Caritas et veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

„Jsme před tebou přistěhovalci a usídlenci jako všichni naši otcové“ (1Pa 29,15). Příspěvek Starého zákona k etické otázce migrace
‘We Are Strangers Before You and Sojourners, As All Our Fathers Were’ (1 Chr 29:15). The Old Testament’s Contribution to the Ethical Issue of Migration
Adam Mackerle

Otázka „světové politické autority“ v širším kontextu katolického sociálního myšlení
The Issue of ‘World Political Authority’ in the Broader Context of Catholic Social Thought
Roman Míčka

Názory a postoje českých křesťanů k uprchlické krizi: Výsledky výzkumu mezi českými křesťany
The Views and Attitudes of Czech Christians on the Refugee Crisis: Results of a Survey Among Czech Christians
Michal Opatrný

Fenomén migrace z pohledu ideje rozvoje společného domova obsažené v sociálním učení církve, zvláště ve vyjádřeních papežů Benedikta XVI. a Františka
The Phenomenon of Migration from the Point of View of the Idea of Developing the Common Home Contained in Catholic Social Teaching, Especially as Formulated by Popes Benedict XVI and Francis
Jindřich Šrajer

Teologická fakulta
Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
Faculty of Theology
University of South Bohemia, České Budějovice

číslo 2/ ročník 6
rok 2016

Obsah

Editorial 6

Rozhovor

O uprchlické krizi a roli náboženství při jejím řešení 9
s Paulem Michaelem Zulehnerem

Studie **Tematické**

„Jsme před tebou přistěhovalci a usídlenci jako všichni naši otcové“ (1Pa 29,15). Příspěvek Starého zákona k etické otázce migrace 17
Adam Mackerle

Otázka „světové politické autority“ v širším kontextu katolického sociálního myšlení 47
Roman Míčka

Názory a postoje českých křesťanů k uprchlické krizi: Výsledky výzkumu mezi českými křesťany 84
Michal Opatrný

Fenomén migrace z pohledu ideje rozvoje společného domova obsažené v sociálním učení církve, zvláště ve vyjádřeních papežů Benedikta XVI. a Františka 115
Jindřich Šrajer

Druhá světová válka a problematika uprchlictví se zaměřením na českobudějovickou diecézi ve světle archivních materiálů biskupského archivu 138
Martin Weis

Studie **Varia**

Přístup sociálních pracovníků k implementaci standardů kvality sociálních služeb 160
Markéta Elichová, Anna Sýkorová

Solidární zisk a efektivita lásky. Motivy současné katolické etiky tržního hospodářství **194**
Vojtěch Mašek

Typologie dobra a zla: analýza díla O výchově křesťanského vladaře Erasma Rotterdamského **227**
Ondřej Stulík

Má učení papežů o sportu vliv na teology v ČR? (analýza výsledků výzkumu) **259**
Vojtěch Svoboda

Církevní, nebo světská diakonie? **284**
Karel Šimr

Článek

Církevní azyl jako výraz křesťanské odpovědnosti? – Sociálněetická reflexe **316**
Petr Štica

Recenze

..... **324**

Contents

Editorial 7

Interview
Über die Flüchtlingskrise und Rolle der Religion bei ihrer Lösung mit Paul Michael Zulehner 13

Studies

Topical

'We Are Strangers Before You and Sojourners, As All Our Fathers Were' (1 Chr 29:15). The Old Testament's Contribution to the Ethical Issue of Migration 31
Adam Mackerle

The Issue of 'World Political Authority' in the Broader Context of Catholic Social Thought 65
Roman Míčka

The Views and Attitudes of Czech Christians on the Refugee Crisis: Results of a Survey Among Czech Christians 99
Michal Opatrný

The Phenomenon of Migration from the Point of View of the Idea of Developing the Common Home Contained in Catholic Social Teaching, Especially as Formulated by Popes Benedict XVI and Francis 126
Jindřich Šrajer

World War II and the Issue of Refugeeism Focusing on the Diocese of České Budějovice in Light of Archive Materials from the Episcopal Archive 149
Martin Weis

Studies

Varia

The Attitude of Social Workers to the Implementation of the Standards of Quality of Social Services 176
Markéta Elichová, Anna Sýkorová

Solidary Profit and Efficiency of Love. Motives in Contemporary Catholic Economic Ethics 210
Vojtěch Mašek

A Typology of Good and Evil: An Analysis of the Work Education of a Christian Prince by Erasmus of Rotterdam 242
Ondřej Stulík

Does the Papal Doctrine on Sport Exert Influence on Theologians in the Czech Republic? (An Analysis of Survey Results) 271
Vojtěch Svoboda

Churchly or Worldly Diakonia? 299
Karel Šimr

Article 316

Reviews 324

Editorial

Vážení čtenáři *Caritas et veritas*,

přinášíme Vám druhé číslo našeho časopisu za rok 2016, které je věnováno stále velmi aktuální problematice migrace a uprchlictví. Jak ukazuje skladba příspěvků, migrace a uprchlictví jsou fenomény, které lze zkoumat z mnoha různých stran při využití mnoha různých metodologií. Zároveň však všechny příspěvky, které přinášíme, zůstávají věrné zaměření našeho časopisu, totiž reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech. Můžete se zde tak setkat především s teologickými studiemi, které ovšem využívají různorodé metodologie jiných oborů, zejména historiografie, etiky a sociologie.

Téma tohoto čísla otevírá rozhovor s rakouským pastorálním teologem a emeritním děkanem vídeňské teologické fakulty Paulem Michaelem Zulehnerem. Profesor Zulehner se problematice migrace a uprchlictví věnuje dlouhodobě, v roce 2015 pak provedl v Rakousku rozsáhlý sociální výzkum, kterým zkoumal reakce na „uprchlickou vlnu", která se tehdy přes Rakousko „převalila". V rozhovoru Paul Zulehner jednak hovoří o tomto svém výzkumu, jednak se k problematice uprchlické krize vyjadřuje i obecněji, zejména co se vztahu k muslimům týká.

V první studii tematické části zkoumá Adam Mackerle problematiku migrace z pozice biblické etiky; vychází přitom zejména ze starozákonního pohledu. Dále se Roman Míčka věnuje problematice tzv. „světové politické autority", která je pevným bodem v diskurzu katolické sociální etiky a která je zpravidla otevírána a znovu rozebírána v situacích, jako jsou právě války, migrační vlny atp. Z pozice katolické sociální etiky reflektuje fenomén migrace i Jindřich Šrajer, který se zaměřuje na myšlenku tzv. společného domova, s níž opakovaně přicházejí poslední dva papežové Benedikt XVI. a František. Martin Weis se věnuje reflexi migrace v historii, a to analýzou archivních materiálů z fondu českobudějovického biskupství, které se týkají migrace v souvislosti s II. světovou válkou. Mezi tematickými studiemi v tomto čísle najdete i můj odborný článek, který se na základě sociálního výzkumu z léta 2016 zabývá názory a postoji českých křesťanů k uprchlické krizi.

Stejně jako v předchozích vydáních *Caritas et veritas* najdete i v tomto čísle několik dalších odborných studií, článků, recenzí a zpráv z konferencí, které se přímo netýkají hlavního tématu čísla. Mezi nimi bych chtěl upozornit na studii Karla Šimra, která se věnuje diakonickému poslání církví v moderní komplexní společnosti s propracovanými systémy sociální pomoci.

Vážení čtenáři, věřím, že vás toto číslo *Caritas et veritas* díky svému tématu uprchlictví a migrace zvláště zaujme a budete se k němu se zájmem vracet.

Michal Opatrný
Předseda redakční rady časopisu *Caritas et veritas*

Dear readers of *Caritas et veritas*,

We are presenting to you the second issue of the journal in 2016, which is devoted to the still very urgent issue of migration and refugeeism. As the configuration of the papers shows, migration and refugeeism are phenomena that can be investigated from many different aspects and by employing many different methodologies. But at the same time all the papers that we bring to you remain faithful to the journal's orientation, which is to reflect Christian contexts in social sciences and humanities. So you can primarily encounter theological studies, albeit employing diverse methodologies of other fields, especially historiography, ethics and sociology.

The topic is opened with an interview with the Austrian pastoral theologian and dean emeritus of the Faculty of Theology in Vienna Paul Michael Zulehner, which is published in the German language. Professor Zulehner focuses on the issue of migration and refugeeism on a long-term basis, and in 2015 he carried out an extensive social investigation in Austria, examining the reactions to the 'refugee wave' that had swept the country. In the interview, Paul Zulehner speaks of this investigation and also makes several more general statements on the refugee crisis, especially concerning the relationship to the Moslems.

In the first study, Adam Mackerle examines the issue of migration from the point of view of biblical ethics, with the Old Testament view as the main starting point. Then Roman Míčka discusses the issue of so-called 'world political authority', which is a fixed point in the Catholic social ethics discourse and is regularly opened up and debated anew in situations such as wars, migration waves, etc. Jindřich Šrajer also reflects on the phenomenon of migration from the position of Catholic social ethics when he focuses on the idea of the so-called 'common home', which has been repeatedly brought up by Popes Benedict XVI and Francis. Martin Weis reflects on migration in history by means of analysing archive materials from the funds of the depository of the Episcopal Office in České Budějovice, which relate to migration in connection with World War II. Among the topical studies in this issue you will also find my own paper, which deals with the opinions and attitudes of Czech Christians regarding the refugee crisis based on a social investigation carried out in the summer of 2016.

As in the previous issues of *Caritas et veritas*, you will also find several other studies and papers that do not have a direct bearing on the main topic of the issue. Among these I would like to point out the study by Karel Šimr, which focuses on the diaconic mission of churches in our complex modern society with elaborate systems of social assistance.

Dear readers, I trust that due to its topic this issue of *Caritas et veritas* will capture your attention in a special way and that you will return to it with interest.

Michal Opatrný
Chairman of the editorial board of *Caritas et veritas*

Témata dalších čísel

Pro další čísla *Caritas et veritas* byla stanovena následující témata, ke kterým redakce uvítá příspěvky jak v podobě odborných studií, tak i popularizačních článků. O zařazení popularizačního článku rozhoduje redakce, odborná studie podléhá kromě redakčního posuzování i procesu dvojí anonymní recenze. Redakce může odmítnout texty taktéž z případných kapacitních důvodů či nesouladu s profilem časopisu a zaměřením tematického čísla.

2/2017 Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník?
Uzávěrka: 30. 6. 2017

1/2018 Místo teologie při vzdělávání v sociální práci
Uzávěrka: 31. 12. 2017

2/2018 Integrální humanismus jako inspirace pro současnou pedagogiku
Uzávěrka: 30. 6. 2018

Topics of future issues

The following topics have been specified for future *Caritas et veritas* issues and the editorial board will welcome contributions on these topics, in the form of scholarly studies and popular articles. Popular articles will be published based on the editorial board's decision, while scholarly studies are subject to the editorial board's assessment and double anonymous reviewing. The editorial board can also reject texts for capacity reasons or because they are not in accord with the journal profile and the focus of a topical issue.

2/2017 The worker in the helping professions – personality, professional, or labourer?
Deadline: 30th June 2017

1/2018 The place of theology in education in social work
Deadline: 31st December 2017

2/2018 The integral humanism of Jacques Maritain as an inspiration for contemporary pedagogy
Deadline: 30th June 2018

Rozhovor

O uprchlické krizi a roli náboženství při jejím řešení

s Paulem Michaelem Zulehnerem

Profesor Paul Michael Zulehner se narodil v roce 1939 ve Vídni. Studoval filosofii (doktorát v roce 1961), katolickou teologii (doktorát v roce 1965) a sociologii náboženství v Innsbrucku, Vídni, Kostnici a Mnichově. Byl žákem Johannese Schaschinga a Karla Rahnera. V roce 1964 byl vysvěcen na kněze. U würzburgského pastorálního teologa Rolfa Zerfaße se v roce 1973 habilitoval v oboru pastorální teologie a pastorální sociologie. Od roku 1984 působil na Vídeňské univerzitě jako profesor pastorální teologie a v letech 2000–2007 jako děkan Katolické teologické fakulty. V roce 2015 mu Erfurtská univerzita udělila čestný doktorát. Je členem Rakouské akademie věd, Evropské akademie věd a umění a celé řady odborných grémií.

V loňském roce jste realizoval rozsáhlý výzkum, který se týkal uprchlické vlny valící se přes Rakousko. Proč jste se pro tento výzkum rozhodl?

Věda a společnost spolu úzce souvisí. To platí i pro teologii jakožto vědu. Válka v Sýrii, nepokoje v Afghánistánu, ale i beznaděj mnoha chudých v Africe a rostoucí počet klimatických uprchlíků jsou výzvou pro lidstvo a také pro mě coby teologa a člověka zabývajícího se výzkumem hodnot.

Knihu, ve které výsledky výzkumu shrnujete, jste nazval *Entängstigt euch! – Die Flüchtlinge und das christliche Abendland* (Zbavte se strachu! – Uprchlíci a křesťanský Západ). Co je jejím hlavním poselstvím a jak rozumět jejímu názvu?

Reprezentativní studie rakouského Institutu SORA z podzimu 2015, kdy do Evropy začali přicházet první lidé hledající ochranu, ukazuje pocity našeho obyvatelstva. Jedni pociťují zlost, hněv (17 %), druzí obavy (53 %), jiní důvěru (26 %); 4 % nevyjádřila žádný názor. Země je tedy emocionálně polarizovaná. Chtěl jsem zkoumat, jaká stanoviska a postoje jdou ruku v ruce s výše uvedenými pocity vůči lidem, kteří do naší země přicházejí. Ukazuje se, že skupina „zlost, hněv“ chce ploty, chce Evropu jako pevnost, domnívá se, že přicházejí jen ekonomičtí migranti, že se s jejich příchodem zvyšuje nebezpečí kriminality a terorismu – tedy že hrozí katastrofa: Proto je třeba zavřít hranice a z Evropy vybudovat pevnost. Viktor Orbán má v tomto „táboře“ téměř bezvýhradný souhlas. Jiná je situace v táboře „důvěra“. Ti, kteří se k němu přiřadili, sázejí na integraci: to znamená vzdělání, ubytování, přístup na trh práce. Věta Angely Merkelové „Zvládneme to!“ nachází širokou odezvu právě tehdy, když se lidé spojí a integrují. Merkelová je vůdčí postavou této skupiny. Krátce řečeno: Jedni jsou „orbánovci“, druzí „merkelovci“. To se současně odráží i na evropské úrovni v politice členských států. Druhá důležitá otázka mého výzkumu byla: Jsou-li všichni ve stejné situaci, vidí stejné obrazy – proč jsou jedni rozzlobení, druzí znepokojení a jiní

zase plni důvěry? Věda nám odhaluje, že strach (sociální, kulturní, biografický) hraje roli v přiřazování do jednotlivých „táborů". Statisticky se ukázalo, že čím vyšší potenciál strachu u jedné jediné osoby, tím pravděpodobněji patří k táboru „zlost, hněv". Ten, kdo pociťuje málo strachu, je pln důvěry.

Z pozice zemí, kterým se uprchlická vlna vyhnula, se jeví zejména německá otevřenost jako bezprecedentní krok, kterým především kancléřka Merkelová rezignovala na hlavní úkol každé vlády, zajistit bezpečí vlastní země. Kritici přitom poukazují nejen na to, že se ve slabě kontrolovaném přílivu migrantů mohou skrýt teroristé, ale také na otevření dveří k moci pro populistické a nacionalistické strany napříč Evropou. Je podle Vás možné zároveň přijímat migranty i předcházet vzestupu nacionalismu a xenofobie v Evropě?

Club of Rome již v roce 1991 poukazoval na blížící se „globální pochod" uprchlíků a migrantů. Evropa toto varování nevzala vážně, ačkoli je nyní na útěku 65 miliónů lidí, z toho 40 miliónů celosvětově. Dublinské nařízení (Dublin II) předpokládalo, že by se Itálie měla vypořádat s Lampedusou sama. Náhle však byl nespočet uprchlíků také v Maďarsku na nádraží Keleti a na dálnicích. V této situaci otevřela německá kancléřka hranice, a to i ve snaze pomoci Maďarsku. Přirozeně nebyly v této době úřady, které byly nepřipravené, schopny příliv uprchlíků zvládnout. Tato otázka je však mezitím pro Evropu alespoň prozatím vyřešena. Kromě toho bezpečnost země není ohrožována migranty, nýbrž teroristy, kteří mají mnoho cest, jak se do země dostat. Útok na World-Trade-Center v roce 2001 nesouvisí s uprchlíky, nýbrž s ponižováním arabského světa Spojenými státy za prezidentství George W. Bushe, soudí francouzský politolog Dominique Moïsi (The Geopolitics of Emotion, 2010). Podle německého Spolkového kriminálního úřadu (BKA 2015) není mezi uprchlíky proporcionálně více zločinců než mezi domácími Němci. Kromě toho vzrostla kriminalita jen mezi posledně jmenovanými o 300 % – a to vůči uprchlíkům a jejich ubytovnám. A pravicový populismus? Ten je produktem strachu a obav, které jsou populisty navíc uměle rozněcovány za účelem získání voličských hlasů. Tento strach však nepřichází ze strany uprchlíků, ale je na ně projikován. To samé se stalo ve Třetí říši s židy. Dnes jsou to muslimové. Strach z cizinců mimo to odvádí pozornost od skutečnosti, že politika selhává např. v oblasti pracovního trhu či bytové výstavby.

V Česku i některých dalších zemích uprchlická problematika velmi polarizuje společnost. Odpůrci přijímání uprchlíků neváhají označit ty, kdo uprchlíkům pomáhají, za vlastizrádce. Vidíte nějakou cestu k usmíření v rozpolcené společnosti?

Je-li strach příčinou polarizace, může ke smíření dojít jen uzdravením strachu. To se může dít politikou důvěry, která zpracovává příčiny strachu (příměří, zastavení dodávek zbraní, Marshallův plán pro Sýrii, dobrá politika pracovního trhu a bytová politika pro všechny), a také širokým politickým a mezináboženským vzděláváním. Především ale uzdravují setkání, tváře a příběhy. V rakouských obcích, které přijímají uprchlíky, je strach výrazně nižší než v obcích, v nichž žádného uprchlíka osobně nepoznali. Samozřejmě může pomoci i náboženství, které vytváří pradůvěru. Věřící lidé říkají, že je-li jen jeden Bůh, pak Aylan Kurdi, který utonul v Egejském moři, je jedním z naší jedné velké lidské rodiny, a proto se nás jeho příběh dotýká. Hluboká jednota veškerého bytí a z ní plynoucí univerzální solidarita v jednom světě, jednom lidstvu jako celku, jsou hlavním poselstvím všech velkých světových náboženství.

Mnozí uprchlíci, kteří přišli do EU v roce 2015, nebyli v západoevropských zemích registrováni a tak říkajíc se po nich slehla zem – pro úřady neexistují. Jak by podle Vás měla být tato situace vyřešena?

Dnes existuje řada konspiračních teorií, které nahánějí strach. Informuje o nich vlastní internetová stránka (www.hoaxmap.org). K těmto konspiračním teoriím patří např. to, že situace je nekontrolovatelná, což však již dávno není pravda. Co je ovšem tragické, že bandy převaděčů a pašeráků „unášejí" mladé dívky z Afriky a mladistvé bez rodičů a „prodávají" je do nevěstinců. O tomto druhu kriminality je nutné vést politickou debatu. Může však být potlačen pouze ofenzivní uprchlickou politikou, např. humanitárními koridory. Pak již nebude muset žádný uprchlík utonout ve Středozemním moři.

V církevních kruzích i teologickém diskursu se v současné době uvažuje tak, že se církve mají při řešení celospolečenských problémů veřejně angažovat. Přitom můžeme tváří v tvář uprchlické problematice pozorovat, že se část křesťanů angažuje ve prospěch uprchlíků, část naopak velmi razantně proti přijímání zejména islámských uprchlíků protestuje. V reakci na toto pnutí uvnitř církve bývá někdy poukazováno na to, že by se křesťané neměli ani tak zabývat tématy jako bezpečnost státu, ale tím, co se děje v lidských srdcích. Ustoupilo by se tak podle Vás z veřejného angažmá církve?

Jako teolog často dostávám po vyjádření svých politických názorů emaily, že bych se měl držet stranou politiky a že náboženství nemá s migrační politikou nic společného. Rád se budu, nakolik mohu, držet stranou stranické politiky, nikoli však politiky, neboť může někdo říci, že věta „byl jsem na cestách, a ujali jste se mne" (Mt 25,35) není výsostně politická? Nebo jsou-li statky tohoto světa nespravedlivě rozdělovány, děje-li se do nebe volající bezpráví, je-li „jeden společný domov" (papež František v encyklice *Laudato si'*, 2015) ekologicky tak ničen, že další generace v něm již nemůže bydlet: Jako křesťan se tím musím zabývat, a musím být proto „politický". Přitom samozřejmě hrají srdce svou roli: Pokud například nějaký politik někdy jedl spolu s mladistvými uprchlíky, kteří jsou sami, bez rodičů, a nechal si vyprávět jejich příběhy, změní se jeho srdce a s ním i jeho politické směřování. Církve mohou taková setkání ve svých společenstvích a obcích umožňovat. Jedna angažovaná žena (křesťanka) mi řekla: Hodně se angažuji, zažívám mnoho problémů, mnozí se mi vysmívají, protože se nasazuji pro druhé, ale pracuji dál, protože „cítím Boží vítr v zádech".

Řadu let se věnujete problematice sjednocené Evropy a východoevropských zemí. Jim jste věnoval svou pozornost jako jeden z mála již před rokem 1989. Nyní jsou tyto země konfront vány s tím, že je západoevropské země vyzývají k tomu, aby převzaly svůj díl odpovědnosti za solidaritu mezi státy EU – přijaly část uprchlíků z Řecka a Itálie. Postkomunistické země se zdají být tímto požadavkem zjevně zaskočeny. Domníváte se, že si skutečně jednotlivé státy EU mezi sebou rozumí a chápou důležité evropské otázky podobně, nebo žijí spíše ve svých představách o těch druhých? Např. východoevropské země mohou žít v představě, že jsou oproti západoevropským pořád poměrně chudé. Západoevropské země si zase mohou namlouvat, že na východě Evropy již proces transformace skončil.

Toto je velmi komplexní otázka. Mnoho zemí východní a střední Evropy bylo po desetiletí „podřízeno" Moskvě. Moskva je zaplať pánbůh passé, avšak „Brusel" se výtečně hodí jako náhrada – přičemž je zjevné, že v Bruselu sedí předsedové vlád vlastních zemí a hrají falešnou dvojí hru, když jinak mluví v Bruselu a jinak doma. Mimo to ukazuje uprchlická otázka sociální rozdíly mezi jednotlivými evropskými regiony, které tu stále ještě existují. Získají-li například uprchlíci azyl v Polsku, jsou zpravidla díky získanému volnému pohybu osob za krátkou dobu v Německu, protože tam dostanou trojnásobné sociální dávky. To potom není ten mnohými kritizovaný „útěk à la carte", ale ukazuje se, že Evropa má při sbližování sociálních standardů před sebou ještě

dlouhou cestu. Toto však již není otázka překonávání komunistické doby, nýbrž vlastního rozvoje evropské rodiny národů. Evropa na tom intenzivně pracuje, neboť deklarovaným cílem projektu „Evropa“ je dosáhnout vyváženosti pomocí regionálních dotací a příspěvků odstupňovaných podle potřeb států.

Pane profesore, srdečně Vám děkuji za zajímavý, otevřený a podnětný rozhovor a přeji do budoucna vše dobré.

Michal Opatrný
Překlad: *Jana Maryšková*

Interview

Über die Flüchtlingskrise und Rolle der Religion bei ihrer Lösung

mit Paul Michael Zulehner

Professor Paul Michael Zulehner wurde 1939 in Wien geboren. Er studierte Philosophie (Dr. phil. 1961), katholische Theologie (Dr. theol. 1965) und Religionssoziologie in Innsbruck, Wien, Konstanz und München, war Schüler von Johannes Schasching und Karl Rahner. 1964 wurde er zum Priester geweiht. 1973 hat er sich in Würzburg für Pastoraltheologie und Pastoralsoziologie habilitiert (Rolf Zerfaß). Seit 1984 war er Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien und von 2000 bis 2007 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Die Universität Erfurt hat ihm 2015 die Ehrendoktorwürde verliehen. Er ist Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste und Mitglied in einer Reihe von Fachgremien.

Im vorigen Jahr haben Sie eine umfangreiche Forschung betreffs der Flüchtlingswelle realisiert, die über Österreich gerollt ist. Warum haben Sie sich für diese Forschung entschieden?
Wissenschaft und Gesellschaft stehen miteinander in enger Verbindung. Das gilt auch für die theologische Wissenschaft. Der Krieg in Syrien, die unfriedliche Lage in Afghanistan, aber auch die Hoffnungslosigkeit vieler Armer in Afrika sowie die wachsende Zahl von Umweltflüchtlingen sind Herausforderung für die Menschheit, zugleich auch mich als Theologen und Werteforscher.

Das Buch, in dem Sie die Forschungsergebnisse zusammenfassen, haben Sie genannt *Entängstigt euch! – Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*. Was ist die Hauptbotschaft dieses Buches und wie ist sein Titel zu verstehen?
Eine Repräsentativstudie des SORA Instituts in Österreich im Herbst 2015, als die ersten schutzsuchenden Menschen nach Europa kamen, zeigt die Gefühlslage unserer Bevölkerung. Die einen fühlen Ärger (17 %), andere Sorge (53 %), andere Zuversicht (26 %); 4 % haben keine Meinung geäußert. Das Land ist also emotional polarisiert. Ich wollte erforschen, welche Einstellungen und Haltungen mit den jeweiligen Gefühlen gegenüber den angekommenen Menschen einhergehen. Dabei zeigt sich, dass die Gruppe Ärger Zäune will, eine Festung Europa, meint, es kämen nur Wirtschaftsflüchtlinge, mit den Flüchtlingen steige die Gefahr von Kriminalität und Terror – also drohe eine Katastrophe: deshalb müsse man die Grenzen dichtmachen, Europa zur Festung ausbauen. Viktor Orban findet in diesem „Lager" nahezu uneingeschränkt Zustimmung. Anders das „Lager" Zuversicht. Personen, die sich ihm zugeordnet haben, setzen auf Integration: das heißt

Sprache lernen, Sorge um Wohnung, Zugang zum Arbeitsmarkt. Der Satz von Angela Merkel „Wir schaffen das“ findet hohe Zustimmung, wenn man eben die Kräfte bündelt und integriert. Merkel ist die Leitfigur dieser Gruppe. Kurz: die einen „orbanisieren“, die anderen „merkeln“. Das zeigt sich inzwischen auch auf Europäischer Ebene in der Politik der Mitgliedsländer. Die zweite wichtige Frage meiner Forschung war: Wenn alle in der gleichen Lage sind, dieselben Bilder sehen – warum sind die einen verärgert, die anderen besorgt und wieder andere voll Zuversicht? Die Wissenschaft deckt auf, dass Ängste bei der „Zuordnung“ eine Rolle spielen: soziale, kulturelle und biographische Ängste, statistisch zeigte sich: Je höher das Angstpotential in einer einzelnen Person, desto wahrscheinlicher zählt sie zum Lager Ärger. Wer wenig Angst fühlt, ist zuversichtlich.

Vom Standpunkt der Länder her gesehen, denen die Flüchtlingswelle ausgewichen ist, scheint insbesondere die deutsche Offenheit als ein präzedenzloser Schritt, durch den vor allem die Bundeskanzlerin Merkel auf die Hauptaufgabe jeder Regierung verzichtet hat, nämlich die Sicherheit des eigenen Landes zu gewährleisten. Die Kritiker weisen dabei nicht nur darauf hin, dass sich unter den Migranten im schwach kontrollierten Flüchtlingsstrom Terroristen verbergen können, sondern auch auf die Öffnung der Tür zur Macht für populistische und nationalistische Parteien quer durch ganz Europa. Ist es Ihrer Ansicht nach möglich gleichzeitig Migranten aufzunehmen und Aufstieg von Nationalismus und Xenophobie in Europa vorzubeugen?

Der Club of Rome hatte schon 1991 auf den kommenden „Globalen Marsch“ von Flüchtlingen und Migranten hingewiesen. Europa hat diese Warnungen nicht ernst genommen, obwohl derzeit 65 Millionen, darunter 40 Millionen Menschen weltweit auf der Flucht sind. „Dublin II“ sah vor, dass Italien mit Lampedusa allein fertig werden soll. Dann waren unzählige Flüchtlinge in Ungarn auf dem Bahnhof Keleti und auf den Autobahnen. Jetzt machte die deutsche Kanzlerin, zunächst nur, um den Ungarn zu helfen, die Grenzen auf. Natürlich waren in dieser Zeit die Behörden, weil unvorbereitet, nicht in der Lage, den Zuzug bürokratisch angemessen zu gestalten. Diese Frage ist aber inzwischen für Europa wenigstens vorläufig gelöst. Die Sicherheit des Landes wird zudem nicht durch die Flüchtenden gefährdet, sondern durch Terroristen, die viele Wege haben, ins Land zu kommen. Der Angriff auf das World-Trade-Center von 2001 hat mit Flüchtlingen nichts zu tun, sondern mit der Demütigung der Arabischen Welt durch die USA unter George W. Bush, so der französische Politologie Dominique Moïsi (The Geopolitics of Emotion, 2010). Laut deutschen Bundeskriminalamt (BKA 2015) sind unter den Flüchtlingen anteilsmäßig nicht mehr Kriminelle als in der landeseigenen Bevölkerung. Nur in dieser ist zudem die Kriminalität um 300 % gestiegen – und zwar gegen die Flüchtlinge und deren Unterkünfte. Und der Rechtspopulismus? Dieser ist ein Produkt der Ängste, die von Populisten zudem künstlich geschürt werden, um Wählerstimmen zu akquirieren. Diese Ängste kommen aber nicht von den Flüchtlingen, sondern werden auf diese projiziert. Dasselbe geschah im Dritten Reich mit den Juden. Heute sind es Muslime. Die Angst vor den Fremden lenkt zudem davon ab, dass die Politik beispielsweise in der Arbeitsmarkt- oder Wohnbaupolitik versagt.

In Tschechien sowie in einigen weiteren Ländern polarisiert die Flüchtlingsproblematik sehr die Gesellschaft. Die Gegner einer Aufnahme von Flüchtlingen zögern nicht diejenige die den Flüchtlingen helfen als Hochverräter zu bezeichnen. Sehen Sie einen Weg zur Versöhnung in der gespaltenen Gesellschaft?

Wenn die Ängste die Ursache der Polarisierung sind, geht Versöhnung nur über die Heilung der

Ängste. Das kann durch eine Politik des Vertrauens geschehen, welche die Ursachen der Angst bearbeitet (Waffenstillstand, keine Waffenlieferungen, Marshallplan für Syrien, gute Arbeitsmarkt- und Wohnbaupolitik für alle), auch durch breite politische und interreligiöse Bildung. Vor allem aber heilen Begegnungen, Gesichter und Geschichten. In Gemeinden Österreichs, in denen Flüchtlinge aufgenommen werden, ist die Angst deutlich niedriger als in Gemeinden, die niemanden persönlich kennengelernt haben. Natürlich kann auch die Religion mithelfen. Sie schafft Urvertrauen. Gläubige Menschen sagen, dass wenn nur ein Gott ist, Aylan Kurdi – in der Ägäis ertrunken – einer aus unserer einen Menschheitsfamilie ist und uns daher etwas angeht. Tiefe Einheit allen Seins und daraus folgend universelle Solidarität in der Einen Welt, der einen Menschheit, sind Kernaussagen aller großen Religionen der Welt.

Manche Flüchtlinge, die in die EU im Jahr 2015 gekommen sind, sind in westeuropäischen Ländern nicht registriert worden und so haben sie sich regelrecht aus dem Staub gemacht – für Behörden gibt es sie nicht. Wie sollte Ihrer Ansicht nach diese Situation gelöst werden?
Es gibt heute viele Verschwörungstheorien, die Angst machen. Eine eigene Internetseite (www.hoaxmap.org) informiert darüber. Zu diesen Verschwörungstheorien gehört, dass die Lage unkontrolliert ist – was aber längst nicht mehr der Fall ist. Was freilich tragisch ist, dass Schlepperbanden junge Mädchen aus Afrika und unbegleitete Jugendliche „entführen“ und in die Rotlichtszene „verkaufen“. Über die Schlepperkriminalität muss politisch geredet werden. Sie kann aber nur durch eine offensive Flüchtlingspolitik, etwa durch humanitäre Korridore, eingedämmt werden. Dann braucht auch kein Flüchtlinge mehr im Mittelmeer zu ertrinken.

In kirchlichen Kreisen sowie im theologischen Diskurs wird derzeit in Betracht gezogen, dass sich Kirchen bei der Lösung von gesamtgesellschaftlichen Problemen öffentlich engagieren sollten. Dabei können wir von Angesicht der Flüchtlingsproblematik beobachten, dass sich ein Teil der Christen für Flüchtlinge engagiert, ein Teil im Gegenteil sehr rasant gegen eine Aufnahme vor allem der islamischen Flüchtlinge protestiert. Als Reaktion auf diese Spannung innerhalb der Kirche wird manchmal darauf hingewiesen, dass sich Christen weniger mit Themen wie etwa Sicherheit des Staates und mehr damit befassen sollten was in menschlichen Herzen geschieht. Würde man damit Ihrer Meinung nach das öffentliche Engagement der Kirche nicht aufgeben?
Ich bekomme nach meinen politischen Stellungnahmen als Theologe oftmals Mails, ich solle mich aus der Politik heraushalten. Die Religion habe mit der Flüchtlingspolitik nichts zu tun. Gern halte ich mich, so gut ich kann, aus der Parteipolitik, aber nicht aus der Politik heraus. Denn wie kann mir jemand erklären, dass die Aussage „Ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen“ (Mt 25,35) nicht hochpolitisch ist? Oder wenn die Güter dieser Welt ungerecht verteilt sind, wenn himmelschreiendes Unrecht geschieht, wenn das „eine Welthaus“ (Papst Franziskus in der Enzyklika *Laudato si'*, 2015) ökologisch so beschädigt wird, dass die nächste Generation in ihm nicht mehr wohnen kann: Als Christ muss ich mich damit beschäftigen und muss daher „politisch“ sein. Dabei spielen die Herzen natürlich eine Rolle: Wenn ein Politiker beispielsweise einmal mit unbegleiteten Jugendlichen gegessen hat und sich dabei ihre Geschichten erzählen lässt, ändert sich sein Herz und mit diesem seine politische Ausrichtung. Die Kirchen können solche Begegnungen ermöglichen, in ihren Gemeinschaften und Gemeinden. Eine engagierte Frau sagte mir (sie ist Christin): Ich mache viel, erlebe viele Probleme, manche spotten über mich, weil ich mich einsetze, aber ich mache weiter, denn „ich spüre göttlichen Rückenwind“.

Sie widmen sich seit vielen Jahren der Problematik des vereinigten Europas und den osteuropäischen Ländern. Ihnen haben Sie ihre Aufmerksamkeit als einer von wenigen bereits vor 1989 geschenkt. Jetzt werden diese Länder damit konfrontiert, dass sie westeuropäische Länder auffordern ihren Teil der Verantwortung für Solidarität unter den EU-Staaten zu übernehmen und einen Teil der Flüchtlinge aus Griechenland und Italien aufzunehmen. Postkommunistische Länder scheinen mit dieser Aufforderung offensichtlich überrascht zu sein. Meinen Sie, dass die einzelnen EU-Staaten tatsächlich einander verstehen und wichtige europäische Fragen ähnlich sehen, oder dass sie eher in eigenen Vorstellungen über die anderen leben? Zum Beispiel können osteuropäische Länder in der Vorstellung leben, dass sie gegenüber den westeuropäischen immer noch ziemlich arm sind. Westeuropäische Länder können sich wieder einbilden, dass der Transformationsprozess im Osten Europas bereits geendet hat.
Dies ist eine sehr komplexe Frage. Viele Länder in Ost(Mittel)Europa waren Jahrzehnte lang von Moskau „fremdbestimmt". Moskau ist ihnen inzwischen Gottlob abhandengekommen. „Brüssel" eignet sich vorzüglich als Ersatz – wobei auffällt, dass in Brüssel die Regierungschefs des eigenen Landes sitzen und diese ein faules Doppelspiel betreiben, wenn sie in Brüssel so und daheim anders reden. Zudem zeigt die Flüchtlingsfrage die nach wie vor vorhandenen sozialen Unterschiede zwischen den einzelnen Regionen Europas. Wenn beispielsweise Flüchtlinge in Polen Asyl erhalten, sind diese zumeist dank der gewonnenen Reisefreiheit in kurzer Zeit in Deutschland, weil sie dort die dreifache Sozialhilfe bekommen. Das ist dann nicht die von vielen kritisierte „Flucht à la carte", sondern macht sichtbar, dass Europa bei der Angleichung der sozialen Standards noch einen langen Weg vor sich hat. Dies ist aber nicht mehr ein Teil der Überwindung der kommunistischen Unzeit, sondern der Selbstentwicklung der Europäischen Völkerfamilie. Europa arbeitet intensiv daran. Denn es ist ein erklärtes Ziel des Projekts „Europa", durch Regionalförderung und die Staffelung der Beiträge nach und nach zwischen allen Regionen einen Ausgleich zu schaffen.

Herr Professor, ich danke Ihnen herzlich für das interessante, offene und aufschlussreiche Gespräch und wünsche Ihnen alles Gute für die Zukunft.

Michal Opatrný

Studie – tematické / Studies – Topical

„Jsme před tebou přistěhovalci a usídlenci jako všichni naši otcové“ (1Pa 29,15). Příspěvek Starého zákona k etické otázce migrace[1]

Adam Mackerle

Starý zákon je pro křesťany „Božím slovem“, dobrým „k učení, k usvědčování, k nápravě, k výchově ve spravedlnosti, aby Boží člověk byl náležitě připraven ke každému dobrému činu“ (2Tim 3,16–17). Křesťané se na něj právem obracejí při hledání toho, co „je dobré v Hospodinových očích“ a co zlé, tedy s otázkami morální či etické povahy. Jednou z otázek, která „patří k nejpalčivějším otázkám soudobého globalizovaného světa“[2] a která se zvláště v poslední době stává velmi aktuálním společenským, politickým, ekonomickým a bezpečnostním tématem, je problém migrace. V první řadě je to však téma etické, nakolik před námi nestojí politický občan cizí země, pracovní síla, někdo, kdo žádá přístup k našim zdrojům, nebo potenciální nepřítel, nýbrž především člověk.[3]

Užití Bible v etickém diskurzu je předmětem živé diskuze. Jestliže na jedné straně od Božího slova očekáváme, že bude „světlem pro mé nohy“, které „osvěcuje moji stezku“ (Ž 119,105), vznikly na druhou stranu biblické texty v dobách, které žily jinými otázkami a problémy, a velká část problémů současného světa tehdy neexistovala; mnohé z těch, které znaly a řešily, měly jinou povahu, příčiny či podobu;[4] konečně se stává, že ač je nějaký náš aktuální problém řešený v Bibli a je dostatečně srozumitelný a aplikovatelný, máme morální problém tento způsob řešení akceptovat, protože se to příčí našemu svědomí.[5] Metodologie v biblické etice je tedy nesnadným tématem a není v možnostech této studie se mu věnovat. I když Bible není jedinou instancí, na niž se naše

1 Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci grantu GA15-15894S Grantové agentury České republiky „Etické aspekty předexilních Malých proroků“.

2 Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách: biblické podněty pro etickou reflexi migrace*, Praha: Karolinum, 2010, s. 105.

3 Z toho důvodu a zcela oprávněně Carroll, Štica, ale i Damohorská aj. začínají pojednání o cizincích ve Starém zákoně odkazem na stvoření člověka podle Božího obrazu (Gn 1,27). Srov. M. Daniel CARROLL R., How to Shape Christian Perspectives on Immigration? Strategies for Communicating Biblical Teaching, in: *Religion and Politics in America's Borderlands,* ed. Sarah AZARANSKY, Lexington Books, 2013, s. 68; Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách*, s. 84–89; Pavla DAMOHORSKÁ, Postavení cizinců v Pentateuchu ve vztahu k etice, in: *Bible a etika v kontextu doby a myšlení*, Kamila VEVERKOVÁ a kol., Chomutov: L. Marek, 2014, s. 84.

4 Problémy aplikace biblických textů na etické otázky moderní doby jsou vypočítávány a vysvětlovány v mnoha knihách a studiích. Zde zmiňme jen krajní postoj Rodda, dle kterého jsou rozdíly mezi biblickým textem a jeho světem na jedné straně a světem naším na straně druhé takové, že aplikace biblických textů na naši dobu je *de facto* nemožná. Ačkoli jsou jeho závěry jen obtížně přijatelné, jeho analýza jednotlivých problémů je velmi podrobná a vznesené argumenty je třeba brát v potaz. Srov. Cyril S. RODD, *Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*, Edinburgh: T & T Clark, 2001.

5 Příkladem může být samotná existence otrockého práva obsažená nejen ve všech třech velkých zákonících Pentateuchu, ale objevující se např. i v novozákonním listu Filemonovi. Hodně čtenářů nemá problém odvolávat se při odmítání homosexuality na Starý zákon, ovšem aplikaci starozákonních sankcí s ní spojených by považovali za neetickou a zrůdnou. Už toto ukazuje, že náš morální úsudek mívá v praxi přednost před bezprostředním významem Božího slova.

etika odvolává a z níž čerpá,[6] je přesto nutným referenčním textem, k němuž se musí při hledání postojů a řešení obracet. V této práci vyjdeme ze studie Birche a Rasmussena, kteří považují za zásadní vzít v potaz všechny texty, které mají k řešenému tématu co říci, bez ohledu na jejich případnou kontroverznost či vzájemný rozpor.[7] Účelem této studie proto bude zmapovat, co a jak říká Starý zákon k tématu migrace, a načrtnout předběžné závěry, které by mohly přispět k formaci postoje křesťana k přicházejícím uprchlíkům. Závěry nebudou vyčerpávající, neboť vzhledem k šíři tématu není možné projít všechny relevantní texty;[8] k tématu se navíc mohou vztahovat i texty, které s migrací nemají na první pohled nic společného.[9] Nebudou ani ústit do normativních vyjádření, nýbrž „jen" zprostředkovávat úhel (či úhly) pohledu, jaký na danou problematiku zaujímají starozákonní texty. Záměrem je podívat se na dění kolem sebe[10] novou optikou obsaženou v Božím slově.

Během dějin, o nichž Starý zákon píše, se Izrael setkal s migrací jak jednotlivců, tak národů; a to jak coby hostitel, tak jako migrant hledající nové útočiště či jako nezúčastněný pozorovatel. Všechny tyto situace přitom nějak teologicky reflektuje. Tato studie proto bude mít dvě hlavní části. První se bude věnovat textům popisujícím migrantskou zkušenost Izraele a druhá se zaměří na jeho úlohu hostitele. To umožní pohlédnout na tentýž problém z obou stran; bez tohoto srovnání by jakákoli rozprava o daném tématu ve Starém zákoně nebyla úplná.

1. Texty z pohledu migranta

1.1 Praotcové a pobyt v Egyptě

Dějiny Izraele jsou už od samého počátku dějinami migrantů. Abram se vydal se svým otcem Terachem a synovcem Lotem a rodinami ze své rodné země do Kenaánu (Gn 11,31). V Kaldejském Uru Abrama oslovuje Hospodin a sám jej vyzývá, aby se vydal do Kenaánu, „ze své země,

6 Srov. klasickou studii James M. GUSTAFSON, The Place of Scripture in Christian Ethics, in: *Theology and Christian Ethics*, James M. GUSTAFSON, Philadelphia: Pilgrim Press, 1974, zvláště s. 144–145; dále Bruce C. BIRCH – Larry L. RASMUSSEN, *Bible & Ethics in the Christian Life*, Minneapolis: Augsburg, 1989, zvláště s. 11–16. Tom DEIDUN, The Bible and Christian Ethics, in: *Christian Ethics. An Introduction*, ed. Bernard HOOSE, London: Cassell, 1998, s. 27–28 to shrnuje pod pojmy obvyklými v katolickém prostředí: správný rozum, Písmo, tradice a magisterium.

7 Srov. Bruce C. BIRCH – Larry L. RASMUSSEN, *Bible & Ethics in the Christian Life*, zvláště s. 186–188. Pro autory je to však jen jedno z možných použití Bible v etice.

8 V tomto článku se úmyslně nevěnuji některým textům, které se mohou ukázat jako důležité, protože objasňují aspekty vnímání problematiky cizince a migranta ve Starém zákoně, které ovšem nejsou v této studii zohledněny. Patří sem v prvé řadě otázka vnímání „cizího" (viz především přehledovou studii Maria HÄUSL, Zugänge zum Fremden: Einblicke in die alttestamentliche Forschung, in: *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema*, ed. Gerlinde BAUMANN a kol., Peter Lang, 2012, s. 7–29), tedy mj. prorocké výroky proti národům, ale i eschatologické vize hovořící o sjednocení národů v jediném pravém kultu Hospodinu a nastolení všeobecného míru. Při pojednání o zkušenosti Izraele jako migranta vypouštím zkušenost násilného migranta, tj. texty popisující násilné zmocnění se země a vyhlazení původních obyvatel. Nezmiňuji knihy Makabejské, problém vlivu cizích kultur a boj proti přílišné asimilaci ze strany Židů apod. Samostatnou kapitolu představují protiedómské výroky, neboť pravděpodobně vycházejí z historické situace polopokojného obsazení jihu Judska Edómci, a jsou tedy poznamenány zahořklostí na straně Židů vyplývající z této zkušenosti. To vše by mělo v tomto pojednání své místo, kterého se však nedostává. Z toho důvodu nastiňuji pouze to, co považuji za hlavní linie starozákonního etického uvažování nad problémem migrace, a ostatní ponechávám na dalším studiu čtenáře.

9 Narážím na velký problém přímočaré aplikace biblických textů, které se přímo týkají tématu na základě klíčových slov apod. Často totiž mohou být důležitější texty, které na první pohled s daným etickým problémem nesouvisí. Příkladem může být použití Lukášova podobenství o milosrdném Samařanovi a dalších, v této souvislosti překvapivých textů k otázce potratů; srov. Frederick Christian BAUERSCHMIDT, Being Baptized. Bodies and Abortion, in: *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, ed. Stanley HAUERWAS – Samuel WELLS, Blackwell, 2004, s. 259–262; Richard HAYS, *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996, s. 444–461; aj.

10 Srov. velmi zajímavou studii o formaci křesťana biblickými (a jinými) texty William SCHWEIKER, Images of Scripture and Contemporary Theological Ethics, in: *Character and Scripture. Moral Formation, Community, and Biblical Interpretation*, William P. BROWN a kol., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002, s. 34–52.

ze svého rodiště a z domu svého otce“ (Gn 12,1), a to ve značně pokročilém věku sedmdesáti pěti let. Bylo by možné říci, že žije život nomáda, tedy migranta „z povolání“, nicméně Abram opouští své jistoty v Mezopotámii pro slib, že obdrží jinou zemi v Kenaánu. Opouští jednu jistotu pro zisk jiné. Životní situace migranta je zde i na jiných místech ve Starém zákoně vnímána jako přechodná, směřující k ideálu, kterým je stálé a trvalé vlastnictví půdy.[11] Veškeré putování v Pentateuchu je vždy nasměrováno k naději na půdu, kterou Bůh lidem slíbil. Nicméně v Abra(há)mově životě přicházejí okamžiky, kdy je migrace vyloženě nedobrovolná. Abram kvůli hladu odchází do Egypta (Gn 12,10–20). Je zajímavé sledovat obavu „uprchlíka“ Abrama o bezpečnost vlastní a své ženy v cizí zemi. Podobné obavy má v Geraru (Gn 20,1–18) a analogický příběh je spojen i s Izákem (Gn 26,1–14). Oba byli nuceni vést spory o studny s místním obyvatelstvem (Gn 21,22–34; 26,15–35). Izákův syn Jákob opouští ze strachu před svým bratrem (a současně se záměrem najít si nevěstu) svou rodinu a utíká do Mezopotámie k rodině své matky. Jeho strýc Lában s ním však zachází jako s nemajetným příbuzným, který si musí své postavení tvrdě odpracovat. Jedná se vždy o migraci jednotlivců, resp. rodin či malých, na rodinných vztazích založených sociálních skupin.

Kromě toho, že jsou životy otců izraelského národa příběhem migrantů bez domova a v cizí zemi, je tento jejich nepříznivý životní stav zdůrazněn v rituální formuli recitované při každoročním přinášení prvotin úrody do chrámu (Dt 26,5): „Můj otec byl bloudící Aramejec.“[12] Není tedy druhotným, nahodilým aspektem jejich života, nýbrž něčím, co je pro ně typické a co stojí v základě izraelského starozákonního vědomí: Jsme potomky migrantů, kteří neměli stálou zemi a v každé zemi byli cizinci.

S vyprávěním o Josefovi začíná epopej o odchodu z Egypta (Gn 37.39 – Ex 15), typické migrační krizi v národním měřítku. Vše začíná příběhem mladého muže, který byl vlastní rodinou prodán do cizí země. Zde se díky závratné kariéře stal z vězně prvním ministrem. Musel dobře ovládat egyptský jazyk, přijal egyptské jméno (*Cafnat Pa'néach*, Gn 4,45), oženil se s Egypťankou a měl s ní děti. S největší pravděpodobností se začal i egyptsky strojit, holit si hlavu a malovat se, což vysvětluje, proč jeho bratři netušili, s kým hovoří. Později nechal nabalzamovat tělo svého otce Jákoba; stejně tak bylo po smrti nabalzamováno i jeho tělo.[13] Pro jeho zásluhy jej nechala hostovská komunita přebývat u sebe a dovolila dokonce, aby se k němu nastěhovala i jeho rodina. Dostali k dispozici vlastní území v rámci Egypta. Postupem doby (dle Ex 12,4 trval pobyt Izraelců v Egyptě[14] 430 let) se však tato cizozemská rodina rozrostla do nečekaných rozměrů; žila dále na svém území, z nějž se stalo jakési ghetto; Egypťané (hostovská komunita) již dávno nemysleli na to, jak dávný předek těchto cizinců žijících v srdci jejich země jejich předky zachránil, nýbrž řešili přílišné množství těchto cizinců, které mohlo znamenat hrozbu uzavření spojenectví s nepřáteli Egypta a obrácení se proti svým hostitelům (Ex 1,9–10). Pochopitelnost a přirozenost podobných obav o vlastní bezpečnost je zjevná při sledování našich médií v poslední době. Rozhodnutí do-

11 Srov. Josef Bohumil SOUČEK, Příchozí a poutníci. Biblicko-theologická studie, in: *Teologické a exegetické studie*, Josef Bohumil SOUČEK, Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK, 2002, s. 109–127. Srov. pragmatické hodnocení životní situace cizince v Sír 29,23–28.

12 Některé překlady nepovažují „mého otce, kočovného Aramejce“ za samostatnou větu, nýbrž za podmět věty následující, což zeslabuje význam této výpovědi (tak např. B21 či Bible kralická). V hebrejském textu se jedná o samostatnou jmennou větu (אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי), po níž následuje narativ (וַיֵּרֶד). Tato věta je sice úvodní informací pro zahájení vyprávění o sestupu do Egypta, nicméně zůstává i samostatným plnohodnotným tvrzením.

13 Srov. M. Daniel CARROLL R., Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament, *Mission Studies* 1/2013, s. 14.

14 Některé rukopisy a LXX (ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναν) uvádějí, že toto číslo odkazuje na pobyt Izraelců v Egyptě *a Kenaánu*. I kdybychom vzali v potaz tuto možnost, stále se jedná o velmi dlouhý pobyt.

mácích obyvatel je tedy jasné: Musejí se cizinců zbavit a nejlepší způsob, jak toho dosáhnout, je genocida (vraždění novorozených chlapců) spojená s nucenými pracemi (stavbou měst).[15] To vyprovokuje odpor přistěhovalců (žijících v zemi již několikátou generaci) eskalující k násilí a vraždění. Do čela tohoto odporu se staví potomek cizinců (Izraelita) vychovaný v té nejlepší domácí (egyptské) tradici včetně přijetí egyptského jména a se zahraniční zkušeností (je dokonce ženatý s Midjánkou).[16] Ačkoli Starý zákon jasně ukazuje, na čí straně jsou autorovy sympatie, dnešní evropské státy se spíše ocitají v roli Egypta a řeší velmi podobné problémy vzniklé obdobným způsobem.

Ten nejznámější starozákonní příběh není v posledku ničím jiným než velkou migrační krizí ústící do střetu mezi hostovskou a přistěhovaleckou komunitou.[17] Hned na samém počátku izraelských dějin stojí jejich první celonárodní, tedy již ne pouze rodinná zkušenost nechtěných přistěhovalců, kteří najednou nejsou vítáni v zemi, v níž po několik generací žili. Stejně jako v případě „potulného Aramejce" i tato zkušenost bude mít dalekosáhlé důsledky pro izraelské sebevnímání a teologickou reflexi.

1.2 Zkušenost babylonského zajetí a diaspory

O migraci jednotlivců či menších skupin se občas hovoří i po usazení v Kenaánu (Elímelech a jeho rodina odcházejí kvůli hladu do Moábu [Rt 1,1–3]; Jarobeám hledá politický azyl v Egyptě [1Kr 12,40] aj.), avšak Izrael jako národ svou zemi má. Migrační otázka a problém soužití s většinovou hostovskou společností se objevuje znovu v plné síle v okamžiku babylonského zajetí a poté, když se tvoří a rozvíjí židovská diaspora. Vysídlencem v cizí zemi je Tóbit a jeho rodina, stejně jako rodina Sáry, Daniel a jeho druhové, Židé v knize Ester aj. Právě v knihách vzešlých z této zkušenosti se odráží palčivá otázka vzájemného soužití mezi oběma populacemi a jeho pravidel.

Nejvýrazněji se k tématu asimilace vyjadřuje, byť implicitně, první polovina knihy Daniel, především kapitoly 1–3 a 6.[18] Příběhy jsou situovány do babylonské diaspory a hlavními hrdiny jsou židovští „mládenci" určení k převýchově na babylonském královském dvoře. První kapitola se soustřeďuje na výčet toho, co vše přijímají od svého nedobrovolně zvoleného hostitele: nová jména, stravu, vzdělání. Označují-li jména identitu a strava fyzickou možnost přežití, netýká se vzdělání jen znalosti písma, ale celé babylonské literární (a tím i náboženské) kultury. Židovští hrdinové si vytvářejí i svou vlastní dietu s největší pravděpodobností jako symbolické uchování si vědomí vlastní, odlišné identity. I další kapitoly ukazují na velkou, ba téměř absolutní míru asimilace. Mladíci jsou považováni za součást babylonských mudrců, takže spolu s nimi mají být pobiti (Da 2,13); Daniel však zasahuje, plní královo přání, a zachraňuje tak nejen sebe a své židovské kolegy, ale i všechny další mudrce. Zvláště v kap. 3 a 6 je zdůrazněna loajalita Daniela a jeho tří kolegů,

15 M. Daniel CARROLL R., How to Shape, s. 70 poukazuje na vzájemný rozpor obou nařízení, tj. současné využívání nucených prací a genocidu. Tím rozkrývá patrný střet dvou protichůdných zájmů hostovské společnosti – využití pracovní síly a současně omezení počtu přistěhovalců, jev ne nepřítomný i v dnešních národních imigračních politikách.

16 Mojžíš sám prožil velkou část svého života jako uprchlík skrývající se před trestem za zabití Egypťana. Vědomí, že žije v cizině, se promítlo i do jména, které dal svému synovi, Géršom (גֵּרְשֹׁם), doslova „přistěhovalec tam", „neboť řekl: ‚Byl jsem přistěhovalcem v cizí zemi'" (Ex 2,22).

17 Právě takto interpretuje „egyptskou krizi" např. i Mdr 19,13–16.

18 Následující pohled na asimilaci a její meze v Da 1–6 je detailněji zpracován v Adam MACKERLE, Danielovy dvorské příběhy jako vzor chování Žida uprostřed pohanské společnosti (Dan 1–6), *Studia Theologica* 1/2007, s. 42–55.

loajalita taková, že i Danielovi odpůrci jsou nuceni vyznat, že „nenajdeme proti Danielovi žádnou záminku, ledaže bychom našli proti němu něco, co se týče zákona jeho Boha“, protože „byl věrný“ (Da 6,5.6). Daniel je svými babylonskými kolegy osočen *právě* pro svou věrnost a loajalitu s králem a ze závisti; případ tří židovských mládenců v Da 3 je v mnoha směrech obdobný.

Přesto tam, kde je napadena víra a náboženská praxe židovských hrdinů, dochází ke krizovým situacím, v nichž loajalita naráží na své meze. V Da 3 se králův rozkaz dostane do přímého rozporu se samotným prvním přikázáním. V Da 6 se jedná o totéž přikázání, zde však je králův příkaz (bez králova plného vědomí) formulován tak, aby byl v přímém protikladu s Danielovou náboženskou praxí. V obou případech jsou toto jediné, zato jednoznačné hranice asimilace.

Do obdobného prostředí života Židů uvnitř majoritní pohanské společnosti je zasazen děj knihy Ester (doba perská) či Tóbijáš (asyrské zajetí), byť souvislejší reflexe vzájemného vztahu je trochu jiná a méně rozsáhlá. Všechny tři knihy (Daniel, Ester i Tóbijáš) se vyrovnávají s možností pronásledování Židů pro jejich „odlišnost“, která je vnímána především jako odlišnost náboženská. V knize Ester zní Hamanovo obvinění velmi xenofobně („Je tu jakýsi lid, roztroušený a oddělený mezi národy po všech krajinách tvého království. Jejich zákony jsou odchylné od zákonů všech národů a zákony královskými se neřídí…“) a je patrně úmyslně nadsazené – jsou to slova někoho, kdo hledá sebemenší záminku pro zničení národa –, ale ve skutečnosti jde o spor osobní (Est 3,1–4). Naopak kniha zdůrazňuje Mordokajovu loajalitu s králem (Est 2,21–23).

Tóbit byl ve službách asyrského krále Šalmanasara a nakupoval pro něj v Médii (Tób 1,13–14). Podobně jeho synovec Achíkar byl „nejvyšší královský číšník, strážce pečeti, zemský správce a hospodář“ (Tób 1,22). Tóbitovy osudy závisí značně na jeho věrnosti Božímu zákonu. Sám zdůrazňuje, že i po deportaci zachovává stravovací zákony (Tób 1,11) a koná skutky milosrdenství, konkrétně sytí hladovějící a pohřbívá mrtvé (Tób 1,17–18). Tyto činnosti jsou porušením zákona „hostitelské“ země, avšak jsou naplněním přikázání Božích. Ve všem ostatním se zdá, že jsou Tóbit i další Izraelité plně zapojeni do života asyrské společnosti, přestože i z Tóbitových úst zaznívá výzva k zachování endogamního svazku (Tób 4,12–13).[19]

1.3 Životní zkušenost jedince: „Jsem přistěhovalec a usídlenec“

Za samostatnou zmínku v této souvislosti stojí dva starozákonní texty (Ž 39,13 a 1Pa 29,15). Užívají termín „přistěhovalec“ (*gér*, גֵּר) a „usídlenec“ (*tóšáv*, תּוֹשָׁב) pro vyjádření vztahu k Bohu a vnímání sebe sama a pomíjivosti vlastního života na této zemi. Z rozsáhlé praktické zkušenosti přistěhovalce se stává obraz vyjadřující podstatu lidské existence jako takové. Žalmista říká, že „… jsem u tebe přistěhovalec, usídlenec jako všichni moji otcové“. Vyjadřuje tím totéž co ve zbytku své modlitby, totiž že lidská existence je krátká a člověk je jen „vánek“ (הֶבֶל). Kronikář vkládá Davidovi do úst téměř totožná slova: „Jsme před tebou přistěhovalci, usídlenci jako všichni naši otcové, jako stín jsou naše dny na zemi a není naděje.“ David jimi vyjadřuje nicotnost člověka před Bohem, když se modlí nad dary věnovanými ke stavbě chrámu. Podobně zní i Ž 119,19.54. Tyto texty zdůrazňují pomíjivost a nezajištěnost existence každého jednotlivce v pozemském životě. Spolu s tím však se do popředí dostávají i jiné aspekty tohoto stavu/postoje, totiž milosrdenství

19 Tak alespoň dle některých rukopisů; v Sínajském kodexu pasáž 4,7–19 chybí.

a závislost. Srovnáním s otci, kteří byli též přistěhovalci, definuje tento termín Izraelce nově nikoli teritoriálně, nýbrž nábožensky, nikoli vztahem k zemi, nýbrž vztahem k Bohu.[20] Pojem „přistěhovalec" se tak postupně mění v teologický koncept, který bude plně využit v Novém zákoně.

Starozákonní příměr lidského života k osudu přistěhovalce je převzat a připomenut v Žd 11,13, když autor shrnuje postoj starozákonních praotců: „… vyznávajíce, že jsou na zemi jen cizinci a přistěhovalci" (zde termíny ξένοι a παρεπίδημοι). Petr v 1Pt 2,11 prosí milované, aby sami sebe vnímali jako přistěhovalce a lidi bez domovského práva a chovali se podle toho.[21] Ačkoli Petrův text je patrně ten nejznámější, který využívá motiv cizince, vyskytuje se tento příměr již ve Starém zákoně a tváří v tvář skutečným migrantům by měl čtenářům Bible připomínat, že jejich život je ve své podstatě stejný. Naopak, neobvyklý a „nestandardní" je usazený a klidný život, který může svádět k dojmu zajištěnosti, soběstačnosti a bezpečí.

2. Texty z pohledu hostitele

2.1 Právní úpravy

Hovoří-li se o Starém zákoně ve vztahu k migraci, zmiňují se obvykle jako první – a někdy i jediné či hlavní[22] – právní texty upravující pobyt cizinců na území Izraele. V právních textech je pro přistěhovalce klíčovým termínem slovo *gér* (גֵּר),[23] a to ve dvou hlavních smyslech.

Hodně textů zdůrazňuje rovnost přístupu k domácímu (*'ezrách*, אֶזְרָח)[24] a k přistěhovalci (*gér*, גֵּר). Převažují v Zákonu svatosti (Lv 17–25),[25] podobná tvrzení ale najdeme i v Desateru při pojednání o dni odpočinku (Ex 20,10; Dt 5,14; obdobně v Ex 23,12), v Deuteronomickém zákoníku (Dt 24,14) a jinde.[26] Principiální rovnost před zákonem však explicitně zdůrazňují jiné verše, když tvrdí, že „jedno nařízení pro vás a pro přistěhovalého přistěhovalce… před Hospodinem budete stejní vy i přistěhovalec. Jeden zákon a jedno přikázání bude pro vás a pro přistěhovalce přistěhovalého mezi vámi" (Nu 15,15–16), či jinde, že „budete mít jedno přikázání pro přistěhovalce i pro do-

20 Srov. José E. Ramírez KIDD, *Alterity and Identity in Israel. The* גר *in the Old Testament*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1999, s. 104–107. Tato významová nuance pak samozřejmě vrhá nové světlo i na pojetí „přistěhovalce" v zákonících Pentateuchu (tamtéž).

21 Blíže viz Dominik OPATRNÝ, Křesťané jako cizinci podle Prvního listu Petrova, *Studia theologica* 4/2007, s. 24–40.

22 Srov. dvě krátké studie věnující se porovnání starozákonního práva ohledně přistěhovalců a soudobého práva v Kanadě a Austrálii, které se omezují jen na právní kontext, a tedy jen na tyto starozákonní právní texty. Jedná se o Mark GLANVILLE, Ancient Laws and New Canadian Refugee Legislation: Evaluating Bill C-31 in Light of the Book of Deuteronomy, *Refuge* 1/2013, s. 115–119; Zalman KASTEL, Love the Stranger. Looking to the Torah for Guidance on Immigration Policy, *Tikkun Magazine* 3/2013, s. 51–53. Na jednu stranu je to pochopitelné, protože jsou porovnávány právní texty dvou kultur a ani jeden z autorů netvrdí, že se snaží o úplné zpracování tématu, na druhou stranu jako by se podbízelo tvrzení, že starozákonní právní texty jsou pro pochopení celé problematiky dostatečné. Ani jedna z obou studií nevěnuje pozornost tomu, zda když Starý zákon hovoří o přistěhovalcích, má tím na mysli opravdu totéž co moderní právo Kanady či Austrálie a nakolik jsou si podobné či rozdílné další okolnosti.
Důraz na právní texty je patrný i ve studiích dostupných v českém jazyce, např. Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách*; nebo Pavla DAMOHORSKÁ, Postavení cizinců v Pentateuchu ve vztahu k etice; podobně v českém překladu Enzo BIANCHI, *Přijetí cizince*, Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 1998.

23 Starý zákon zná i termín נָכְרִי, termín negativní označující spíše „skupinu cizinců, udržujících si pouta s původním domovem" (Pavla DAMOHORSKÁ, Postavení cizinců v Pentateuchu ve vztahu k etice, s. 86). Označují něco „cizího", „cizorodého", co nezapadá a nea přizpůsobuje se. Podobný význam má i termín זָר. Srov. též Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách*, s. 28–32.

24 Kromě termínu *'ezrách* (אֶזְרָח) stojí v protikladu ke *gér* (גֵּר) na jiných místech např. „kdokoli z izraelského domu" (אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, Lv 17,8.10), „kdokoli ze synů Izraele" (אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל, Lv 20,2; 22,18), „celé shromáždění synů Izraele" (כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, Nu 15,26). Význam zůstává stejný.

25 Viz Lv 17,8.10.12.13.15; 18,26; 19,3.34; 20,2; 22,18; 24,16.22.

26 Tj. mimo hlavní zákoníky a Desatero. Jedná se např. o text pojednávající o slavení pesachu (Ex 12,19.48.49), Lv 16,29; Nu 9,14; 15,14.15.16.17.26.29.30; 19,10; 35,15; Dt 1,16; 29,10; 31,12.

mácího“ (Lv 24,22).[27] Jednotlivé další zákony aplikují a zdůrazňují tuto rovnost v různých sférách života: při vykonávání spravedlnosti (Dt 1,16), při zacházení s chudým (Dt 24,14), při nároku na odpočinek ve sváteční den (Ex 20,10; 23,12; Dt 5,14). Pro všechny platí stejná pravidla a povinnosti. Všech se týkají nařízení o incestních a sexuálních vztazích v Lv 18 (viz Lv 18,26), všech se také týkají nařízení o pesachu v Ex 12 či v Nu 9,10–14, obojí se závěrečným zobecňujícím tvrzením, že „jeden zákon bude pro domácího i pro přistěhovalce přistěhovalého mezi vámi“ (Lv 12,49; viz Nu 9,14), všech se týká půst na svátek Dne smíření (Lv 16,29), zákony o konzumaci krve (Lv 17,8–15), na všechny dopadají stejně důsledky obětování Molochovi (Lv 20,2), pro všechny platí nařízení o obětních darech či některých obětech (Lv 22,18; Nu 15,14) nebo o rouhání (Lv 24,16), nařízení o útočištných městech (Nu 35,15) aj. I výzva k pravidelné veřejné četbě zákona o Svátku stánků každého sedmého roku platí jak pro domácího, tak pro přistěhovalce, „aby slyšeli, učili se a báli se Hospodina, vašeho Boha, a zachovávali a plnili všechna slova tohoto zákona“ (Dt 31,12). Důraz je kladen spíše na stejná pravidla v kultu a náboženské oblasti, ale opakující zobecňující tvrzení o stejném zákoně pro přistěhovalce i domácího a různé sféry života ukazují na základní aplikaci obecného principu „jednoho zákona pro všechny“. Tento „jeden zákon“ nerozlišuje mezi přistěhovalcem a domácím a proniká všemi sférami lidského života.[28]

Druhým kontextem, v němž se v právních textech pracuje s termínem pro přistěhovalce, je „přiznávání dávek“. Zvláště Deuteronomium pracuje se skupinou znevýhodněných a ohrožených osob, do které obvykle zahrnuje vdovy, sirotky a přistěhovalce.[29] Všechny tyto tři skupiny jsou charakteristické tím, že se nemohou opřít o širší rodinnou strukturu, která by jim zajistila obživu a ochranu. Proto je třeba je chránit (Dt 24,17), dokonce i pod trestem prokletí (Dt 27,19); proto jim (a s nimi i levitům) jsou určeny desátky každého třetího roku (Dt 14,29; 26,12–13), spolu s nimi se má Izraelita radovat při Svátku týdnů a Svátku stánků (Dt 16,9–17) či při přinášení prvotin z úrody v zemi a má se s nimi rozdělit o to dobré, co mu Bůh daroval (Dt 26,11); přistěhovalcům jsou spolu se sirotky a vdovami určeny paběrky při sklizni na poli, v sadu či na vinici (Dt 24,19–21).

Zvláště v tomto druhém případě je zdůrazňována klíčová motivace, která nejvíce odpovídá právě přistěhovalcům (spíš než vdovám a sirotkům), totiž připomínka egyptského otroctví: „neboť jste byli přistěhovalci v egyptské zemi“ (Ex 22,20).[30] Právě toto významné propojení mezi vlastní zkušeností přistěhovalce a nynější rolí hostitelů má být podnětem k vděčné a obdobné otevřenosti. Dt 10,18–19 říká, že „(Hospodin) vykonává právo sirotka a vdovy, miluje přistěhovalce a dává mu chléb a šat. Proto budete milovat přistěhovalce; vždyť jste byli přistěhovalci v egyptské zemi.“ Jako by autor chtěl říci, že se Bůh ujal Izraele v době jeho nejvyšší nouze právě pro svou lásku ke vdovám, sirotkům a přistěhovalcům, a že tedy nyní očekává, že se bude Izrael k těmto kategoriím osob chovat stejně.[31] Být přistěhovalcem není ničím dehonestujícím či důvodem k diskriminaci.

27 Srov. též Ex 12,49; Lv 24,22; Nu 15,15–16.29–30; Dt 1,16.

28 Případy, v nichž se činí rozdíl mezi přistěhovalcem a domácím, jsou v Dt 14,21, kde je domácím zakázáno konzumovat mršinu, avšak přistěhovalec ji jíst může a může být prodána cizinci (נָכְרִי). Na druhou stranu Lv 17,15 posuzuje situaci, že by někdo snědl mršinu (či něco rozsápaného), stejně jak v případě přistěhovalce, tak v případě domácího, takže se zdá, že pro Levitikus rozlišení mezi přistěhovalcem a domácím neplatí ani v tomto případě. Navíc není bez významu ani rozlišení mezi *dát* (přistěhovalci, slov. נתן) a *prodat* (cizinci, slov. מכר). Dalšími případy jsou koupě otroka v Lv 25,44–55, kde je toto odlišení odůvodněno vykoupením z Egypta, či slavení paschy v Dt 16,1–8, kde nejsou přistěhovalci zmíněni.

29 V případě trojice „přistěhovalec, sirotek a vdova“ (הַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה) se jedná o ojedinělou variantu na celém starověkém Předním východě, neboť „přistěhovalci“ se v těchto kontextech a souslovích v žádných dalších mimoizraelských textech neobjevují. V rámci Starého zákona jde o typicky a výlučně deuteronomickou formulaci, nicméně v kontextu vdov a sirotků se přistěhovalec objevuje ještě v Ex 22,20–21, volněji vedle „chudého“ (עָנִי) v Lv 19,10 a 23,22. Blíže srov. José E. Ramírez KIDD, *Alterity and Identity in Israel*, s. 35–42.

30 Z dalších výskytů viz Ex 23,9; Lv 19,34; Lv 23,22; Dt 16,11; 24,17.19; 26,11.

31 V tomto smyslu jsou obě formulace, jak odkaz na historickou zkušenost v Egyptě, tak na Boží lásku k cizinci, vzájemně propojené

Vypočítává-li Starý zákon přistěhovalce vedle vdov a sirotků, dívá se na ně jako na životními okolnostmi znevýhodněné lidi potřebující pomoc a ochranu, kteří si navíc jen obtížně mohou opatřit půdu, která je ve Starém zákoně předmětem dědičného práva a rodových nároků.[32] Naopak, Izraelci se k nim mají chovat jako k vlastním, mají je dokonce milovat (Lv 19,33–34). Text Lv 25,35 příměr otáčí a vybízí čtenáře, aby se ke zchudlému bratru choval jako k přistěhovalci, tedy velmi vstřícně a dobře. Odkaz na egyptskou zkušenost je zde primární a dává všem těmto nařízením smysl. Zacházet s přistěhovalci špatně znamená popřít podstatu dějin spásy, smysl Božího osvobození Izraele z Egypta. Krajní vyjádření v Lv 25,23 nehovoří o egyptské zkušenosti jako o minulosti, nýbrž vztahuje ji i na přítomnost. Před Bohem jsou Izraelci stále „jen" přistěhovalci, jsou na cizí (Hospodinově) zemi, kterou mají v nájmu a kterou nesmí prodávat natrvalo: „Země je má, vy jste přede mnou přistěhovalci a příchozí." Vědomí vlastní nesnadné situace je zde vztaženo na způsob, jak se má obchodovat s půdou, ovšem tato výpověď má důsledky i pro vztah k cizincům, neboť připomíná onen ohrožený stav člověka, který za své bezpečí a za vše, co má, vděčí někomu jinému, kterému musí neustále vydávat ze svých činů a ze způsobu zacházení se svěřeným majetkem.

Rovnost vyžaduje rovné příležitosti a rovná práva, ale i rovné povinnosti včetně povinností náboženských a kultovních. Je tedy obtížné stanovit, zda právní texty umožňují či vyžadují naprostou asimilaci. Izraelcům zdůrazňují, že mají asimilaci přistěhovalce umožnit, současně však dávají najevo, že je tato asimilace od přistěhovalce vyžadována. Tento požadavek je při apelu na Izraelce zdůrazněn vlastní negativní zkušeností z Egypta a také širším apelem na soucit se slabšími členy společnosti.

Na druhou stranu se v právních textech nacházejí dvě pasáže, které tuto principiální vstřícnost radikálně vymezují. Dt 23,4–8 hovoří o připouštění cizinců do „Hospodinova shromáždění" (קְהַל יהוה) a výslovně stanovuje, že Moábci a Amónci nesmějí být připuštěni nikdy, ani v desátém pokolení. Přesný význam obratu „Hospodinovo shromáždění" tu není jasný. Může se jednat o vyjádření plné integrace jedince do hostovské komunity,[33] o kultovní shromáždění svobodných mužů[34] či o něco podobného. Tento text na jedné straně neztotožňuje „Hospodinovo shromáždění" se „shromážděním Izraele", tj. nehovoří o plnohodnotné příslušnosti k národu ani neříká, že by do Hospodinova shromáždění náleželi automaticky všichni Izraelci. Současně však zachází text mnohem dál než jen k požadavku vyloučení z integrace. Vybízí Izraelce, aby nikdy neusilovali o jejich pokoj či dobro, což „smluvními termíny odmítá jakýkoli společenský či politický vztah".[35] Edómci („bratři") a Egypťané („bývalí hostitelé") však mohou být ve třetí generaci připojeni. Čekání na plné začlenění do hostovského společenství až na třetí generaci[36] je samo o sobě

a nemusí být vnímány jako dvě samostatná odůvodnění, jak opakovaně říká M. Daniel CARROLL R. Srov. např. How to Shape, s. 73; o třetí motivaci, kterou je Boží požehnání, hovoří ještě v příspěvku Welcoming the Stranger. Toward a Theology of Immigration in Deuteronomy, in: *Four Our Good Always. Studies on the Message and Influence of Deuteronomy in Honor of Daniel I. Block*, ed. Jason S. DEROUCHIE – Jason GILE – Kenneth J. TURNER, Winona Lake: Eisenbrauns, 2013, s. 450–451.

32 M. Daniel CARROLL R., Welcoming the Stranger, s. 447–448 uvádí texty Nu 27,1–11; 36,1–12 (oba texty se týkají dědictví Selofchadových dcer) a jako praktický příklad tohoto vnímání vlastnictví půdy dále 1Kr 21,1–3 (Nábotova reakce na Achabovu žádost).

33 Srov. M. Daniel CARROLL R., Welcoming the Stranger, s. 454–455.

34 Srov. Irene SCHULMEISTER, Signale von „Grenzkonstruktion" und „Grenzdestruktion" in Dtn 23,2–9 und Jes 56,1–8, in: *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema*, ed. Gerlinde BAUMANN a kol., Peter Lang, 2012, s. 33; s odkazem na Georg BRAULIK, *Deuteronomium 16,18–34,12*, Würzburg, 1992, s. 170. Frank Lothar HOSSFELD – Eva Martina KINDL, קהל, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, sv. 6, ed. Heinz-Josef FABRY – Helmer RINGGREN, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer, 1989, sl. 1211–1212 hovoří na základě nejbližšího kontextu o „kultovně-sexuálním" či „náboženstvo-kultovním" vymezení. Christiana VAN HOUTEN, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, s. 99–101 hovoří o „plnoprávných občanech, kteří se mohou účastnit kultu i vojenské služby".

35 Irene SCHULMEISTER, Signale, s. 38–39.

36 Carroll se domnívá, že čísla deset i tři označující příslušný počet generací jsou symbolická. U čísla „deset" je to zřejmé, neboť text

velká překážka, zvláště uvědomíme-li si, že v kontextu má být spíše vyjádřením vstřícnosti vůči Edómu a Egyptu. Tento text (Dt 23,2–9) však neřeší primárně vztah k cizincům, nýbrž připuštění do „Hospodinova shromáždění" (ovlivněné nejen národností, ale i tělesným stavem či původem). Otázka integrace cizinců je sice v těchto verších významná, zároveň však jen dílčí a omezená na některé národy. Tento text také předpokládá, že cizinci (Moábci, Amónci, Egypťané, Edómci) v izraelské zemi žijí, a jde jen o otázku jejich začlenění do „Hospodinova shromáždění". Lze také říci, že se jedná o principiální otevření Hospodinova shromáždění všem cizincům s vyloučením dvou a omezením dalších dvou národů.[37]

Druhý text pojednává o smíšených sňatcích mezi Izraelci a jinými národy. V zemi, v níž budou mezi Izraelci přítomny zbytky původního obyvatelstva, nesmí docházet k uzavírání smíšených manželství. Dt 7,1–4 vyjmenovává příslušné národy (Chetejce, Girgašejce, Emorejce, Kenaánce, Perizejce, Chivejce a Jebúsejce)[38] a říká: „Neuzavírej s nimi smlouvu a neslituj se nad nimi. Nespřízňuj se s nimi, nedávej svou dceru jeho synu a neber jeho dceru pro svého syna." I tento text zachází dále než jen k zamezení bližších kontaktů mezi komunitami, protože zdůrazňuje, že Izraelci mají tyto národy naopak zničit a vyhladit, „jinak odvrátí tvého syna ode mě, budou sloužit jiným bohům, Hospodinův hněv vzplane proti vám a rychle tě vyhladí". Tento text není vyjádřením pravidla pro život pro následující generace, nýbrž primárně pro onu jednu generaci vstupující do zaslíbené země, nicméně bude aplikován v době nového příchodu do země po babylonském zajetí (viz dále).

2.2 Výpravné texty

Nejtypičtějším výpravným textem zpracovávajícím problematiku cizince mezi Izraelci novelistickou formou je kniha Rút. Hlavní hrdinka je nejprve manželkou imigranta. Když její muž, švagr i tchán zemřou, chystá se její ovdovělá tchyně Noemi k návratu domů a přemlouvá své moábské snachy, aby se též vrátily do domu své matky. Zatímco Orpa se rozhodne Noemi uposlechnout, Rút zůstane se svou tchyní i nadále.

Mnoho z pohnutek jednotlivých postav je nám skryto.[39] Nevíme, proč se Rút rozhodla následovat Noemi: Bylo to z lásky k tchyni, nebo spíš proto, že se neměla na rozdíl od Orpy kam vrátit? Byl to tedy akt milosrdenství a věrnosti vůči Noemi, nebo akt zoufalství? Byla tomu Noemi ráda, nebo ji to obtěžovalo? Její reakce na Rútino vyznání (Rt 1,16–17) není zaznamenána. Po příchodu do Judska Noemi Rút nikomu nepředstavuje. Je to ignorace, nebo náhodné mlčení autora? Rút svůj postoj vyjadřuje v 1,16–17, když říká Noemi: „Kam půjdeš, půjdu, a kde zůstaneš, zůstanu; tvůj lid bude mým lidem a tvůj Bůh mým Bohem. Kde zemřeš, zemřu a tam budu pohřbena. Ať mi tak učiní Hospodin a ještě přidá, že jedině smrt mě od tebe oddělí." Podobně její činy o něco později

jej doplňuje výrazem „nikdy". Číslo tři proti tomu ukazuje na mnohem pozitivnější přístup a tento rozdíl má být patrně zdůrazněn. Nemusí se tedy zdaleka jednat o opravdu „třetí generaci" v pravém slova smyslu. Text však nějakou prodlevu před připojením do „Hospodinova shromáždění" stanovuje; rozhodně se tu nehovoří o bezprostředním a okamžitém připojení přistěhovalce z Edómu či Egypta. Srov. M. Daniel CARROLL R., Welcoming the Stranger, s. 453.

37 Srov. Irene SCHULMEISTER, Signale, s. 40–41.

38 Jedná se o klasický a schematizovaný výčet národů ve více či méně ustálené formě; viz konvenční označení „sedm národů" v Dt 7,1. Představují souhrnné označení všech původních národů Kenaánu.

39 Srov. M. Daniel CARROLL R., Once a Stranger, Always a Stranger? Immigration, Assimilation, and the Book of Ruth, *International Bulletin of Mission Research* 4/2015, s. 186. Donatella SCAIOLA, *Rut. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano: Paoline, 2009, s. 87 vnímá Noeminu reakci na Rútino vyznání jako „chladnou".

komentuje Bóaz těmito slovy: „Je mi dobře známo všechno, co jsi udělala pro svou tchyni po smrti svého muže; že jsi opustila svého otce, svou matku i svou rodnou zemi a odešla k lidu, který jsi nikdy dříve neznala. Ať Hospodin odplatí tvůj skutek a ať je dovršená tvá odměna od Hospodina, Boha Izraele, pod jehož křídla jsi přišla najít útočiště." (Rt 2,11–12) Ať je tedy jednání hlavních aktérů motivováno jakkoli, je prezentováno a okolím vnímáno jako akt milosrdenství a věrnosti.

Rútin čin je hodnocen jako naprosté opuštění minulosti a přimknutí se k novému lidu v nové zemi. Její slova jsou „jasným vyznáním právního stavu, opuštění jednoho právního pouta s vlastním lidem a vírou spolu s právem na pochování v rodinném hrobě, a vstupu do zcela nové situace, totiž situace vdovy Noemi z Betléma. To se vztahuje (…) na život, na bydlení, příslušnost k lidu, na víru a na hrob."[40] Rútino vyznání se celé nese ve znamení věrnosti Noemi – *její* národ bude národem Rútiným, *její* Bůh bude bohem Moábky atd.[41] – a je jasným signálem zásadního zlomu v jejím životě. Zříká se jednoho „odpočinutí" (1,9, מְנוּחָה), aby našla jiné (3,1, מָנוֹחַ). I Bóaz nahlíží a oceňuje Rútin čin jako akt milosrdenství, a právě proto jí přeje, aby jí Hospodin odplatil.

Rútin akt bývá přirovnáván k Abramově opuštění domoviny v Mezopotámii.[42] Oba navždy opouštějí svůj domov a vše, co kdy znali, a vydávají se do neznáma, svěřeni do rukou Hospodinových. I když mohl být Rútin čin aktem zoufalství, je hodnocen a nahlížen z pozitivního hlediska.

Přijetí ze strany betlémské komunity není tak rychlé a radikální jako Rútino rozhodnutí. Rút je v přímé řeči vždy označována za „Moábku Rút" (4,5.10), třikrát ji takto označuje i vypravěč (1,22; 2,2.21). Je potenciálně vystavena obtěžování (jak připouští Bóaz v 2,9), ona i Noemi jsou coby vdovy bez příjmů a jsou odkázány na to, co je jim darováno či ponecháno na poli. Současně je patrná vstřícnost některých členů nové komunity, především Bóaze, který se jí nepřímo ujímá a umožňuje jí paběrkovat na svém poli, ba dokonce vybízí své pracovníky, aby jí úmyslně nechávali něco ležet na zemi, přestože se tím vystavuje nebezpečí získání špatné pověsti kvůli vztahu s cizinkou, ba s Moábkou. Snad proto propouští Rút ze svého humna potají. „Moábka Rút" je důvodem, proč se nejbližší ochránce Noemi zříká svého práva/povinnosti (4,5–6). Přesto se nakonec Rút stane plnohodnotnou členkou betlémské společnosti a dostane se jí místa i v královském rodokmenu (4,18–22). Rút není jediným příkladem. Starý zákon zná více cizinců, kteří byli plně integrováni do izraelské společnosti, např. Rachab (Sd 6,25), Achiór (Jdt 14,10) aj.

Někdy se lze setkat s názorem, že kniha Rút byla psána mj. jako reakce na radikální očistná opatření prosazovaná Ezdrášem a Nehemjášem.[43] Tyto dvě knihy vskutku vyprávějí vždy ve svém závěru o problému asimilace židovského obyvatelstva s okolními národy. Nejedná se ani o situaci, kdy je izraelská společnost hostitelskou, ani o situaci, kdy je spíše migrantskou. Nakolik se však

40 Hans Wilhelm HERZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, s. 264.

41 Jak připomíná Scaiola, Rútina slova o „tvém" a „mém" Bohu nejsou vyznáním náboženské příslušnosti, nýbrž osobní loajality k Noemi; stejně i tvrzení, že Rút s ní chce sdílet hrob. Význam tohoto tvrzení vynikne např. ve srovnání s přáním Jákoba či Josefa být pochováni v Kenaánu (Gn 50,5.12–13; 50,25). Srov. Donatella SCAIOLA, *Rut*, s. 86–87. Lze odkázat i na mimobiblické texty, jakými je např. *Vlastní životopis Sinuhetův* (srov. František LEXA, *Výbor ze starší literatury egyptské*, Praha: Šolc a Šimáček, 1947, s. 31–44, zvláště s. 37 a 44).

42 Viz Hans Wilhelm HERZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, s. 264–265; Irmtraud FISCHER, *Rut*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2001, s. 177; stručné shrnutí argumentů podobnosti a odlišnosti obou postav viz Donatella SCAIOLA, *Rut*, s. 225, detaily na příslušných místech v průběhu komentáře. Wilhelm RUDOLPH, *Das Buch Ruth, das Hohe Lied, die Klagelieder*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1970, s. 43 toto srovnání odmítá proto, že Rút na rozdíl od Abrama změnila i božstvo, ovšem to považuji za drobný detail nijak nerušící obraz radikální a naprosté životní změny, jež je stejné povahy u obou postav.

43 Srov. např. Donatella SCAIOLA, *Rut*, s. 252–253; aj.

považuje za společnost usazenou ve své domovině, která musí čelit intenzivní konfrontaci s okolními národy, jedná se o typ první.

Obě knihy hovoří o uvědomění si vlastní viny, která spočívá v nedostatečném oddělení se od okolních národů (Ezd 9; Neh 9). Hlavním tématem těchto kapitol je identita židovského národa vyjádřená vymezením se vůči „cizímu" (srov. Neh 13,30a: „Tak jsem je očistil od všeho cizího"; aj.). Ezdráš ve své modlitbě (Ezd 9) spatřuje hlavní příčinu Božího trestu seslaného na vyvolený národ v tom, že „se neoddělili od národů zemí, páchají ohavnosti Kenaánců, Chetejců, Perizejců, Jebúsejců, Amónců, Moábců, Egypťanů a Emorejců.[44] Berou sobě i svým synům za ženy jejich dcery." (Ezd 9,1–2) To je vnímáno jako porušení Božího nařízení zákazu smíšených sňatků. V obou případech následuje rozhodnutí uzavřít s Bohem smlouvu (Ezd 10,3) či přijmout závazek (Neh 10,1), který spočívá v zapuzení všech cizích manželek (Ezd 10,2–4) či ve více bodech, mezi nimiž je zahrnuto i toto zapuzení (Neh 10,31). V Neh 13 Nehemjáš konstatuje neuspokojivou situaci mezi Židy a rozhoduje se pro nápravu. Opět zde vyvstává otázka smíšených manželství (Neh 13,23–28). Neh 13,24 prozrazuje, že důvod je totožný jako v právních textech Starého zákona, totiž že ženy-matky odvádějí svou výchovou děti od židovské víry. Nehemjáš to však poměřuje kulturním kritériem, totiž že jejich děti neumějí hovořit „židovsky". Kulturní identita vyjádřená jazykem se shoduje s identitou náboženskou, ovšem v případě starověkého Izraele je to pochopitelné. V Neh 13,1–2 je zmíněno i vyloučení Amónců a Moábců z „Božího shromáždění" (viz Dt 23,4–8), které je, zdá se, interpretováno velmi široce jak co do významu termínu „Boží shromáždění" (Izrael), tak „Amónci a Moábci" („vše cizí", כָּל־עֵרֶב).

Zmiňované radikální kroky s xenofobními prvky odhalují zápas o ohroženou národně náboženskou identitu, která je pevně zasazena do smluvního vztahu s Bohem.

Shrnutí a možný etický dosah

Starý zákon nahlíží na cizince ze dvou hlavních perspektiv: Je na životě ohroženým, slabým jedincem ve společnosti, který potřebuje pomoc a ochranu, a současně je hrozbou pro náboženskou identitu a čistotu izraelského národa. Podobný dvojí pohled se rýsuje i v migrantské zkušenosti Izraele v napětí mezi otevřeností hostovské společnosti a lpěním na zachování si vlastní víry. Hledání souladu mezi těmito dvěma aspekty je červenou nití proplétající se příslušnými starozákonními texty, přičemž žádný ze zmíněných textů neřeší akutní střet těchto dvou perspektiv.

První perspektiva vede k postoji, který se projevuje ve starozákonních pasážích reflektujících migrantskou životní situaci a počítajících s *de facto* naprostou asimilací. Zákony ji vymáhají z obou stran; izraelský národ ji má umožnit a migranti přijmout, a to i v kultu. Zdůrazňují také, že nesmí existovat apriorní diskriminace přistěhovalců. Výpravné texty s asimilací také počítají: Rút se plně integruje do judského kmene; jako součást tohoto kmene se stane dokonce prababičkou krále Davida. Na opačné straně se Daniel a jeho přátelé, Ester či Tóbit stávají plnohodnotnými občany cizí společnosti a věrnými poddanými pohanského krále.

44 V tomto textu je významná aktualizace seznamu podle stávající situace. Zatímco Dt 7,1–4 vyjmenovává Chetejce, Girgašejce, Emorejce, Kenaánce, Perizejce, Chivejce a Jebúsejce, Ezdráš seznam upravuje vypuštěním některých jmen a vsunutím nových, v daném dobovém kontextu klíčových národů (Amónců, Moábců a Egypťanů). Francesco BIANCHI, *Esdra – Neemia. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011, s. 95 navrhuje číst místo Emorejců Edómce, což by byl další aktualizační krok.

Vnímání přistěhovalce jako nepřítele a obavy z něj jsou přirozené. Sír 11,34 si toho je plně vědom: „Připusť si do domu cizího a on ti způsobí starosti a odcizí tě i tvým nejbližším." Jestliže další starozákonní texty vyžadují odlišný postoj, činí tak na základě rozsáhlé teologické motivace.[45] Zkušenost migranta stojí v základu samé existence izraelského národa a jeho teologie. Význam egyptského otroctví a vyjití z Egypta pro Starý zákon obecně i pro otázku migrace a postoje k migrantům sice nelze přecenit, ale v paměti je uchovávána i vzpomínka na putování praotců, což vede k vnímání národního i vlastního života jako života neustálého cizince. Příslušně k této skutečnosti jsou proto ve Starém zákoně motivovány i pozitivní postoje vůči cizincům. Důvodem je vlastní (národní, nikoli nutně osobní) dějinná zkušenost, vděčnost Bohu a vědomí nároku, který na člověka vztah s Bohem-osvoboditelem klade.

Teologická motivace se nachází taktéž v základu druhé zmíněné perspektivy, tj. vědomí toho, že cizinec ohrožuje náboženskou integritu izraelské hostovské společnosti. Proto jedinou výjimkou ze zmíněné plné asimilace je situace, která by ohrozila vztah Izraele s jeho Bohem a která by vedla k porušení prvního přikázání. Tento požadavek vytváří něco, co bychom mohli vnímat jako nerovnováhu. Izraelský národ vyžaduje od přistěhovalců náboženskou asimilaci a tam, kde by k ní nemuselo dojít, např. ve smíšených manželstvích, narazíme na nekompromisní zákony. Cizinec je vítán a je – nakolik je slabým a ohroženým jedincem – předmětem patřičné péče, avšak nesmí sám ohrozit náboženskou identitu izraelského národa. Na druhou stranu náboženská asimilace je to jediné, čemu se hrdinové starozákonních diasporních příběhů brání i za cenu utrpení či smrti. Hovořit proto např. v případě knihy Daniel o náboženské svobodě je zavádějící,[46] neboť ji starozákonní texty v tomto smyslu nárokují jen pro Izrael. Zdá-li se, že tento postoj užívá dvojího metru, je nutné dodat, že Starý zákon vychází ze smluvního vztahu Boha s národem. Nenutí žádného cizince měnit víru a přijímat židovství; snaží se pouze zaručit, aby Izraelité či Židé mohli jako národ (protože Bůh uzavřel smlouvu s národem a národ je hodnocen a nese následky svého jednání) zachovávat smlouvu s Bohem.[47] Je to pozice někoho, kdo si je vědom svých (dnešními termíny vyjádřeno) hodnot a je přesvědčen o významu svého vztahu s Bohem, kterému se jiná vyznání nemohou rovnat, a o jeho klíčové roli pro přežití (nevěrnost Izraele Bohu vede ke zničení národa). Právě kolektivní odpovědnost za vztah národa s Bohem nutně vede k obraně kolektivu před možnou infiltrací a rozkladem vinou neasimilovaných cizinců. Asimilace je omezena z důvodu „vyššího dobra", kterým jediným je náboženská praxe a věrnost smlouvě s Bohem.[48]

Tato studie začala etickým tázáním a k němu je nutno se vrátit. Zvážíme-li některé možné styčné body s dnešní situací v Evropě, je třeba upozornit na několik věcí.

Migrace je ve Starém zákoně vnímána jako běžná lidská zkušenost. Na cestě jsou z nejrůznějších důvodů jednotlivci, rodiny i národy. Přitom je potřeba řešit otázku soužití hostovské komunity a přistěhovalců. Situace současného světa se v tomto o mnoho neliší. V roce 2013 žilo ve světě přibližně 232 milionů mezinárodních migrantů,[49] v roce 2015 se tento počet zvýšil na 244 milionů

45 Srov. Gianni BARBIERO, Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e accoglienza, *Ricerche storico bibliche* 1–2/1996, s. 69.

46 V tomto smyslu je zapotřebí opravit tvrzení v Adam MACKERLE, Danielovy dvorské příběhy, s. 54; srov. též John J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis: Fortress, 1993, s. 194.

47 Viz typický příklad „neobrácení" panovníka v knize Daniel (Adam MACKERLE, Danielovy dvorské příběhy, s. 48).

48 K povaze náboženské víry ve Starém zákoně srov. Martin PRUDKÝ, Vztah k jiným náboženstvím ve Starém zákoně, in: *Křesťané a jiná náboženství*, ed. Karel TASCHNER – Pavel HOŠEK, Praha: Návrat domů, 2004, s. 15 a 19.

49 Srov. © UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMICS AND SOCIAL AFFAIRS – ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-

(počet uprchlíků v roce 2014 je odhadován na 19,5 milionů).[50] Zmiňované starozákonní právní texty ovšem hovoří o migraci jednotlivců, nikoli národů či velkých skupin, a podobně je tomu i u představených výpravných textů. Migrační politika bude jiná, čelí-li spíše menšímu počtu migrantů přicházejících průběžně do země, nebo masivnímu přílivu národnostně více či méně homogenních cizinců. Toto vše nás musí varovat před příliš přímočarou aplikací starozákonních (a hlavně právních) starozákonních textů na soudobou situaci.

Co se týká teologické argumentace ve prospěch péče o cizince na základě dějinné národní či i osobní zkušenosti obdržené milosti, jen výjimečně jsem se v poslední době setkal s podobnou argumentací ve vztahu s migrací běženců do Evropy. Jedná se o argument bytostně teologický, o vědomí, že sám jsem cizincem ve své zemi, tuto zemi nevlastním, nýbrž mi byla propůjčena, a i já mám tedy být obdobně štědrý k těm, kdo mají nouzi a nemohou nebo se bojí žít ve svém rodišti. Mám-li nějakou životní jistotu, zůstává vždy nezaslouženou darovanou milostí (*gratia gratis data*), kterou není možné přeměnit v nezcizitelné vlastnické právo.[51]

V případě druhé perspektivy, tj. toho, že cizinec je ve Starém zákoně vnímán jako ohrožení náboženské identity, tkví sporný moment v tom, v čem se ta která hostovská komunita cítí ohrožena dnes. Přistěhovalci mohou odčerpávat omezené zdroje země, mohou ohrožovat bezpečnost domorodých obyvatel či jejich kulturní svébytnost. Nic z toho Starý zákon neřeší, v případě „kultury" (máme-li na mysli jazyk, oblékání, stravování, společenské vzorce chování aj.) naopak počítá s asimilací. Jediným absolutně hájeným dobrem je věrnost smlouvě s Bohem. Oblast „kulturní" se dostává do hledáčku v knize Nehemjáš, která znalost jazyka vnímá jako bytostnou součást a projev náboženské identity (ovšem je také pravdou, že národy, o jejichž asimilaci Starý zákon hovoří, jsou národy kulturně i jazykově s Izraelem velmi spřízněné). Zde Starý zákon hovoří o něčem, co my neznáme, neboť dnešní Evropě je myšlenka kolektivní náboženské odpovědnosti před Bohem, tak typická pro Starý zákon, cizí. Není divu, že se v současných úvahách o migraci nesetkáme s tématem ohrožení náboženského vztahu evropského národa s Bohem vinou přílivu jinověrců; obvykle zůstáváme u otázky ohrožení „civilizace", „kultury" či „hodnot", což je ovšem něco jiného.[52] Na otázku po správném křesťanském postoji k migrantům, kteří potenciálně ohrožují národní či kulturní identitu, tedy Starý zákon významně mlčí, nevezmeme-li v potaz texty, které vyžadují od jedné strany umožnění asimilace do většinové společnosti a zároveň od strany druhé uznání její opodstatněnosti. Není to problém, který by Starý zákon řešil. Otázkou tedy je, zda v tomto světle nepřehodnotit vyznávané hodnoty.
Přidržíme-li se pohledu Bircheho a Rasmussena, budeme od Bible očekávat toliko přispění k diskuzi nad otázkou migrace, nikoli její úplné řešení. V tomto smyslu se ukazuje, že chtít „apliko-

-OPERATION AND DEVELOPMENT, *World Migration in Figures. A joint contribution by UN-DESA and the OECD to the United Nations High-Level Dialogue on Migration and Development, 3–4 October 2013*, s. 1 (on-line), dostupné na: https://www.google.cz/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwij2Oin2LHLAhUljXIKHfW1Dp4QFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.oecd.org%2Fels%2Fmig%2FWorld-Migration-in-Figures.pdf&usg=AFQjCNHoHr6iigJdpFy4UPr-finNZnszZQ&sig2=VwfQJRU8J-cA9gsyaKJySsA, citováno dne 7. 3. 2016.

50 Srov. © UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMICS AND SOCIAL AFFAIRS, *International Migration Report 2015*, New York: United Nations, 2016, s. 1 (on-line), dostupné na: https://www.google.cz/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwik68S02rHLAhXnwHIKHfTiB64QFgglMAI&url=http%3A%2F%2Fwww.un.org%2Fen%2Fdevelopment%2Fdesa%2Fpopulation%2Fmigration%2Fpublications%2Fmigrationreport%2Fdocs%2FMigrationReport2015_Highlights.pdf&usg=AFQjCNFrffaHkSjAOl0KPutbAkmii1bgPQ&sig2=qxi70AfZME6mySzAla52jg, citováno dne 7. 3. 2016. Z následného rozpisu, kolik procent migrantů a utečenců se nachází v kterých zemích, je patrné nerovnoměrné rozvrstvení, a tím i skutečnost, že „problém" migrantů se aktuálně netýká všech zemí stejně a že rozdíly jsou markantní.

51 Srov. Josef Bohumil SOUČEK, Příchozí a poutníci, s. 113.

52 Rozdíl mezi „kulturou" a „náboženskou identitou" je třeba zachovat; nešťastně v tomto smyslu vyznívá © *Výzva předsednictva ČBK k rozeznění zvonů*, 29. 7. 2016 (on-line), dostupné na: http://www.cirkev.cz/cs/aktuality/160729vyzva-predsednictva-cbk-k-rozezneni-zvonu, citováno dne 21. 9. 2016, která se zdá tyto pojmy směšovat.

vat“ pohled Starého zákona na otázku migrace, která se především v posledních letech v Evropě odehrává, ale i na migraci do Evropy během posledního desetiletí, znamená v prvé řadě zásadně změnit úhel pohledu na celou problematiku a zvážit teologické argumenty. Nacházejí-li se někde v daném množství starozákonních textů a žánrů týkajících se migrace konstantní prvky, je to právě teologicky založená argumentace, která někdy může nepříjemně jít proti tomu, co nám diktují emoce, strach či dokonce i některé ryze rozumové úvahy. Právě v tomto smyslu je starozákonní text dnešnímu čtenáři výzvou.

„Jsme před tebou přistěhovalci a usídlenci jako všichni naši otcové“ (1Pa 29,15). Příspěvek Starého zákona k etické otázce migrace

Abstrakt

Článek se věnuje starozákonnímu svědectví o otázce migrace. Poskytuje přehled těch nejzákladnějších relevantních textů a rozděluje je do dvou skupin: svědectví Izraele jako migranta a svědectví Izraele jako hostitele. Aniž si článek dělá nárok na úplnost, snaží se shrnout, v jakém smyslu mohou tyto texty přispět k dnešnímu etickému diskurzu na téma migrace. Ze sociálně-ekonomického hlediska je běženec kategorií lidí, které je třeba pomáhat, současně však je i hrozbou pro náboženskou integritu Izraele. V sociálně-kulturním a náboženském smyslu proto Starý zákon vyžaduje a současně předpokládá asimilaci migranta, ovšem se zásadní výjimkou, že ani migrant, ani hostitel nesmí ohrozit právo Izraele na jeho vztah s Bohem. Všechny texty se však shodují, že rozhodující/určující je vždy teologická argumentace odkazující se na vlastní minulost Izraele jako migranta a v menší míře i na přítomný stav migranta před Bohem. Právě tato důsledná teologická argumentace obou postojů (vstřícného i rezervovaného) je hlavním konstantním prvkem a současně výzvou dnešnímu čtenáři.

Klíčová slova: migrace, Starý zákon, cizinec, biblická etika

Kontakt na autora
ThLic. Adam Mackerle, Th.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra teologických věd
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mackerle@tf.jcu.cz

'We Are Strangers Before You and Sojourners, As All Our Fathers Were' (1 Chr 29:15). The Old Testament's Contribution to the Ethical Issue of Migration[1]

Adam Mackerle

For Christians the Old Testament is the 'Word of God', 'profitable for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness, that the man of God may be complete, equipped for every good work' (2 Tim 3:16–17). By right, Christians turn to it when they search for 'what is good in the Lord's eyes' and what is evil, viz. with questions of moral or ethical character. One of the questions that 'belongs among the most pressing issues of the contemporary globalised world'[2] and which has especially recently become a very acute social, political, economic and security topic, is the problem of migration. But in the first place it is an ethical topic, insofar as the one we are facing is not the political citizen of another country, an item of the labour force, someone requesting access to our resources, or a potential enemy, but first of all a human being.[3]

Using the Bible in ethical discourse is the subject of a live discussion. If on the one hand we expect God's Word to be 'a lamp to my feet' and 'a light to my path' (Ps 119:105), on the other hand, Biblical texts originated in times that were alive with other issues and problems, and many of the problems of the contemporary world was non-existent; many of those they knew and solved were different in character, in their causes and form;[4] and finally it happens that although a contemporary problem is solved in the Bible and is sufficiently clear and applicable, we find it morally difficult to accept that solution, because it goes against our conscience.[5] So methodology in Bibli-

1 This study is a result of scholarly research within project GA15-15894S of the Czech Science Foundation 'Ethical Aspects of Pre-Exile Minor Prophets'.

2 Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách: biblické podněty pro etickou reflexi migrace*, Praha: Karolinum, 2010, p. 105.

3 For this reason and rightly so Carroll, Štica, as well as Damohorská and others begin the discussion of foreigners in the Old Testament by reference to the creation of the human being in God's image (Gen 1:27). Cf. M. Daniel CARROLL R., How to Shape Christian Perspectives on Immigration? Strategies for Communicating Biblical Teaching, in: *Religion and Politics in America's Borderlands,* ed. Sarah AZARANSKY, Lexington Books, 2013, p. 68; Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách*, pp. 84–89; Pavla DAMOHORSKÁ, Postavení cizinců v Pentateuchu ve vztahu k etice, in: *Bible a etika v kontextu doby a myšlení*, Kamila VEVERKOVÁ et al., Chomutov: L. Marek, 2014, p. 84.

4 The problems of applying Biblical texts to modern ethical issues are enumerated and explained in many books and studies. Here I will only mention the extreme position of Rodd, according to whom the differences between the Biblical text and its world on the one hand and our world on the other are such that applying Biblical texts to our time is *de facto* impossible. Although his conclusions are difficult to accept, his analysis of the individual problems is developed in detail and the arguments he raises must be taken into account. Cf. Cyril S. RODD, *Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*, Edinburgh: T & T Clark, 2001.

5 An example may be the very existence of slave law contained not only in all the three great legal codes of the Pentateuch, but appearing for example also in the New Testament letter to Philemon. Many readers have no problem appealing to the Old Testament when rejecting homosexuality, but they would regard applying the Old Testament sanctions associated with it as unethical and monstrous. This shows that in practice our moral judgment has priority over the immediate meaning of God's Word.

cal ethics is an uneasy topic and it is beyond the scope of this study to deal with it. Although the Bible is not the only instance to which our ethics appeals and from which it draws,[6] it is nonetheless a necessary reference text, to which ethics must turn when searching for attitudes and solutions. In this work we start from the study by Birch and Rasmussen, according to whom it is essential to take into account all texts that have something to say on the issue at hand, regardless of their possible controversial character or mutual contradiction.[7] This study will therefore aim to map what and how the Old Testament says on the issue of migration and sketch out preliminary conclusions that could contribute to the formation of a Christian's attitude towards the arriving refugees. The conclusions will not be exhaustive, since with respect to the issue breadth it is not possible to go through all of the relevant texts;[8] also, other texts can have a bearing on the issue, even if they have nothing to do with migration at first sight.[9] Neither will the conclusions issue in normative statements, but 'merely' mediate the perspective (or perspectives) that Old Testament texts take on the issue. The intention is to take a look at what is happening[10] from a new perspective contained in the Word of God.

In the course of the history narrated by the Old Testament, Israel encountered the migration of individuals and nations; this was in the role of the host, as a migrant searching for new refuge, and as an impartial observer. In that, it theologically reflected on all of these situations in some way or another. Therefore this study has two main parts. The first one deals with texts describing the migrant experience of Israel, and the second focuses on its role as the host. This will make it possible to view the same problem from both aspects; without such a comparison, no discussion of the topic in the Old Testament would be complete.

6 Cf. the classical study James M. GUSTAFSON, The Place of Scripture in Christian Ethics, in: *Theology and Christian Ethics*, James M. GUSTAFSON, Philadelphia: Pilgrim Press, 1974, especially pp. 144–145; further Bruce C. BIRCH and Larry L. RASMUSSEN, *Bible & Ethics in the Christian Life*, Minneapolis: Augsburg, 1989, especially pp. 11–16. Tom DEIDUN, The Bible and Christian Ethics, in: *Christian Ethics. An Introduction*, ed. Bernard HOOSE, London: Cassell, 1998, p. 27–28 summarises it under concepts common in the Catholic milieu: correct reason, Scripture, tradition and Magisterium.

7 Cf. Bruce C. BIRCH and Larry L. RASMUSSEN, *Bible & Ethics in the Christian Life*, especially pp. 186–188. But for the authors it is just one of the possible uses of the Bible in ethics.

8 In this paper I intentionally do not deal with some texts that may appear important, because they clarify aspects of perceiving the issue of the foreigner and the migrant in the Old Testament that are not accounted for in this study. It is first of all the issue of perceiving the 'foreign' (see especially the overview study Maria HÄUSL, Zugänge zum Fremden: Einblicke in die alttestamentliche Forschung, in: *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema*, ed. Gerlinde BAUMANN et al., Peter Lang, 2012, p. 7–29), i.e., among others, prophetic pronouncements against the nations, as well as eschatological visions speaking of the unification of nations in the single true cult of the Lord and establishment of universal peace. In discussing the experience of Israel as a migrant I leave out the experience of the violent migrant, i.e., texts describing the violent seizure of land and eradication of original inhabitants. I do not mention the books of the Maccabees, the problem of the influence of strange cultures and the fight against excessive assimilation on the part of the Jews, etc. A separate chapter is constituted by the pronouncements against Edom, since they probably derive from the historical situation of the semi-peaceful seizure of the south of Judea by the Edomites, and are therefore marked by a bitterness on the part of the Jews issuing out of this experience. All that should find a place in this study, which is lacking. That is why I sketch out merely what I regard as the main lines of Old Testament ethical deliberation on the problem of migration and leave the others to the reader's further study.

9 I am alluding to the great problem of a straightforward application of those Biblical texts that directly concern the topic based on keywords, etc. For there may often be more important texts that at first glance have nothing to do with the given ethical problem. An example may be using Luke's parable of the Good Samaritan and others, surprising texts in this context, on the issue of abortions; cf. Frederick Christian BAUERSCHMIDT, Being Baptized. Bodies and Abortion, in: *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, ed. Stanley HAUERWAS and Samuel WELLS, Blackwell, 2004, pp. 259–262; Richard HAYS, *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996, pp. 444–461; and others.

10 Cf. a very interesting study on the formation of a Christian by Biblical (and other) texts William SCHWEIKER, Images of Scripture and Contemporary Theological Ethics, in: *Character and Scripture. Moral Formation, Community, and Biblical Interpretation*, William P. BROWN et al., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002, pp. 34–52.

1. Texts from the migrant's point of view

1.1 The forefathers and the sojourn in Egypt

The history of Israel is from its very beginning the history of migrants. From his native land, Abram with his father Terah and nephew Lot and the families set out for Canaan (Gen 11:31). In the Chaldean Ur the Lord addresses Abram and challenges him to set out for Canaan, 'from your country and your kindred and your father's house' (Gen 12:1), when he was already seventy-five, i.e., quite old. It may be said that he lives the life of a nomad, i.e., a migrant 'by vocation'; but Abram leaves his security in Mesopotamia for the promise that he will receive another land in Canaan. He leaves one security to gain another. Here, as well as in other Old Testament places, the situation of a migrant is perceived as transitory, aiming towards an ideal, which is the constant and permanent ownership of land.[11] All journeying in the Pentateuch is always aimed towards the hope of a land that God has promised to give. But in Abra(ha)m's life, moments come when migration is outright involuntary. Because of famine Abram leaves for Egypt (Gen 12:10–20). It is interesting to observe the anxiety of the 'refugee' Abram concerning his own and his wife's safety in a foreign land. He is similarly anxious in Gerar (Gen 20:1–18) and an analogical story is associated with Isaac (Gen 26:1–14). Both were obliged to engage in disputes over wells with the local inhabitants (Gen 21:22–34; 26:15–35). Isaac's son Jacob leaves his family for fear of his brother (and at the same time with the intention of finding a bride) and flees for Mesopotamia to join his mother's family. But his uncle Laban treats him like a poor relative, who must work hard to gain a position. It is always the migration of individuals, or families and small, family kinship-based social groups.

Besides the fact that the lives of the fathers of the Israeli nation are a story of migrants without a home in a foreign land, this unfavourable life situation is emphasised in the ritual formula recited on the occasion of the yearly offering of the first fruits of the harvest in the Temple (Deut 26:5): 'A wandering Aramean was my father.'[12] So it is not merely a secondary, contingent aspect of their life, but something typical for them, which is at the root of the Old Testament Israeli consciousness: we are the descendants of migrants who had no permanent land and were foreigners in every country.

With the Joseph narrative the epopee of leaving for Egypt begins (Gen 37:39 – Ex 15), which is a typical migration crisis at a national level. It all begins with the story of a young man who was sold by his own family to a foreign land. There, due to a dynamic career growth, he began as a prisoner and ended as a government minister. He must have had a good command of the Egyptian language, assumed an Egyptian name (*Zaphenath Paneah*, Gen 41:45), married an Egyptian and had children by her. He most probably also began to dress in the Egyptian fashion, shave his head and paint his face, which explains why his brothers had no idea who they were talking to. He later had the body of his father Jacob embalmed; similarly, his own body was embalmed after his

11 Cf. Josef Bohumil SOUČEK, Příchozí a poutníci. Biblicko-theologická studie, in: *Teologické a exegetické studie*, Josef Bohumil SOUČEK, Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK, 2002, pp. 109–127. Cf. the pragmatic evaluation of the life situation of a stranger in Sir 29:23–28.

12 Some translations do not regard 'my father wandering Aramean' as a separate sentence, but as the subject of the following sentence, which weakens the statement's significance (for example B21 or the Bible of Kralice). In the Hebrew text it is a separate nominal sentence (אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי), after which a narrative follows (וַיֵּרֶד). So this sentence is an introductory piece of information for commencing the narrative of going down to Egypt, yet nonetheless remains a separate complete statement.

death.[13] For his merits the host community let him stay with them and even allowed his family to move in, granting them their own territory within Egypt. But as time passed (according to Ex 12:4 Israel's sojourn in Egypt[14] lasted 430 years) this foreign family grew to unexpected dimensions; it continued to live in its territory, which had become a ghetto of a kind; the Egyptians (the host community) no longer thought of how the ancient ancestor of these foreigners living in the heart of their land had saved their ancestors, but were concerned about the excessive number of these foreigners, which could pose a threat by allying with Egypt's enemies and turning against their hosts (Ex 1:9–10). Following our media of recent times makes such an anxiousness for one's own safety obviously understandable and natural. So the decision of the home population is clear: They must be rid of the foreigners and the best way to achieve that is genocide (murdering newborn boys) together with forced labour (building cities).[15]This provokes the immigrants (who have been living in the country for several generations) to an uprising, escalating in violence and murder. This uprising is headed by a descendant of the foreigners (an Israelite) who was brought up in the best home (Egyptian) tradition including the assuming of an Egyptian name and with foreign experience (he is even married to a Midianite).[16] Although the Old Testament clearly shows on which side the author's sympathies are, contemporary European states find themselves in the role of Egypt and face very similar problems that have arisen in a similar way.

That most well-known Old Testament story is ultimately nothing else than a great migration crisis issuing in a clash between the host community and the immigrant community.[17] Right at the very beginning of Israel's history there is their national, i.e., no more merely family experience of unwanted immigrants, who have suddenly become unwanted in a country where they had been living for several generations. As in the case of the 'wandering Aramean' this experience would also have far-reaching consequences for Israel's self-perception and theological reflection.

1.2 The experience of the Babylonian captivity and diaspora

The migration of individuals and smaller groups is sometimes mentioned even after Israel had settled in Canaan (Elimelech and his family leave for Moab because of a famine [Ruth 1:1–3], Jeroboam seeks political asylum in Egypt [1 Kings 12:40], etc.), but Israel as a nation has its own land. But the issue of migration and the problem of cohabitation with the majority host society appear again in full strength at the moment of the Babylonian captivity and when the Jewish diaspora is formed and develops. Tobit and his family are displaced in a foreign land, as is the family of Sarah, Daniel and his friends, the Jews in the Book of Esther, etc. The books that have risen out of this experience reflect the heated question of the mutual cohabitation of the populations and its rules.

13 Cf. M. Daniel CARROLL R., Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament, *Mission Studies* 1/2013, p. 14.

14 Some manuscripts and LXX (ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χανααν) state that this number refers to Israel's sojourn in Egypt *and Canaan*. Even if this possibility was taken into account, it would still be a very long stay.

15 M. Daniel CARROLL R., How to Shape, p. 70 points out the mutual contradiction between the two regulations, i.e., the concurrent use of forced labour and genocide. Thereby he uncovers an obvious clash of two opposing interests of the host society – making use of the labour force and the concurrent limitation of the number of immigrants, a phenomenon not absent from contemporary national immigration policies.

16 Moses himself lived the greater part of his life as a refugee running away from his punishment for killing the Egyptian. His awareness of living in a foreign land is even projected in the name he gave his son, Gershom (גֵּרְשֹׁם), literally 'sojourner there', 'for he said "I have been a sojourner in a foreign land."' (Ex 2:22).

17 That is how the 'Egyptian crisis' is interpreted for example by Wis 19:13–16.

The issue of assimilation is treated most markedly, albeit implicitly, by the first half of the Book of Daniel, especially in chapters 1–3 and 6.[18] The stories are situated in the Babylonian diaspora and the main heroes are the Jewish 'young men' who are to be re-educated at the Babylonian royal court. The first chapter concentrates on enumerating all that they accept from their involuntarily chosen host: new names, food, and education. If names signify identity and food the physical possibility of surviving, then education concerns not only the ability to write, but the knowledge of the entire Babylonian literary (and thereby religious) culture. The Jewish heroes create their own diet, most probably as a means of symbolically keeping their own, distinct identity. The following chapters also indicate a great, in fact almost absolute level of assimilation. The young men are regarded as part of the Babylonian wise men, so that they are to be slaughtered with them (Dan 2:13); but Daniel intervenes, fulfils the king's wish, and so saves not only himself and his Jewish colleagues, but all the other wise men as well. Chapters 3 and 6 especially underline the loyalty of Daniel and his three colleagues, being such a loyalty that even Daniel's opponents are obliged to acknowledge that they 'shall not find any ground for complaint against this Daniel unless we find it in connection with the law of his God' because 'he was faithful' (Dan 6:4.5). Daniel is accused by his Babylonian colleagues *precisely* because of his faithfulness and loyalty to the king and out of jealousy; the case of the three Jewish young men in Dan 3 is similar in many respects.

Nonetheless, where the faith and religious practice of the Jewish heroes is attacked, situations of crisis arise in which loyalty is pushed to its limit. In Dan 3 the king's command is in direct contradiction with the First Commandment. In Dan 6 it is the same commandment, but here the king's command (without the king's full knowledge) is formulated so as to be in direct contradiction with Daniel's religious practice. In both cases these are the only, yet unambiguous, limits of assimilation.

The narratives of the Book of Esther (the Persian period) and the Book of Tobit (the Assyrian captivity) are set in a similar milieu of the life of the Jews within a majority heathen society, albeit coherent reflection of the mutual relationship is rather different and less extensive. All three books (Daniel, Esther and Tobit) grapple with the possibility of there being persecution of the Jews for their 'distinctiveness', which is perceived primarily as a religious distinctiveness. In the Book of Esther, Haman's accusation sounds very xenophobic ('There is a certain people scattered abroad and dispersed among the peoples in all the provinces of your kingdom. Their laws are different from those of every other people, and they do not keep the king's laws…' (Esth 3:8)) and it is apparently intentionally exaggerated – they are the words of someone who is looking for the slightest pretence for destroying the nation – but in fact it is a personal feud (Esth 3:1–4). On the other hand, the book emphasises Mordecai's loyalty to the king (Esth 2:21–23).

Tobit served the Assyrian king Shalmaneser and was a purchaser for him in Media (Tob 1:13–14). Similarly his nephew Ahiqar 'had been chief cupbearer, keeper of the signet ring, treasury accountant, and credit accountant' (Tob 1:22). Tobit's fate depends to a great extent on his faithfulness to the law of God. He himself underlines that even after the deportation he still observes the dietary laws (Tob 1:11) and performs deeds of mercy, in particular feeding the hungry and burying the dead (Tob 1:17–18). These activities constitute a breach of the law of the 'host' country, but also a fulfilment of God's commandments. In all other ways Tobit and the other Israelites are

18 The following view of assimilation and its limits in Dan 1–6 is discussed in more detail in Adam MACKERLE, Danielovy dvorské příběhy jako vzor chování Žida uprostřed pohanské společnosti (Dan 1–6), *Studia Theologica* 1/2007, pp. 42–55.

apparently fully integrated into the life of Assyrian society, although Tobit also voices an appeal for endogamous marriage (Tob 4:12–13).[19]

1.3 The life experience of an individual: 'I am a stranger and an exile'

In this context, two Old Testament texts are worth mentioning (Ps 39:13 and 1 Chr 29:15). They use the term 'immigrant' (*gér*, גֵּר) and 'sojourn' (*tóšáv*, תּוֹשָׁב) to express a relationship to God and perceiving oneself and the finitude of one's own life on Earth. The extensive practical experience of the immigrant gives rise to an image expressing the essence of human existence as such. The psalmist says that 'I am a sojourner with you, a guest, like all my fathers'. With these words he expresses the same as in the rest of his prayer, namely that human existence is brief and the human being himself a mere 'breath' (הֶבֶל). The Chronicler places almost the same words in David's mouth: 'For we are strangers before you and sojourners, as all our fathers were. Our days on the earth are like a shadow, and there is no abiding'. With these words David expresses the nothingness of the human being before God, while praying over the gifts presented for the construction of the temple. The wording of Ps 119:19.54 is similar. These texts emphasise the transient, vulnerable character of the existence of every individual in earthly life. Together with that, other aspects of this state/attitude come to the fore, namely mercy and dependence. By comparison with the fathers, who were also immigrants, this term newly defines the Israelites not territorially, but religiously: not by relationship to land, but by relationship to God.[20] So the concept of 'sojourner' gradually changes into a theological concept, which will come into full use in the New Testament.

The Old Testament simile of the human life as the life of a sojourner is taken up and recalled in Heb 11:13, when the author summarises the attitude of the Old Testament forefathers: 'having acknowledged that they were strangers and exiles on earth' (here there are the terms ξένοι and παρεπίδημοι). Peter in 1 Pet 2:11 urges the beloved ones to perceive themselves as sojourners and exiles and to behave accordingly.[21] Although Peter's text is probably the best well-known text employing the foreigner motive, this simile had occurred already in the Old Testament and, when face to face with real migrants, it should remind Bible readers that their lives are essentially the same. On the other hand, a settled and peaceful life is unusual and 'non-standard', as it can induce the impression of security, self-sufficiency and safety.

2. Texts from the host's point of view

2.1 Legal regulations

In discussing the Old Testament in relationship to migration, the first – and sometimes even the only or the main[22] – to be mentioned are the legal texts regulating the stay of foreigners in Isra-

19 At least according to some manuscripts; in the Sinai Codex the passage 4:7–19 is missing.

20 Cf. José E. Ramírez KIDD, *Alterity and Identity in Israel. The* גר *in the Old Testament*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1999, pp. 104–107. Of course this nuance in meaning throws new light on the conception of 'sojourner' in the law codes of the Pentateuch (ibid).

21 For more see Dominik OPATRNÝ, Křesťané jako cizinci podle Prvního listu Petrova, *Studia theologica* 4/2007, pp. 24–40.

22 Cf. two short studies focusing on comparing the Old Testament law concerning immigrants and the contemporary law in Canada and Australia, which are limited to this legal context, and therefore to these Old Testament legal texts. These are Mark GLANVILLE, Ancient Laws and New Canadian Refugee Legislation: Evaluating Bill C-31 in Light of the Book of Deuteronomy, *Refuge* 1/2013, pp. 115–119; Zalman KASTEL, Love the Stranger. Looking to the Torah for Guidance on Immigration Policy, *Tikkun Magazine* 3/2013,

el's territory. The key term for immigrants in the legal texts is the word *ger* (גֵּר),[23] in two major meanings.

Many texts emphasise the equality in approaching the resident (*'ezrach*, אֶזְרָח)[24] and the immigrant (*gér*, גֵּר). They are prevalent in the Holiness Code (Lev 17–25),[25] and similar statements are also found in the Decalogue when discussing the day of rest (Ex 20:10; Deut 5:14; similarly in Ex 23:12), in the Deuteronomic Code (Deut 24:14), and elsewhere.[26] But other verses explicitly emphasise the principal legal equality when they state that 'there shall be one statute for you and for the stranger who sojourns with you… You and the sojourner shall be alike before the Lord. One rule and one law shall be for you and for the stranger who sojourns with you' (Num 15:15–16), or elsewhere, that 'You shall have the same rule for the sojourner and for the native' (Lev 24:22).[27] Other individual laws apply and emphasise this equality in different spheres of life: in performing justice (Deut 1:16), in dealing with the poor (Deut 24:14), and in the right to rest on festive days (Ex 20:10; 23:12; Deut 5:14). The same rules and duties hold for all. The regulations concerning incest and sexual relationships in Lev 18 apply to all (see Lev 18:26), as do the regulations concerning Passover in Ex 12 or in Num 9:10–14, both with the concluding generalising statement that 'There shall be one law for the native and for the stranger who sojourns among you.' (Ex 12:49; see Num 9:14) The fast on the Day of Atonement also applies to all (Lev 16:29), as do the laws regarding blood consumption (Lev 17:8–15), the consequences of offerings to Molech (Lev 20:2), the regulations on offerings and some sacrifices (Lev 22:18; Num 15:14) or on blasphemy (Lev 24:16), and the regulations on cities of refuge (Num 35:15), etc. Even the appeal for the regular public reading of the law on the Feast of Tabernacles every seventh year holds for both residents and immigrants 'that they may hear and learn to fear the Lord your God, and be careful to do all the words of this law' (Deut 31:12). The emphasis is placed on the same rules in the cultic and religious sphere, but the recurrent generalising statements about the same law for immigrants and residents and the different spheres of life show a basic application of the general principle of 'one law for all'. This 'one law' does not distinguish between the immigrant and the resident and pervades all spheres of human life.[28]

pp. 51–53. On the one hand it is understandable, because the legal texts of two cultures are being compared and neither author claims that he is attempting a complete elaboration of the topic, on the other hand the claim seems to suggest itself that Old Testament legal texts are sufficient for understanding the whole issue. Neither of the two studies pays attention to whether when the Old Testament speaks of immigrants it really means the same as the modern law of Canada or Australia and to what extent other circumstances are similar or different.

The emphasis on legal texts is also evident in studies available in the Czech language, for example Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách*; or Pavla DAMOHORSKÁ, Postavení cizinců v Pentateuchu ve vztahu k etice; similarly in the Czech translation Enzo BIANCHI, *Přijetí cizince*, Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 1998.

23 The Old Testament also knows the term נָכְרִי, a negative term signifying rather 'a group of foreigners maintaining bonds with their original home' (Pavla DAMOHORSKÁ, Postavení cizinců v Pentateuchu ve vztahu k etice, p. 86). It signifies something 'foreign', 'heterogeneous', that does not fit and does not conform. The meaning of the term זָר is similar. Cf. also Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách*, pp. 28–32.

24 Besides the term *'ezrach* (אֶזְרָח) it stands in opposition to *ger* (גֵּר) in other places, for example 'any one of the house of Israel' (אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, Lev 17:8.10), 'any one of the sons of Israel' (אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל, Lev 20:2; 22:18), 'all the congregation of the sons of Israel' (כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, Num 15:26). The meaning is the same.

25 See Lev 17:8,10,12,13,15; 18:26; 19:3.34; 20:2; 22:18; 24:16,22.

26 I.e., besides the main law codes and the Decalogue. It is, for example, the text concerning the celebration of Passover (Ex 12:19,48,49), Lev 16:29; Num 9:14; 15:14,15,16,17,26,29,30; 19:10; 35:15; Deut 1:16; 29:10; 31:12.

27 Cf. also Ex 12:49; Lev 24:22; Num 15:15–16,29–30; Deut 1:16.

28 Deut 14:21 distinguishes between immigrants and residents when it forbids residents to consume carrion, but immigrants can eat it and it can be sold to a foreigner (נָכְרִי). On the other hand, Lev 17:15 evaluates the situation when someone eats carrion (or something that has been torn by a beast) the same for an immigrant and a resident, so it seems that for the Leviticus the distinction between an immigrant and a resident does not hold even in this case. Also, the distinction between *to give* (to an immigrant, the verb נתן) and *to sell* (to a foreigner, the verb מכר) is not insignificant. Other cases are buying a slave in Lev 25:44–55, where this distinction is justified by the redemption from Egypt, or celebrating Passover in Deut 16:1–8, where immigrants are not mentioned.

Another context in which legal texts operate with the term for immigrants is 'awarding benefits'. Especially Deuteronomy operates with a group of disadvantaged and vulnerable persons, in which it normally includes widows, orphans and immigrants.[29] All three groups are characterised by not being able to rely on a broader family structure, which would secure a means of livelihood and protection for them. That is why they must be protected (Deut 24:17), even on the penalty of being cursed (Deut 27:19); that is why they (and with them the Levites) are allocated tithes every third year (Deut 14:29; 26:12–13), with them the Israelite is to rejoice on the Feast of Weeks and Feast of Tabernacles (Deut 16:9–17) or when offering the first fruits of the harvest and is to share with them the good things God has granted to him (Deut 26:11); the gleanings of the harvest in the field, orchard or vineyard are also designated for the immigrants, orphans and widows (Deut 24:19–21).

Especially in this second case a key motivation is emphasised, which best corresponds to the immigrants (rather than widows and orphans), namely the reminder of the Egyptian slavery: 'for you were sojourners in the land of Egypt.' (Ex 22:21)[30] Precisely this significant link between their own experience of immigrants and their current role of hosts is to function as a stimulus to grateful and similar openness. Deut 10:18–19 says that '[the Lord] executes justice for the fatherless and the widow, and loves the sojourner, giving him food and clothing. Love the sojourner, therefore, for you were sojourners in the land of Egypt.' It is as if the author wanted to say that God had taken Israel under his protection at the time of its greatest distress precisely because of his love for widows, orphans and immigrants, and that he now expects Israel to behave towards these categories of persons in the same way.[31] Being an immigrant is not dishonest or a reason for discrimination. If the Old Testament lists immigrants next to widows and orphans, it sees them as persons disadvantaged by their life circumstances, in need of help and protection, who will find it difficult to obtain land, which in the Old Testament is subject to hereditary rights and ancestral claims.[32] Quite on the contrary, the Israelites are expected to behave towards them as to their own kin, and they are even commanded to love them (Lev 19:33–34). The Lev 25:35 text reverses the simile and urges the reader to behave towards his impoverished brother as to an immigrant, i.e., welcomingly and well. The reference to the Egyptian experience is primary here and gives meaning to all of these regulations. To treat immigrants badly means to deny the essence of the history of salvation, the meaning of God's liberation of Israel from Egypt. The extreme formulation in Lev 25:23 does not speak of the Egyptian experience as a matter of the past, but relates it to the present. Before God the Israelites are still 'merely' immigrants, they are strangers in the (Lord's) land, in which they are tenants and which they must not sell permanently: 'The land is mine, for you are strangers and sojourners with me.' Here the awareness of one's own uneasy situation is applied to the way land is to be sold, but this statement also has consequences for the relationship to strangers, as it reminds one of the vulnerable state of the human being who owes his safety and

29 The triad 'immigrant, orphan, widow' (הַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה) is a unique variant throughout the ancient Near East, as 'immigrants' do not appear in these contexts and formulations in any extra-Israelite texts. Within the Old Testament it is a typically and exclusively Deuteronomist formulation, although in the context of widows and orphans, immigrants also appear in Ex 22:20–21, and more loosely next to 'the poor' (עָנִי) in Lev 19:10 and 23:22. Cf. José E. Ramírez KIDD, *Alterity and Identity in Israel*, pp. 35–42.

30 For other occurrences see Ex 23:9; Lev 19:34; 23:22; Dt 16:11; 24:17,19; 26:11.

31 In this sense the two formulations – i.e., the reference to the historical experience in Egypt and to God's love for the foreigner – are mutually interconnected and need not be perceived as two separate justifications, as M. Daniel CARROLL R. repeatedly states. Cf. for example How to Shape, p. 73; he speaks of a third motivation, which is God's blessing, in the paper Welcoming the Stranger. Toward a Theology of Immigration in Deuteronomy, in: *Four Our Good Always. Studies on the Message and Influence of Deuteronomy in Honor of Daniel I. Block*, ed. Jason S. DEROUCHIE, Jason GILE and Kenneth J. TURNER, Winona Lake: Eisenbrauns, 2013, pp. 450–451.

32 M. Daniel CARROLL R., Welcoming the Stranger, pp. 447–448 cites the texts Num 27:1–11; 36:1–12 (both texts concern the inheritance of Zelophehad's daughters) and further 1 Kings 21:1–3 as a practical example of perceiving land ownership in this way (Naboth's reaction to Ahab's request).

all that he has to someone else, to whom he must be constantly accountable for his deeds and for the use of the property entrusted to him.

Equality requires equal opportunities and equal rights, but also equal obligations, including religious and cultic ones. It is therefore difficult to establish whether the legal texts enable or require absolute assimilation. To the Israelis they emphasise that they are to make the immigrant's assimilation possible, but at the same time indicate that assimilation is required of the immigrant. In the appeal to the Israelites this requirement is emphasised by their own negative experience from Egypt and also by a broader appeal to sympathy with the society's weaker members.

On the other hand, two passages are found in the legal texts which limit this fundamental openness in a radical way. Deut 23:4–8 speaks of admitting foreigners in 'the Lord's assembly' (קְהַל יהוה) and expressly states that Moabites and Ammonites may never be admitted, not even in the tenth generation. The precise meaning of the term 'the Lord's assembly' is not clear here. It can be an expression of the full integration of an individual in the host community,[33] a cultic assembly of free men,[34] or something similar. On the one hand, this text does not identify 'the Lord's assembly' with 'the assembly of Israel', i.e., it does not speak of full membership in the nation, nor does it say that all Israelites automatically belong in the Lord's assembly. But at the same time the text goes much further than the requirement of excluding from integration. It urges the Israelites never to strive for their peace or good, which 'in covenant terms rejects any social or political relationship'.[35] But the Edomites ('brothers') and Egyptians ('former hosts') can be admitted in the third generation. Waiting for full integration in the host community until the third generation[36] is itself a great hindrance, especially when one recalls that in the context it is to be an expression of an openness towards Edom and Egypt. But this text (Deut 23:2–9) is not primarily concerned with the relationship to foreigners, but with admitting into 'the Lord's assembly' (influenced not only by nationality, but also by bodily state or origin). Although the issue of integrating foreigners is important in these verses, it is at the same time merely partial and limited to some nations. This text also assumes that foreigners (Moabites, Ammonites, Egyptians and Edomites) are living in the land of Israel and only the issue of integrating them into 'the Lord's assembly' is discussed. One can also say that the Lord's assembly is principally open to all foreigners with the exclusion of two nations and a limitation in the case of two others.[37]

The other text is concerned with intermarriage between the Israelites and other nations. In the land where remnants of the original population are present among the Israelites, mixed marriages must not be contracted. Deut 7:1–4 lists the relevant nations (the Hittites, the Girgashites,

33 Cf. M. Daniel CARROLL R., Welcoming the Stranger, pp. 454–455.

34 Cf. Irene SCHULMEISTER, Signale von „Grenzkonstruktion" und „Grenzdestruktion" in Dtn 23,2–9 und Jes 56,1–8, in: *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema*, ed. Gerlinde BAUMANN et al., Peter Lang, 2012, p. 33, with reference to Georg BRAULIK, *Deuteronomium 16,18–34,12*, Würzburg, 1992, p. 170. Frank Lothar HOSSFELD and Eva Martina KINDL, קהל, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 6, ed. Heinz-Josef FABRY and Helmer RINGGREN, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer, 1989, col. 1211–1212 speaks of a 'cultic-sexual' or 'religious-cultic' definition based on closest context. Christiana VAN HOUTEN, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, pp. 99–101 speaks of 'full-fledged citizens who can participate in the cult and in military service'.

35 Irene SCHULMEISTER, Signale, pp. 38–39.

36 Carroll believes that the numbers ten and three signifying the relevant number of generations are symbolic. In the case of the number 'ten' it is obvious, as the text supplements it with the expression 'never'. On the other hand, the number three indicates a much more positive attitude and the difference is apparently intended to be emphasised. So it need not be the 'third generation' in the true sense of the word. But the text stipulates some delay before acceptance into 'the Lord's assembly'; it certainly does not speak of the immediate incorporation of an immigrant from Edom or Egypt. Cf. M. Daniel CARROLL R., Welcoming the Stranger, p. 453.

37 Cf. Irene SCHULMEISTER, Signale, pp. 40–41.

the Amorites, the Canaanites, the Perizzites, the Hivites, and the Jebusites)[38] and says: 'You shall make no covenant with them and show no mercy to them. You shall not intermarry with them, giving your daughters to their sons or taking their daughters for your sons.' This text also goes further than just preventing closer contact between the communities, because it emphasises that the Israelites are to destroy and eradicate those nations, 'for they would turn your sons away from following me, to serve other Gods. Then the anger of the Lord would be kindled against you, and he would destroy you quickly.' Although this text does not express a rule for the life of the following generation, but primarily for the one generation entering the Promised Land, it will nonetheless be applied at the time of the new arrival to the land after the Babylonian captivity (see further).

2.2 Narrative texts

The most typical narrative text dealing with the issue of foreigners among the Israelites in a novelistic form is the Book of Ruth. The main character is first the wife of an immigrant. When her husband, brother-in-law and father-in-law die, her widowed mother-in-law Naomi is preparing to return home and urging her Moabite daughters-in-law to return to the house of their mother. While Orpah decides to obey Naomi, Ruth stays with her mother-in-law.

Many of the individual characters' motives are concealed.[39] We don't know why Ruth decided to follow Naomi: was it because she loved her mother-in-law, or because unlike Orpah she had nowhere else to go? Or in other words, was it an act of mercy and loyalty to Naomi, or an act of desperation? Was Naomi happy about it, or did it annoy her? Her reaction to Ruth's confession (Ruth 1:16–17) is not recorded. Upon arriving in Judea, Naomi does not introduce Ruth to anyone. Is she ignoring her, or is the author's silence accidental? Ruth expresses her attitude in 1:16–17, when she tells Naomi: 'Where you go I will go, and where you lodge I will lodge. Your people shall be my people, and your God my God. Where you die I will die, and there I will be buried. May the Lord do so to me and more also if anything but death parts me from you,' Similarly, Boaz later comments on her deed with these words: "All that you have done for your mother-in-law since the death of your husband has been fully told to me, and how you left your father and mother and your native land and came to a people that you did not know before. The Lord repay you for what you have done, and a full reward be given you by the Lord, the God of Israel, under whose wings you have come to take refuge. (Ruth 2:11–12)" So whatever the motivation of the main characters' acts is, it is presented and perceived by the surroundings as an act of mercy and loyalty.

Ruth's act is evaluated as an absolute break with the past and adhering to a new people in a new land. Her words are 'a clear confession of a legal status, of abandoning one legal bond with her own people and faith together with the right to be buried in the family grave and entering an entirely new situation, namely the situation of the widow Naomi from Bethlehem. That concerns … life, habitation, membership in a people, faith, and grave.'[40] Ruth's whole confession is charac-

38 It is a classical and schematised list of nations in a more or less fixed form; see the conventional label 'seven nations' in Deut 7:1. They represent a summary specification of all the original nations of Canaan.

39 Cf. M. Daniel CARROLL R., Once a Stranger, Always a Stranger? Immigration, Assimilation, and the Book of Ruth, *International Bulletin of Mission Research* 4/2015, p. 186. Donatella SCAIOLA, *Rut. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano: Paoline, 2009, p. 87 perceives Naomi's reaction to Ruth's confession as 'frosty'.

40 Hans Wilhelm HERZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 264.

terised by loyalty to Naomi – *her* nation will be Ruth's nation, *her* God will be the Moabite's God, etc.[41] – and it is a clear signal of a fundamental discontinuity in her life. She renounces one 'rest' (1:9, מְנוּחָה) in order to find another (3:1, מָנוֹחַ). Boaz also perceives and appraises Ruth's deed as an act of mercy, and precisely for that reason wishes that the Lord repay her.

Ruth's act is commonly likened to Abram's departure from his homeland in Mesopotamia.[42] Both leave their home and all they had known for ever and set out into the unknown, entrusting themselves in the Lord's hands. Although Ruth's deed may have been an act of desperation, it is evaluated and perceived from a positive aspect.

The acceptance on the part of the Bethlehem community is not as fast and radical as Ruth's decision. In direct speech Ruth is always designated as 'Ruth the Moabite' (4:5.10), and the narrator also speaks of her in this way three times (1:22; 2:2.21). She is potentially exposed to harassment (as Boaz admits in 2:9): she and Naomi, being widows, are without an income and depend upon what is given to them or left in the field. At the same time some of the members of the new community are apparently welcoming, especially Boaz, who indirectly takes her under his protection and allows her to glean in his field, even telling his workers to intentionally leave something lying on the ground for her, even though he thereby risks acquiring a bad reputation because of a relationship with a foreigner, and a Moabite at that. Perhaps that is why he sends Ruth away from his threshing floor secretly. 'Ruth the Moabite' is the reason why Naomi's closest redeemer renounces his right/obligation (4:5–6). Despite that, Ruth eventually becomes a full-fledged member of Bethlehem society and even obtains a place in the royal lineage (4:18–22).

Ruth is not the only example. The Old Testament knows other foreigners who were fully integrated into Israelite society, for example Rahab (Josh 6:25), Achior (Jdt 14:10), and others.

Sometimes the opinion is encountered that the Book of Ruth was written, among others, as a reaction to the radical cleansing regulations enforced by Ezra and Nehemiah.[43] It is true that in their respective conclusions these two books speak of the problem of the Jewish population's assimilation with the surrounding nations. It is not a situation when the Israelites are a host society, but a situation when they are a migrant society. But insofar as they regard themselves as a society settled in its homeland, which must face intensive confrontation with the surrounding nations, it is the first type.

The two books speak of the community becoming conscious of its own guilt, which consists in an insufficient separation from the surrounding nations (Ezra 9; Neh 9). The main topic of these chapters is the identity of the Jewish nation expressed by a disidentification with the 'foreign' (cf.

41 As Scaiola notes, Ruth's words about 'your' and 'my' God are not a confession of religious affiliation, but of personal loyalty to Naomi; this also applies to Ruth' s statement that she wants to share her grave. The significance of this stands out for example in comparison with Jacob's or Joseph's wish to be buried in Canaan (Gen 50:5,12–13; 50:25). Cf. Donatella SCAIOLA, *Rut*, pp. 86–87. Extrabiblical texts can also be referred to, such as the *Story of Sinuhe* (cf. František LEXA, *Výbor ze starší literatury egyptské*, Praha: Šolc a Šimáček, 1947, pp. 31–44, esp. pp. 37 and 44).

42 See Hans Wilhelm HERZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, pp. 264–265; Irmtraud FISCHER, *Rut*, Freiburg, Basel and Wien: Herder, 2001, p. 177; for a brief summary of the arguments of similarity and dissimilarity between the two characters see Donatella SCAIOLA, *Rut*, p. 225, the details are found in the relevant places in the course of the commentary. Wilhelm RUDOLPH, *Das Buch Ruth, das Hohe Lied, die Klagelieder*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1970, p. 43 rejects this comparison because Ruth, unlike Abram, changed her deity; I regard this as a minor detail, not disturbing the picture of a radical and absolute life change, which is of the same nature in both characters.

43 Cf. for example. Donatella SCAIOLA, *Rut*, pp. 252–253; and others.

Neh 13:30a: 'Thus I cleansed them from everything foreign'; and elsewhere). In his prayer (Ezra 9) Ezra finds the main cause of the punishment God has sent upon the elected nation in that they 'have not separated themselves from the peoples of the lands with their abominations, from the Canaanites, the Hittites, the Perizzites, the Jebusites, the Ammonites, the Moabites, the Egyptians, and the Amorites.[44] For they have taken some of their daughters to be wives for themselves and for their sons.' (Ezra 9:1–2) This is perceived as a violation of God's commandment prohibiting intermarriage. In both cases there follows the decision to make a covenant with God (Ezra 10:3) or assume an obligation (Neh 10:1) consisting in dismissing all foreign wives (Ezra 10:2–4) or in several points, of which such dismissal is one (Neh 10:31). In Neh 13, Nehemiah states the unsatisfactory situation among the Jews and decides to rectify it. The issue of intermarriage is raised again (Neh 13:23–28). Neh 13:24 discloses that the reason is the same as in the legal texts of the Old Testament, namely that by their upbringing the wives-mothers take the children away from the Jewish faith. But Nehemiah applies a cultural criterion, namely that their children cannot speak 'Jewish'. The cultural identity expressed by language coincides with religious identity, which is understandable in the case of ancient Israel. Neh 13:1–2 also mentions the exclusion of the Ammonites and Moabites from 'God's assembly' (see Deut 23:4–8), which seems to be interpreted here very broadly, both as to the meaning of the term 'God's assembly' (Israel), and 'Ammonites and Moabites' ('all foreign', כָּל־עֵרֶב).

The abovementioned radical steps with xenophobic elements disclose the struggle for the endangered national-religious identity, which is firmly embedded in a covenant relationship with God.

Summary and possible ethical significance

The Old Testament views foreigners from two major perspectives: they are vulnerable, weak individuals in the society, who need help and protection; and at the same time, they pose a threat to the religious identity and purity of the Israeli nation. A similar dual view is also outlined in the migratory experience of Israel in the tension between the openness of a host society and clinging to keeping its own faith. Seeking harmony between these two aspects permeates the relevant Old Testament texts, whereby none of the texts mentioned above deal with an acute collision of these two perspectives.

The first perspective leads to an attitude which is manifested in the Old Testament passages that reflect on the migrants' life situation and reckon with a *de facto* absolute assimilation. The laws oblige both sides to it; the Israeli nation is expected to enable it and the migrants are expected to accept it, even with respect to the cult. The laws also emphasise that there must be no a priori discrimination of immigrants. The narrative texts also assume assimilation: Ruth is fully integrated into the tribe of Judah; as part of this tribe she even becomes King David's great-grandmother. On the opposite side, Daniel and his friends, Esther and Tobit become full citizens of the foreign society and faithful subjects of a heathen king.

44 In this text the list is significantly updated according to the present situation. While Deut 7:1–4 lists the Hittites, the Girgashites, the Amorites, the Canaanites, the Perizzites, the Hivites, and the Jebusites, Ezra adjusts the list by leaving out several names and inserting others, which were key nations in the given historical context (the Ammonites, the Moabites, and the Egyptians). Francesco BIANCHI, *Esdra – Neemia. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011, p. 95 proposes to read Edomites, rather than Amorites, which would constitute another updating step.

Perceiving immigrants as enemies and being afraid of them is quite natural. Sir 11:34 is fully aware of that: 'Give a home to a stranger and he will start trouble and estrange you from your own family.' If other Old Testament texts require a different attitude, they do so based upon extensive theological motivation.[45] The experience of a migrant is in the foundations of the very existence of the Israeli nation and its theology. Although the significance of the Egyptian slavery and of the exodus from Egypt for the Old Testament in general and for the issue of migration and the attitude to migrants cannot be overestimated, the memory of the forefathers' wandering is also retained, which results in perceiving the national and personal life as the life of a perpetual foreigner. The positive attitudes to foreigners in the Old Testament are therefore motivated correspondingly. The reason is their own (national, not necessarily personal) historical experience, gratitude to God and awareness of the demand placed on the human being by the relationship with his God-redeemer.

The other mentioned perspective, i.e., the awareness that the foreigner poses a threat to the religious integrity of the Israeli host society is also theologically motivated. That is why the only exception from the full assimilation mentioned above is a situation that would endanger Israel's relationship with its God and result in a breach of the First Commandment. This requirement also creates something that could be perceived as an imbalance. The Israeli nation requires immigrants to become religiously assimilated and where it may not occur, for example in situations of intermarriage, we encounter uncompromising laws. The foreigner is welcome and – insofar as he is a weak and vulnerable individual – is the object of appropriate care, but he must not endanger the religious identity of the Israeli nation. On the other hand, religious assimilation is the only thing that the heroes of Old Testament diaspora stories resist, even to the point of suffering or death. So, to speak, for example in the case of the Book of Daniel, of religious freedom is misleading,[46] since Old Testament texts demand it in this sense only for Israel. If this attitude appears to be applying a double measure, it is necessary to add that the Old Testament assumes a contractual relationship of God with the nation. It does not force any foreigner to change his faith and adopt Judaism; it merely strives to ensure that the Israelites or Jews as a nation (because God made the covenant with the nation and the nation is evaluated and bears the consequences of its actions) can keep the covenant with God.[47] It is the position of someone who is conscious of his values (expressed in contemporary terms) and is convinced of the significance of his relationship with God, to which no other confession is equal, and of its key role in survival (Israel's unfaithfulness to God results in the nation's destruction). Precisely the collective responsibility for the relationship of the nation with God necessarily leads to defending the collective against possible infiltration and disintegration by unassimilated foreigners. Assimilation is limited by reason of a single 'higher good', which is religious practice and faithfulness to the covenant with God.[48]

This study began with an ethical enquiry, to which it is now necessary to return. Considering the possible interface with the present situation in Europe, several items need to be pointed out.

The Old Testament perceives migration as a common human experience. For various reasons,

45 Cf. Gianni BARBIERO, Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e accoglienza, *Ricerche storico bibliche* 1–2/1996, p. 69.

46 In this sense the claim in Adam MACKERLE, Danielovy dvorské příběhy, p. 54 needs to be corrected; cf. also John J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis: Fortress, 1993, p. 194.

47 See the typical example of the ruler's 'non-conversion' in the Book of Daniel (Adam MACKERLE, Danielovy dvorské příběhy, p. 48).

48 On the nature of religious faith in the Old Testament cf. Martin PRUDKÝ, Vztah k jiným náboženstvím ve Starém zákoně, in: *Křesťané a jiná náboženství*, ed. Karel TASCHNER and Pavel HOŠEK, Praha: Návrat domů, 2004, pp. 15 and 19.

individuals, families and nations are on the way. In that, the issue of the cohabitation of the host community and the immigrants needs to be addressed. The situation of the contemporary world does not differ much in this respect. In 2013 there were approximately 232 million international migrants in the world;[49] in 2015 the number grew to 244 million (the number of refugees in 2014 is estimated at 19.5 million).[50] Of course, the legal texts of the Old Testament speak only of the migration of individuals, not of nations or large groups, and the case is similar with the narrative texts. The migration policy will be different if it faces a smaller number of migrants consecutively arriving in the country, or a massive influx of nationally more or less homogeneous foreigners. All this must warn us not to apply the narrative (and especially legal) texts of the Old Testament to the contemporary situation in an over-simplistic way.

As for theological reasoning for taking care of foreigners based on the historical national or even personal experience of received grace, I have only exceptionally encountered such reasoning with respect to the migration of refugees to Europe. It is an essentially theological argument, an awareness that I myself am a foreigner in my land, that I do not possess the land, that it has been bestowed on me, and I should therefore be similarly generous to those who are in need and cannot or are afraid to live in their native land. If I have some life security, it always remains an undeserved grace freely given (*gratia gratis data*), which cannot be transformed into an inalienable ownership right.[51]

In the case of the other perspective, i.e., the fact that in the Old Testament foreigners are perceived as a threat to religious identity, the contradictory moment consists in what individual host communities feel threatened about nowadays. Immigrants may draw out the limited resources of the country, or they may pose a threat to the safety of the native inhabitants or their cultural identity. Neither is addressed by the Old Testament, and in the case of 'culture' (in the sense of language, dress code, sustenance, social behavioural patterns, etc.) it reckons with assimilation. The only absolutely defended good is faithfulness to the covenant with God. The 'cultural' sphere comes into focus in the Book of Nehemiah, which perceives a command of the language as an essential part and manifestation of the religious identity (although it is also true that the nations whose assimilation is discussed by the Old Testament are culturally and linguistically very close to Israel). Here the Old Testament speaks of something we do not know, since the idea of collective religious responsibility before God, so typical of the Old Testament, is unknown in contemporary Europe. There is no wonder that the topic of a threat to the religious relationship of the European nation with God due to an influx of persons of a different faith is absent from the contemporary reflections on migration; usually the issue of a threat to 'civilisation', 'culture' or 'values' is discussed,

49 Cf. © UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMICS AND SOCIAL AFFAIRS – ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, *World Migration in Figures. A joint contribution by UN-DESA and the OECD to the United Nations High-Level Dialogue on Migration and Development, 3–4 October 2013*, p. 1 (online), at: https://www.google.cz/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwij2Oin2LHLAhUljXIKHfW1Dp4QFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.oecd.org%2Fels%2Fmig%2FWorld-Migration-in-Figures.pdf&usg=AFQjCNHoHr6iigJdpFy4UPr-finNZnszZQ&sig2=VwfQJRU8JcA9gsyaKJySsA, accessed 7 March 2016.

50 Cf. © UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMICS AND SOCIAL AFFAIRS, *International Migration Report 2015*, New York: United Nations, 2016, p. 1 (online), at: https://www.google.cz/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwik68S02rHLAhXnwHIKHfTiB64QFgglMAI&url=http%3A%2F%2Fwww.un.org%2Fen%2Fdevelopment%2Fdesa%2Fpopulation%2Fmigration%2Fpublications%2Fmigrationreport%2Fdocs%2FMigrationReport2015_Highlights.pdf&usg=AFQjCNFrffaHkSjAOl0KPutbAkmii1bgPQ&sig2=qxi70AfZME6mySzAla52jg, accessed 7 March 2016. The subsequent specification of what percentage of migrants and refugees there are in which countries shows that there is an unequal distribution and thereby also the fact that the 'problem' of migrants does not concern all countries in the same way and that the differences are significant.

51 Cf. Josef Bohumil SOUČEK, Příchozí a poutníci, p. 113.

which is of course something quite different.[52] So the Old Testament is significantly silent on the question of the correct Christian attitude to migrants who potentially endanger the national or cultural identity, unless texts are taken into account that require one side to make assimilation into the majority society possible and at the same time require the other side to acknowledge that assimilation as justified. It is not a problem the Old Testament would address. So the question is whether the professed values ought not to be re-evaluated in this light.

If we endorse the view of Birch and Rasmussen, we will expect the Bible merely to contribute to the debate over the issue of migration, not to solve it. In this sense, it turns out that if one wants to 'apply' the Old Testament's view to the issue of migration that has been taking place in Europe in the recent years, as well as migration into Europe in the course of the last decade, it means in the first place that one needs to radically change the point of view on the issue and consider theological arguments. If there are some constant elements in the plurality of Old Testament texts and genres concerning migration, it is precisely a theologically grounded reasoning, which may sometimes uncomfortably go against what emotions, fears, or even some purely rational arguments dictate to us. Precisely in this sense do Old Testament texts pose a challenge to the contemporary reader.

52 The difference between 'culture' and 'religious identity' must be retained; in this sense the wording of © *Výzva předsednictva ČBK k rozeznění zvonů*, 29. 7. 2016 (online), at: http://www.cirkev.cz/cs/aktuality/160729vyzva-predsednictva-cbk-k-rozezneni-zvonu, accessed 21 September 2016, is quite infelicitous, as it seems to confuse these concepts.

'We Are Strangers Before You and Sojourners, As All Our Fathers Were' (1 Chr 29:15). The Old Testament's Contribution to the Ethical Issue of Migration

Abstract

The paper discusses the Old Testament's witness on the issue of migration. It provides an overview of the most basic relevant texts and divides them into two groups: the witness of Israel as a migrant and the witness of Israel as a host. Without claiming completeness, the paper attempts to summarise in what sense texts can contribute to contemporary ethical discourse on the topic of migration. From the social-economic point of view the refugees are a category of people who are to be helped, but who at the same time pose a threat to the religious integrity of Israel. In a social-cultural and religious sense the Old Testament therefore requires and at the same time assumes the assimilation of the migrants, albeit with the principal exception that neither a migrant nor a host may endanger Israel's right to its relationship with God. However, all texts agree that theological reasoning referring to Israel's own past as a migrant and to a lesser extent to the present state of the migrant before God is always decisive/determining. Precisely this rigorous theological reasoning of both attitudes (welcoming and reserved) is the main constant element and at the same time a challenge to the contemporary reader.

Keywords: migration, Old Testament, foreigner, Bible ethics

Author contact
Dr. Adam Mackerle
University of South Bohemia, České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Theological Disciplines
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mackerle@tf.jcu.cz

Otázka „světové politické autority“ v širším kontextu katolického sociálního myšlení

Roman Míčka

> *„Lidská rasa, jakkoli je rozdělena do různých národů a království, má vždy určitou jednotu, a to nejen specifickou, ale také jakoby politickou a morální. Ta pak klade přirozený požadavek vzájemné lásky a milosrdenství, které náleží každému, dokonce i cizincům a komukoli jinému.“*
>
> *František Suárez, De legibus, 1612*

Úvodem

V souvislosti se současnou „migrační krizí“ dochází k oživení a znovu-promýšlení četných otázek politického, filosofického a etického rázu, nabízejí se odpovědi z rozličných ideových perspektiv. Naše hledisko bude spočívat primárně v impulsech a reflexi sociálního učení církve (SUC). V této stati nemáme ambici věnovat se tématu migrace v celé jeho šíři, hloubce a podstatě – fenomén migrace a jeho etické aspekty z hlediska pozic SUC jsou již ve své podstatě velice podrobně referovány a reflektovány, v českém jazykovém prostředí zejména díky publikační aktivitě Petra Šticy.[1] Přesto bychom rádi v této souvislosti zvolili, připomenuli a poněkud rozvinuli jeden aspekt, který je ve své podstatě trvale přítomen v tradici křesťanského sociálně-etického uvažování – dokonce dávno před vznikem samotného SUC. Je jím možné politické a instituční vyjádření „kosmopolitního principu“, tedy konceptu morální jednoty lidstva, který je pevným východiskem křesťanského sociálně-etického uvažování. „Kosmopolitní princip“ morální jednoty lidstva – úzce svázaný s principem personality, rovné důstojnosti všech lidí, principem solidarity a principem všeobecného určení statků – je v SUC, zejména od éry pontifikátu Pia XII., spojen i s požadavkem určité globální politické institucionalizované organizace lidstva v čele se „světovou politickou autoritou“. Tento princip je v určitém napětí a komplementaritě vůči „principu politickému“ – tedy právu jednotlivých partikulárních lidských společenství na politickou autonomii a specifickou formulaci způsobu života –, přičemž oba vytvářejí referenční rámec reflexe problematiky migrace, ale i celé další škály témat mezinárodní politiky. Ideu „světové politické autority“ (lat. *auctoritas politica mundialis*) nově akcentoval Benedikt XVI. svou encyklikou *Caritas in veritate* – v souvislosti s naléhavostí tehdy aktuální ekonomické krize požadoval vyšší stupeň mezinárodního uspořádání, které by bylo zaměřeno na uskutečňování obecného dobra, opravdového integrálního rozvoje a uskutečnění společenského řádu, který by odpovídal mravnímu řádu. Takové mezinárodní uspořádání podle encykliky naléhavě žádá existenci opravdové světové politické

1 Viz Petr ŠTICA, *Migrace a státní suverenita: oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010; Petr ŠTICA, Migrace v sociálním učení církve, *AUC Theologica* 1/2012, s. 113–135.

autority, která by řídila globalizaci, světovou ekonomiku, redistribuci bohatství, ochranu životního prostředí a třeba právě i migrační pohyby.[2]

Světová politická autorita v SUC

Koncept mezinárodní autority předpokládá, že suverenita jednotlivých států a lidských společenství není absolutní, ale že se v určitých aspektech musí podřizovat morální jednotě lidstva a požadavkům „globálního společného dobra". Pojem světové politické autority můžeme hledat hlouběji v historii, ale do tradice papežských sociálních dokumentů byl vnesen přínosem novoscholastického uvažování a také samozřejmě v reakci na naléhavé dějinné výzvy po funkčním mezinárodním řádu v reakci na druhou světovou válku. Z církevních dokumentů a názorů papežů je zřejmé, že ideál celosvětové politické autority není nahodilým a kontextuálně podmíněným tématem, nýbrž konceptem, ke kterému se papežové opakovaně s rozličnými důrazy navracejí a různými způsoby jej rozvíjejí od doby Pia XII. až do současnosti.[3] Mezi jednotlivými obdobími a dokumenty můžeme pozorovat určitý rozptyl představ o šíři agendy, kterou by měla případná globální autorita zabezpečovat. Pius XII. ji chápe převážně jako „orgán pro zachování míru",[4] Jan XXIII. naopak podstatně šířeji jako orgán s pravomocemi hospodářskými, sociálními a kulturními.[5] Dokument druhého vatikánského koncilu *Gaudium et spes* potvrzuje skromnější pojetí světové autority zabezpečující světový mír, spravedlnost a lidská práva.[6] Jan Pavel II. zdůrazňuje, že mezinárodní řád je především záležitostí respektu k morálním hodnotám, nikoli silných mezinárodních politických institucí.[7] Nejpodrobněji v aktuálním kontextu precizuje koncept světové politické autority Benedikt XVI. K nauce předchozích papežů o globální politické autoritě přidává nové akcenty na subsidiární, vícestupňovou a polyarchickou povahu mezinárodního řádu, aby se nemohla stát „univerzální mocí tyranského typu". Kompetence takové autority vidí však poměrně široce, jak bylo naznačeno výše. Papež František požaduje posílení mezinárodních institucí s ohledem na *governanci globálních dober*[8] (z kontextu je zřejmé, že má na mysli hlavně oblast ekologie a přírodních zdrojů, ale i vymýcení nejzávažnějších forem chudoby), současně ale klade překvapivě enormní důraz na lokální řešení a autonomii států. Můžeme odlišit i další akcenty s požadavkem na povahu a zaměření této autority – zatímco papežové Jan XXIII. a František akcentují spíše otázku zabezpečení základních materiálních a sociálních podmínek pro celek lidstva, Pius XII. a Jan Pavel II. spojují tyto požadavky na světovou politickou autoritu poněkud silněji s ideály demokracie.

Množství podmínek kladených ze strany dokumentů na světovou politickou autoritu se může ve svém celku jevit i určitým způsobem rozporně – „musí být ustavena se souhlasem všech národů, nikoli vnucena násilím", musí být „nestranná vůči všem, aby jí byly zcela cizí partikulární zájmy a aby usilovala o obecné blaho všech národů",[9] „nesmí si přisvojovat a omezovat pravomoci

2 Srov. BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, čl. 67. Dále v textu pouze CV a číslo příslušného oddílu.
3 Podrobněji je o této otázce referováno v jiném našem článku (Roman MÍČKA, Idea *Global Governance* ve světle sociálního učení církve, *Revue církevního práva* 54–1/2013, s. 17–31), z něhož v této přehledové studii taktéž částečně přebíráme některé informace, hodnocení a závěry.
4 PIUS XII., *Mír ze spravedlnosti. Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945*, Praha: Atlas, 1947, s. 200.
5 Srov. JAN XXIII., *Pacem in terris*, Praha: Zvon, 1996, čl. 137–141. Dále v textu pouze PT a číslo příslušného oddílu.
6 *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes čl. 82.
7 Srov. *Poselství papeže Jana Pavla II. k Světovému dni míru 1. ledna 2003*, Praha: ČBK, 2002, čl. 6.
8 Srov. FRANTIŠEK, *Laudato si'*, Praha: Paulínky, 2015, čl. 173–174.
9 Obojí v PT 138.

vlád jednotlivých států“,[10] musí „být uznávána všemi a mít v rukou účinnou moc, aby každému zaručila bezpečnost, dodržování spravedlnosti a respektování práv“, má spět „k uskutečnění společenského řádu, který odpovídá mravnímu řádu“,[11] nesmí být „univerzální mocí tyranského typu“,[12] – v tomto smyslu se ideál světové politické autority jeví jako referenční, leč politicky obtížně uskutečnitelný projekt.

V rámci širšího kontextu SUC zaznívají i poněkud silnější požadavky na globální struktury – ty jsou obsaženy např. v nótě Papežské rady pro spravedlnost a mír (IUPAX) z roku 2011.[13] Dokument podrobně rozpracovává i představy o hospodářském a finančním rozměru managementu globální autority, které spojuje s reformou mezinárodního měnového systému, vznikem Světové centrální banky a regulací mezinárodních finančních transakcí. Za klíčovou agendu globální autority považuje dokument svým charakterem oblast ekonomickou. Ačkoli za výchozí bod globálního vládnutí považuje dokument OSN, je zřejmé, že jde o formulaci zcela nových – paralelních – institucí a architekturu mezinárodního řádu („ustanovení světové politické autority by měla předcházet úvodní vyjednávací fáze, ze které pak vzejde legitimní instituce schopná nabídnout efektivní vedení a zároveň dovolí každé zemi vyjádřit a dosáhnout vlastního částečného dobra“), který nepočítá s automatickým zapojením všech zemí světa, ale jen s těmi, které se k nové architektuře dobrovolně připojí („vlády nemusí podléhat světové autoritě bezpodmínečně“). S ohledem na podrobnou formulaci konkrétních institucí a procesů se však nabízí otázka, zda nóta určitým způsobem nepřekračuje meze obvykle chápané kompetence SUC.

Tradice SUC vytváří klíčový referenční rámec pro rozvoj poněkud širšího spektra uvažování a reflexe – „katolického sociálního myšlení“. To představuje celou širokou škálu autorů, kteří z katolických pozic dále politické a ekonomické otázky promýšlejí, ať již s užší, či naopak volnější vazbou na SUC. I z toho důvodu zde nalézáme širší vějíř přístupů, který odráží názorové a ideologické zázemí jednotlivých autorů, či specifické dějinné a kontextuální odlišnosti. To je ostatně přístup legitimní a očekávaný, protože samotné SUC se vyznačuje určitou mírou obecnosti a nemá ambici navrhovat konkrétní podobu a formu politických institucí – v oblasti hodnocení konkrétních „technických řešení“ politických a ekonomických skutečností si SUC nenárokuje výlučnost či neomylnost a uznává legitimitu pluralitu pohledů a strategií na realizaci klíčových hodnot. Katolické sociální myšlení tak představuje další kreativní rozvoj impulsů SUC a pokusy o další rozvoj, interpretaci, upřesňování a formulaci možných konkrétních modelů fungování společenské reality. V konkrétních případech a situacích mohou legitimně vyvstat odlišné modely a formy institucionálního uspořádání. Tento interpretační potenciál a pluralita pohledů se samozřejmě uplatňují i v oblasti našeho tématu globální politické organizace, mezinárodních vztahů a globální politické autority. Určitým způsobem nesamozřejmý požadavek světové politické autority samozřejmě na základě historických precedentů, debat i současných ideových pozic vzbuzuje určité naděje na pokrok v mezinárodních vztazích, současně však i mnohé otazníky, kontroverze a rizika, a to i v tradici katolického sociálního myšlení samotného. Pokusme se představit a vyhodnotit tuto barvitou a komplexní debatu (zejména s ohledem na poslední dvě desetiletí), která dále rozvíjí a případně konkretizuje možné přístupy k otázce světové politické autority a šířeji i globálního vládnutí (*global governance*, *GG*), které zahrnuje širší vějíř představ o mezinárodním řádu.

10 PT 141.
11 Obojí v CV 67.
12 CV 57.
13 © *Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority*, 2011 (on-line), dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20111024_nota_en.html, citováno dne 29. 9. 2016.

Podněty k tématu globálního vládnutí s užší vazbou na církevně-institučí prostředí

Velice obsáhle se tematice perspektiv globálního vládnutí věnuje *Zpráva biskupům COMECE* z roku 2001.[14] Nejde přímo o dokument vydaný církevní autoritou, ale o text speciální skupiny odborníků – text je formulován jako výzva k debatě o otázce globálního vládnutí jak směrem k COMECE, křesťanům, tak všem lidem dobré vůle a v zásadě se i stal impulsem k následnému dynamičtějšímu rozvoji tohoto konceptu v kontextu katolického sociálního myšlení. Dokument hned na počátku (v úvodu formulovaném biskupem Josefem Homeyerem, tehdejším prezidentem COMECE) činí důležité rozlišení – koncept *GG* je zde chápán jako přímý protiklad k *global government* („Globální vládnutí, v protikladu ke globální vládě, znamená síťový přístup ke globálním problémům, který zahrnuje jak vlády, byznys a nevládní organizace, tak i církve a další náboženské komunity.“).[15] Zároveň koncept GG spojuje s projektem evropské integrace, který může být s ohledem na své úspěchy určitým vzorem:

„EU má sehrát klíčovou úlohu v rozvoji stávajícího mezinárodního řádu do systému globálního vládnutí. Jsme toho názoru, že Evropská unie je průkopnický model regionální integrace, ustavující příklad pro budoucnost vládnutí v mnoha jiných světových regionech, a to navzdory jeho stále se rodící a kontingentní povaze v některých oblastech politiky.“[16]

Zpráva se hlásí k inspiraci idejí požadavku a „prorocké vize“ potřeby globální politické autority vyjádřené Janem XXIII. v encyklice *Pacem in terris*. Své podněty k posílení systému *GG* považuje za cestu směřující k tomuto cíli. Text obsahuje obecnou analýzu stávajícího stavu, dále pak návrh souboru klíčových hodnot a principů pro *GG* podle SUC, následně i konkrétní návrhy jeho postupného zřizování a uplatňování. Koncept je ve zprávě chápán jako předpoklad uskutečňování globálního společného dobra a klíč k realizaci pozitivních dopadů globalizace, za souběžné eliminace dopadů negativních. Nechce navrhnout zcela nový systém globálních institucí, ale dát podněty k reformě, adaptaci a reformulaci stávajících. Zdůrazňuje, že:

„Global governance neznamená globální vládu ve formě centralizovaného orgánu, který by byl výlučným držitelem světové moci a ovládal globální ekonomické toky a informace. Spíše by poskytoval kapacitu k efektivnímu a legitimnímu politickému rozhodování na globální úrovni prostřednictvím mezinárodních institucí a struktur spolupráce, koordinace a možná i sdílené suverenity.“[17]

Konsensus by se i nadále v tomto systému odvíjel od konsensu národních států, které by byly základní jednotkou, přinejmenším v dohledné budoucnosti, než se adaptují na nové globální změny. Za etické jádro pro podporu a realizaci *GG* dokument považuje soubor klíčových hodnot a principů podle SUC (respekt k lidské důstojnosti, odpovědnost, solidaritu, subsidiaritu, soudržnost, transparentnost a odpovědnost), přičemž církve a ostatní náboženská společenství považuje za klíčové aktéry při prosazování těchto hodnot. Lidská důstojnost je chráněna lidskými právy – zde však dokument neodkazuje na *Všeobecnou deklaraci lidských práv OSN*, ale poněkud překvapivě

14 © *Global Governance. Our responsibility to make globalisation an opportunity for all*, 2001 (on-line), dostupné na: http://siteresources.worldbank.org/DEVDIALOGUE/Resources/GlobalGovernance.pdf, citováno dne 29. 9. 2016.
15 Tamtéž, s. 3.
16 Tamtéž, s. 3–4.
17 Tamtéž, s. 19.

dává za vzor[18] *Listinu základních práv EU*. Dokument považuje v kontextu globalizace za zásadní dvě výzvy současnosti: „ochraňovat životní prostředí pro následující generace a nabídnout více lepších příležitostí nejchudším".[19] Pokud jde o konkrétní postupné kroky efektivního zavádění a uplatňování systému *GG*, navrhuje zpráva prozatímní ustanovení *Global Governance Group*, která by stála nikoli na půdorysu OSN, ale s ohledem na dominanci ekonomických témat by vycházela naopak z platformy a půdorysu Mezinárodního měnového fondu (MMF) a G7/8. Jejími členy by bylo 24 představitelů vlád majících aktuálně výkonné představitele v radě MMF a ve Světové bance. Ta by dynamicky rozvíjela kooperaci s OSN, Světovou obchodní organizací, Mezinárodní organizací práce a další nově navrženou Světovou organizací pro životní prostředí. Systém řízení by spočíval na horizontální koordinaci aktérů na globální úrovni a zahrnoval celou síť odpovědných aktérů (nevládní organizace, aktéři byznysu a korporací, států a regionálních bloků). Nešlo by tedy primárně o zásadní posílení jedné instituce. Církve a další náboženské komunity by ke GG přispívaly úsilím o ekumenismus a náboženský dialog.[20]

Tematikou světové politické autority a *GG* se částečně zabývají taktéž některé texty Papežské akademie sociálních věd (PASS). Jde o autonomní organizaci odborníků ve společenských vědách (ekonomii, politologii, právu apod.), kterou založil papež Jan Pavel II. v roce 1994 za účelem poskytování podnětů k dalšímu rozvoji sociálního učení církve. Jde o osobnosti různých názorových proudů i různé míry vztahu ke křesťanství. Akademie edituje množství sborníků ze svých plenárních a dalších zasedání, které sdružují příspěvky členů a dalších přizvaných odborníků.

Pojem *global governance* se v textech PASS začíná vyskytovat kolem roku 2000, jmenovitě kupříkladu v příspěvku Hakana Bjorkmana *The Message of the 1999 Human Development Report – Globalisation with a Human Face* do sborníku PASS (2000).[21] Bjorkman zde komentuje *Human Development Report* (United Nations Development Programme, 1999), která koncept *GG* již šířeji rozvíjí. Bjorkman zdůrazňuje doporučení zprávy navázat koncept *GG* na koncept lidských práv a posílení role chudých zemí v globálním vládnutí. Ve sborníku PASS (2001) je již podstatně více zmínek o *GG*, zejména v příspěvku Davida Crockera *Globalization and Human Development: Ethical Approaches*.[22] Crocker zmiňuje již námi referovanou *Zprávu biskupům COMECE* a řadí ji v rámci přístupů ke *GG* v politické teorii k „liberálnímu institucionalismu". Za další přístup vyskytující se v nábožensky orientovaném prostředí považuje „radikální republikanismus" radikálně kritický vůči stávajícím mezinárodním institucím a následně i koncept „kosmopolitní demokracie" kladoucí důraz na silnou demokratickou participaci občanů, roli občanské společnosti a deliberativní přístupy. Tyto tři přístupy ke globálnímu vládnutí v kontextu globalizace považuje navzdory odlišným normativním předpokladům za kompatibilní a vzájemně se doplňující.

Dále kupříkladu ve sborníku z plenárního zasedání PASS (2004) se v příspěvku *Social Integration, System Integration and Global Governance*[23] zabývá touto tematikou Margaret Archerová. Za hlavní problém managementu globalizace považuje absenci jednotící instituce pro globální

18 Srov. tamtéž, s. 27.
19 Tamtéž, s. 38.
20 Srov. tamtéž, s. 44–45.
21 Srov. © PASS, *The Social Dimensions of Globalization*, 2000, s. 47–55 (on-line), dostupné na: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/miscellanea2.pdf, citováno dne 29. 9. 2016.
22 Srov. © PASS, *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, 2001, s. 45–65 (on-line), dostupné na: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/actapass7.pdf, citováno dne 29. 9. 2016.
23 Srov. © PASS, *The Governance of Globalisation*, 2004, s. 141–164 (on-line), dostupné na: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/actapass9.pdf, citováno dne 29. 9. 2016.

vládnutí; stávající mezivládní instituce pracují nekoordinovaně, případně jsou v područí mocných států. Rozlišuje požadavky globální sociální a globální systemické integrace. V politické teorii často referovaný koncept „globální občanské společnosti", orientovaný na sociální integraci, hodnotí tak, že je příliš optimistický ohledně reálné situace a zaměřený na elity. V oblasti systemické integrace hodnotí kriticky jako utopizující koncept „kosmopolitní demokracie", který předpokládá neexistující konsensus ohledně demokratických hodnot. Jejím závěrem je, že je obtížné hledat řešení, které by řešilo souběžně deficity sociální a systemické integrace a k jehož hledání vybízí, ovšem bez konkrétní specifikace možných cest. Skepse vychází z její analýzy dlouhého hledání vztahu mezi sociální a systemickou integrací v západních demokraciích, v nichž se podle ní podařilo na národních a částečně i mezinárodní (EU) úrovni dosáhnout vysoké míry systemické a sociální integrace kombinací demokratických postupů a sociální politiky.

Ve sborníku PASS 2008 se tematice *GG* věnuje Juan José Llach v obsáhlé, jím editované zprávě *Main Outcomes of the Work of the Pontifical Academy of Social Sciences on Globalization*[24] sdružující přínos celé instituce a předchozích publikací. Zde je uvažování o strukturované centrální světové vládě označeno za utopické a je preferován model koordinace rozhodování na mezinárodním poli, které je patrnější (a primární) v sociální než politické oblasti. Za zárodečný subjekt světového vládnutí (*embryo of worldwide governance*) je zde označena aktivita OSN a Rady bezpečnosti, závěry světových summitů politických lídrů koordinující aktivity směřující k trvale udržitelnému rozvoji, Mezinárodní soudní dvůr apod. Přesto je kladen požadavek na další reformu, zejména OSN, a zaznívá zde požadavek na vytvoření světového daňového a fiskálního systému. Je vysloven obezřetný požadavek na propojení vlády mezinárodního práva a demokracie, ale zároveň je ve zprávě řečeno, že je předčasné hovořit o „mezinárodní občanské společnosti" (*international civil society*) – („protože v některých případech může sloužit k zakrytí aktivit, které silně ohrožují skutečnou demokracii a další lidské hodnoty"), i když požadavek na postupné zohledňování aktérů globální občanské společnosti je shledán jako legitimní. Zároveň směrem k OSN zaznívá kritika reagující na rizika šíření deformované vize člověka: „Na politické a právní úrovni nicméně projekt OSN budí i znepokojení. Rozvinul materialistické a striktně evolucionistické pojetí lidské existence, které odložilo realistickou vizi implicitně obsaženou v Deklaraci z roku 1948."

Ve sborníku z plenárního zasedání PASS 2010 komentuje tematiku *GG* ve svém příspěvku *The Governance of Globalization: Global Political Authority, Solidarity and Subsidiarity*[25] Vittorio Possenti. Reaguje zde již na revitalizovaný koncept světové politické autority v nově vydané encyklice CV a tento dále komentuje a rozvíjí. Mezinárodní prostor podle něj postrádá rovinu politické globalizace a struktury autority na globální úrovni. Vzhledem k úzké vazbě univerzálního společného dobra a světové politické autority se ovšem nemůžeme spokojit s „fragmentovanou politickou odpovědností" (*fragmented political responsibility*). SUC podle Possentiho nesleduje „libertariánský" koncept *GG*, který odmítá vertikální autoritu a staví jen na anarchické občanské společnosti bez autority, očekává spontánní konstituci autority či konceptu „*governance without government*". Hájí tedy (i teologicky) koncept autority, zdůrazňuje jeho nezbytnost a úzkou vazbu společného dobra a autority, přičemž útoky na autoritu považuje za ideologické. Odmítá tedy na jedné straně jak nestrukturovaný a nesubsidiární světový stát, tak na straně druhé absenci nejvyšší autority s jednoznačnými kompetencemi a odpovědností. Zásadní reformu OSN sice

24 Srov. © PASS, *Summary on Globalization*, 2008, s. 15–93 (on-line), dostupné na: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/espass12.pdf, citováno dne 29. 9. 2016.

25 Srov. © PASS, *Crisis in a Global Economy – Re-Planning the Journey*, 2010, s. 424–441 (on-line), dostupné na: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/actapass16.pdf, citováno dne 29. 9. 2016.

považuje za velice potřebnou, ale i tak chápe tuto platformu jen jako vzdáleného předchůdce (*distant precursor*) skutečné světové politické autority. Ta musí stát na silném kosmopolitismu (*strong cosmopolitism*) a identifikaci společných cílů. Jejich efektivní uplatnění považuje za natolik závažné, že dle Possentiho mohou dokonce „vyžadovat nějaké oběti na straně plné kosmopolitní a demokratické legitimity", tedy že světová politická autorita by mohla dokonce předcházet formování globální občanské společnosti, která je její přirozenou základnou.

Possentiho teze byly následně podrobeny debatě, v níž jej kupříkladu Hsin-chi Kuan mírně kritizuje za příliš „teoretický přístup". Empiričtější přístup by pravděpodobně dle Kuana odhalil, že stávající struktury globálního vládnutí nefungují tak zcela špatně a neuspokojivě, jak prof. Possenti naznačuje. Dále také Kuan upozorňuje, že Possenti nenaznačuje cestu a mechanismus, jimiž by mělo k ustavení světové politické autority dojít, odkud by měla čerpat svou legitimitu vzniku (když ne od suverénních států či „globální občanské společnosti"). Způsob konstituce autority bez dosažení konsensu (dle Possentiho překonaných a nelegitimně suverénních) národních států, tedy cestou „intergovernmentalismu" a diplomacie, je pro něj nepředstavitelná. Obecně považuje Kuan vyhlídky na ustavení světové politické autority za velice neurčité a slabé. Navíc nesdílí často se objevující názor, že určitým vzorem pro budoucí *GG* je model evropské integrace: „Je otázkou, zda regionální zkušenost může být generalizována na globální úroveň. Dílčí úspěch evropské integrace je výsledkem souběhu velice jedinečných faktorů." Evropská integrace vzniká v kontextu éry po bezprecedentně ničivé válce a zásadní krize ideje „nacionalismu", v realitě dostatečné ekonomické, politické a kulturní homogenity, v zásadě sdílené náboženské tradice apod. Naznačuje také, že i EU – navzdory vysokému stadiu integrace –, čelí významným obtížně řešitelným problémům, kupříkladu ve fiskální oblasti. Dokonce říká, že je riskantní zobecňovat evropskou zkušenost na globální rovinu, považuje ji jen za užitečnou lekci v procesu realizace světové politické autority. Na samý konec příspěvku si klade rétorickou provokativní otázku, zda má v případném procesu hledání legitimní světové politické autority nějakou roli sehrávat i církev.

Hans Tietmeyer (bývalý prezident německé centrální banky) ve stati *Ways to Improve the Order and Governance in Globalising Economic and Financial Markets* obsažené ve sborníku z plenárního zasedání PASS (2012)[26] píše, že ačkoli je koncept světové politické autority u Benedikta XVI. propracovanější než u Jana XXIII., „je stále příliš vágní a nepraktický, aby mohl být v dohledné době realizován". Dokonce říká, že si nedokáže představit, že by se v dohledné době uskutečnil – považuje jej za nerealistický. To ještě více dle jeho názoru platí o pochybném návrhu v dokumentu IUPAX o globální autoritě z roku 2011, která jako první krok navrhuje ustavení Světové centrální banky. Tietmeyer ve své představě preferuje rozvoj a zlepšování stávajících institucí před vytvářením institucí nových. Za adekvátní základ a významný krok k realizaci efektivnější *GG* v ekonomické oblasti považuje *Financial Stability Board* (FSB) založený v reakci na finanční krizi za účelem efektivnější regulace finančního sektoru, na nějž jsou navázáni další aktéři, včetně MMF. Dodává, že tento smluvní způsob vycházející z platformy G20 a kladoucí důraz na transparentnost a dobrovolnost je „nejlepším nástrojem, který je v současném světě k dispozici k uplatnění odsouhlasených pravidel – a efektivnější než povinné vynucování ze strany nadnárodních [supra-national] institucí".

Ve sborníku PASS z roku 2013 se k tématu *GG* vyjadřuje Rocco Buttiglione ve stati *Accountability, Transparency, Legitimacy, Sustainable Development and Governance*.[27] Souhlasí s morálním

26 Srov. © PASS, *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis. Pacem in Terris, Fifty Years Later*, 2012, s. 520–534 (on-line), dostupné na: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/actapass18.pdf, citováno dne 29. 9. 2016.

27 Srov. © PASS, *Governance in a Changing World: Meeting the Challenges of Liberty, Legitimacy, Solidarity, and Subsidiarity*, 2013 (on-

závazkem světového řádu, který by pečoval o řádnou ochranu světového životního prostředí a který by umožňoval všem lidem podíl na dobrech země, aby mohli vést slušný život. Současně se ale ohrazuje vůči ideji „světového státu" či dokonce „světového socialistického státu" z obavy před omezením svobody, plurality a silnými redistributivními mechanismy na globální úrovni. Říká:

„To, co potřebujeme, je světové vládnutí [world governance], které respektuje práva jednotlivých států, práva trhu a občanské společnosti, přičemž pomáhá všem těmto společenstvím jednat takovým způsobem, že žádná z nich nezatěžuje druhé, ale spíše podporuje v dosahování jejich legitimních cílů."

Toto vládnutí chápe převážně jako pluralitu a interakci četných subjektů – suverenit, které nejsou absolutní, ale každá ve svém partikulárním řádu. Janne Haaland Matlary se v komentáři k Buttiglioneho textu zdá být ještě kritičtější vůči ideji globálního vládnutí, zdůrazňuje demokratický deficit nadnárodních institucí a režimů, říká, že „horním limitem" demokracie (*upper limit of democracy*) jsou národní státy – demokratickou legitimitu, odpovědnost a vyvažující dělbu moci lze uplatňovat a potvrzovat jen v jejich rámci. K získání demokratické legitimity nadnárodních institucí je dokonce podle něj příliš velká i EU. Taktéž často zdůrazňované zapojení nevládních organizací (NGOs) do rozhodovacích procesů globální vládnutí nepovažuje za posílení demokratické legitimity mezinárodních institucí, ale naopak za oslabení – jde o prosazování partikulárních, efektivně organizovaných zájmů a ideálů.

Pohledy progresivně rozvíjející tematiku světové politické autority

Optimističtější pohledy na koncept *GG* vycházejí z předpokladu nezbytnosti vyšší organizace autentického lidského rozvoje v kontextu globalizace, uplatnění principů spravedlnosti, solidarity a jednoty lidstva. Usilují o další rozvoj pojmu světové politické autority nastíněný v sociálních encyklikách v kontextu různých pohledů na koncept *GG* v politické teorii a v souvisejících debatách. Záběr množství autorů a názorových nuancí by šel samozřejmě stále zásadně rozšiřovat, ale omezíme se na několik reprezentativních hlasů, které pokrývají většinu názorového spektra katolického sociálního myšlení. Autorem kontinuálně se vyjadřujícím ve prospěch silněji pojatého *GG* je kupříkladu Kevin Ahern, který formuloval dokument *An Introduction to Global Governance Through the Lens of Catholic Social Teaching* (2007). Dokument se připojuje k hlasům vyžadujícím nezbytnou reformu fungování OSN, ale bez bližších specifikací kromě efektivnějšího využití platformy Ekonomické a sociální rady (ECOSOC) a zlepšení funkce Sekretariátu. V případě MMF a Světové banky navrhuje úsilí o dosažení adekvátní reprezentace, odpovědnosti a transparentnosti, respekt k lidským právům a spravedlivému ekonomickému a sociálnímu rozvoji. Světová obchodní organizace je zde pochválena za svůj systém rozhodování a je považována za „nejdemokratičtější ze všech mezinárodních institucí s globálním mandátem", ovšem je náchylná k manipulaci ze strany elitních skupin a mocných členů. Je přisouzena klíčová a pozitivní role i regionálním kooperativním a integračním režimům a institucím (Africká unie, Liga arabských států, EU apod.). Rostoucímu fenoménu globální občanské společnosti ve formě nevládních organizací je přisouzena role „hlídacích psů globalizace", dále i role v edukaci a prosazování hodnot a vizí, dokument však nepočítá s jejich zapojením do přímého politického vlivu a rozhodování. Zároveň je potvrzena klíčová role států jako aktérů globálního vládnutí:

-line), dostupné na: http://www.pass.va/content/scienzesociali/en/publications/extraseries/governance.html, citováno dne 29. 9. 2016.

„Národní státy zůstávají hlavními aktéry v rámci mezinárodního systému, ačkoli dohody jsou stále více dosahovány v mezinárodním kontextu, hlavní místo rozhodování a implementace zůstává v aréně národního státu. Státy i nadále zůstávají hlavními aktéry způsobilými k autoritativním rozhodnutím. Proto jsou klíčovými pilíři architektury global governance."[28]

Ahern tedy uvedeným textem nijak zásadně nevybočuje z „institucionální" perspektivy spočívající v požadavku na reformu stávajících institucí globálního vládnutí. Na druhou stranu v pozdější debatě, která se rozvíjela po vydání nóty IUPAX tento dokument a jeho návrhy hájí, i když je tím patrné, že se již kloní k výrazně silnějším nárokům na reformu globálních institucí. V reakci na podněty v kontextu živé debaty v americkém prostředí – zejména na poznámku jezuity Thomase J. Reese, že nóta k reformě mezinárodního finančního systému obsahuje silně „levicové" přístupy – Ahern naopak nótu hájí a považuje její recepty za zcela konzistentní s tradicí SUC, pouze rozvíjející téma v novém kontextu globálních realit a hospodářské krize. Dokonce dává volání po světové politické autoritě do historického kontextu a píše: „Navzdory opozici vůči strukturám global governance ze strany některých filosofických a náboženských ideologií byla katolická církev silným obhájcem mezinárodní politické vlády již od raného středověku."[29] Moderní katolické sociální učení počínaje Janem XXIII. přes Jana Pavla II. a Benedikta XVI. je pouze pokračováním tohoto požadavku na efektivní a „robustní" nadnárodní autoritu v kontextu výzev, které před nás staví globální společné dobro. Ahern dokonce považuje nótu za diplomaticky příliš korektní, mírnou a abstraktní; málo podle něj kritizuje klíčové dominantní státy, korporace, málo zdůrazňuje roli nevládních organizací a jejich zprostředkujícího potenciálu, přehlíží – jelikož je orientována spíše na elity – skutečnou realitu chudoby v mnoha zemích světa. V novějším článku Ahern opět zdůrazňuje, že „katolická církev je vůdčím hlasem podpory struktur global governance".[30] Papež František podle něj dále posiluje tyto výzvy v duchu svých důrazů na chudobu a trvale udržitelný rozvoj a volá po reformě a adaptaci OSN. Podle Aherna papež František volá po participativnějších formách vládnutí, které by nepodřizovaly lidské bytosti této planety ideám a ideologiím vlád a dokonce ani systému OSN.

Další z autorů, který může být zmíněn v souvislosti s reflexí tematiky *GG*, je kupříkladu J. Brian Hehir. Ten ve svém komentáři k encyklice CV říká, že od doby Jana XXIII. se situace v mnoha oblastech posunula a změnila směrem ke globalizaci, větší interdependenci a také ke zkušenosti velké nestability světové ekonomiky, včetně globální ekonomické krize. Zatímco Jan XXIII. měl v souvislosti se světovou politickou autoritou na mysli převážně management v oblastech míru, války a lidských práv, současná globalizace a krize přináší další bezprecedentní výzvy v oblasti politické ekonomie. Rozšíření role světové politické autority i na oblast ekonomickou v CV pak chápe jako logické vyústění dějinného posunu zvyšující roli ekonomiky od doby Jana XXIII.:

„Role globální politické autority při řízení těchto institucí je – ekonomicky a eticky – náročnější, než byla v době Jana XXIII. Benediktovo volání po takové autoritě se setkalo s odporem ve

28 © Kevin AHERN, *An Introduction to Global Governance Through the Lens of Catholic Social Teaching*, 2007 (on-line), dostupné na: http://www.cidse.org/publications/rethinking-development/global-governance/global_governance_and_catholic_social_teaching.html, citováno dne 29. 9. 2016.

29 © Kevin AHERN, *Global Problems Require Global Governance: The Vatican's Note on Financial Reform*, 2011 (on-line), dostupné na: http://dailytheology.wordpress.com/2011/10/24/global-problems-require-global-governance-the-vatican%E2%80%99s-note-on-financial-reform/, citováno dne 29. 9. 2016.

30 © Kevin AHERN, *Pope Francis Calls for a Stronger System of Global Governance*, 2015 (on-line), dostupné na: http://papalvisit.americamedia.org/2015/09/25/pope-francis-calls-for-a-stronger-system-of-global-governance/, citováno dne 29. 9. 2016.

finanční oblasti, ale i ti, kteří podporují jeho návrh, musí vědět, že vyvažování svobody a intervence v obchodě, financích a investicích je choulostivější úkol než určení role suverénních států v arénách války a lidských práv."[31]

Thomas D. Williams reflektuje probíhající debatu i zásadní námitky proti konceptu globálního vládnutí.[32] Vnímá skepsi z fungování OSN a jeho nedostatků, nepřehlíží argument obtížné kontrolovatelnosti mezinárodních institucí ze strany občanů ani tradiční argument obavy před nemožností uniknout z dosahu vlády, která by měla celosvětový dosah. Zároveň si je vědom toho, že zejména z pohledu USA jako velmoci je obecně odpor vůči ideji nadnárodního vládnutí nejsilnější a může pramenit z toho, že právě tato země nemá přesunem vládnutí na nadnárodní úroveň v zásadě co získat, ale může leccos ztratit. Williams nejprve ukazuje, že nauka o světové politické autoritě není nová, nýbrž plně konzistentní s předchozí tradicí, která je navázána na ideu společného dobra. Společné dobro existuje na všech stupních lidské společnosti včetně mezinárodního prostoru a celku lidstva. Vedle jednotlivých partikulárních dober různých lidských skupin, které vyžadují stupně vládnutí a autority, můžeme stále více v kontextu globalizace rozpoznávat univerzální společné dobro (*commune bonum universale*) celé lidské rodiny. Jakkoli se univerzální společné dobro mohlo v minulosti jevit jako abstrakce a autorita toto dobro zabezpečující jako jen velice vzdálená perspektiva, v situaci intenzifikace interakcí v rámci celku lidstva se vyjevuje její nezbytnost. Od doby Jana XXIII. se tato globální povaha společného dobra stále více vyjevuje (proto jako první o světové politické autoritě mluví), přičemž Benedikt XVI. již hovoří o „explozi vzájemné celoplanetární závislosti, nazývané dnes obvykle jako globalizace",[33] a proto logicky akcentuje globální autoritu. Williams má také za to, že právě encyklika CV přinesla mnohá nová vyjasnění a posuny ohledně pojetí univerzální autority. Poukazuje přitom na zásadní posun ve vnímání globální autority směrem k decentralizovanému, subsidiárnímu a víceúrovňovému vládnutí (*multilevel governance*), zejména s ohledem na 57. článek encykliky („Nemá-li se globalizace stát nebezpečnou univerzální mocí tyranského typu, musí mít její řízení subsidiární povahu a musí se členit do více stupňů na více úrovních, které vzájemně spolupracují."). Tím se tento koncept světové politické autority dostává do blízkosti konceptu *global governance*, obvykle chápaného jako víceúrovňové vládnutí bez centrální autority. Podle Williamse tím Benedikt posouvá koncept na vyšší rovinu „oproti méně rozvinutému chápání globálního vládnutí předloženému jeho předchůdci Janem XXIII. a Pavlem VI."[34]

Kritičtější pohledy na světovou politickou autoritu

Nyní se zaměřme na kritičtější pohledy, které spatřují v konceptu světové politické autority spíše rizika a problematické stránky. Zatímco posledně referovaný autor Thomas D. Williams měl za to, že nové pojetí světové politické autority v CV je blízké konceptu *GG* chápaného jako víceúrovňové vládnutí bez centrální autority, kupříkladu John A. Coleman s tímto názorem nesouhlasí. Podle něj Benedikt XVI. „postrádá imaginaci při vypořádávání se s dilematy global governance".[35] I když do svého konceptu zahrnuje subsidiaritu, víceúrovňovost, transparentnost a morálku, stále

31 Brian J. HEHIR, Globalization and Global Governance, in: *The Moral Dynamics of Economic Life: An Extension and Critique of Caritas in veritate*, ed. Daniel K. FINN, New York, 2012, s. 58.
32 Srov. Thomas D. WILLIAMS, *The World As It Could Be. Catholic Social Thought for a New Generation*, USA: The Crossroad Publishing Company, 2011, s. 112–128.
33 CV 33.
34 Thomas D. WILLIAMS, *The World As It Could Be*, s. 118.
35 John A. COLEMAN, From Government to Governance, in: *The Moral Dynamics of Economic Life*, ed. Daniel K. FINN, s. 59.

mu přijde, že příliš spoléhá na vertikální rozměr autority a mezivládní instituce:

„Aby se katolické sociální myšlení stalo efektivnější a důvěryhodnější v debatách o globalizaci, musí věnovat více pozornosti komplexnějším formám global governance a etickým kritériím hodnotícím tyto instituce. Katolická sociální nauka hovoří málo o režimech a globálních politických sítích. Ale povýšené a časté vágní mluvení o globálním společném dobru vyžaduje více než jen péči o Spojené národy a jiné mezinárodní vládní instituce. Zkrátka oficiální katolická sociální nauka se možná příliš fixuje na vlády a vládami kontrolované instituce, přičemž není dost pozorná vůči alternativním formám globálního vládnutí. Tyto alternativní formy vládnutí se stávají stále důležitějšími v uskutečňování eticky založeného rámce globálního života, což je i základní důraz Caritas in veritate."[36]

Ve své starší stati[37] John A. Coleman podrobněji rozepisuje své představy a preference ohledně globálního vládnutí. Preferuje větší důraz na režimy, globální politické sítě a zapojení široké škály aktérů globální občanské společnosti. Nejvíce podnětů k rozvoji *GG* nalézá v dokumentu *Our Global Neighbourhood* (1995), vydaném Komisí pro globální vládnutí, který volá po podstatně větším zapojení „občanské společnosti" do rozhodování globálních vládních institucí, dokonce ve smyslu zřízení nového „kvazi-parlamentu" složeného ze zástupců NGOs, který by byl protiváhou Generálního shromáždění OSN složeného z reprezentantů národních států.

Obdobný názor zastává i Marián Sekerák, který v článku *Towards a Worldwide (Deliberative) Democracy? Catholic Social Teaching and the Idea of Global Governance* (2016)[38] označuje koncept světové politické autority v sociálním učení církve za poněkud rigidní, příliš poplatný institucionálnímu přístupu a příliš závislý na etablovaných strukturách OSN. Přimlouvá se přitom za hlubší uplatnění principů deliberalitivní a participativní demokracie v kontextu globálního vládnutí – sociální učení církve sice koncept demokracie přijalo, nevěnuje mu však dostatek pozornosti a nedává jej do hlubší souvislosti s konceptem světové politické autority. Ten by neměl vycházet jen z institucionálního přístupu orientovaného na státy, mezinárodní organizace a formální autority, nýbrž zejména z uplatnění sil a aktivit „globální občanské společnosti", které by cestou globální deliberace vedly k síťovému nehierarchickému a neinstitucionálnímu uplatňování globální autority.

Mezi další kritiky ideje globální politické autority, kteří se zapojili do debaty po vydání encykliky CV, patří kupříkladu George Weigel. Ten naznačuje,[39] že znovuoživení konceptu světové politické autority a jiných paternalisticky vyznívajících receptů může souviset s nepřiměřeným vlivem IUPAX, která připravovala koncept dokumentu. IUPAX, která se profiluje jako vatikánský správce a interpret SUC, podle Weigela reprezentuje jeho zastaralou, překonanou autoritářskou vizi. Když Jan Pavel II. obdržel od zmíněné rady náčrt encykliky *Centesimus annus*, údajně jej shledal nepoužitelným a encykliku raději napsal celou nově sám – v duchu důrazů na svobodu, kreativitu, ocenění tržního hospodářství, demokratických hodnot i kritiky paternalistických sociálních

36 Tamtéž, s. 60.

37 Srov. John A. COLEMAN, Global Governance, the State and Multinational Corporations, in: *Globalization and Catholic Social Thought*, eds. John A. COLEMAN – William F. RYAN, New York, 2005, s. 239–248.

38 © Marián SEKERÁK, Towards a Worldwide (Deliberative) Democracy? Catholic Social Teaching and the Idea of Global Governance. *Italian Political Science Review / Rivista Italiana di Scienza Politica* 3/2016, s. 1–22 (on-line), dostupné na: http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=10258868&fileId=S0048840216000046, citováno dne 29. 9. 2016.

39 Srov. © George WEIGEL, Caritas in Veritate in Gold and Red, *National Review*, 2009 (on-line), dostupné na: http://www.nationalreview.com/article/227839/caritas-veritate-gold-and-red-george-weigel, citováno dne 29. 9. 2016.

států. K podobné situaci mělo údajně dojít podle Weigela i v případě přípravy encykliky CV, která měla vyjít v roce 2007 ke 40. výročí encykliky *Populorum Progressio* (1967). Její vydání se o dva roky opozdilo – údajně proto, že papež Benedikt XVI. byl s předlohami formulovanými IUPAX natolik nespokojen, že je opakovaně vracel k přepracování. Weigel v této souvislosti poukazuje na určitou dvojvrstvost, „hybridnost" a nekoherentnost celku textu encykliky, která na straně jedné staví spíše na realistické tradici myšlení Jana Pavla II. a Benedikta XVI. nakloněné svobodě, na straně druhé se navrací pod vlivem IUPAX k paternalistickému a částečně utopickému uvažování příznačnému pro Jana XXIII. Kromě jiného právě i v revitalizaci konceptu globální politické autority spatřuje Weigel vliv IUPAX:

„Další Iustitia et Pax favorizované téma je opět zdůrazněno – vytvoření ‚světové politické autority' za účelem zajištění integrálního lidského rozvoje – bez většího vhledu do způsobu, jak by takový orgán měl fungovat, a je založeno na kuriálním fideismu o bytostné nadřazenosti nadnárodního vládnutí [transnational governance]. (To je ostatně jedna z věčných záhad katolické církve – proč římská kurie vkládá takovou víru ve fantazii ‚světové politické autority' – vzhledem ke zkušenosti Apoštolského stolce v boji za život, náboženskou svobodu a elementární slušnost v rámci Organizace spojených národů.)"

Je zajímavé, že následně u papeže Františka Weigel nijak zásadní preferenci světové politické autority nepozoruje a nekomentuje. František však tento koncept nepreferuje a z jeho textů lze usuzovat spíše na určitou obezřetnost. Nicméně kupříkladu Daniel J. Mahoney v článku *Laudato Si' and the Catholic Social Tradition* (2015)[40] u Františka spatřuje „pozoruhodnou důvěru v kapacitu mezinárodních technokratů vládnout světu". Mahoney má ale pochybnost, že by tyto elity byly nakloněny křesťanské vizi lidské osoby a respektovaly lidskou svobodu, požadavky subsidiarity, decentralizace a samosprávy. Naopak naznačuje, že ideu „světového státu" by mohl papež František kritizovat současně se svou kritikou „technokratického paradigmatu" vládnutí a ekonomiky. Radikálním kritikem globálních institucí a upevňujícího se globálního řádu je Michel Schooyans, který svou radikální kritikou globálních konceptů vládnutí představuje jednu z krajních pozic kritiky *GG*. Na jeho postoji je zásadní již kritika stávajících forem globálního vládnutí, nikoli primárně jeho debatovaných a prosazovaných budoucích možných forem. Schooyans je emeritním profesorem na *Université Catholique de Louvain* a aktivním, případně emeritovaným dlouholetým členem významných vatikánských akademií včetně PASS. V knize *The Hidden Face of the United Nations* (2001)[41] se zaměřuje na působení OSN, která se podle něj radikálně odklonila od svých původních kořenů a spěje k prosazování „nových lidských práv" a globálního superstátu. Zatímco *Všeobecnou deklaraci lidských práv OSN* považuje za výtečný příspěvek k zajištění lidské důstojnosti člověka a jeho práv, pozdější vývoj lidsko-právní agendy vnímá jako silně problematický. V působení stávajících struktur globálního vládnutí a globálního managementu rozvoje, zdraví a lidských práv spatřuje radikálně destruktivní prvky – má na mysli práva, která obvykle Jan Pavel II. ztotožňoval s tzv. „kulturou smrti", tedy práva, která revidují tradiční pohled na důstojnost života, manželství, sexualitu apod. Píše:

„Tato zvrácená, čistě ‚pozitivistická' a voluntaristická koncepce lidských práv zcela likviduje princip subsidiarity, který je nutnou podmínkou veškerého mezinárodního řádu a základním kame-

40 Srov. © Daniel J. MAHONEY, *Laudato Si' and the Catholic Social Tradition*, 2015 (on-line), dostupné na: http://www.nationalreview.com/article/425349/laudato-si-catholic-social-tradition-pope-francis, citováno dne 29. 9. 2016.

41 Michel SCHOOYANS, *The Hidden Face of the United Nations*, St. Louis: CCVA, 2001.

nem veškerého demokratického myšlení."[42]

Tento podle něj „nový totalitarismus" a „totalitární jurisdikční voluntarismus" OSN všemi cestami oslabuje národy a jejich identitu; přichází s deformovanou „antropologickou revolucí". Antropologická koncepce lidských práv založená na přirozeném právu je nahrazována holistickými, relativistickými a pozitivistickými přístupy:

„Světové společenství a národy podepisující Chartu v roce 1945 a Deklaraci v roce 1948 jsou na cestě proměny k obrácené formě lidských práv, která nemá již nic společného se základními ideály OSN. Tato forma, která má tendenci být vychytrale vnucena, je předehrou k eliminaci demokratické společnosti."[43]

Prostřednictvím jednotlivých agentur OSN, zejména Světové zdravotnické organizace a Populačního fondu, do jejichž agendy proniká vliv malthusianismu a hédonismu, je tato agenda prosazována s úsilím o redukci početních stavů populací, zejména v rozvojových zemích. OSN jako celek je pak pro ně „světový direktorát"[44] založený na historicky bezprecedentní koncentraci moci,[45] přičemž Rada bezpečnosti OSN, která funguje na principu dominance nad Generálním shromážděním OSN, je podle něj základem pro systém světové vlády.[46] Podobně vyznívá Schooyansova novější kniha *The Gospel: Confronting World Disorder* (1997),[47] v níž autor jako efektivní odnož globálního vládnutí identifikuje taktéž Evropskou unii, která se podle něj **„**stala obětí bezprecedentního projektu ideologické kolonizace".[48] Evropskou integraci, zejména po Maastrichtu, považuje za problematickou hlavně z toho hlediska, že se jednotlivé země vzdávají suverenity a demokratické samosprávy, které by umožňovaly jejich nezávislost a odolnost vůči invazi deformovaných lidských práv a ambiciózních ideologií autoritativně proudících z nadnárodních struktur. Z obou knih tedy vyplývá pohled, že již stávající struktury globálního vládnutí a globálního managementu rozvoje, zdraví a lidských práv jsou ve své podstatě nebezpečné a jsou klíčovými šiřiteli deformovaného obrazu o člověku a hodnotového rámce, který bývá obrazně nazýván tzv. „kulturou smrti".

Dilema mezi slabým a silným globálním vládnutím v širší katolické debatě

Variabilní interpretační potenciál dokumentů SUC i názorové a ideologické zázemí jednotlivých představitelů katolického sociálního myšlení vede částečně pochopitelně ke zcela odlišným a často protichůdným názorům v mnoha oblastech politické a ekonomické reality, ideu globálního vládnutí a konstituce případné světové politické autority nevyjímaje. Pokusme se je nyní částečně strukturovat a vyhodnotit. V kontextu debaty v rámci katolického sociálního myšlení je možné za „nejsilnější" koncept považovat referovanou *Zprávu biskupům COMECE*, která v perspektivě očekává postupnou transformaci mezinárodních institucí do „supranacionalismu" po vzoru institucionální

42 Tamtéž, s. 26.
43 Tamtéž, s. 25.
44 Tamtéž, s. 39.
45 Srov. tamtéž, s. 65.
46 Srov. tamtéž, s. 83.
47 Srov. slovenský překlad Michel SCHOOYANS, *Evanjelium. Ako čeliť svetu v rozvrate?, SR*: Inštitút Leva XIII., 2010.
48 Tamtéž, s. 111.

a funkcionalistické architektury evropské integrace. Poněkud překvapivě a nerealisticky předpokládá širokou perspektivní globální shodu na hodnotách a cílech. Eurocentrický pohled tohoto dokumentu a pohledu autorů je umocněn požadavkem, aby se východiskem globálního základu lidských práv stala *Listina základních práv EU*, která je zde chápána jako univerzální vyjádření lidských práv. I když jde o zajímavé rozvinutí konceptu, je velice silně a nerealisticky zatíženo úzkou evropskou optikou a utopizujícími rysy, navíc je obtížně slučitelné s dokumenty SUC a názory papežů, kteří do značné míry spojují globální vládnutí s OSN a základ lidských práv s přirozeným právem, případně *Všeobecnou deklarací lidských práv OSN*. Podobně silně chápe požadavky na globální vládnutí kupříkladu Kevin Ahern, který má za to, že v kontextu aktuálních globálních výzev je třeba budovat efektivní a robustní nadnárodní autoritu. Dokonce i zmíněnou nótu IUPAX považuje za příliš korektní, mírnou a abstraktní a umí si představit ještě radikálnější formy. Současně však poměrně nekorektně a ahistoricky prohlašuje, že katolická církev byla již od středověku stoupencem silného nadnárodního vládnutí.

Výtečným vkladem do debaty o globálním vládnutí je výše referovaná platforma PASS, v níž zaznívá celá škála názorů. Kromě prvních dvou odborníků (Bjorkman, Crocker) jsou všichni námi zmiňovaní (Archerová, Llach, Possenti, Kuan, Tietmeyer, Buttiglione, Matlary) jejími členy. Jejich názory jsou v převážné míře spíše skeptické a obezřetné vůči silnému konceptu globálního vládnutí s preferencí umírněné reformy stávajících platforem, horizontální koordinace globálního vládnutí a odmítáním možnosti realistického ustavení legitimní globální autority. Určitou výjimkou je Possenti, který hájí koncept více spojený s vertikální autoritou a slabou rolí národních států, hovoří dokonce o „silném kosmopolitismu", který by měl být z důvodu historické naléhavosti uplatněn i za cenu určité rezignace na konsensus a pro který jsou struktury OSN jen slabým předchůdcem. Podněty Kuana, Buttiglioneho a Matlary je možné považovat dokonce za silněji kritické vůči možnostem uplatnění silnějšího konceptu globálního vládnutí. Tietmeyer dokonce otevřeně hodnotí papežský koncept „globální politické autority" jako nerealistický, vágní a nepraktický, přičemž preferuje rozvoj a zlepšování stávajících institucí před vytvářením institucí nových. U těchto kritičtějších autorů jsou sice vyslovovány naděje na perspektivní uplatnění globálních demokratických mechanismů, zároveň jsou však zdůrazňována rizika – úpadkové morální trendy v již existujících strukturách OSN, neexistence „globální občanské společnosti", rizika mezinárodního aktivismu uplatňujícího deformované pojetí hodnot, limity demokratické legitimity pro mezinárodní instituce. Kuan dokonce varuje před ukvapenou generalizací specifické evropské cesty integrace a snahami o její uplatnění na globální úrovni, pro její jedinečné specifické historické a ideové souvislosti. Někteří autoři jako Williams interpretují koncept světové politické autority v intencích decentralizovaného *GG* jako „vládnutí bez vlády" a poukazují na rozvinutější a méně „autoritářské" chápání pojmu u Benedikta XVI. ve srovnání se staršími pojetími u Jana XXIII. a Pavla VI. Autoři jako Weigel, Coleman či Mahoney chápou naopak koncept světové politické autority v SUC jako určitý relikt scholastického a autoritářského myšlení kladoucího přílišný důraz na vertikální rozměr autority a mezivládní instituce. Weigel jej dokonce označuje za relikt paternalismu a utopismu, který stojí na obtížně pochopitelné důvěře v možnost „dobré" globální vlády navzdory historickým zkušenostem. Coleman a Sekerák se taktéž obávají silné vertikální autority a požadují větší důraz na pluralitu a participaci širšího horizontu subjektů v procesech globálního vládnutí zejména neziskových organizací. Mahoney vyslovuje pochybnost o reálném uplatnění křesťanských hodnot v kontextu struktur globálního vládnutí a klade si rétorickou otázku, proč papež František vnímá silné nadnárodní instituce spíše jako naději na řešení než jako součást problému jím kritizovaného vládnoucího „technokratického paradigmatu". Nejsilnějším kritikem stávajících či dále se rozvíjejících forem

globálního vládnutí je ovšem Schooyans, podle něhož již existující struktury globálního vládnutí a globálního managementu rozvoje, zdraví a lidských práv jsou ve své podstatě totožné s šiřiteli tzv. kultury smrti. Nečiní si iluze o možné konstituci či revitalizaci a možné zásadní změně kurzu těchto institucí a v podstatě požaduje návrat k základním ideálům OSN a *Všeobecné deklarace lidských práv OSN*, kterou považuje za určitou formulaci přirozeného práva.

Závěrem

Jak je patrné, debata ohledně globálního vládnutí a konceptu světové politické autority je velice barvitá a ambivalentní; neposkytuje jednoznačnou pozici katolického sociálního myšlení vůči globálnímu řádu. Jak jsme naznačili, interpretační potenciál dokumentů SUC je poměrně široký a umožňuje argumentaci s odlišnými důrazy. Vzhledem k rozličným důrazům jednotlivých papežů a dokumentů je poněkud obtížné formulovat pohled SUC na světovou politickou autoritu do určitého koherentního celku, abychom jej mohli kupříkladu srovnat s názorovými postoji v debatě o konceptu *GG* v teorii mezinárodních vztahů. Pokud však poněkud poodstoupíme od často náročných a obtížně realizovatelných požadavků pointovaných v encyklikách jako určité ideály a připomeneme si některá hodnocení papežů reálné praxe mezinárodních institucí, můžeme vidět, že konkretizovaná představa není příliš vzdálena reálně existujícím mezinárodním globálním institucím. Papežové poměrně konzervativně považují za základní platformu globálního vládnutí a světové politické autority struktury OSN. Již Jan Pavel II. zdůrazňoval, že budoucnost nespatřuje v nalézání nové a správné, dosud neobjevené formy mezinárodních institucí či nového globálního mocenského centra nad rámec stávajících forem, ale spíše v tom, že do stávajících institucí je primárně třeba vtělit silnější uplatnění morálních hodnot – lidských práv, transparentnosti a demokratizace. Dokonce tak interpretuje i retrospektivě pohled Jana XXIII., který podle něj hleděl s nadějemi na OSN, v níž „spatřoval (…) důvěryhodný nástroj k zachování a posilování míru ve světě“, ochraně lidských práv a lidské důstojnosti.[49] Podobně je i z *Projevu k OSN* (2008)[50] Benedikta XVI. zřejmé, že mezi konceptem „optimální“ světové politické autority a projektem OSN nespatřuje zásadní rozdíl, i když má určité výhrady:

„Prostřednictvím Spojených národů přivedly státy k životu univerzální cíle, které, ačkoli se s naprosto obecným dobrem lidské rodiny plně nekryjí, bezpochyby představují jeho podstatnou část.“

Benedikt pro změnu retrospektivně interpretuje jako v zásadě naplněný požadavek Jana Pavla II. a pochvalně konstatuje, že „Spojené národy jsou vtělením ‚vyššího stupně mezinárodního uspořádání‘ (Jan Pavel II., Sollicitudo rei socialis, čl. 43), inspirovaného a řízeného principem subsidiarity, a tedy schopného odpovídat na požadavky lidské rodiny prostřednictvím mezinárodně závazných pravidel i struktur schopných harmonizovat všední běh života národů.“

Tím tedy naznačuje, že on ani Jan Pavel II. po žádném kvalitativně vyšším stupni mezinárodního uspořádání nad rámec OSN v zásadě neuvažují. Papež Benedikt XVI. hovoří o potřebě „reformy *Organizace spojených národů* a *mezinárodní ekonomické a finanční architektury*“, současně však za východisko považuje ideály načrtnuté v *Chartě OSN*.[51]

49 Srov. *Poselství papeže Jana Pavla II. k Světovému dni míru 1. ledna 2003*, čl. 5.

50 © *Promluva Svatého otce Benedikta XVI. před Valným shromážděním OSN*, 2008 (on-line), dostupné na: http://www.proglas.cz/res/data/027/003178.pdf, citováno dne 29. 9. 2016.

51 Srov. CV 67.

Podobně i papež František ve své *Promluvě k OSN* (2015)[52] vyzdvihuje OSN jako „chvályhodnou instituci mezinárodního práva", která má své nedokonalosti, ale „může být zárukou bezpečné a šťastné budoucnosti příštích pokolení". Klade zároveň důraz na právní nástroje omezování globální moci, riziko nepřiměřené moci v rukou nacionalistických či „falešně univerzalistických ideologií" a současně naopak varuje před „budováním všemohoucí elity". František spatřuje klíč k reformě v důrazu na rovnost státních aktérů – „reforma a přizpůsobení době jsou vždycky potřeba k dosažení konečného cíle, totiž dát všem zemím bez výjimky rovný a skutečný podíl a vliv na rozhodování. Tato nezbytnost větší rovnosti platí zvláště pro orgány mající výkonnou moc, jako je Rada bezpečnosti, finanční instituce a skupiny či mechanismy vytvořené přímo za účelem řešení ekonomických krizí." Zjevná preference tradičního „mezivládního přístupu" na úkor transnacionalismu i přes deklarovaný důraz na efektivitu mezinárodních institucí u Františka vysvítá zejména v jeho méně formálních projevech: „Národy totiž nesmí ztratit svou svobodu. Národ má svou kulturu a historii, když ale koloniální impéria diktují své podmínky, usilují o ztrátu národní identity a nastolují stejnost,"[53] či „budoucnost lidstva není jenom v rukou velkých leaderů, velkých mocností a elit. Je především v rukou národů; v jejich schopnosti se organizovat a také v jejich rukou, které pokorně a přesvědčivě zavlažují tento proces změny."[54]

Z těchto hodnocení tří posledních papežů, kteří jsou současně svědky fungování OSN po ukončení Studené války v kontextu probíhající globalizace, můžeme učinit vzhledem k širší probíhající debatě v katolickém sociálním myšlení závěr, že papežové považují za základní platformu globálního vládnutí a světové politické autority primárně struktury a autoritu OSN. Pokud dávají podněty k reformě těchto struktur, tak je omezují převážně na požadavek harmonizace aktivit OSN s morálními nároky přirozeného zákona, základních lidských práv, případně větší demokratizace. Tato pozice v podstatě konverguje s konzervativnějšími a obezřetnějšími pohledy vůči silnějším konceptům globálního vládnutí v širším spektru katolického sociálního myšlení a v zásadě odporuje „progresivistickým" pohledům na radikálně extenzivnější globální instituce. Jinými slovy – pokud by OSN plnila své vytčené cíle a důsledně kladla důraz na respektování formulovaných lidských práv, ztělesňovala by optikou papežů ideál jimi definované světové politické autority. Pozice papežů je tedy, pokud jde o kontext debaty v teorii mezinárodních vztahů, převážně v intencích klasického liberálního institucionalismu. Svou univerzalistickou nadějí na možnost vytvoření kvalitních a efektivních institucí se v některých aspektech blíží kosmopolitismu, ale současně se neztotožňuje s uniformní kosmopolitní vizí člověka a lidských společenství. S transnacionalismem ji spojuje důraz na demokratický étos a požadavek participační role nestátních subjektů. Dokonce můžeme nalézt souvislost sociálního učení církve i s kritickými teoriemi – existující struktury považuje za problematické, hegemonické a asymetrické, s deformovaným étosem. Hlubší srovnání pozic SUC s teoriemi v oblasti studia mezinárodních vztahů by však vyžadovalo samostatné zkoumání. Samostatným tématem by taktéž bylo určité srovnání katolických pozic v otázce světové politické autority a globálního řádu s jinými denominacemi; zde

52 © *Promluva papeže na 70. Valném shromáždění OSN*, New York, 2015 (on-line), dostupné na: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=22443, citováno dne 29. 9. 2016.

53 © *Tisková konference s papežem Františkem při návratu z Filipín*, 2015 (on-line), dostupné na: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=21363, citováno dne 29. 9. 2016.

54 © *Globální sociálně-ekonomický systém útočí na Ježíšův plán*. Promluva papeže na setkání se stoupenci alternativní ekonomiky, Bolívie, 2015 (on-line), dostupné na: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=22110, citováno dne 29. 9. 2016.

se nabízejí zejména tematické dokumenty Světové rady církví,[55] případně pravoslaví[56] či možné průniky a inspirace v rámci mimokřesťanských náboženství.

Důraz na platformu OSN tedy bezesporu nevylučuje možnost určitých institučních a funkčních modifikací s ohledem na dějinné proměny bezpečnostních, politických a ekonomických poměrů, současně taktéž neznamená úkrok ke zcela jiné formě mezinárodního uspořádání (podle nóty IUPAX, podle vzoru transnacionalismu EU, případně upřednostněním platformy MMF před OSN, jak navrhuje *Zpráva biskupům COMECE*, či podle Possentiho vize „silného kosmopolitismu"). Progresivnější a radikálnější pohledy na globální vládnutí a na sílu globální politické autority jsou samozřejmě určitou radikalizovanou reakcí na neuspokojivý stav, krizi legitimity a dlouhodobé neplnění vytčených cílů a ideálů OSN obsažených v *Chartě* či *Deklaraci*. Analogie s jinými v současnosti debatovanými oblastmi politiky – např. s otázkou „krize demokracie" či „krize evropské integrace" – nám ukazují, že „lékem" na vyvstalé problémy není vždy radikalizace ideálu („více demokracie" či „více Evropy"), nýbrž spíše určitý návrat k (morální) podstatě, což v případě globální politické organizace platí o to více.

Na druhou stranu je potřeba i některá hodnocení ze strany „kritičtějších pohledů" katolické debaty o globálním vládnutí považovat taktéž za radikální a nepřiměřená, zejména v tom smyslu, že v kontextu vyhrocené debaty vkládají do interpretace SUC pohledy, které z nich přímo nevyplývají (např. Weigel, Coleman či Mahoney). Z komplexnějšího vyhodnocení projevů papeže Františka tak vůbec nevyplývá, že by choval nadměrnou důvěru „v kapacitu mezinárodních technokratů vládnout světu", jak naznačuje Mahoney – naopak, jeho někdy až „antikonspirativisticky" vyznívající vyjadřování je známkou vysoké nedůvěry v silná a „technokratická" globální řešení.

Abychom se oklikou navrátili i ke „krizi migrační", můžeme ji považovat za symptom selhání, dlouhodobě neplněných a zanedbaných základních cílů OSN, zejména bezpečnostního i ekonomického rázu. Platforma globálního vládnutí a globální solidarity je v tomto případě vytěsněna úsilím o *ad hoc* řešení spočívající ať již v přenesení nepřiměřené zátěže na Evropu, nebo naopak v poněkud situační ochraně evropských zájmů, o jejichž morální relevanci můžeme pochybovat. Velká část těchto problémů není z dlouhodobého hlediska řešitelná na regionální úrovni, nýbrž právě na úrovni „kosmopolis" – ovšem ne způsobem odpovídajícím deformovanému „technokratickému paradigmatu", ale cestami hledajícími dobro člověka jako osoby a dobro celku lidstva jako společenství vázaného morální jednotou a žijícího ve společném domově.

55 Srov. kupříkladu © WCC, *Statement on UN Reform*, 2006 (on-line), dostupné na: http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/1-statements-documents-adopted/international-affairs/report-from-the-public-issues-committee/un-reform, citováno dne 29. 9. 2016; či © WCC, *Economy of Life for All Now: An Ecumenical Action Plan for a New International Financial and Economic Architecture*, 2014 (on-line), dostupné na: http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/economy-of-life-for-all-now-an-ecumenical-action-plan-for-a-new-international-financial-and-economic-architecture, citováno dne 29. 9. 2016.

56 Srov. KOLEKTIV AUTORŮ, *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009.

Otázka „světové politické autority“ v širším kontextu katolického sociálního myšlení

Abstrakt

Článek nazvaný *Otázka „světové politické autority“ v širším kontextu katolického sociálního myšlení* se s referencí na otázku „migrační krize“ a „kosmopolitního principu“ zabývá problematikou konceptu „světové politické autority“ formulované v sociálním učení církve. Prezentuje a reflektuje širokou debatu v kontextu katolického sociálního myšlení ohledně povahy globální politické organizace a konceptu *global governance* zejména v posledních dvaceti letech. Dospívá k názoru, že sociální učení církve spojuje „světovou politickou autoritu“ zejména s projektem OSN, nikoli s progresivním a radikálně extenzivním rozvojem globálních politických institucí.

Klíčová slova: migrační krize, sociální učení církve, světová politická autorita, katolické sociální myšlení, OSN, global governance

Kontakt na autora
PhDr. Roman Míčka, Th.D., Ph.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mickar@tf.jcu.cz

The Issue of 'World Political Authority' in the Broader Context of Catholic Social Thought

Roman Míčka

> *'The human race, although it is divided into various nations and kingdoms, always has a certain unity, not only a specific one, but also as it were a political and moral one. That places a natural requirement of mutual love and mercy due to all, even to foreigners and anybody else.'*
>
> *Francisco Suárez, De legibus, 1612*

By way of introduction

In connection with the contemporary 'migration crisis' many political, philosophical and ethical issues have once again come to the fore, are being thought through again, and answers are being offered from various ideological perspectives. The present point of view will consist primarily in the impulses and reflection of the social teaching of the Catholic Church (CST). This paper does not have the ambition to address the issue of migration in all of its breadth, depth and essence – the phenomenon of migration and its ethical aspects from the point of view of CST positions have already been in their substance subjected to detailed reporting and reflection, in the Czech milieu especially due to the publication activity of Petr Štica.[1] Nonetheless, in this context I would like to select, recall and somewhat develop one aspect, which is in essence permanently present in the tradition of Christian socio-ethical thought – even long before the origin of CST itself. It is the possible political and institutional expression of the 'cosmopolitan principle', viz. the concept of humanity's moral unity, which is a firm assumption of Christian socio-ethical thought. CST, especially since the era of the pontificate of Pius XII, has associated the 'cosmopolitan principle' of the moral unity of humanity – narrowly linked to the principle of personality, the equal dignity of all humans, the principle of solidarity and the principle of the universal destination of goods – with the requirement of a certain global political institutionalized organization of humanity headed by a 'world political authority'. This principle stands in a certain tension and complementarity to the 'political principle' – viz. the right of individual particular human communities to political autonomy and the specific formulation of their way of life, whereby the two constitute a frame of reference for reflection on the issue of migration, as well as on a whole range of topics of international policy. Benedict XVI emphasized the idea of 'world political authority' (Lat. *auctoritas politica mundialis*) anew in his encyclical *Caritas in veritate* – in connection with the pressing character of the economic crisis of the time, he requested a higher level of international

1 See Petr ŠTICA, *Migrace a státní suverenita: oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010; Petr ŠTICA, Migrace v sociálním učení církve, *AUC Theologica* 1/2012, pp. 113–135.

ordering, which would be aimed at realizing the common good, true integral development and the realization of a social order corresponding to the moral order. According to the encyclical, such international ordering urgently requires the existence of a true world political authority to oversee globalization, the world economy, the redistribution of wealth, and protection of the environment, as well as migratory movement.[2]

World political authority in CST

The notion of an international authority assumes that the individual states and human communities are not absolutely sovereign, but must in certain aspects be subordinate to the moral unity of humanity and the requirements of a 'global common good'. The notion of world political authority may be searched for deeper in history, but the tradition of papal social documents received the idea from neo-scholastic thought and, of course, also in reaction to the pressing historical calls for a functioning international order in reaction to WWII. The Church documents and the views of the popes show that the ideal of a whole-world political authority is not a contingent and context-dependent topic, but a notion to which the popes repeatedly return with different emphases, and have elaborated upon, in different ways since the time of Pius XII up to the present.[3] A certain variance in the expected breadth of the agenda the global authority was to secure can be observed between the individual periods and documents. Pius XII conceives it prevalently as an 'organ of peace-keeping';[4] John XXIII, on the other hand, did so in a substantially broader way as an organ with economic, social and cultural powers.[5] The Second Vatican Council document *Gaudium et spes* confirms a more modest conception of world authority to secure world peace, justice and human rights.[6] John Paul II stresses that the international order is primarily a matter of respect for moral values, and not strong international political institutions.[7] In the present context the notion of world political authority is elaborated on in greatest detail by Benedict XVI. To the preceding popes' doctrine of global political authority he adds new accents to the subsidiary, multi-level and polyarchic character of the international order, so that it cannot become a 'universal power of a tyrannical nature'. However, he sees the competences of such an authority quite broadly, as indicated above. Pope Francis requests the reinforcement of international institutions with respect to the *governance of global goods*[8] (the context shows that he is thinking especially of the sphere of ecology and natural resources, as well as eradicating the most serious forms of poverty), but at the same time he places a surprisingly enormous emphasis on local solutions and the autonomy of states. Concerning the requirement on the character and orientation of this authority other accents can be distinguished as well – while Popes John XXIII and Francis emphasize the issue of securing basic material and social conditions for all humanity, Pius XII and John Paul II

2 Cf. BENEDICT XVI, *Caritas in veritate* (online), at: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, art. 67. Further only CV and section number.

3 I report on this issue in more detail in another paper (Roman MÍČKA, Idea *Global Governance* ve světle sociálního učení církve, *Revue církevního práva* 54–1/2013, pp. 17–31). In this overview study I partially make use of some of the information, evaluations and conclusions published there.

4 Cf. PIUS XII, *Mír ze spravedlnosti. Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945*, Praha: Atlas, 1947, p. 200.

5 JOHN XXIII, *Pacem in terris* (online), at: JOHN XXIII, *http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html*, art. 137–141. Further only PT and section number.

6 Cf. *Gaudium et spes*, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (online), at: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html, art. 82.

7 Cf. *Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the World Day of Peace, 1st January 2003* (online), at: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20021217_xxxvi-world-day-for-peace.html, art. 6.

8 Cf. FRANCIS, *Laudato si'* (online), at: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, art. 173–174.

associate these requirements concerning world political authority rather more strongly with the ideals of democracy.

The many conditions placed by CST documents on world political authority may as a whole appear somewhat contradictory – 'it must be set up with the consent of all nations, not imposed by force'; it 'must operate with fairness, absolute impartiality, and with dedication to the common good of all nations';[9] it must not 'limit the sphere of action of the individual states';[10] it must be 'universally recognised and vested with the effective power to ensure security for all, regard for justice, and respect for rights'; it is to move towards 'the construction of a social order that at last conforms to the moral order';[11] and must not be a 'universal power of a tyrannical nature'[12] – in this sense the ideal of world political authority appears as a point of reference, yet as a project that could hardly be realized by political means.

In the broader context of CST somewhat stronger requirements on global structures are raised – these are contained, for example, in the nota of the Pontifical Council for Justice and Peace (IUPAX) of 2011.[13] The document gives a detailed analysis of the notions of the economic and financial dimension of the global authority's management, which it associates with a reform of the international monetary system, the creation of a World Central Bank and the regulation of international financial transactions. By its character the document finds the key agenda of the global authority in the economic sphere. Although it regards the UN as a starting point for global governance, it is obviously formulating quite new – parallel – institutions and the architecture of an international order ('The establishment of a world political Authority should be preceded by a preliminary phase of consultation from which a *legitimated* institution will emerge that is in a position to be an effective guide and, at the same time, can allow each country to express and pursue its own particular good.'), which does not reckon with the automatic involvement of all countries of the world, but only with those that freely join in the new architecture ('governments should not serve the world Authority unconditionally'). With respect to detailed formulation of particular institutions and processes the question suggests itself as to whether the note in some respect does not cross the limits of what is normally regarded as the competence of CST.

The tradition of CST constitutes a key frame of reference for the development of a somewhat broader spectrum of thought and reflection – 'Catholic social thought'. That is represented by a broad spectrum of authors, who further reflect on political and economic issues from Catholic positions, whether with a narrower, or rather a weaker link to CST. That is also why a broader fan of approaches is found here, reflecting the opinions and ideological background of the individual authors, or the specific historical and contextual differences. That is a legitimate and expected approach because CST as such is characterized by a certain level of generality and does not have the ambition to propose the particular form of political institutions – in the sphere of evaluating the particular 'technical solutions' of political and economic facts CST does not claim exclusivity or infallibility and acknowledges the legitimacy of a plurality of views and strategies towards the realization of the key values. So Catholic social thought further creatively develops CST incen-

9 Both in PT 138.
10 PT 141.
11 Both in CV 67.
12 CV 57.
13 © *Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority*, 2011 (on-line), at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20111024_nota_en.html, accessed 29th September 2016.

tives and attempts to further develop, interpret, specify and formulate possible particular models of the functioning of social reality. In particular cases and situations, different models and forms of institutional ordering can legitimately arise. Of course this interpretative potential and plurality of views are also applied in questions concerning global political organization, international relations and global political authority. Of course, the requirement of a world political authority, which is in a certain way non-obvious, raises certain hopes of progress in international relations based on historical precedents and debates, as well as present ideological positions, but at the same time it also generates many questions, controversies and risks, even within the tradition of Catholic social thought as such. I will now present and evaluate this colourful and complex debate (especially with reference to the last two decades), which further develops or concretizes possible approaches to the issue of world political authority and in a broader sense also of global governance (GG), which comprises a broader fan of notions of the international order.

Incentives on the issue of global governance more closely associated with the institutional Church milieu

The prospects of global governance are extensively covered by the *Report to Bishops of COMECE* of 2001.[14] It is not a document published by a Church authority, but a text written by a special group of experts – the text is formulated as a challenge to debate the issue of global governance to COMECE, Christians, and to all persons of good will, which has principally become an impulse to subsequent, more dynamic development of this concept in the context of Catholic social thought. Right at the beginning (in the Foreword formulated by Bishop Josef Homeyer, then President of COMECE) the document makes an important distinction – the concept of GG is conceived as directly opposite to *global government* ('Global governance, as opposed to global government, means a networked approach to global problems that involves governments, business and non-governmental organisations as well as Churches and other religious communities.')[15] At the same time it associates the concept of GG with the project of European integration, which has been successful and can serve as an exemplar:

> *The EU has a crucial role to play in developing the existing international order into a system of global governance. We consider that the European Union is a pioneering model of regional integration, setting an example for the future of governance in many other regions of the world, despite its still nascent and therefore contingent character in some policy areas.*[16]

The report acknowledges inspiration in the idea of the requirement and the 'prophetic vision' of the need for a global political authority, expressed by John XXIII in the encyclical *Pacem in terris*. It regards its incentives towards reinforcing the system of GG as a path towards that end. The text contains a general analysis of the present state, then a proposal of a set of key values and principles for *GG* according to CST, and, further, also specific proposals for its gradual institution and implementation. The report understands the concept as a prerequisite of the realization of the global common good and the key to the realization of the positive impacts of globalization, while

14 © *Global Governance. Our responsibility to make globalisation an opportunity for all*, 2001 (on-line), at: http://siteresources.worldbank.org/DEVDIALOGUE/Resources/GlobalGovernance.pdf, accessed 29th September 2016.

15 Ibid, p. 3.

16 Ibid, p. 3–4.

at the same time eliminating the negative impacts. It does not intend to propose an altogether new system of global institutions, but to invite the reform, adaptation and reformulation of the present ones. It stresses that:

> *Global governance does not mean global government in the form of a centralised body that holds exclusive world power and controls global economic flows and information. Rather, it would provide the capacity for effective and legitimate political decision making at the global level through international institutions and structures of co-operation, co-ordination and perhaps even shared sovereignty.*[17]

In such a system the consensus would still be based on the consensus of nation states, which would still be the basic units, at least in foreseeable future, before they adapt to new global changes. The document finds the ethical core for supporting and realizing GG in a set of key values and principles according to CST (respect to human dignity, responsibility, solidarity, subsidiarity, coherence, transparency and responsibility), whereby it regards churches and other religious societies as key agents in enforcing these values. Human dignity is protected by human rights – although here the document is not referring to the *Universal Declaration of Human Rights of the UN*, but rather surprisingly proposes the *EU Charter of Fundamental Rights* as a model.[18] In the context of globalization the document views two present challenges as crucial: 'to preserve the environment for the generations that will follow us and to offer more and better opportunities to the poorest".[19] Concerning specific gradual steps of the effective institution and implementation of the GG system, the report proposes the provisional institution of a *Global Governance Group*, not based on the UN ground plan, but rather, since economic issues would be dominant in it, deriving from the platform and ground plan of the International Monetary Fund (IMF) and G7/8. Its members would be 24 representatives of governments whose executive representatives are at present in the IMF council and the World Bank. It would dynamically develop cooperation with the UN, the World Trade Organization, the International Labour Organization and a further newly proposed World Environmental Organization. The system of governance would be based on the horizontal coordination of agents at the global level and include a whole network of responsible agents (non-government organization, business and corporative agents, states and regional blocks). So it would not primarily be a matter of principally reinforcing one institution. Churches and other religious communities would contribute to GG by striving for ecumenism and religious dialogue.[20]

To a certain extent the issues of world political authority and GG are also discussed by some texts of the Pontifical Academy of Social Sciences (PASS). It is an autonomous organization of experts in the social sciences (economy, political science, law, etc.) founded by Pope John Paul II in 1994 with the purpose of providing incentives for the further development of the social teaching of the Church. They are personalities from different currents of opinion and of different levels of relationship to Christianity. The Academy edits numerous volumes of the proceedings of its plenary and other sessions, in which the contributions of members and other invited experts are gathered.

In PASS texts the concept of global governance begins to appear around 2000, namely, for example, in Hakan Bjorkman's paper *The Message of the 1999 Human Development Report – Glo-*

17 Ibid, p. 19.
18 Cf. ibid, p. 27.
19 Ibid, p. 69.
20 Cf. ibid, pp. 44–45.

balisation with a Human Face in the PASS collection (2000).[21] There Bjorkman comments on the *Human Development Report* (United Nations Development Programme, 1999), which already develops the concept of GG in some breadth. Bjorkman emphasizes the Report's recommendation to link the concept of GG to the concept of human rights and reinforce the role of poor countries in global governance. The PASS collection (2001) mentions GG much more frequently, especially in David Crocker's *Globalization and Human Development: Ethical Approaches*.[22] Crocker mentions the *Report to Bishops of COMECE* that we have already discussed and labels it as 'liberal institutionalism' among approaches to GG in political theory. Another approach that, according to him, occurs in the religious milieu is 'radical republicanism', being radically critical of current international institutions, and also the concept of 'cosmopolitan democracy', placing the emphasis on strong democratic participation of citizens, the role of civic society and deliberative approaches. Despite their different normative assumptions, he regards these three approaches to global governance in the context of globalization as compatible and mutually complementary.

In the collection from the plenary session of PASS (2004) Margaret Archer deals with the issue in the paper *Social Integration, System Integration and Global Governance*.[23] She finds the main problem of globalization management in the absence of a unifying institution for global governance; the work of the present inter-government institutions is not coordinated, or they are tributary to powerful states. She distinguishes between the requirements of global social and global systemic integration. She evaluates the concept of 'global civic society', often cited in political theory, and oriented to social integration, as too optimistic regarding the real situation and that it is aimed at the elites. In the sphere of systemic integration she critically evaluates the concept of 'cosmopolitan democracy' as utopian, assuming a non-existent consensus concerning democratic values. She concludes that it is difficult to search for a solution that would at the same time solve the deficiencies of social and systemic integration and urges a search for it, albeit without specifying the possible paths to achieve this. Her scepticism derives from her analysis of the long search for a relationship between social and systemic integration in Western democracies, in which, according to her, a high level of systemic and social integration has been achieved at national and partially also international (EU) level through a combination of democratic procedures and social policy.

In the PASS 2008 collection, the issue of GG is discussed by Juan José Llach in the extensive report *Main Outcomes of the Work of the Pontifical Academy of Social Sciences on Globalization*[24] edited by him, which brings together the contribution of the whole institution and the preceding publications. Here, thinking about a structured central world government is labelled as utopian and the preferred model is the coordination of decision-making in the international field, which is more manifest (and primary) in the social sphere than in the political one. The activity of the UN and the Security Council, the conclusions of world summits of political leaders coordinating activities directed towards sustainable development, and the International Court of Justice, etc. are labelled as an *embryo of worldwide governance*. Nonetheless, further reform is requested, especially of the UN, and the requirement for creating a world tax and fiscal system is voiced. The

21 Cf. © PASS, *The Social Dimensions of Globalization*, 2000, pp. 47–55 (on-line), at: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/miscellanea2.pdf, accessed 29th September 2016.

22 Cf. © PASS, *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, 2001, pp. 45–65 (on-line), at: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/actapass7.pdf, accessed 29th September 2016.

23 Cf. © PASS, *The Governance of Globalisation*, 2004, pp. 141–164 (on-line), at: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/actapass9.pdf, accessed 29th September 2016.

24 Cf. © PASS, *Summary on Globalization*, 2008, pp. 15–93 (on-line), at: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/espass12.pdf, accessed 29th September 2016.

cautious requirement for interconnecting the government of international law and democracy is raised, but at the same time the report says that it is premature to speak of *international civil society* – ('because in some cases it may serve to mask activities that severely threaten real democracy and other human values'), although this requirement to gradually account for agents of global civic society is regarded as legitimate. At the same time criticism of the UN is voiced reacting to the risks of spreading a deformed vision of the human being: 'At the political and legal levels, however, the UN globalization project looks more worrisome. It has developed a materialist and strictly evolutionist conception of the human being, discarding the realistic vision implicit in its 1948 Declaration.'

In the proceedings of the plenary session of PASS 2010 Vittorio Possenti comments on the issue of GG in his paper *The Governance of Globalization: Global Political Authority, Solidarity and Subsidiarity*[25]. He is reacting to the revitalized concept of world political authority in the newly published encyclical CV, on which he comments and develops. In his view the international arena lacks the level of political globalization and the structure of authority at the global level. Seeing the close connection between the universal common good and world political authority, it is impossible to be content with 'fragmented political responsibility'. According to Possenti, CST is not following the 'libertarian' concept of GG, which rejects vertical authority and employs only anarchical civic society without authority, and expects the spontaneous constitution of authority or the concept of '*governance without government*'. So it advocates (also theologically) a concept of authority, and stresses its necessity and the narrow link between the common good and authority, whereby it views attacks on authority as ideological. It rejects an unstructured and non-subsidiary world state on the one hand, and the absence of a highest authority with unambiguous competences and responsibility on the other. Although it regards a fundamental reform of the UN as very necessary, it nonetheless views this platform merely as a distant precursor of a real world political authority. That must be based on strong cosmopolitanism and the identification of common goals. It regards their effective application as so necessary that, according to Possenti, they may even 'require some sacrifices on the part of full cosmopolitan and democratic legitimacy', so that world political authority could even precede the formation of global civic society, which would be its natural foundation.

Possenti's theses were subsequently subjected to debate, in which, for example, Hsin-chi Kuan is mildly critical of him for an excessively 'theoretical approach'. According to Kuan a more empirical approach would discover that the present structures of global governance do not function quite as badly and unsatisfactorily as Prof. Possenti suggests. Kuan further points out that Possenti gives no indication of the path and mechanism by which the institution of a world political authority should take place, and from where it should draw its legitimacy of origin (if not from sovereign states or a 'global civic society'). The manner of constituting the authority without reaching a consensus of (according to Possenti, obsolete and illegitimately sovereign) national states, i.e., by the path of 'intergovernmentalism' and diplomacy, is unimaginable for him. In general Kuan regards the prospects of instituting a world political authority as highly indistinct and weak. Furthermore, he does not share the frequent view that the model of European integration is a certain exemplar for future GG: 'The question is whether a regional experience can be generalized to the global level. The incomplete success of European integration is the outcome

25 Cf. © PASS, *Crisis in a Global Economy – Re-Planning the Journey*, 2010, pp. 424–441 (on-line), at: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/actapass16.pdf, accessed 29th September 2016.

of a confluence of very unique factors.' European integration originated in the context of an era following a war of unprecedented destruction, in a situation where the idea of 'nationalism' underwent a fundamental crisis, in a reality of sufficient economic, political and cultural homogeneity, principally shared religious tradition, etc. He also suggests that the EU – despite a high level of integration – also faces significant, difficult problems to solve, e.g. in the fiscal sphere. He even says that it is risky to generalize the European experience to the global level and regards it merely as a useful lesson in the process of realizing a world political authority. At the very end of the paper he poses the rhetorically provocative question as to whether the Church is to play some part in the possible process of searching for a legitimate world political authority.

In his paper *Ways to Improve the Order and Governance in Globalising Economic and Financial Markets* contained in the proceedings of the PASS plenary session (2012),[26] Hans Tietmeyer (a former President of the German Central Bank) writes that although the concept of world political authority in Benedict XVI is more elaborate than in John XXIII, it 'is still too vague and impractical to be realised any time soon'. He even says that not only can't he imagine it being realized soon, he in fact finds it unrealistic. In his view this is even more true regarding the doubtful proposal in the IUPAX document on global authority of 2011, which proposes the institution of a World Central Bank as the first step. In his vision Tietmeyer prefers developing and improving existing institutions to creating new ones. He sees an adequate basis and an important step towards the realization of a more effective GG in the economic sphere in the *Financial Stability Board* (FSB), founded in reaction to the financial crisis with the purpose of more effective regulation of the financial sector, to which other agents, including the IMF, are bound. He adds that this contractual way deriving from the G20 platform and emphasizing transparency and being freely chosen is 'the best instrument available in the world today to enforce agreed rules – and more effective than compulsory enforcements by a supra-national institution.'

In the PASS proceedings of 2013 the topic of GG is discussed by Rocco Buttiglione in his paper *Accountability, Transparency, Legitimacy, Sustainable Development and Governance*.[27] He agrees with the moral obligation of a world order that would care for the proper protection of the world environment and enable all people to share in the goods of the Earth so that they could lead a decent life. But at the same time he objects to the idea of a 'world state' or even a 'world socialist state' for fear of limitations on freedom, plurality and strong redistributive mechanisms at the global level. He says:

> *What we need is a world governance that respects the rights of the individual states and also those of the market and of civil society and helps all these communities act in such a way that each one of them does not encumber but rather supports the other in the attainment of its legitimate ends.*

He conceives this governance primarily as a plurality and an interaction of numerous sovereign subjects – not absolutely sovereign, but each in its own particular order. In his commentary on Buttiglione's text, Janne Haaland Matlary appears to be even more critical of the idea of global governance: he emphasizes the democratic deficiency of supra-national institutions and regimes,

26 Cf. © PASS, *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis. Pacem in Terris, Fifty Years Later*, 2012, pp. 520–534 (on-line), at: http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/actapass18.pdf, accessed 29th September 2016.

27 Cf. © PASS, *Governance in a Changing World: Meeting the Challenges of Liberty, Legitimacy, Solidarity, and Subsidiarity*, 2013 (on-line), at: http://www.pass.va/content/scienzesociali/en/publications/extraseries/governance.html, accessed 29th September 2016.

saying that the 'upper limit' of democracy is national states – democratic legitimacy, responsibility and a compensating division of power can be applied and confirmed only within their limits. He thinks even the EU is too large to attain the democratic legitimacy of supra-national institutions. Further, he does not regard the often underlined involvement of NGOs in the decision-making processes of global governance as a reinforcement of democratic legitimacy of international institutions, but rather as its weakening – it is a matter of asserting particular, effectively organized interests and ideals.

Views progressively developing the issue of world political authority

More optimistic views of the concept of GG derive from the assumption that a higher organization of authentic human development is necessary in the context of globalization, applying the principles of justice, solidarity and human unity. They strive to further develop the concept of world political authority sketched in the social encyclicals in the context of different views of the concept of GG in political theory and in associated debates. Of course, the scope of the number of authors and the nuances of opinion could principally always be broadened, but in this paper it will be limited to several representative voices covering the majority of the spectrum of opinion in Catholic social thought. An author who continually speaks for a more strongly conceived GG is, for example, Kevin Ahern, who formulated the document *An Introduction to Global Governance Through the Lens of Catholic Social Teaching* (2007). This document joins the voices requesting the necessary reform of the functioning of the UN, but without closer specifications except for the more effective use of the platform of the Economic and Social Council (ECOSOC) and improving the functioning of the Secretariat. In the case of the IMF and the World Bank it proposes an effort to attain adequate representation, responsibility and transparency, respect for human rights and just economic and social development. The World Trade Organization is praised for its decision-making system and is regarded as 'the most democratic of all international institutions with a global mandate', although it is prone to manipulation on the part of elite groups and powerful members. Regional cooperative and integration regimes and institutions (African Union, League of Arab States, EU, etc.) are also assigned a key and positive role. The growing phenomenon of global civic society in the form of NGOs is assigned the role of 'guard dogs of globalization', as well as a role in education and asserting values and vision, although the document does not reckon with their involvement in direct political influence and decision-making. At the same time the key role of states as agents of global governance is confirmed:

> *Nation states remain the principal actors within the international system and whilst agreements are increasingly reached in international contexts, the principal locus of decision-making and implementation remains in the national arena. States continue to be the principal agents capable of taking authoritative decisions. This is why they are the key pillars of the architecture of global governance.*[28]

So Ahern's text, in no principal way, steps out of the 'institutional' perspective consisting in the requirement of reforming the existing institutions of global governance. On the other hand, in

28 © Kevin AHERN, *An Introduction to Global Governance Through the Lens of Catholic Social Teaching*, 2007 (on-line), at: http://www.cidse.org/publications/rethinking-development/global-governance/global_governance_and_catholic_social_teaching.html, accessed 29th September 2016.

a later debate developed after the publication of the IUPAX note he defends that document and its proposals, although it is thereby clear that he is already tending towards markedly stronger demands for the reform of global institutions. In reaction to incentives in the context of the lively debate in the American milieu – especially to the comment by the Jesuit Thomas J. Reese that the note on the reform of the international financial system contains strongly 'leftist' approaches – Ahern, on the other hand, defends the note and finds its recipes quite consistent with the CST tradition, only developing the topic in the new context of global realities and economic crisis. He even sets the calls for a world political authority in historical context and writes: 'Despite the opposition to structures of global governance from some philosophical and religious ideologies, the Catholic Church has been a strong advocate for international political governance since the early medieval ages.'[29] Modern Catholic social teaching starting with John XXIII and through John Paul II and Benedict XVI is merely a continuation of this requirement for an effective and 'robust' supranational authority in the context of challenges presented by the global common good. Ahern even regards the note as diplomatically over-correct, mild and abstract; he thinks that it is not sufficiently critical of the key dominant states and corporations, and it does not sufficiently emphasize the role of NGOs and their mediating potential, but it overlooks – since it is elite-oriented – the true reality of poverty in many countries of the world. In a more recent paper Ahern again stresses that 'the Catholic Church has been a leading voice of support for the structures of global governance'.[30] He says that Pope Francis further reinforces these challenges in the spirit of his emphases on poverty and sustainable development and calls for a reform and adaptation of the UN. According to Ahern Pope Francis is calling for more participatory forms of governance that would not subordinate the human beings of this planet to the ideas and ideologies of governments, not even of the UN system.

Another author to be mentioned in connection with reflecting on the issue of GG is, for example, J. Brian Hehir. In his commentary on the encyclical *Caritas in veritate* he says that since John XXIII the situation has changed in many areas towards globalization, greater interdependence and also to the experience of great instability of the world economy, including the global economic crisis. While in connection with world political authority John XXIII was primarily thinking of management in the fields of peace, war and human rights, the present globalization and crisis is bringing further unprecedented challenges in the sphere of political economy. He understands the broadening of the role of world political authority to the economic sphere in CV as a logical outcome of the historical shift increasing the role of economy since John XXIII:

> *The role of a global political authority in directing these institutions is different from and arguably more difficult – economically and ethically – than the challenges faced in John XXIII's day. Benedict's call for such an authority met resistance in financial quarters, but even those in support of his proposal must recognize that balancing the dynamics of freedom and intervention in trade, finance and investments is a more delicate task than addressing the role of sovereign states in the arenas of war and human rights.*[31]

29 © Kevin AHERN, *Global Problems Require Global Governance: The Vatican's Note on Financial Reform*, 2011 (on-line), at: http://dailytheology.wordpress.com/2011/10/24/global-problems-require-global-governance-the-vatican%E2%80%99s-note-on-financial-reform/, accessed 29th September 2016.

30 © Kevin AHERN, *Pope Francis Calls for a Stronger System of Global Governance*, 2015 (on-line), at: http://papalvisit.americamedia.org/2015/09/25/pope-francis-calls-for-a-stronger-system-of-global-governance/, accessed 29th September 2016.

31 Brian J. HEHIR, Globalization and Global Governance, in: *The Moral Dynamics of Economic Life: An Extension and Critique of Caritas in veritate*, ed. Daniel K. FINN, New York, 2012, p. 58.

Thomas D. Williams reflects on the ongoing debate as well as on the fundamental objections against the concept of global governance.[32] He perceives the scepticism concerning the functioning of the UN and its defects, and does not overlook the argument that international institutions are difficult to control by citizens or the traditional argument of fear of the impossibility to escape from the reach of a government with a worldwide reach. At the same time he is aware that opposition to the idea of supra-national governance is generally strongest from the perspective of the USA as a superpower and can stem from the fact that precisely that country principally has nothing to gain by shifting governance to the supra-national level, while it can lose much. Williams first shows that the doctrine of world political authority is not new: it is fully consistent with the preceding tradition associated with the idea of the common good. The common good exists at all levels of human society including international space and the whole of humanity. Besides the individual particular goods of different human groups, which require levels of governance and authority, in the context of globalization it is increasingly possible to discern the universal common good (*commune bonum universale*) of the whole human family. Although in the past the universal common good may have appeared as an abstraction and an authority securing this good as a faraway prospect, in the situation of intensifying interactions within the whole of humanity its necessity is becoming manifest. Since the time of John XXIII the global character of the common good has become increasingly more apparent (which is why he was the first to speak of a world political authority), while Benedict XVI speaks of the '*explosion of worldwide interdependence*, commonly known as globalization'[33] and therefore logically emphasizes global authority. Williams also believes that it was precisely the encyclical CV that brought many new clarifications and shifts concerning the conception of universal authority. In that he points out a fundamental shift in the perception of global authority towards decentralized, subsidiary and multilevel governance, especially with respect to the encyclical's 57th section ('In order not to produce a dangerous universal power of a tyrannical nature, *the governance of globalization must be marked by subsidiarity*, articulated into several layers and involving different levels that can work together.'). Thereby this concept of world political authority approaches the concept of *global governance*, normally understood as multilevel governance without a central authority. According to Williams, Benedict shifts the concept 'beyond the less developed understanding of global governance as expounded by his predecessors John XXIII and Paul VI.'[34]

More critical views of world political authority

Let us now focus on more critical views, which rather see the risks and problematic aspects in the concept of world political authority. While Thomas D. Williams (discussed above) believes that the new conception of world political authority in CV is close to the concept of GG conceived as multilevel governance without a central authority, John A. Coleman disagrees with this view. In his view Benedict XVI 'lacks imagination in dealing with dilemmas of global governance'.[35] Although he includes subsidiarity, multi-level character, transparency and morality in his concept, it still seems to him that he relies too much on the vertical dimension of authority and intergovernmental institutions:

32 Cf. Thomas D. WILLIAMS, *The World As It Could Be. Catholic Social Thought for a New Generation*, USA: The Crossroad Publishing Company, 2011, pp. 112–128.
33 CV 33.
34 Thomas D. WILLIAMS, *The World As It Could Be*, p. 118.
35 John A. COLEMAN, From Government to Governance, in: *The Moral Dynamics of Economic Life*, ed. Daniel K. FINN, p. 59.

> *To become more effective and credible in globalization debates, Catholic social thought needs to pay more attention to multiple global governance forms and the ethical criteria needed to judge these institutions. Catholic social teaching talks little about regimes and global policy networks. But the lofty and often vague talk about a global common good demands more than attention to the United Nations and other international governmental organizations. In sum, official Catholic social thought seems overly fixated on governments and government-controlled institutions and not attentive enough to alternative forms of global governance. These alternative forms of governance are becoming more and more important in providing an ethics-based framework for global life, a fundamental recommendation of Caritas in veritate.*[36]

In an older paper[37] John A. Coleman describes his views and preferences concerning global governance in detail. He prefers a greater emphasis on regimes and global political networks, including a broad spectrum of agents of global civic society. He finds most incentives for developing GG in the document *Our Global Neighbourhood* (1995) published by the Commission on Global Governance, which calls for substantially greater involvement of 'civic society' in decisions of global government institutions, even in the sense of instituting a new 'quasi-parliament' consisting of representatives of NGOs, which would be a counterbalance to the UN General Assembly consisting of representatives of national states.

A similar view is taken by Marián Sekerák: in his paper *Towards a Worldwide (Deliberative) Democracy? Catholic Social Teaching and the Idea of Global Governance* (2016)[38] he labels the concept of world political authority in Catholic social teaching as rather rigid, too tributary to an institutional approach and too dependent on the established structures of the UN. He advocates more a profound application of the principles of deliberative and participative democracy in the context of global governance – although Catholic social teaching has adapted the concept of democracy, it does not pay sufficient attention to it and does not put it in a deeper context with the concept of world political authority. That ought not to be based solely on an institutional approach oriented on states, international organizations and formal authorities, but especially on applying the powers and activities of 'global civic society', which would go by the path of global deliberations towards a networked, non-hierarchical and non-institutional exercise of global authority.

In the debate following the publication of the encyclical *Caritas in veritate* the idea of a global political authority was also criticized, for example, by George Weigel. He suggests[39] that the revitalization of the concept of world political authority and other paternalistic sounding recipes may be due to inadequate influence of IUPAX, which prepared the document draft. According to Weigel, IUPAX, which presents itself as the Vatican custodian and interpreter of CST, represents its old-fashioned, outdone authoritarian vision. When John Paul II received a draft of the encyclical *Centesimus annus* from that council he allegedly found it unusable and preferred to write the whole encyclical himself anew – in the spirit of emphases on freedom, creativity, appraisal of the

36 Ibid., p. 60.

37 Cf. John A. COLEMAN, Global Governance, the State and Multinational Corporations, in: *Globalization and Catholic Social Thought*, eds. John A. COLEMAN and William F. RYAN, New York, 2005, pp. 239–248.

38 © Marián SEKERÁK, Towards a Worldwide (Deliberative) Democracy? Catholic Social Teaching and the Idea of Global Governance. *Italian Political Science Review / Rivista Italiana di Scienza Politica* 3/2016, pp. 1–22 (on-line), at: http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=10258868&fileId=S0048840216000046, accessed 29th September 2016.

39 Cf. © George WEIGEL, Caritas in Veritate in Gold and Red, *National Review*, 2009 (on-line), at: http://www.nationalreview.com/article/227839/caritas-veritate-gold-and-red-george-weigel, accessed 29th September 2016.

market economy, democratic values, as well as criticism of paternalistic social states. According to Weigel, a similar situation allegedly took place also in the case of the encyclical CV, which was to be published in 2007 to commemorate the 40th anniversary of the encyclical *Populorum progressio* (1967). Its publication was held up by two years – allegedly because Pope Benedict XVI was so dissatisfied with the drafts formulated by IUPAX that he repeatedly returned them for reformulation. In this context Weigel points out a certain double-layered, 'hybrid' character and incoherence of the encyclical's text, which on the one hand develops the realist tradition of thinking characteristic of John Paul II and Benedict XVI inclining to freedom, and on the other hand under the influence of IUPAX seeking to return to the paternalistic and partially utopian thinking characteristic of John XXIII. Weigel sees the influence of IUPAX among others in the revitalization of the concept of global political authority:

> *And another Justice and Peace favourite – the creation of a 'world political authority' to ensure integral human development – is revisited, with no more insight into how such an authority would operate than is typically found in such curial fideism about the inherent superiority of transnational governance. (It is one of the enduring mysteries of the Catholic Church why the Roman Curia places such faith in this fantasy of a 'world authority', given the Holy See's experience in battling for life, religious freedom, and elementary decency at the United Nations.)*

It is interesting that subsequently, in Pope Francis, Weigel observes no fundamental preference for a world political authority and does not comment on it. Francis himself does not prefer the concept and his texts rather suggest a certain wariness. Nonetheless, Daniel J. Mahoney, for example, in the paper *Laudato Si' and the Catholic Social Tradition* (2015)[40] finds that Francis has 'remarkable faith in the capacity of an elite of international technocrats to govern the world'. But Mahoney doubts that these elites are favourably inclined to the Christian vision of the human person and respect human freedom, the requirements of subsidiarity, decentralization and autonomy. On the other hand he suggests that Pope Francis may be criticizing the idea of a 'world state' while criticizing the 'technocratic paradigm' of governance and the economy.

A radical critic of global institutions and of a consolidating global order is Michel Schooyans, whose radical criticism of the global concepts of governance represents one of the extreme positions of criticising GG. Fundamental for his attitude is criticism of the existing forms of global governance, and not primarily of its debated and asserted future possible forms. Schooyans is Professor Emeritus at *Université Catholique de Louvain* and a long-term member of important Vatican academies including PASS, both active and emeritus. In his book *The Hidden Face of the United Nations* (2001)[41] he focuses on the activity of the UN, which he claims has radically departed from its original roots and tends to assert 'new human rights' and a global superstate. While he regards the *Universal Declaration of Human Rights of the UN* as an excellent contribution to secure human dignity and rights, he sees the later development of the human rights agenda as highly problematic. He finds radically destructive elements in the functioning of the existing structures of global governance and global management of development, health and human rights – he is thinking of the rights that John Paul II usually identified with the so-called 'culture of death', i.e., rights revising the traditional view of dignity of life, marriage, sexuality, etc. He writes:

40 Cf. © Daniel J. MAHONEY, *Laudato Si' and the Catholic Social Tradition*, 2015 (on-line), at: http://www.nationalreview.com/article/425349/laudato-si-catholic-social-tradition-pope-francis, accessed 29th September 2016.

41 Michel SCHOOYANS, *The Hidden Face of the United Nations*, St. Louis: CCVA, 2001.

> *This inverted, purely 'positive' or voluntarist conception of man's rights obviously destroys the principle of subsidiarity, prerequisite of all international society and keystone of all democratic thought.*[42]

What he calls the 'new totalitarianism' and 'totalitarian juridical voluntarism' of the UN by all means weakens nations and their identity; it comes with a deformed 'anthropological revolution'. An anthropological conception of human rights based on natural law is being replaced by holistic, relativistic and positivistic approaches:

> *The world community and nations signatory to the 1945 Charter and 1948 Declaration are on the way toward switching to an opposite form of man's rights that no longer has anything to do with the founding bases of the UN. This form, which tends to be imposed cunningly, is a prelude to the impossibility of a democratic society.*[43]

Through the individual UN agencies, especially the World Health Organization and the Population Fund, whose agenda is infiltrated by the influence of Malthusianism and hedonism, this agenda is asserted with the effort to reduce the size of the population, especially in developing countries. For them the UN as a whole is a 'worldwide directorate'[44] based on a historically unprecedented concentration of power,[45] whereby the UN Security Council, which functions according to the principle of dominance over the UN General Assembly, is allegedly the foundation for a system of world government.[46] Schooyans's newer book *The Gospel: Confronting World Disorder* (1997)[47] is similarly worded: the author identifies the EU as an effective branch of global governance, which according to him 'became a victim of an unprecedented project of ideological colonization'.[48] He views European integration, especially after Maastricht, as problematic especially because the individual countries are giving up their sovereignty and democratic self-government which would facilitate their independence and resistance to the invasion of deformed human rights and ambitious ideologies authoritatively streaming in from supranational structures. So both books imply the view that the already existing structures of global governance and global management of development, health and human rights are fundamentally dangerous and key agents of spreading a deformed image of man and the value framework figuratively called the 'culture of death'.

The dilemma between weak and strong global governance in the broader Catholic debate

The variable interpretative potential of CST documents as well as the opinion and ideological background of the individual representatives of Catholic social thought leads, to some extent understandably, to quite different and often contrary opinions in many spheres of political and economic reality, including the idea of global governance and the constitution of a possible world po-

42 Ibid, p. 26.
43 Ibid, p. 25.
44 Ibid, p. 39.
45 Cf. ibid, p. 65.
46 Cf. ibid, p. 83.
47 Cf. the Slovak translation Michel SCHOOYANS, *Evanjelium. Ako čeliť svetu v rozvrate?,* SR: Inštitút Leva XIII., 2010.
48 Ibid, p. 111.

litical authority. I will now attempt to partially structure and evaluate them. In the context of the debate within Catholic social thought the 'strongest' concept is the already mentioned *Report to COMECE Bishops*, which expects a gradual transformation of international institutions towards 'supranationalism', following the exemplar of the institutional and functionalist architecture of European integration. It rather surprisingly and unrealistically expects a broad global consensus regarding values and goals. The Eurocentric perspective of this document and its authors is augmented by the request that the *Charter of Fundamental Rights of the EU* becomes the global foundation of human rights, perceived here as a universal expression of human rights. Even though it is an interesting development of the concept, it is strongly and unrealistically biased by a narrow European perspective and utopian features, and is also hardly compatible with CST documents and the opinions of the Popes, who to a large extent associate global governance with the UN and the foundation of human rights with natural law, or with the *Universal Declaration of Human Rights of the UN*. The requirements for global governance are understood in a similarly strong manner, for example by Kevin Ahern, who believes that in the context of contemporary global challenges it is necessary to erect an effective and robust supranational authority. He even finds the IUPAX note mentioned above too correct, mild and abstract, and can imagine even more radical forms. But at the same time he quite incorrectly and a-historically claims that the Catholic Church has been a proponent of strong supranational governance since the Middle Ages.

The PASS platform mentioned above is an excellent contribution to the debate on global governance, in which a whole spectrum of opinions is sounded. Except for the first two scholars (Bjorkman and Crocker) all the others mentioned (Archer, Llach, Possenti, Kuan, Tietmeyer, Buttiglione and Matlary) are members of it. Their opinions are mostly rather sceptical and wary of a strong concept of global governance with a preference for a moderate reform of the existing platforms, the horizontal coordination of global governance and the rejection of the possibility that a legitimate global authority could realistically be instituted. Possenti is a certain exception, for he advocates his concept which is more associated with vertical authority and a weak role of the national states; he even speaks of a 'strong cosmopolitanism', which for reasons of historic urgency ought to be applied even at the cost of a certain resignation on consensus and for which the structures of the UN are merely a weak predecessor. The incentives of Kuan, Buttiglione and Matlary can be even regarded as more strongly critical of the possibilities of applying a stronger concept of global governance. Tietmeyer openly evaluates the papal concept of 'global political authority' as unrealistic, vague and impractical, whereby he prefers to develop and improve the existing institutions rather than create new ones. Although these more critical authors express the hope that global democratic mechanisms will be asserted in the future, at the same time they mention the risks – decadent moral trends in the already existing UN structures, the non-existence of a 'global civic society', risks of international activism applying a deformed conception of values, and limits of democratic legitimacy for international institutions. Kuan even warns against a hasty generalization of a specifically European path of integration and the efforts to apply it at global level, because of its unique specific historical and ideological context. Some authors such as Williams interpret the concept of world political authority within the framework of decentralized GG as 'governance without a government' and point out the more developed and less 'authoritarian' understanding of the concept in Benedict XVI, as compared to the older conceptions in John XXIII and Paul VI. On the other hand, authors such as Weigel, Coleman or Mahoney understand the concept of world political authority in CST as a certain relic of scholastic and authoritarian thinking, placing an overt emphasis on the vertical dimension of authority and intergovernmental institutions. Weigel even labels it as a relic

of paternalism and utopianism, based on a difficult-to-understand faith in the possibility of a 'good' global government despite historical experience. Coleman and Sekerák are also concerned about a strong vertical authority and request a greater emphasis on plurality and the participation of a broader spectrum of subjects in the processes of global governance, especially of non-profit organizations. Mahoney expresses doubt concerning the real application of Christian values in the context of global governance structures and raises the rhetorical question of why Pope Francis perceives strong supranational institutions as a hope for a solution, rather than as part of the problem of the governing 'technocratic paradigm' of which he is so critical. The strongest critic of existing or further developing forms of global governance is Schooyans, according to whom the already existing structures of global governance and global management of development, health and human rights are in essence identical with those who spread the so-called culture of death. He has no illusions of the possible constitution or revitalization and possible principal change in these institutions and in essence requests a return to the basic ideals of the UN and the *Universal Declaration of Human Rights of the UN*, which he regards as a certain formulation of natural law.

Conclusion

It is evident that the debate concerning global governance and the concept of world political authority is highly colourful and multifaceted; it does not provide an unambiguous CST position on global order. As I have indicated, the interpretative potential of CST documents is fairly broad and enables argumentation with different emphases. Since the individual Popes and documents place different emphases, it is quite difficult to formulate the CST view of world political authority into a certain coherent whole, so that it could be, for example, compared to the opinions held in the debate concerning the GG concept in international relations theory. But taking a step back from the often demanding requirements that are difficult to realize which the encyclicals present as certain ideals, and recalling some papal evaluations of the real practice of international institutions, one can see that the specified notion is not too far removed from really existing international global institutions. The Popes quite conservatively regard the UN structures as the basic platform of global governance and world political authority. John Paul II underlined that he does not see a future in finding a new and correct, as yet undiscovered, form of international institutions or a new global power centre beyond the framework of the existing forms, but rather in that it is primarily necessary to incorporate a stronger assertion of moral values – human rights, transparency and democratization – into the present institutions. That is even how he retrospectively interprets the view of John XXIII, who according to him viewed the UN with hopes because he 'saw in it (...) a trustworthy instrument of maintaining and reinforcing peace in the world', protecting human rights and human dignity.[49] Similarly Benedict XVI's *Address to the UN* (2005)[50] shows that he sees no principal difference between the concept of 'optimal' world political authority and the UN project, though he does have reservations:

> *Through the United Nations, States have established universal objectives which, even if they do not coincide with the total common good of the human family, undoubtedly represent a fundamental part of that good.*

49 Cf. *Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the World Day of Peace,* January 1st, 2003, art. 5.

50 © *Address of His Holiness Benedict XVI to the General Assembly of the United Nations Organization*, April 18th, 2008 (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html, accessed 30th November 2016.

Benedict retrospectively interprets John Paul II's requirement as basically fulfilled and states that 'the United Nations embodies the aspiration for a "greater degree of international ordering" (John Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, 43), inspired and governed by the principle of subsidiarity, and therefore capable of responding to the demands of the human family through binding international rules and through structures capable of harmonizing the day-to-day unfolding of the lives of peoples.'

Thereby he indicates that neither he nor John Paul II principally think of some qualitatively higher level of international ordering beyond the UN. Pope Benedict XVI speaks of the need to 'reform the UN organization and the *international economic and financial architecture*', but he sees the ideals sketched out in the *UN Charter* as the starting point.[51]

Similarly Pope Francis in his *Greetings to the UN Personnel* (2015)[52] exalts the 'praiseworthy international juridical framework' of the UN, which has some imperfections but 'can be the pledge of a secure and happy future for future generations'. At the same time he lays an emphasis on legal instruments of limiting global power, the risk of disproportionate power in the hands of nationalistic or 'falsely universalist ideologies' and at the same time warns against 'the creation of an all-powerful élite'. Francis sees the key to reform in an emphasis on the equality of state agents – 'reform and adaptation to the times is always necessary in the pursuit of the ultimate goal of granting all countries, without exception, a share in, and a genuine and equitable influence on, decision-making processes. The need for greater equity is especially true in the case of those bodies with effective executive capability, such as the Security Council, the Financial Agencies and the groups or mechanisms specifically created to deal with economic crises'. Francis's evident preference for the traditional 'inter-governmental approach' to the detriment of transnationalism, despite the declared emphasis on the efficiency of international institutions, shines through especially in his less formal speeches: 'Nations must not lose their freedom. A nation has its culture and history, but when colonial empires dictate their conditions, they strive for a loss of national identity and establish sameness,'[53] or 'the future of humanity is not only in the hands of great leaders, great powers and élites. It is first of all in the hands of nations; in their ability to organize and also in their hands which humbly and convincingly water this process of change'.[54]

Drawing on the above evaluations of the last three Popes, who witnessed the functioning of the UN after the end of the Cold War in the context of ongoing globalization, it is possible to conclude that with respect to the debate going on in Catholic social teaching the Popes see the structures and authority of the UN as the primary basic platform of global governance and world political authority. If they call for these structures to be reformed, they mostly limit the call to the requirement of harmonizing the activities of the UN with the moral postulates of the natural law, basic human rights, or greater democratization. This position in fact converges with the more conservative and warier views of stronger concepts of global governance in the broader spectrum of Catholic social thinking and principally contradicts the 'progressivist' views of radically more extensive global institutions. In other words – if the UN fulfilled its declared goals and rigorously

51 Cf. CV 67.

52 © *Greetings to the UN Personnel*, New York, 2015 (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-saluto.html, accessed 30th November 2016.

53 © *Tisková konference s papežem Františkem při návratu z Filipín*, 2015 (on-line), at: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=21363, accessed 29th September 2016.

54 © *Globální sociálně-ekonomický systém útočí na Ježíšův plán*. Promluva papeže na setkání se stoupenci alternativní ekonomiky, Bolívie, 2015 (on-line), at: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=22110, accessed 29th September 2016.

emphasized respect to the human rights formulated by it, it would in the Popes' view embody the ideal of the world political authority they define. So the Popes' position, as far as the context of the debate in international relations theory is concerned, is mostly in terms of classical liberal institutionalism. In their universalistic hope for the possibility of creating high-quality efficient institutions, they in some aspects approach cosmopolitanism, but at the same time it does not identify with the uniform cosmopolitan vision of human beings and human communities. It coincides with transnationalism in the emphasis on democratic ethos and the requirement that non-state subjects take a participatory role. There is even a link between Catholic social teaching and critical theories – it views the existing structures as problematic, hegemonic and asymmetric, with a deformed ethos. But a more profound comparison of the positions of CST with theories in the sphere of the study of international relations would require an independent investigation. Another separate topic would be a certain comparison of the Catholic positions on the issue of world political authority and global order with other denominations; the thematic documents of the World Council of Churches[55] suggest themselves, or those of Orthodox Christianity,[56] or possible intersections and inspirations in non-Christian religions.

So the emphasis of the UN platform without doubt does not exclude the possibility of certain institutional and functional modifications with respect to the historical transformations of the security, political and economic conditions, while at the same time it does not mean a step aside to an altogether different form of international ordering (according to the IUPAX note, or the exemplar of EU transnationalism, or by preferring the IMF platform to the UN as proposed by the *Report to COMECE Bishops*, or according to Possenti's vision of 'strong cosmopolitanism'). Of course, the more progressive and radical views of global governance and of the power of global political authority are a certain radicalized reaction to the unsatisfactory state, crisis of legitimacy and long-term failure to fulfil the declared goals and ideals of the UN contained in the *Charter* or the *Declaration*. The analogy with other currently debated spheres of policy – for example, with the issue of a 'crisis of democracy' or a 'crisis of European integration' – show that the 'cure' for the problems that arise is not always radicalizing the ideal ('more democracy' or 'more Europe'), but rather a certain return to the (moral) essence, which holds all the more for global political organization.

On the other hand, some evaluations on the part of the 'more critical views' of the Catholic debate on global governance must also be regarded as radical and inadequate, especially in the sense that in the context of heightened debate they insert views into the interpretation of CST that are not directly implied by it (e.g. Weigel, Coleman, or Mahoney). A more complex evaluation of Pope Francis's speeches does not suggest that he harbours excessive trust 'in the capacity of international technocrats to govern the world', as Mahoney suggests – on the contrary, his sometimes 'anti-conspiracy'-sounding formulations mark a high level of distrust of strong and 'technocratic' global solutions.

To return now circuitously to the 'migration crisis', it can be regarded as a symptom of failure, of

55 Cf. e.g. © WCC, *Statement on UN Reform*, 2006 (on-line), at: http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/1-statements-documents-adopted/international-affairs/report-from-the-public-issues-committee/un-reform, accessed September 29th, 2016; or © WCC, *Economy of Life for All Now: An Ecumenical Action Plan for a New International Financial and Economic Architecture*, 2014 (on-line), at: http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/economy-of-life-for-all-now-an-ecumenical-action-plan-for-a-new-international-financial-and-economic-architecture, accessed 29th September 2016.

56 Cf. COLLECTIVE OF AUTHORS, *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009.

unfulfilled and in the long term neglected basic UN objectives, especially those related to security and economy. In this case the platform of global governance and global solidarity is put aside by an effort at *ad hoc* solutions, whether consisting in transferring a disproportionate burden to Europe, or on the other hand in a rather situational defence of European interests, of doubtful moral relevance. A greater part of these problems cannot be solved on a long-term basis on the regional level, but precisely on the 'cosmopolis' level – although not in a way corresponding to the deformed 'technocratic paradigm', but by paths seeking the good of human beings as persons and the good of the whole of humanity as a community bound by moral unity and living in a common home.

The Issue of 'World Political Authority' in the Broader Context of Catholic Social Thought

Abstract

The paper entitled '*The Problem of "World Political Authority" in the Broader Context of Catholic Social Thought*' discusses the concept of 'world political authority' formulated in the social teaching of the Church, with reference to the 'migration crisis' and the 'cosmopolitan principle'. It presents and reflects upon the broad debate in the context of Catholic social thought regarding the character of global political organization and the concept of *global governance*, especially in the last twenty years. It concludes that the social teaching of the Church identifies 'world political authority' especially with the *United Nations*, rather than with a radically progressive and extensive development of global political institutions.

Keywords: Migration Crisis, Social teaching of the Church, World Political Authority, Catholic Social Thought, UN, Global Governance

Author contact
Dr. Roman Míčka
University of South Bohemia, České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mickar@tf.jcu.cz

Názory a postoje českých křesťanů k uprchlické krizi: Výsledky výzkumu mezi českými křesťany

Michal Opatrný

Předkládaná studie představuje vybrané elementární výsledky sociálního šetření *Křesťané a uprchlíci*, které bylo realizováno v srpnu 2016. Tento výzkum se zaměřil na interpretaci některých témat souvisejících s tzv. uprchlickou krizí v EU praktikujícími křesťany. Svou základní povahou se jedná o studii teologickou, která využívá některé prvky z metodologie sociálních věd. Z pohledu sociologie se tedy jedná o tzv. náboženskou nebo pastorální sociologii.[1] V první části je nejprve rozpracována teoretická základna výzkumu. Ve druhé části jsou představena vybraná zjištění výzkumu, která jsou pak v části třetí teologicky interpretována vzhledem k teoretickým východiskům celého šetření.

1. Teoretická východiska

Ideovou inspirací pro výzkum *Křesťané a uprchlíci* byl výzkum rakouského teologa Paula Michaela Zulehnera provedený ve druhé polovině roku 2015. Věcnou inspirací pak byla česká veřejná diskuse, při které z různých církví zaznívaly v reakci na uprchlickou krizi velmi odlišné názory. Také z jednotlivých církví zaznívaly velmi různorodé názory, často protikladné a velmi ostře formulované. Hovoří-li se o církvích, pak je třeba zdůraznit, že jsou zde chápány v teologickém smyslu slova, tzn. že církev tvoří jak její představitelé, tak i její „členové". Během veřejné diskuse i v rámci církví však nebylo možné přesně identifikovat, zda a jak jsou vyslovované názory mezi křesťany sdíleny, nakolik se členové církví přiklánějí např. k pozici uprchlíky přijímat, nebo naopak uprchlíky do EU vůbec nepouštět. Na tento problém se chtěl výzkum *Křesťané a uprchlíci* zaměřit.

Tím se částečně odlišuje od svého inspiračního zdroje – výzkumu Paula M. Zulehnera. Jeho výzkum se zabýval tím, jak reagují na uprchlickou vlnu, která se na sklonku léta a během podzimu 2015 „převalila" přes Rakousko, jeho občané. Výzkum se proto zabýval především tématem nejasného (difúzního) strachu a jeho vlivu na solidární nebo nesolidární postoje respondentů. Publikace, která na základě výzkumu vznikla, pak nemá jen deskriptivní charakter, ale je do značné míry také intervenční: „‚Když bude (nejasný) strach menší, může být (milující) solidarita větší.' Pak ale zní hlavní požadavek dnešní doby ‚Zbavte se strachu!' (*něm.* ‚*Entängstigt euch!*', *pozn. aut.*)."[2]

1 Srov. Michal OPATRNÝ, Teologická reflexe praxe: Ke vztahu praktické teologie a sociologie náboženství, *Studia theologica* 2/2012, s. 74–98.

2 Paul Michael ZULEHNER, *Entängstigt euch!: Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*, Ostfildern: Patmos, 2016, s. 6–8.

Zabýval-li se výzkum *Křesťané a uprchlíci* tím, jak jsou různé postoje k uprchlické krizi sdíleny mezi křesťany, resp. v jednotlivých církvích, pak šlo minimálně v rámci katolické teologie také o teologickou otázku. Interpretovat dějinné události a vůbec běh světa je totiž sice věcí především duchovních a teologů, ale i úkolem všech křesťanů.[3] Právě to bylo základní intencí výzkumu – jak interpretují takovou událost, jako je uprchlická krize, křesťané. Interpretace dějinných událostí křesťany je v teologickém diskursu zpravidla označována jako četba znamení času. Pojem znamení času je v katolické teologii interpretován hned několika různými způsoby. Jejich společným východiskem je Mt 16,1–4, kde se za znamení času označuje sám Ježíš Kristus.[4] Smyslem jeho výroku je, že on sám je znamením od Boha, které mnozí nechtějí rozeznat a pochopit jeho poselství. V přeneseném významu je pak pojem používán v tom smyslu, že Bůh skrze dějinné události sděluje svou vůli nebo očekává, že na ně křesťané odpovídajícím způsobem zareagují. Křesťané, resp. lidé, jsou schopni toto sdělení určitým způsobem identifikovat, následně interpretovat a vyvodit z něj praktické důsledky v podobě konkrétního jednání, resp. životní praxe.[5] V době před II. vatikánským koncilem (1962–1965) tak byly za znamení času papežem Janem XXIII. označeny dějinné události, které umožňují dialog křesťanů s nekřesťany.[6] Pro koncilní poradce, kteří byli Janu XXIII. myšlenkově blízcí, však byly znameními času spíše společenské události a změny zejména globálního a sociálního rázu, které vyzývaly křesťany, aby k nim zaujali stanovisko a reagovali na ně.[7] V pozdější době se objevují i další interpretace, např. pojetí Christopha Theobalda, který za znamení času považuje situace, při nichž nekřesťané nerozumí křesťanskému poselství. Tyto situace jsou podle něj výzvou, aby se křesťané pokusili své učení znovu a lépe pochopit a pak hledali srozumitelnější způsoby jeho sdělování a předávání.[8] Hans-Joachim Sander pak za znamení času považuje události, kvůli kterým se lidé musí rozhodovat, zda se zachovají lidsky, nebo nelidsky. Lidská reakce je řešení, které je v souladu s Boží vůlí, protože Bůh se identifikuje s těmi, jejichž lidská důstojnost je ohrožena.[9] Kritériem oné na první pohled trochu vágní lidskosti je tedy lidská důstojnost. Zachovat se lidsky v reakci na určitou událost tak znamená chránit a podporovat lidskou důstojnost.

Sanderovo pojetí teologie znamení času bylo proto zvoleno za teoretické východisko výzkumu *Křesťané a uprchlíci*. Nešlo tedy jen o prosté zjištění názorů českých křesťanů na uprchlickou krizi, nýbrž o to, jak lze jejich odpovědi interpretovat z hlediska Sanderova pojetí teologické kategorie znamení času. Uprchlická krize je totiž povýtce dějinnou situací, která před každého obyvatele Evropy klade otázku, zda se k ní postaví s ohledem na lidskou důstojnost a její ochranu a podporu, nebo ne.

3 Srov. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes čl. 44.

4 „Přišli farizeové a saduceové a pokoušeli ho; žádali na něm, aby jim ukázal znamení z nebe. On však jim odpověděl: ‚Večer říkáte: »Bude krásně, je pěkný západ.« A ráno: »Dnes bude nečas, slunce vychází do mraků.« Vzhled oblohy umíte posoudit, a znamení časů nemůžete? Pokolení zlé a zpronevěřilé hledá znamení; ale nebude mu dáno znamení, leč znamení Jonášovo.' Opustil je a odešel."

5 Srov. Michal OPATRNÝ, *Sociální práce a teologie: Inspirace a podněty sociální práce pro teologii*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 139–153.

6 Srov. JAN XXIII., *Pacem in terris*, Praha: Zvon, 1996, čl. 39, 45 a další.

7 Srov. Marie-Dominique CHÉNU, *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn: Bonifacius, 1968, s. 20.

8 Srov. Christoph THEOBALD, Zur Theologie der Zeichen der Zeit: Bedeutung und Kriterien heute, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, ed. Peter HÜNERMANN, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2006, s. 71.

9 Srov. Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von Heute *Gaudium et spes*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil,* sv. 4, ed. Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2005, s. 726.

2. Metoda a způsob provedení

Sběr dat proběhl v srpnu 2016. Byl tak zřejmě ovlivněn vraždou katolického kněze ve Francii (26. července 2016). Jak ale bude patrné z výsledků zde dále uvedených, vražda měla vliv spíše na zájem o problematiku, v negativních postojích vůči uprchlíkům se zřejmě neprojevila vůbec nebo jen minimálně.

Výzkum byl proveden pomocí dotazníku, jehož otázky byly z větší části převzaty z jiných výzkumů. V první řadě šlo o výzkum Paula M. Zulehnera;[10] výsledky českého výzkumu měly umožnit alespoň částečné srovnání s výsledky výzkumu v Rakousku. Zulehnerův výzkum však reagoval na situaci na přelomu léta a podzimu 2015 zejména v Rakousku, dále pak v Německu, Maďarsku a zemích na tzv. balkánské trase – Řecko, Makedonie, Srbsko a Chorvatsko. Jeho otázky a nabídka odpovědí tak byly z větší části nepřenositelné nejen z důvodu časového odstupu téměř jednoho roku, ale také z důvodu rozdílů v českém a rakouském kontextu.[11]

Proto byly pro šetření *Křesťané a uprchlíci* v roce 2016 převzaty otázky, které byly v Česku pokládány renomovanými agenturami pro výzkum veřejného mínění. Zde bude vzhledem k omezeným možnostem časopisecké studie dále referováno pouze o otázkách převzatých z výzkumu agentury Centrum pro výzkum veřejného mínění (CVVM), který proběhl v únoru 2016.[12] Díky tomu bude možné porovnat odpovědi českých křesťanů s většinovými názory v české společnosti, což se jeví jako důležitý moment pro teologickou interpretaci výsledků vzhledem k výše popsaným teoretickým východiskům. Další části otázek se zabývaly postoji českých křesťanů k tezím nadace Generace 21[13] a intepretací klíčového biblického textu, který se týká solidarity a praktické pomoci bližnímu, totiž podobenství o milosrdném Samaritánovi. V případě tezí Generace 21 bylo testováno, zda a do jaké míry s nimi respondenti výzkumu souhlasí. Opět se jedná o klíčový moment vzhledem k teoretickému zázemí výzkumu, protože projekt Generace 21 byl určitou praktickou odpovědí části křesťanů na uprchlickou krizi. U podobenství o milosrdném Samaritánovi šlo o to, jak ho interpretovat vzhledem k muslimským uprchlíkům. Protože se jedná o klíčový text pro křesťanskou charitu,[14] lze i zde na odpovědích křesťanů sledovat, jak čtou znamení času.

Jako metoda sběru dat byla použita metoda „sněhové koule“. Dotazník byl vytvořen v systému Google Forms. Odkaz na dotazník pak byl rozšířen pomocí emailu, facebookového profilu autora a webu Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Bylo tedy postupováno analogicky jako při výzkumu Paula M. Zulehnera v roce 2015 (využití Google Forms a metoda „sněhové koule“). Pro metodu „sněhové koule“ dále hovořila skutečnost, že je potřeba získat informace od specifické cílové skupiny. Kvótní výběr, který by vycházel z dat Českého statistického úřadu (ČSÚ)[15] a který by umožňoval získat reprezentativní data, by vyžadoval využití církevních struktur nebo značné finanční prostředky pro provedení plošného výzkumu v ČR, které ovšem

10 Paul Michael ZULEHNER, *Entängstigt euch!*, s. 157–165.

11 V této studii nejsou odpovědi na otázky převzaté z Zulehnerova výzkumu reflektovány. Vzhledem k tomu, že jde o poměrně komplexní téma, bude mu věnována samostatná studie.

12 Martin BUCHTÍK – Jarmila PILECKÁ, *Postoj české veřejnosti k přijímání uprchlíků, únor 2016*, tisková zpráva, Centrum pro výzkum veřejného mínění, zveřejněno dne 29. 3. 2016.

13 © NADAČNÍ FOND GENERACE 21, *Dokumenty: Koho a proč je vhodné přijmout do ČR jako uprchlíky ze Sýrie a Iráku* (on-line), dostupné na: http://www.gen21.cz/dulezite-dokumenty/, citováno dne 31. 8. 2016.

14 Srov. Michal OPATRNÝ, Podobenství o milosrdném Samaritánovi a proprium křesťanské charitativní práce v kontextu tzv. teorie charity, *Studia theologica* 3/2016, s. 167–184.

15 Z dat ČSÚ vychází agentura CVVM.

nebyly k dispozici. Možnost využití církevních struktur byla při přípravě výzkumu zamítnuta, protože by vyžadovala spolupráci reprezentantů jednotlivých církví. Jako vhodnější se proto jevilo zcela církevní struktury obejít a spoléhat se raději na virální šíření dotazníku – a to i za tu cenu, že nebudou získána reprezentativní data a na dotazník odpoví pouze ti respondenti, kteří v nutné míře ovládají práci s počítačem.

Tímto způsobem bylo získáno celkem 944 odpovědí. Z nich byly vybrány odpovědi pouze těch respondentů, kteří se považují za křesťany (93,2 %) a kteří víru praktikují. Jako kritérium praktikování víry bylo zvoleno obecně uznávané kritérium v českém diskurzu sociologie náboženství, kterým je návštěva nedělní bohoslužby minimálně jednou za měsíc.[16] Tato dvě kritéria splnilo 74,6 % respondentů, kteří tvořili vzorek praktikujících křesťanů v ČR a z nichž 75,8 % byli katolíci. Výsledky výzkumu byly nejprve prezentovány kontrolní skupině, již tvořili členové pracovní skupiny České biskupské konference pro sociální otázky, kteří se účastnili semináře této pracovní skupiny v Hejnicích (30. 9. – 2. 10. 2016).

Výsledky ukázaly, že nadpoloviční část respondentů měla vysokoškolské vzdělání. Toto zjištění se značně liší od výsledků Sčítání lidí, domů a bytů (SLDB) v roce 2011. Census rozlišoval, zda se ti, kdo se považují za věřící, také hlásí k některé z církví. Následující tabulka v prvním řádku ukazuje, kolik věřících, kteří se při Sčítání lidí, domů a bytů 2011 přihlásili k některé z církví, mělo jaké vzdělání. Druhý řádek uvádí, kolik praktikujících věřících ve výzkumu *Křesťané a uprchlíci* deklarovalo jaké vzdělání.

Tabulka 1: *Vzdělání respondentů SLDB 2011 hlásících se k církvi a praktikujících věřících respondentů výzkumu Křesťané a uprchlíci (v %)*

	VŠ	SŠ+VOŠ	SOU	Základní
SLDB 2011 (hlásící se k církvi)	15,2	31,8	31,2	21,2
Křesťané a uprchlíci (věřící praktikující)	61	32,4	5,6	1

Z tabulky je patrné, že se v rámci statistické chyby shoduje pouze procento respondentů se středoškolským vzděláním. Respondentů s vysokoškolským vzděláním bylo ve výzkumu *Křesťané a uprchlíci* až čtyřikrát více, respondentů, kteří absolvovali učební obor, naopak šestkrát méně. Respondenti se základním vzděláním prakticky zcela chyběli.[17] Je proto možné, že výsledky výzkumu byly zkresleny kvůli vysokému počtu respondentů s vysokoškolským vzděláním. Sama tisková zpráva CVVM však poukazuje na to, že s růstem vzdělání stoupá ochota přijímat uprchlíky jen velmi málo.[18] Jak bude dále ukázáno, toto nakonec potvrdila i data ze šetření *Křesťané a uprchlíci*.

16 Srov. Dana HAMPLOVÁ, Religiozita dospělých v České republice na počátku 21. století, in: *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, ed. Dušan LUŽNÝ – Zdeněk R. NEŠPOR a kol., Praha: Malvern, 2008, s. 29.

17 Ve výzkumu *Křesťané a uprchlíci* se jednalo o mladistvé respondenty, kteří zatím neabsolvovali maturitu nebo učňovské zkoušky.

18 Srov. Martin BUCHTÍK – Jarmila PILECKÁ, *Postoj české veřejnosti k přijímání uprchlíků*, s. 2.

3. Výsledky

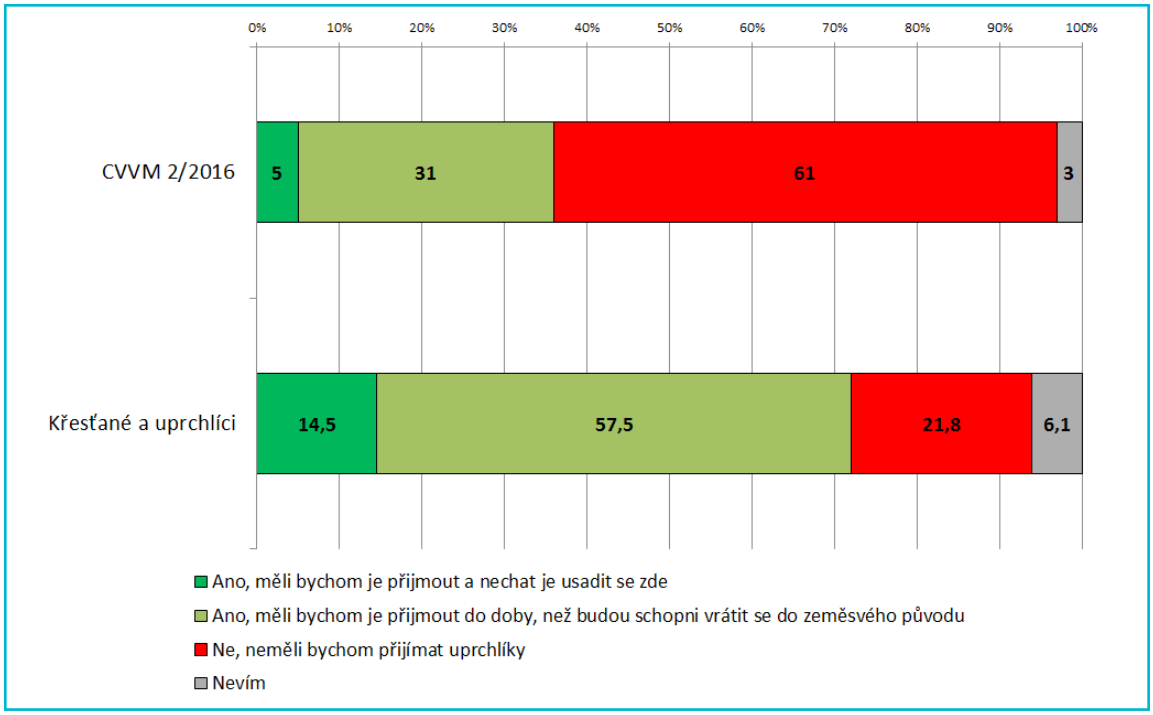
Jak bylo uvedeno, budou zde nyní prezentovány základní výsledky šetření *Křesťané a uprchlíci*. Z důvodu omezeného rozsahu se zde omezím pouze na postoje k přijímání válečných uprchlíků, souhlas s tezemi nadace Generace 21 a interpretaci podobenství o milosrdném Samaritánovi vzhledem k muslimům.

3.1 Postoje k přijetí uprchlíků v ČR

Agentura CVVM provedla v únoru 2016 šetření, které se zabývalo postoji k přijímání uprchlíků v ČR.[19] V rámci šetření bylo položeno několik otázek, ze kterých byly pro šetření *Křesťané a uprchlíci* vybrány tři, jež se týkaly přijetí válečných uprchlíků, přijetí uprchlíků z ostatních zemí EU a přijetí uprchlíků z Ukrajiny.

Výsledky výzkumu CVVM měly v březnu 2016 mediální ohlas, který věnoval pozornost zjištění, že většina občanů (61 %) odmítá přijmout v ČR i válečné uprchlíky. Odpovědi na tuto otázku ve výzkumu *Křesťané a uprchlíci* byly prakticky v opačném poměru, jak ukazuje Graf 1.

Graf 1: *Postoje k přijímání válečných uprchlíků v rámci celé ČR a mezi praktikujícími křesťany*[20]



Jak je z grafu patrné, mezi praktikujícími křesťany v ČR je zřejmě poměrně velká ochota zejména k dočasnému přijetí válečných uprchlíků. Jedná se o téměř dvojnásobnou hodnotu oproti celku ČR. Ochota k trvalému přijetí válečných uprchlíků je sice pouze necelých 15 %, přesto je však třikrát větší než v celé populaci. Naopak odmítání přijetí válečných uprchlíků je mezi praktikují-

19 Srov. tamtéž.

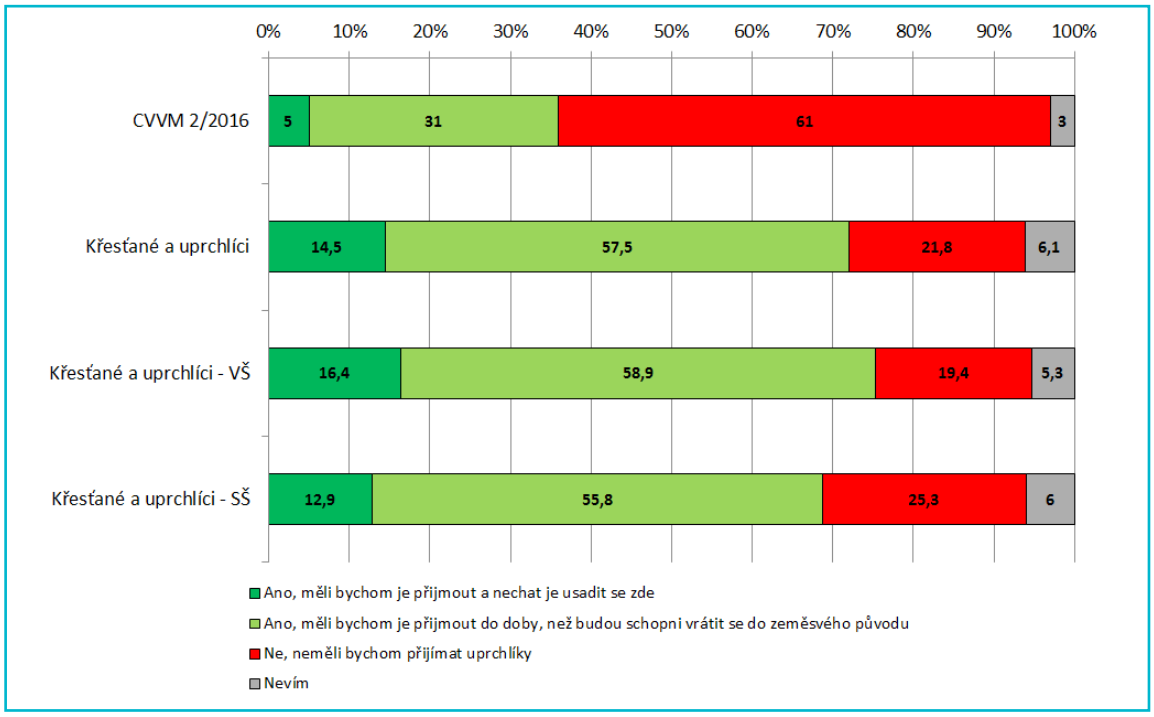
20 Znění otázky ve výzkumu *Křesťané a uprchlíci*: V minulém roce zejména v důsledku vojenských konfliktů čelila EU zvýšenému počtu uprchlíků. Vzhledem k nestabilitě Turecka se tato situace může opakovat. Podle Vašeho názoru, měla by ČR přijmout uprchlíky ze zemí postižených vojenskými konflikty?

cími křesťany zastoupeno téměř třikrát méně než v celé ČR. Za povšimnutí stojí také skutečnost, že mezi křesťany bylo dvakrát více nerozhodnutých nebo těch, kdo na tuto otázku nechtěli jednoznačně odpovědět. Jak bude dále ukázáno, jde o průvodní jev celého šetření *Křesťané a uprchlíci*. Zdá se proto, že ve výzkumu odpovídali nejen ti, kdo se na tuto problematiku soustředí, a zaujímají k ní proto vyhraněné pozice (zjednodušeně: přijímat vs. nepřijímat).

Odpovědi na tuto otázku v šetření *Křesťané a uprchlíci* tak vedou ke zjištění, že 72 % českých praktikujících křesťanů souhlasí s alespoň dočasným přijetím válečných uprchlíků v ČR. Názor křesťanů je tak jednak zásadně odlišný od názorů většinové společnosti (61 % odmítá přijetí), zároveň však také kontrastuje s některými prohlášeními církevních představitelů zejména katolické církve.

Odpovědi na tuto otázku také ukazují, že i ve výzkumu *Křesťané a uprchlíci* mělo vzdělání respondentů na vyjádření jejich postojů jen minimální vliv. Srovnání výsledků šetření CVVM a výsledků šetření *Křesťané a uprchlíci* včetně odpovědí roztříděných podle vzdělání respondentů ukazuje Graf 2; (pro přehlednost je uvedeno jen vysokoškolské a středoškolské vzdělání).

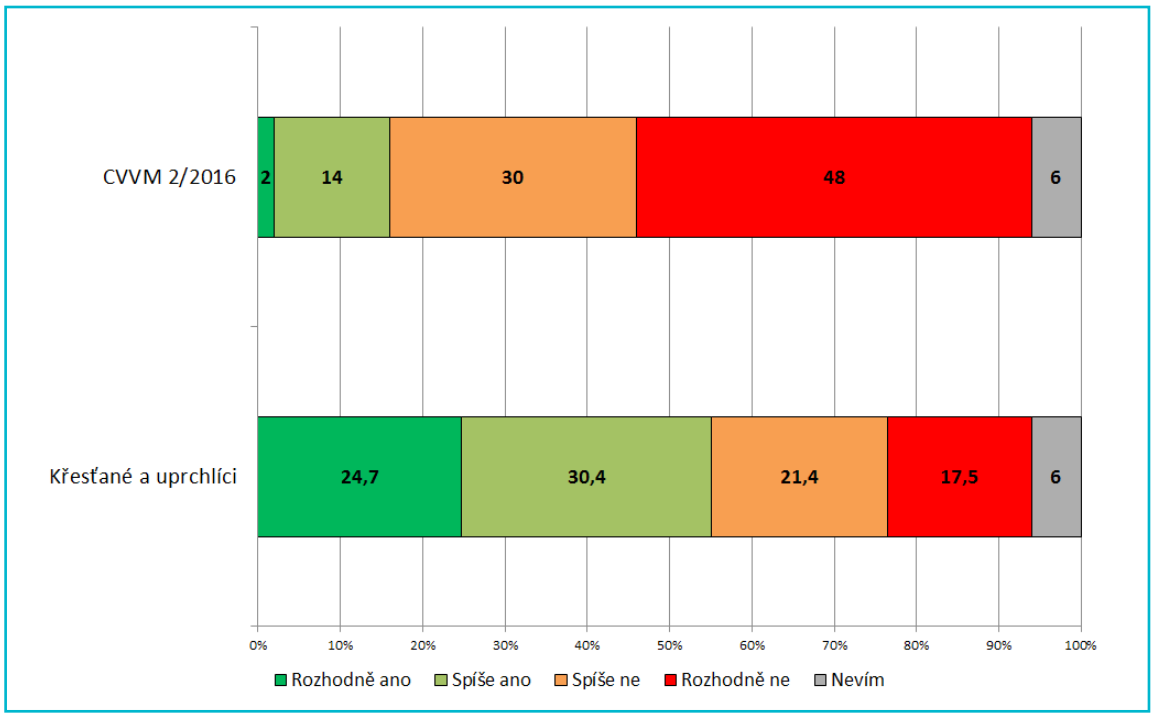
Graf 2: *Postoje k přijímání válečných uprchlíků v rámci celé ČR, mezi praktikujícími křesťany a podle vzdělání praktikujících křesťanů*



V šetření *Křesťané a uprchlíci* odpovídalo zjištěním censu 2011 o vzdělání těch obyvatel ČR, kteří se hlásí k některé z církví, pouze zastoupení respondentů se středoškolským vzděláním (viz bod 1). Praktikující křesťané se středoškolským vzděláním se k otázce přijímání válečných uprchlíků staví velmi podobně jako většina ostatních respondentů ve výzkumu *Křesťané a uprchlíci*. Pro alespoň dočasné přijetí je 68,7 % středoškoláků a 72 % všech respondentů. Z vysokoškolsky vzdělaných respondentů je pro 75,3 %. Přijetí válečných uprchlíků naopak odmítá 25 % středoškolsky vzdělaných a 19,4 % vysokoškolsky vzdělaných křesťanů; v celkových výsledcích 21,8 %; zatímco v šetření CVVM to bylo až 61 % obyvatel ČR. Odpovědi středoškolsky vzdělaných praktikujících křesťanů ve výzkumu *Křesťané a uprchlíci* se tak výrazně nevychylují od celkových výsledků ani od odpovědí vysokoškolsky vzdělaných křesťanů. Je tedy zřejmé, že i v tomto šetření mělo vzdělání respondentů jen mírný vliv na jejich postoje k uprchlické problematice.

Druhá otázka převzatá do šetření *Křesťané a uprchlíci* z výzkumu CVVM v únoru 2016 se zaměřovala na převzetí uprchlíků z ostatních zemí EU. Nebyly v ní však explicitně zmíněny uprchlické kvóty, nepřímo byla jen naznačena solidarita mezi státy EU. Odpovědi a jejich srovnání s odpověďmi v šetření agentury CVVM ukazuje Graf 3.

Graf 3: *Postoje k přejímání uprchlíků z EU v rámci celé ČR a mezi praktikujícími křesťany*[21]

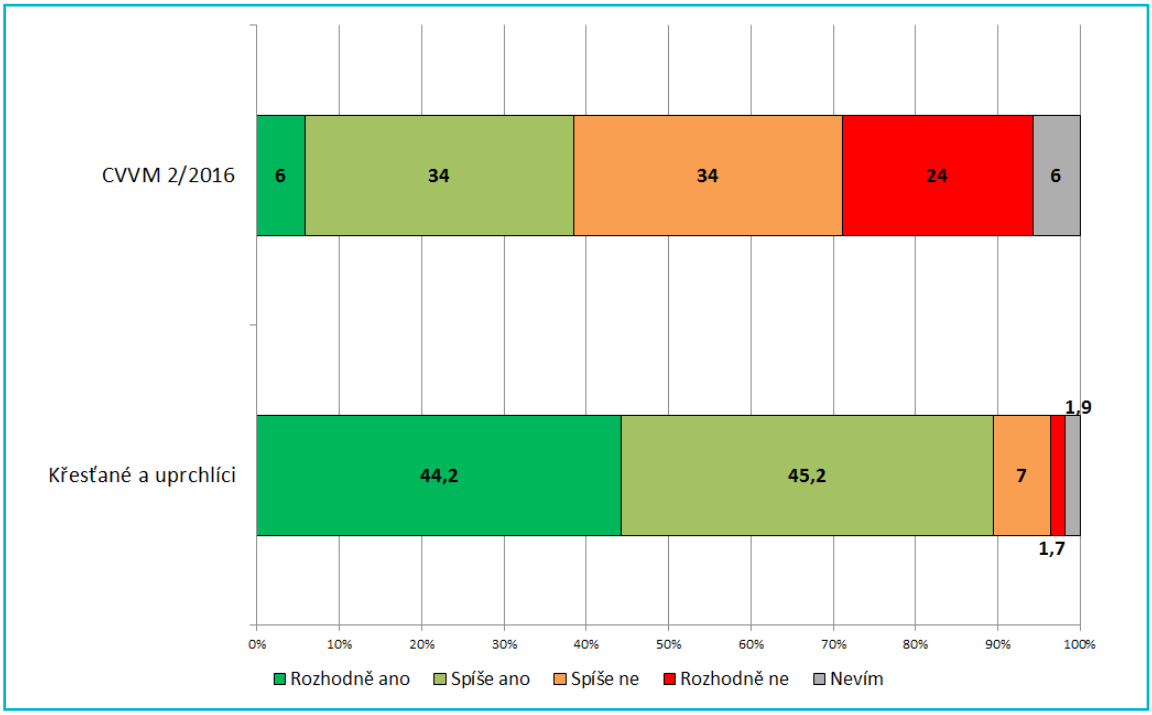


V případě postojů k této problematice můžeme pozorovat, že odpovědi praktikujících křesťanů jsou mnohem diferencovanější. S přijetím uprchlíků z ostatních zemí EU spíše souhlasí 55,1 % respondentů, spíše nesouhlasí 38,9 %. Ve srovnání s odpověďmi ve výzkumu CVVM je však i zde patrná více než třikrát větší ochota k alespoň dočasnému převzetí uprchlíků od ostatních zemí EU. Také částečná i rozhodná neochota k převzetí uprchlíků z ostatních zemí EU mezi křesťany (38,9 %) nedosahují takové míry jako rozhodná neochota mezi všemi obyvateli ČR (48 %). I v případě tohoto tématu tak můžeme konstatovat, že se postoje českých praktikujících křesťanů od postojů většinové společnosti výrazně liší.

To platí i u třetí otázky, která se týkala přijetí uprchlíků v ČR. Šlo opět o původní otázku ze šetření CVVM, která se zaměřovala na přijetí uprchlíků z východní Ukrajiny. Přestože u této otázky byla v šetření CVVM zjištěna největší ochota k přijímání uprchlíků, liší se postoje většinové společnosti a praktikujících křesťanů i zde (viz Graf 4).

21 Znění otázky ve výzkumu *Křesťané a uprchlíci*: Velký počet uprchlíků z Blízkého východu a severní Afriky přišel většinou do jihoevropských zemí, které nejsou schopné zvládnout takové množství uprchlíků. Podle Vašeho názoru, měla by Česká republika přijmout některé z těchto uprchlíků přicházejících do EU?

Graf 4: *Postoje k přijímání válečných uprchlíků z Ukrajiny v rámci celé ČR a mezi praktikujícími křesťany*[22]



Pro přijetí válečných uprchlíků z Ukrajiny bylo 40 % celkové populace, což je ještě o 4 % více než v případě přijetí blíže nespecifikovaných válečných uprchlíků (viz také Graf 1). 54 % bylo proti. Mezi praktikujícími křesťany bylo minimálně spíše pro přijetí 89,4 % respondentů, což je více než dvojnásobek ve srovnání se šetřením CVVM. Naopak spíše proti přijetí bylo jen 7 % a rozhodně pouhých 1,7 % respondentů. Mezi praktikujícími křesťany byl v této otázce také výrazně menší počet nerozhodných nebo vyhýbavých odpovědí. Mezi českými praktikujícími křesťany je tedy třeba konstatovat velmi vysokou míru ochoty k přijetí ukrajinských válečných uprchlíků v ČR.

3.2 Souhlas s tezemi nadace Generace 21

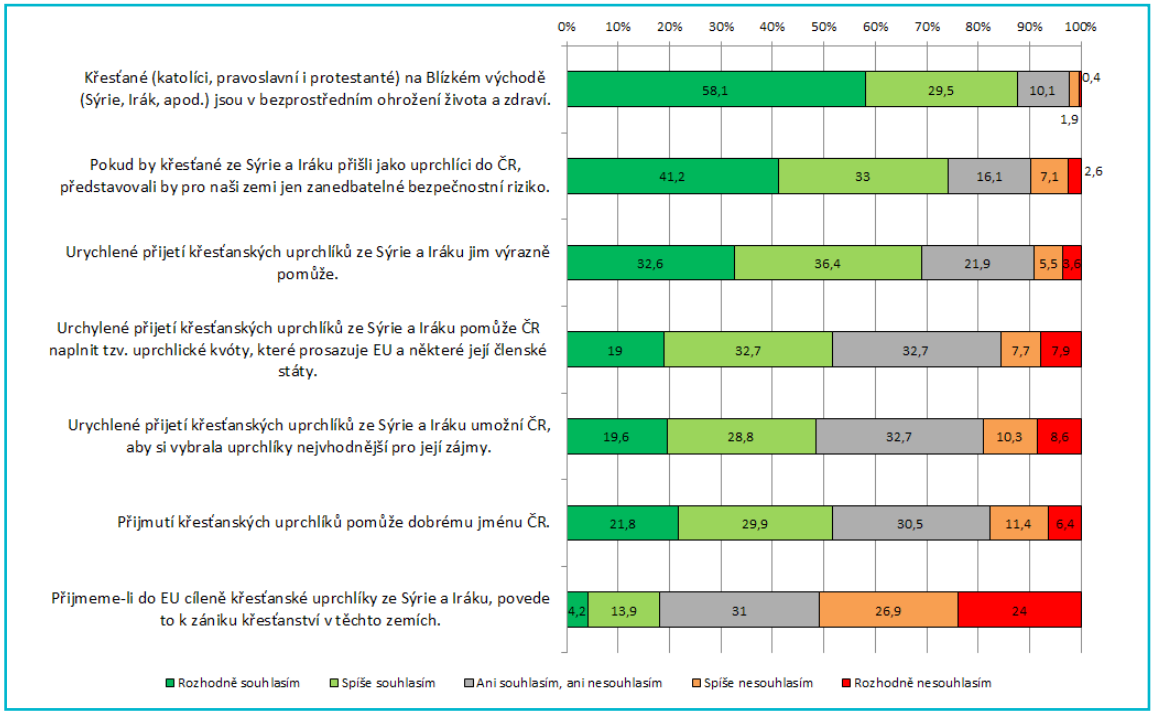
Generace 21 je nadační fond působící v ČR, jehož hlavním projektem bylo přesídlení 153 iráckých křesťanů do ČR. Momentálně je v Česku v jeho péči 40 uprchlíků. Projekt byl spuštěn v reakci na uprchlickou krizi v EU a vývoj války s tzv. Islámským státem v Sýrii a Iráku. V roce 2015 nadační fond dojednal s představiteli ČR proces přesídlení iráckých křesťanů, protože vývoj ve válečné oblasti vedl k ohrožení jejich životů. Po státu nebyla požadována žádná finanční podpora, stejně tak ani po EU. Spolupráce spočívala v procesu přesídlení a bezpečnostního prověření uprchlíků a azylového řízení na území ČR. V dubnu 2016 došlo ke krizi projektu, neboť z něj postupně vystoupilo 49 uprchlíků, kteří odcestovali buď do Německa, nebo zpět do Iráku. ČR v reakci na tuto událost zastavila administrativní podporu projektu a projekt musel být zcela zastaven. Zbývající uprchlíci vybraní do projektu tak z Iráku vůbec neodcestovali.[23]
Nadační fond formuloval v rámci komunikace s veřejností šest důvodů pro to, že je potřebné, aby

22 Znění otázky ve výzkumu *Křesťané a uprchlíci*: Konflikt na východní Ukrajině také způsobil nárůst počtu ukrajinských uprchlíků. Měla by Česká republika přijmout Ukrajince z oblastí postižených válečným konfliktem?

23 Srov. © NADAČNÍ FOND GENERACE 21, *Výroční zpráva 2015* (on-line), dostupné na: http://www.gen21.cz/nadacni_fond_generace_21_pribeh/, citováno dne 31. 8. 2016.

byli křesťanští uprchlíci z Iráku a Sýrie přijati v ČR a aby byli přijati bez obav.[24] Ve výzkumu *Křesťané a uprchlíci* byly tyto důvody na způsob tezí nabídnuty respondentům k vyjádření jejich souhlasu či nesouhlasu. K těmto šesti tezím byla připojena sedmá, která vychází z opačného názoru, který se někdy objevuje ve veřejném diskurzu a který vícekrát opakovali oficiální představitelé syrských křesťanů, že totiž přijetí křesťanských uprchlíků z Blízkého východu povede k postupnému zániku křesťanství v této oblasti.[25] Tím, že se respondenti šetření *Křesťané a uprchlíci* měli k těmto tezím vyjádřit, jak a nakolik s nimi souhlasí, bylo testováno, nakolik se ztotožňují nebo neztotožňují s důvody pro nebo proti přijetí křesťanských uprchlíků, tzn. uprchlíků, u kterých není podezření, že by na základě své víry mohli působit v české společnosti destruktivně. Samotné teze i odpovědi ukazuje Graf 5.

Graf 5: *Ztotožnění s důvody pro a proti přijetí křesťanských uprchlíků v ČR*



Výsledky ukazují několik zajímavých skutečností. V první řadě je možné šest tezí Generace 21 rozdělit na dvě poloviny. První tři totiž dosahují výrazně vyšší míry souhlasu než zbývající, u kterých se souhlas pohybuje okolo 50 %. V případě první teze je pak téměř 90% souhlas. Stejně tak nesouhlas s prvními třemi tezemi nepřekračuje 10 %, zatímco nesouhlas s druhou polovinou tezí se pohybuje mezi 15 % a téměř 20 %. Můžeme si přitom všimnout, že se první tři teze týkají především samotných uprchlíků – jejich ohrožení a toho, zda pro nás představují zanedbatelné riziko či zda jim přijetí v ČR pomůže. S těmito tezemi je poměrně velký souhlas. Druhé tři teze se týkají spíše ČR a politického řešení uprchlické krize v EU. Zde sice souhlas převažuje nad nesouhlasem, zvýšilo se však výrazněji procento nerozhodnutých respondentů a ke zvýšení došlo i na straně nesouhlasu. Jde-li tedy o samotné uprchlíky, mají praktikující křesťané poměrně jednoznačnou představu o tom, zda je jim třeba pomoci a proč. Jedná-li se však o politická a spo-

24 Srov. © NADAČNÍ FOND GENERACE 21, *Dokumenty*.

25 Srov. © ČESKÁ SEKCE VATIKÁNSKÉHO ROZHLASU, *O. Firas Lutfi: Utíkat či zůstat – nejčastější otázka syrských křesťanů* (on-line), dostupné na: http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=23855, citováno dne 31. 8. 2016; © ČESKÁ SEKCE VATIKÁNSKÉHO ROZHLASU, *Arcibiskup z Aleppa: pomozte nám zůstat v Sýrii* (on-line), dostupné na: http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=23204, citováno dne 31. 8. 2016; © ČESKÁ SEKCE VATIKÁNSKÉHO ROZHLASU, *Biskup Aleppa: Masový odchod syrských obyvatel je účelový* (on-line), dostupné na: http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=22425, citováno dne 31. 8. 2016.

lečenská řešení, nastupuje skepse a nejistota. S představou, že v ČR dokážeme problém spojený s uprchlíky společensky a v rámci státu zvládnout, tedy s oním merkelovským „Wir schaffen das!" nebo obamovským „Yes, we can!", se zřejmě čeští křesťané příliš neztotožňují.

Odpovědi na sedmou tezi, která vyjadřuje skepsi představitelů syrských křesťanů k přijímání křesťanských uprchlíků v EU, pak stojí v ostrém protikladu k první tezi Generace 21. Je tak možné říci, že ačkoliv čeští křesťané považují křesťany na Blízkém východě za ohrožené (87,6 %), resp. velmi ohrožené (58,1 %), zároveň se nedomnívají, že přijetí křesťanských uprchlíku v EU povede v těchto zemích k zániku křesťanství. S tím, že přijetí uprchlíků povede k zániku křesťanství, souhlasí jen 18,1 % českých praktikujících křesťanů; 50,9 % s tím naopak nesouhlasí (24 % rozhodně). Tento kontrast je možné interpretovat zkušeností diaspory, kterou čeští křesťané bezesporu mají a díky které vědí, že i ohrožení křesťanů a jejich malý počet v důsledku neznamená totální zánik křesťanství v daném regionu. Je však třeba upozornit, že při hodnocení této teze bylo celých 31 % respondentů nerozhodných, resp. volilo střední odpověď neinklinující ani k jednomu z vyhraněných stanovisek.

3.3 Interpretace uprchlické problematiky vzhledem k podobenství o milosrdném Samaritánovi

Ve svém listě o křesťanském smyslu lidského utrpení *Salvifici doloris* Jan Pavel II. uvedl, že se „…evangelijní podobenství o milosrdném Samaritánovi stalo *jednou z hlavních součástí mravní kultury a vůbec celé lidské civilizace*".[26] Pro svou bezprostřednost, názornost a nezatíženost složitými náboženskými problémy judaismu ani křesťanství je tato perikopa z Evangelia podle Lukáše (Lk 10,25–37)[27] dobře známým a oblíbeným textem nejen v ryze církevním prostředí. Text je s oblibou využíván nejen při katechezích dětí, ale také jako námět pro uměleckou tvorbu.[28] Není proto překvapující, že byl vždy považován za normu, motivační zdroj či dokonce návod filantropie.[29] Podobenství mj. pracuje s problematikou pojmu *bližní*, resp. *láska k bližnímu*. Ježíš během vyprávění podobenství a dialogu s oponentem obrací otázku, kdo je můj bližní, na otázku, zda člověk jako bližní jedná. Právě skutečnost, že se i vyvrhel společnosti zachová správně, chce ukázat, že se z přikázání bliženecké lásky nikdo nemůže vymlouvat.[30]

Vzhledem k této specifické roli, která podobenství o milosrdném Samaritánovi přísluší, a vzhledem k tomu, že přímo otevírá téma solidarity, byly respondentům výzkumu *Křesťané a uprchlíci* položeny dvě otázky. Jejich cílem bylo otestovat, k jaké interpretaci podobenství se budou respondenti – a tedy praktikující křesťané – klonit tváří v tvář uprchlické krizi. Otázky byly explicitně

26 JAN PAVEL II., *Salvifici doloris,* Praha: Zvon, 1995, čl. 29. Dále v textu pouze SD a číslo příslušného oddílu.

27 Text podobenství dle Českého ekumenického překladu: „Tu vystoupil jeden zákoník a zkoušel ho: ‚Mistře, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?' Ježíš mu odpověděl: ‚Co je psáno v Zákoně? Jak to tam čteš?' On mu řekl: ‚»Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí« a »miluj svého bližního jako sám sebe.«' Ježíš mu řekl: ‚Správně jsi odpověděl. To čiň a budeš živ.' Zákoník se však chtěl ospravedlnit, a proto Ježíšovi řekl: ‚A kdo je můj bližní?' Ježíš mu odpověděl: ‚Jeden člověk šel z Jeruzaléma do Jericha a padl do rukou lupičů; ti jej obrali, zbili a nechali tam ležet polomrtvého. Náhodou šel tou cestou jeden kněz, ale když ho uviděl, vyhnul se mu. Stejně se mu vyhnul i levita, když přišel k tomu místu a uviděl ho. Ale když jeden Samařan na své cestě přišel k tomu místu a uviděl ho, byl pohnut soucitem; přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem a obvázal mu je, posadil jej na svého mezka, zavezl do hostince a tam se o něj staral. Druhého dne dal hostinskému dva denáry a řekl: »Postarej se o něj, a bude-li tě to stát víc, já ti to zaplatím, až se budu vracet.« Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?' Zákoník odpověděl: ‚Ten, který mu prokázal milosrdenství.' Ježíš mu řekl: ‚Jdi a jednej také tak.'"

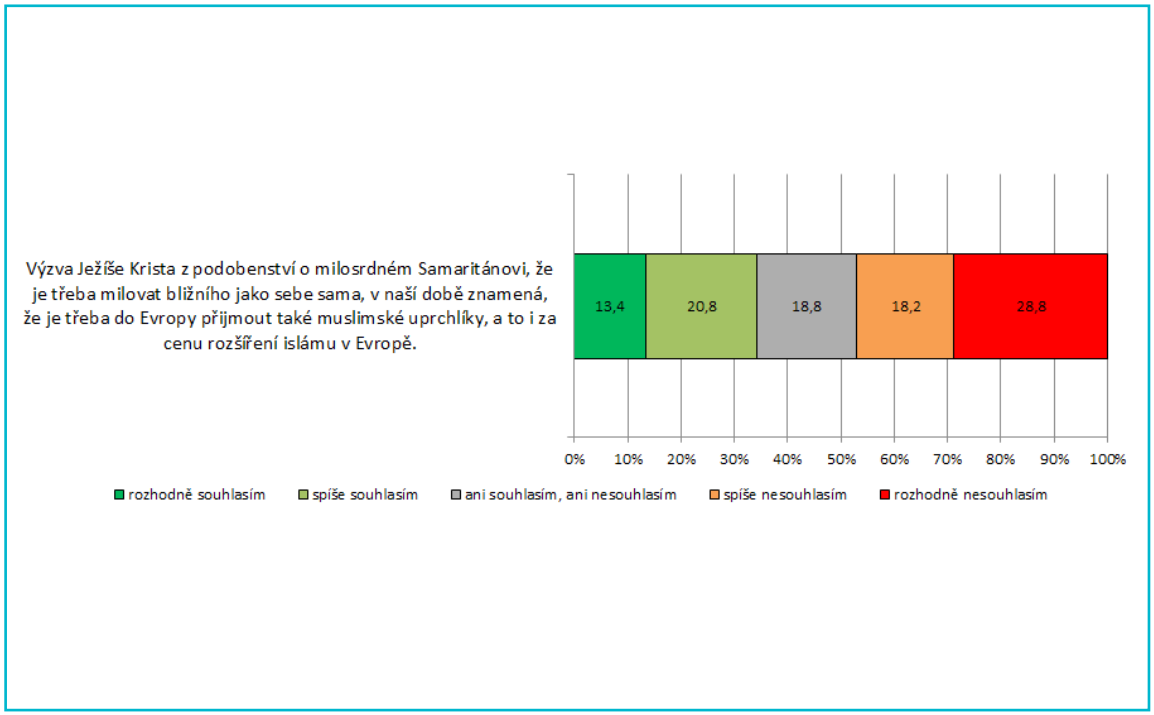
28 Srov. François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, III/2, Ostfildern: Patmos, 2008, s. 95–96; Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, III/2/1, Freiburg i. Br.: Herder, 1993, s. 143.

29 Srov. Joseph A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (X-XXIV)*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday, 2005, s. 885.

30 Srov. Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, s. 144.

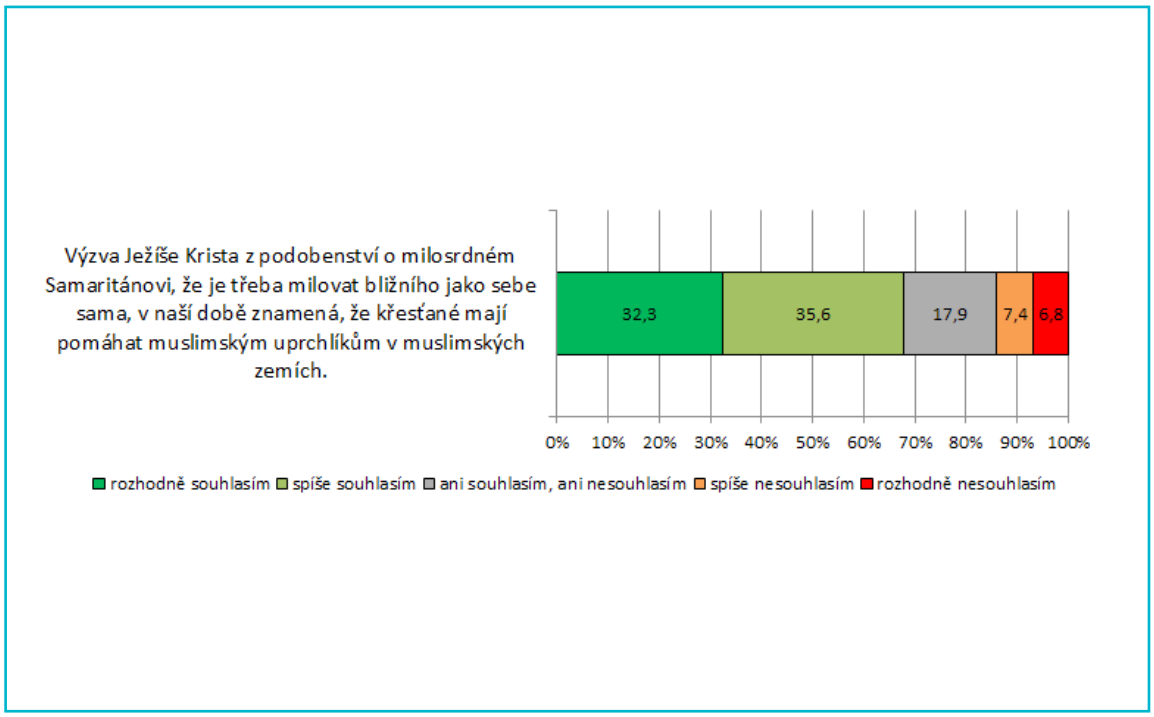
zaměřeny na pomoc muslimským uprchlíkům a posilování islámu v Evropě. První se týkala přijetí muslimských uprchlíků a šíření islámu v Evropě, druhá pomoci muslimům v muslimských zemích. Přesné znění otázek a odpovědi ukazují Graf 6 a Graf 7.

Graf 6: *Podobenství o milosrdném Samaritánovi a přijetí muslimských uprchlíků v Evropě*



V případě první otázky byla v konfrontaci s příběhem milosrdného Samaritána pro přijetí muslimských uprchlíků v Evropě třetina (34,2 %) praktikujících křesťanů. Proti přijetí byla téměř polovina (47 %). Ti, kdo deklarovali souhlasné stanovisko, jsou tedy také připraveni akceptovat posílení islámu v Evropě. Vymezení se proti přijetí muslimských uprchlíků je pak třeba číst v kontextu otázky jako vymezení se vůči posílení islámu v Evropě. Respondenti souhlasící s přijetím muslimských uprchlíků tedy kladou imperativ bližnenecké lásky před obavy z posílení z islámu, zatímco ti, kdo muslimské uprchlíky přijímat nechtějí, kladou před tento imperativ obranu proti šíření islámu v Evropě. V druhém případě tedy není tento imperativ bližnenecké lásky vykládán jako absolutní.

Graf 7: *Podobenství o milosrdném Samaritánovi a pomoc muslimským uprchlíkům v muslimských zemích*



Odpovědi v Grafu 7 velmi kontrastují s odpověďmi v Grafu 6. Pro pomoc muslimským uprchlíkům v muslimských zemích bylo až 67,9 % respondentů z řad praktikujících křesťanů. Proti bylo jen 14,2 %. Nerozhodnutých bylo u obou otázek přibližně stejné množství (cca 17–19 %), které ovšem opět není nevýznamné. Z toho je patrné, že velká část respondentů velmi silně vnímá situaci uprchlíků a jsou připraveni jim pomoci, pokud způsob poskytnutí pomoci v sobě neobsahuje i riziko rozšíření islámu. Imperativ bliženeckého lásky je proto nyní vykládán jako absolutní. V pohledu té části respondentů, kteří by nepřijímali muslimské uprchlíky do Evropy, ale přesto by pomáhali muslimským uprchlíkům v muslimských zemích, je oním kritériem, které mění imperativ bliženeckého lásky z absolutního na relativní, vlastní ohrožení. Absolutnost imperativu z podobenství o milosrdném Samaritánovi je tedy v jejich pojetí vztažena k tomu, zda pomáhajícího poskytování pomoci ohrožuje, nebo ne.

4. Teologická interpretace

Vzhledem k odpovědím na otázky ohledně přijetí uprchlíků v ČR, ať už se bude jednat o uprchlíky válečné z Blízkého východu, z jiných zemí EU nebo válečné uprchlíky z Ukrajiny, je zřejmé, že křesťané v této věci tvoří v české společnosti kontrastní menšinu. Názorové spektrum mezi křesťany je v této věci prakticky opačné, než je tomu v celé společnosti. Z hlediska zvoleného pojetí teologie znamení času (viz bod 1) je proto třeba říci, že uprchlickou krizi vnímají jako situaci, ve které je třeba se rozhodnout, zda se zachovají lidsky, nebo nelidsky, tzn. zda budou, nebo nebudou podporovat a chránit lidskou důstojnost. Tuto interpretaci podporují i vyjádřené postoje k tezím nadačního fondu Generace 21, resp. postoje k prvním třem tezím, které se týkají přímo uprchlíků. Skepse vůči společenským tématům a řešením uprchlické krize v dalších třech tezích naopak ukazuje, že v ně má důvěru jen polovina respondentů. Jde tedy o jakési pnutí mezi vnímáním situace uprchlíků a představou, že by mohla být (vy)řešena na úrovni státu, resp. celospolečenským angažmá.

Tento obraz však do značné míry nabourávají odpovědi na první otázku k podobenství o milosrdném Samaritánovi, která klade do souvislosti pomoc muslimům v Evropě se šířením islámu v Evropě. Zde se počet křesťanů, kteří jsou ochotni přijmout v Evropě muslimské uprchlíky, výrazně snižuje; ze 72 % (viz Graf 1) na 34,2 % (viz Graf 6), to je prakticky na polovinu. S přijetím muslimských uprchlíků zde alespoň částečně nesouhlasí téměř polovina respondentů, zatímco původně to bylo necelých 22 %. Jde tedy přibližně o dvojnásobný nárůst. Můžeme tak pozorovat jakousi škálu ochoty přijmout uprchlíky od téměř absolutní otevřenosti pro válečné uprchlíky z Ukrajiny (89,4 %), přes velkou otevřenost pro válečné uprchlíky ze Sýrie a Iráku (72 %), až k poměrně malé otevřenosti pro muslimské uprchlíky obecně (34,2 %). Není nezajímavé si přitom všimnout, že ve výzkumu CVVM z února 2016 byla v celé populaci ČR ochota k alespoň dočasnému přijetí válečných uprchlíků z Blízkého východu 36 %. Je-li tedy pro křesťany spojeno přijetí uprchlíků se šířením islámu v Evropě, jejich názor se vlastně vůbec neliší od názoru většinové společnosti.

Odpovědi na druhou otázku, která se týkala podobenství o milosrdném Samaritánovi,[31] ale naopak ukázaly, že křesťané vidí jako důležité pomáhat muslimským uprchlíkům v muslimských zemích. Podíváme-li se blíže na vlastní poselství podobenství, mohlo by se pak zdát, že křesťané tak vlastně poměrně racionálně rozlišují mezi pomocí, která je nutná a potřebná, a pomocí, která by už ohrožovala pomáhajícího. Vzhledem k tomu, jak podobenství užívá řeckého pojmu *eleos* – soucit (doslova „byl vnitřně pohnut"), je totiž možné říci, že soucit Samaritána spočívá ve schopnosti pochopit situaci toho, kdo potřebuje pomoc, postavit se na jeho stranu, cítit s ním a podniknout *nejnutnější* kroky, které povedou k tomu, aby se mu ulevilo.[32] Z tohoto úhlu pohledu lze interpretovat odpovědi na druhou otázku (Graf 7) jako vyjádření soucitu s muslimskými uprchlíky.

Jako problematická se tato intepretace ukáže ve chvíli, kdy zohledníme geografický a historický kontext podobenství, který je v něm explicitně vyjádřen. Celý příběh se totiž odehrává na cestě z Jeruzaléma do Jericha, tzn. na tzv. Krvavé stezce, která byla kromě terénní a klimatické náročnosti vyhlášená i častými přepady pocestných.[33] Když tedy podobenství vychází z události, při které byl na této cestě někdo přepaden, hovoří o tehdy zcela běžné skutečnosti. To pak znamená, že Samaritán velmi riskoval, když se u přepadeného zastavil, aby mu pomohl. Kromě toho, že lupiči mohli zaútočit znova, také připadá v úvahu, že celé přepadení bylo jen nastraženo jako léčka. Vzhledem k tomu je pak ale třeba říci, že imperativ bliženeckého lásky je v příběhu chápan poměrně absolutně. Skutečnost, že poskytování pomoci pomáhajícího ohrožuje, imperativ pomoci bližnímu nerelativizuje. Podobenství naopak ukazuje, že imperativ bliženeckého lásky jde až za hranici ohrožení pomáhajícího.

Vztáhneme-li tento závěr k problematice uprchlické krize, pak to znamená, že křesťané by měli být kvůli imperativu pomoci bližnímu připraveni pomoci uprchlíkům i v případě, pokud by tím sebe samé ohrozili, a dokonce i v případě, kdy by se ukázalo, že uprchlická krize je inscenována právě proto, aby mohlo dojít k útoku na ty, kdo pomoc poskytují – tzn. aby bylo možné propašovat teroristy do EU, resp. EU obecně rozklížit. Přirozeně z toho však nevyplývá, že přijetí muslimských uprchlíků v Evropě je nejlepším řešením jejich situace, resp. tím, co oni sami nejvíce potřebují. Podobenství totiž hovoří především o tom, že Samaritán přepadenému pomohl ve chvíli, kdy ho ostatní ignorovali, a pomohl mu tak, jak bylo zrovna nejvíc potřeba. Pak ho předal

31 Tzn. pomáhat muslimským uprchlíkům v muslimských zemích.
32 Srov. François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 90.
33 Srov. Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, s. 135; François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 89.

hostinskému, který byl na poskytování pomoci lépe vybaven.[34] Zdá se přitom, že právě tato otázka, co uprchlíci potřebují, není v běžných diskusích kladena, resp. na ni není hledána odpověď, protože je zastíněna emocemi, obavami a populismem diskutujících Evropanů.

5. Závěrem

I přes výše uvedenou interpretaci platí, že v odpovědích praktikujících křesťanů můžeme číst deklarovanou ochotu k solidaritě. Uprchlická krize je tedy interpretována jako výzva, zda podpořit a ochránit lidskou důstojnost, nebo ne. Místo křesťanů je pak z větší části na straně podpory a ochrany lidské důstojnosti uprchlíků. Z hlediska teologie znamení času jde tedy o takovou interpretaci, která sleduje Boží vůli. Je ji však třeba číst diferencovaně. Tato ochota totiž zjevně eroduje tváří v tvář představě o šíření islámu v Evropě. Jeho další posilování je pomyslnou čarou, kterou by pomoc uprchlíkům podle většiny křesťanů neměla překračovat. Tím se však křesťané staví do pozice, v níž podporu a ochranu lidské důstojnosti relativizují – tzn. čtou znamení času jakoby jen mezi řádky, nikoliv doslovně.

Jde tedy o vyjádření *obavy a strachu* z islámu, resp. jeho posilování v Evropě. Paul M. Zulehner tuto situaci vysvětluje tak, že více než ochrana Evropy před islámem je problémem slabost její vlastní víry – tzn. křesťanské víry, která nedokáže vzdorovat strachu a překonávat ho.[35] Strach je tak chápán jako určitý protiklad nebo opak křesťanské víry. Touto problematikou se zabýval již Jan Pavel II. ve své nástupní encyklice. Nejde tedy o nějaké zcela okrajové téma nebo pouhý konstrukt některých teologů. Papež identifikoval příčinu lidských obav v moci, kterou má člověk ve svých rukou, protože se jeho moc a vláda nakonec obrací proti němu samotnému.[36] Tento jev můžeme pozorovat jak v souvislosti s válkami, tak v souvislosti s náboženstvími, která jsou zneužívána k moci a k ovládání druhých. Proto již v krátkém projevu po svém zvolení římským biskupem Jan Pavel II. zdůraznil, že křesťané se nemusí bát: „Je nutné, aby zesílila jistota, že existuje ten, kdo drží v rukou osudy tohoto pomíjivého světa, kdo má v rukou klíče od smrti a podsvětí, kdo je alfou i omegou. (…) Jen on se může plně zaručit za slova ‚Nebojte se!' (Mt 28,10)."[37]

Zdá se proto, že ochota k přijetí uprchlíků, kterou praktikující křesťané ve výzkumu deklarovali, není postavená ani tak na fundamentech křesťanské víry, jako na pocitu povinnosti deklarovat dostatečně morální postoj tváří v tvář výzvě, zda se zachovat lidsky, nebo nelidsky. Použijeme-li klasické rozlišení klíčových etických pojmů podle Jana Sokola, pak musíme konstatovat, že tento přístup není vedený morálkou, nýbrž pouhým mravem. Morální jednání by bylo takové, které se nepřidá k většině, když páchá zlo (Ex 23,2a). Jednání, které se řídí mravem, naopak spočívá v přizpůsobení se okolí,[38] v našem případě tedy zřejmě šlo o to, že část respondentů navzdory jasné identifikaci znamení času na ně nedeklarovala svou osobní odpověď, nýbrž takové postoje, které „se od křesťana očekávají".

34 Srov. SD 28; Markus LEHNER, Caritas ist Politik, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 145/1997, s. 396; Markus LEHNER, Konkretion: Diakonie-Institutionen, in: *Handbuch Praktische Theologie*, sv. 2 (*Durchführungen*), ed. Herbert HASLINGER, Mainz: Grünewald, 2000, s. 410–411; Petr ŠTICA, Podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25–37) jako inspirativní text pro étos sociální a charitativní práce – Biblické podněty pro praxi pomáhání, *Theologos* 2/2010, s. 68–73.

35 Srov. Paul Michael ZULEHNER, *Entängstigt euch!*, s. 135.

36 Srov. JAN PAVEL II., *Redemptor hominis*, Praha: Zvon, 1996, čl. 15.

37 © VÍRA.CZ, *„Nebojte se" je poselství pro každého: Ze slov Jana Pavla II. při jeho uvedení do úřadu v říjnu 1978* (on-line), dostupné na: http://www.vira.cz/Texty/Clanky/Nebojte-se-poselstvi-pro-kazdeho.html, citováno dne 31. 8. 2016.

38 Srov. Jan SOKOL, *Etika a život: Pokus o praktickou filosofii*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 66n.

Názory a postoje českých křesťanů k uprchlické krizi: Výsledky výzkumu mezi českými křesťany

Abstrakt
Předkládaná studie představuje vybrané elementární výsledky sociálního šetření *Křesťané a uprchlíci*, které bylo realizováno v ČR v srpnu 2016. Tento výzkum se zaměřil na interpretaci některých témat souvisejících s tzv. uprchlickou krizí v EU praktikujícími křesťany. Svou základní povahou se jedná o studii teologickou, která využívá některé prvky z metodologie sociálních věd. V první části je nejprve rozpracována teoretická základna výzkumu, která za svou základní optiku přijímá teologii znamení času. Ve druhé části jsou představena vybraná zjištění výzkumu, která jsou pak v části třetí teologicky interpretována vzhledem k teoretickým východiskům celého šetření. Studie ukazuje, že na první pohled poměrně velkou otevřenost praktikujících křesťanů v ČR vůči uprchlíkům je třeba vnímat diferencovaně vzhledem k tomu, zda uprchlíci pocházejí z muslimských zemí. Ukazuje se tak, že přes zřejmou identifikaci uprchlické krize jako znamení času čeští křesťané na toto znamení odpovídají nejednoznačně.

Klíčová slova: uprchlíci, migrace, uprchlická krize, Diakonie, Charita, solidarita, znamení času, Generace 21, milosrdný Samaritán, strach, xenofobie

Kontakt na autora
doc. Michal Opatrný, Dr. theol.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mopatrny@tf.jcu.cz

The Views and Attitudes of Czech Christians on the Refugee Crisis: Results of a Survey Among Czech Christians

Michal Opatrný

The present study presents selected elementary results of the social investigation *Christians and Refugees*, realised in August 2016. This survey focused on interpreting some of the topics associated with the so-called refugee crisis in the EU by practicing Christians. It is essentially a theological study, which employs certain elements of social scientific methodology. From the point of view of sociology it is therefore an instance of so-called religious or pastoral sociology.[1] In the first part the theoretical foundation of the research is elaborated. In the second part selected findings of the survey are presented, which are then in the third part theologically interpreted with respect to the theoretical assumptions of the investigation.

1. Theoretical points of departure

The survey *Christians and Refugees* was theoretically inspired by the survey conducted by the Austrian theologian Paul Michael Zulehner in the second half of 2015. Its material inspiration was the Czech public discussion, in which very different views sounded from the various churches in reaction to the refugee crisis. Widely disparate views were also sounded within the individual churches, being frequently opposing and sharply formulated. When speaking of churches, it is necessary to emphasise that here they are understood in the theological sense of the word, i.e., that a church is constituted by its representatives and its 'members'. In the course of the public discussion as well as within the churches it could not be clearly identified whether and how the expressed views are shared among Christians, to what extent members of the churches incline for example to the view that refugees ought to be received, or that refugees ought not to be permitted inside the EU at all. The survey *Christians and Refugees* wanted to focus on this problem.

In this it differs partially from its inspiring source – Paul M. Zulehner's survey. His survey focused on how the citizens of Austria react to the refugee wave that swept over Austria in late summer and autumn 2015. The survey therefore dealt primarily with the issue of indistinct (diffuse) fear and its impact on the solidary or unsolidary attitudes of the respondents. The publication that came out of this survey is not only descriptive in character, but is to a great extent interventional:

1 Cf. Michal OPATRNÝ, Teologická reflexe praxe: Ke vztahu praktické teologie a sociologie náboženství, *Studia theologica* 2/2012, pp. 74–98.

'"When the (indistinct) fear decreases, (loving) solidarity can increase." Then the main requirement of the present time is "Get rid of fear" (*in German "Entängstigt euch!", author's comment*).'[2]

If the survey *Christians and Refugees* dealt with the issue of how different attitudes to the refugee crisis are shared by Christians, or in the individual churches, then at least within Catholic theology it was also a theological issue, since interpreting historical events and the general course of the world is not reserved to ordained clergy and theologians, but a task for all Christians.[3] Precisely that was the basic intention of the survey – how an event like the refugee crises is interpreted by Christians. In theological discourse, interpreting historical events by Christians is customarily designated as reading the signs of the times. In Catholic theology, the concept of signs of the times is interpreted in several ways. Their common point of departure is Mt 16:1–4, where Jesus Christ designates himself as a sign of the times.[4] The meaning of his assertion is that he himself is a sign from God, which many do not want to discern and understand his message. In a metaphorical sense, the concept is used in the sense that, through historical events, God communicates his will or expects Christians to react to them in an adequate way. Christians, or human beings in general, can identify this message in a certain way, interpret it and deduce practical consequences from it in the form of particular action, or life practice.[5] Before the Second Vatican Council (1962–1965), Pope John XXIII made use of the term 'signs of the times' to refer to historical events that made the dialogue of Christians and non-Christians possible.[6] But for the Council advisors, who were ideologically close to John XXIII, the 'signs of the times' were rather social events and changes, especially global and social in character, which challenged Christians to take a stance on them and react to them.[7] Later, other interpretations appeared, for example the conception of Christoph Theobald, for whom signs of the times as situations in which non-Christians fail to understand the Christian message. In his view these situations challenge Christians to try to grasp their doctrine again and better so, and then search for more understandable ways of communicating and transmitting it.[8] According to Hans-Joachim Sander, signs of the times are events that force people to decide whether to behave humanely, or inhumanely. The human reaction is a solution that is in accordance with God's will, because God identifies with those whose human dignity is endangered.[9] So the criterion of – at first sight rather vague – humaneness is human dignity. So to act humanely in reaction to a certain event means to protect and uphold human dignity.

That is why Sander's conception of signs of the times theology was selected as the theoretical point of departure of the survey *Christians and Refugees*. So the aim of the study was not merely to ascertain the Czech Christians' views of the refugee crisis, but to interpret their answers from

2 Paul Michael ZULEHNER, *Entängstigt euch!: Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*, Ostfildern: Patmos, 2016, pp. 6–8.
3 Cf. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes*, art. 44 (online), at: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html, accessed 13th January 2017.
4 'And the Pharisees and Sadducees came, and to test him they asked him to show them a sign from heaven. He answered them, "When it is evening, you say, 'It will be fair weather, for the sky is red.' And in the morning, 'It will be stormy today, for the sky is red and threatening.' You know how to interpret the appearance of the sky, but you cannot interpret the signs of the times. An evil and adulterous generation seeks for a sign, but no sign will be given to it except the sign of Jonah." So he left them and departed.'
5 Cf. Michal OPATRNÝ, *Sociální práce a teologie: Inspirace a podněty sociální práce pro teologii*, Praha: Vyšehrad, 2013, pp. 139–153.
6 Cf. JOHN XXIII, *Pacem in terris*, Praha: Zvon, 1996, art. 39, 45 and others.
7 Cf. Marie-Dominique CHÉNU, *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn: Bonifacius, 1968, p. 20.
8 Cf. Christoph THEOBALD, Zur Theologie der Zeichen der Zeit: Bedeutung und Kriterien heute, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, ed. Peter HÜNERMANN, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2006, p. 71.
9 Cf. Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von Heute *Gaudium et spes*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 4, ed. Peter HÜNERMANN and Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2005, p. 726.

the point of view of Sander's conception of the theological category of signs of the times. For the refugee crisis is an eminent historical situation, which challenges each inhabitant of Europe to decide whether to face it with respect to human dignity, protecting and upholding it, or not.

2. Method and mode of execution

The data was collected in 2016. As a result it was probably influenced by the murder of a Catholic priest in France (26th July 2016). But as the results presented later will show, while the murder influenced the interest in the issue, it apparently had no or minimal effect on negative attitudes to refugees.

The survey was conducted by means of a questionnaire, the questions of which were for the most part adopted from other surveys. This was first of all the survey of Paul M. Zulehner;[10] the results of the Czech survey were to enable at least a partial comparison with the results of the survey in Austria. However, Zulehner's survey reacted to the situation at the turn of summer and autumn 2015, especially in Austria, and further in Germany, Hungary and in those countries along the so-called Balkan route – Greece, Macedonia, Serbia and Croatia. So its questions and answer suggestions were for the greater part non-transferable, not only due to the time lapse of almost one year, but also by reason of differences between the Czech and Austrian context.[11]

That is why the survey *Christians and Refugees* in 2016 used some of the questions that renowned public opinion research agencies presented in the Czech Republic. Due to the limited scope of a journal article, this study will only report on the questions from the survey conducted by the agency CVVM (Centrum pro výzkum veřejného mínění - Public Opinion Research Centre) in February 2016.[12] This will make it possible to compare the answers of Czech Christians with the majority opinions in Czech society, which appears to be an important moment for a theological interpretation of the results with respect to the theoretical starting points described above. A further section of the questions dealt with the attitudes of Czech Christians to the theses of the foundation Generace 21[13] and with the interpretation of a key Biblical text dealing with solidarity and practical assistance to the neighbour, viz. the Parable of the Good Samaritan. In the case of the Generace 21 theses it was tested whether and to what extent the survey respondents agree with them. It is again a key moment with respect to the theoretical background of the survey, because the project Generace 21 was a certain practical response of some Christians to the refugee crisis. With the Good Samaritan parable the question was how it is to be interpreted with respect to Moslem refugees. Since it is a key text for Christian charity,[14] the Christians' answers make it possible to see how they read the signs of the times.

The data collection method employed was the 'snowball' method. The questionnaire was created

10 Paul Michael ZULEHNER, *Entängstigt euch!*, pp. 157–165.

11 This study does not reflect on the answers to questions taken over from Zulehner's research. Since it is a fairly complex issue a separate study will be devoted to it.

12 Martin BUCHTÍK and Jarmila PILECKÁ, *Postoj české veřejnosti k přijímání uprchlíků, únor 2016*, press report, Centrum pro výzkum veřejného mínění, published 29th March 2016.

13 © NADAČNÍ FOND GENERACE 21, *Dokumenty: Koho a proč je vhodné přijmout do ČR jako uprchlíky ze Sýrie a Iráku* (online), at: http://www.gen21.cz/dulezite-dokumenty/, accessed 31st August 2016.

14 Cf. Michal OPATRNÝ, Podobenství o milosrdném Samaritánovi a proprium křesťanské charitativní práce v kontextu tzv. teorie charity, *Studia theologica* 3/2016, pp. 167–184.

in the system Google Forms. The link to the questionnaire was then spread by means of email, the author's Facebook profile and the website of the Faculty of Theology of the University of South Bohemia in České Budějovice. The procedure was therefore analogical to the procedure employed in Paul M. Zulehner's survey in 2015 (using Google Forms and the 'snowball' method). Another reason to employ the 'snowball' method was that it was necessary to obtain information from a specific target group. A quota selection based on the data of the ČSÚ (Český statistický úřad - Czech Statistical Office)[15] and allowing for obtaining representative data, would require the use of church structures or extensive financial means for carrying out a poll in the Czech Republic, which of course was not available. The possibility of making use of church structures was rejected in the survey preparation, because it would require the cooperation of the individual churches' representatives. So it seemed more appropriate to bypass the church structures altogether and rely rather on a viral spreading of the questionnaire – even at the cost that the data obtained would not be representative, and only those respondents answering the questionnaire would be those necessarily familiar with using a PC.

In this way 944 answers were obtained. Of these, only the answers of respondents who regard themselves as Christians (93.2%) and who practise their faith were selected. The selected criterion of practising faith was the criterion generally accepted in the Czech sociology of religion discourse, which is Sunday service attendance at least once a month.[16] These two criteria were met in 74.6% of the respondents, who were a sample of practising Christians in the Czech Republic (ČR), of whom 75.8% were Catholic. The survey results were first presented to a control group, which was formed by the members of the Czech Bishops' Conference workgroup for social issues taking part in a seminar of this workgroup in Hejnice (30th September – 2nd October 2016).

The results showed that the majority of the respondents were tertiary educated. This finding differs markedly from the results of the Population and Housing Census (PHC) in 2011. The Census took into account whether those who regard themselves as believers also profess membership in a church. The first row of the following table shows how many of the believers who in the Population and Housing Census of 2011 professed membership in a church were of what education. The second row states how many practising believers in the survey *Christians and Refugees* declared their education. [17]

Table 1: *Education of PHC 2011 respondents professing membership in a church and of practising believer respondents of the survey Christians and Refugees (in %)*

	tertiary	secondary	vocational	primary
PHC 2011 (professing membership in a church)	15.2	31.8	31.2	21.2
Christians and Refugees (practising believers)	61	32.4	5.6	1

The table shows that there is agreement within statistical error only in the percentage of sec-

15 The ČSU data is used by the CVVM agency.

16 Cf. Dana HAMPLOVÁ, Religiozita dospělých v České republice na počátku 21. století, in: *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, ed. Dušan LUŽNÝ, Zdeněk R., NEŠPOR et al., Praha: Malvern, 2008, p. 29.

17 In the Czech Republic, the term 'primary' education covers the education of children from 6-15 years of age, with 'secondary' and 'vocational' education coming straight after this [translator's note].

ondary educated respondents. There were four times as many tertiary educated respondents in the *Christians and Refugees* survey and six times fewer vocational school educated respondents. Primary educated respondents were virtually absent.[18] It is therefore possible that the survey results were distorted due to the high number of tertiary educated respondents. However, the press report of CVVM points out that the willingness to accept refugees increases only very little with increasing education.[19] As will be shown later, this was eventually confirmed by the data from the investigation *Christians and Refugees*.

3. Results

As already stated, in what follows the basic results of the investigation *Christians and Refugees* will be presented. Due to the limited scope I will only discuss attitudes to accepting war refugees, the agreement with the theses of the foundation Generace 21 and the interpretation of the parable of the Good Samaritan with respect to the Moslems.

3.1 Attitudes to accepting refugees in ČR

In February 2016 the agency CVVM carried out an investigation dealing with attitudes towards accepting refugees in ČR.[20] As part of the investigation several questions were asked, of which three were selected for the investigation *Christians and Refugees*, concerning accepting war refugees, accepting refugees from other EU countries and accepting refugees from the Ukraine.

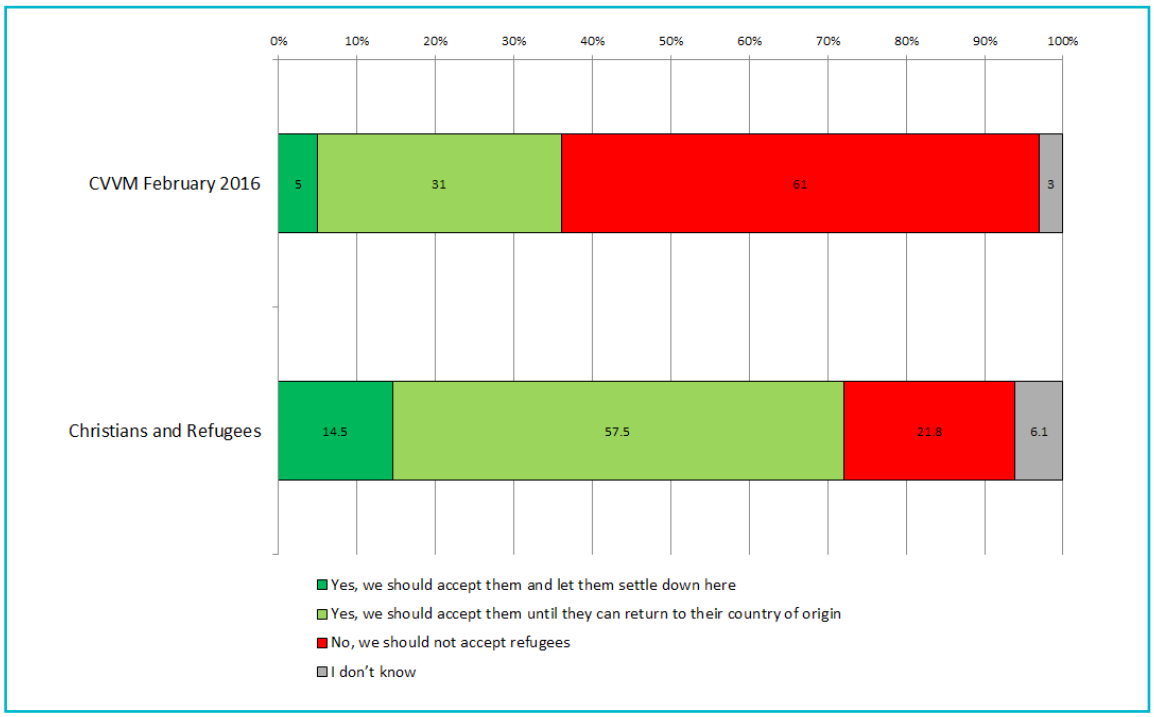
In March 2016 the results of the CVVM research were echoed by the media, which focused on the finding that the majority of citizens (61%) refuses to accept even war refugees in ČR. The answers to this question in the survey *Christians and Refugees* were in virtually the opposite proportion, as shown by Graph 1.

18 In the investigation *Christians and Refugees* these were underage respondents who had not taken the leaving certificate or vocational examinations yet.

19 Cf. Martin BUCHTÍK and Jarmila PILECKÁ, *Postoj české veřejnosti k přijímání uprchlíků*, p. 2.

20 Cf. ibid.

Graph 1: *Attitudes to accepting war refugees in all of ČR and among practising Christians*[21]



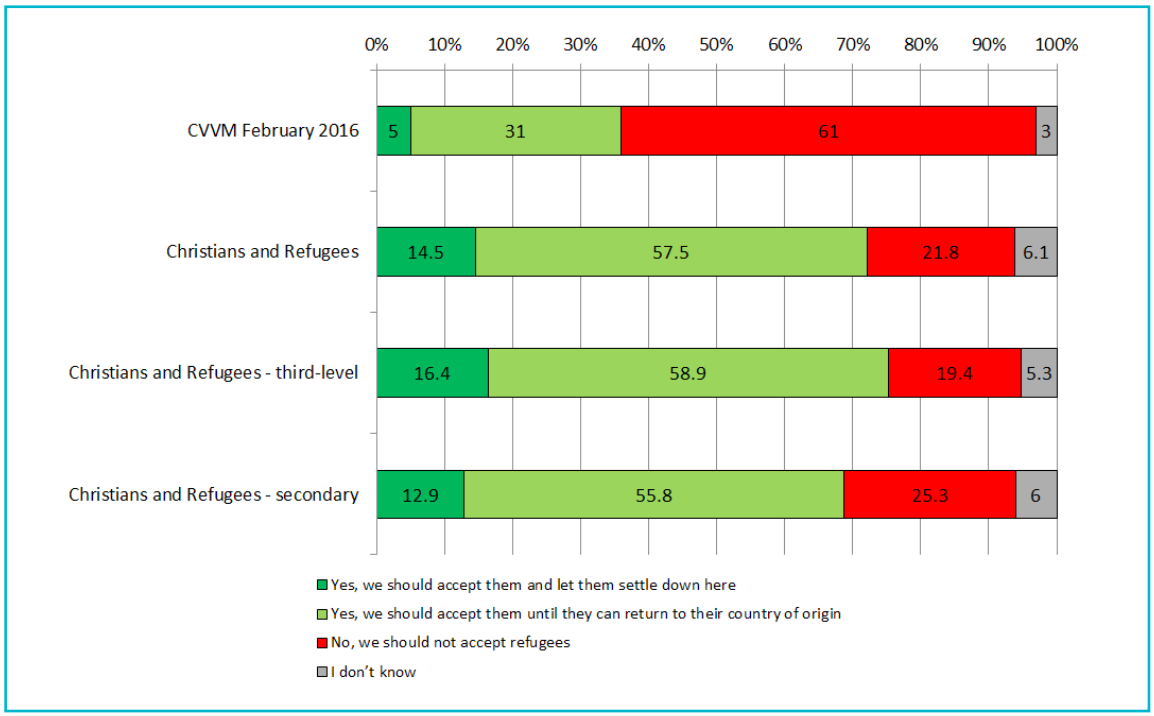
As the graph shows, among the practising Christians in ČR there is apparently a fairly high willingness towards the temporary acceptance of war refugees. It is almost double the value as compared with all of ČR. Although the willingness to a permanent acceptance of war refugees is only just under 15%, it is nonetheless three times higher than in the population as a whole. On the other hand, rejecting the acceptance of war refugees has a three times lower representation among practising Christians than in all of ČR. It is also worth noticing that among Christians there were twice as many undecided or those who did not wish to answer the question unambiguously. As will later be shown, it is a concomitant phenomenon of the entire *Christians and Refugees* investigation. It also appears that the persons who took part in the survey were not only those who focus on this issue and therefore take a clear stance on it (put in a simplified way: to accept vs. not to accept).

So, the answers to this question in the investigation *Christians and Refugees* led to the finding that 72% of Czech practising Christians agree with at least a temporary acceptance of war refugees in ČR. So the view of Christians is, for one part, fundamentally different from the views of the majority of society (61% reject acceptance), but at the same time it stands in contrast with some statements of church representatives, especially of the Catholic Church.

The answers to this question also show that in the survey *Christians and Refugees* the respondents' education had only a minimum effect on the expression of their attitudes. The comparison of the results of the CVVM investigation and the results of the *Christians and Refugees* investigation including answers categorised according to the respondents' education is shown by Graph 2; (for the sake of perspicuity only tertiary and secondary education is shown).

21 The question's wording in the *Christians and Refugees* investigation: 'Last year the EU faced an increasing number of refugees as a result of military conflicts. Seeing the instability of Turkey the situation may be repeated. In your opinion, should ČR accept refugees from countries afflicted with military conflicts?'

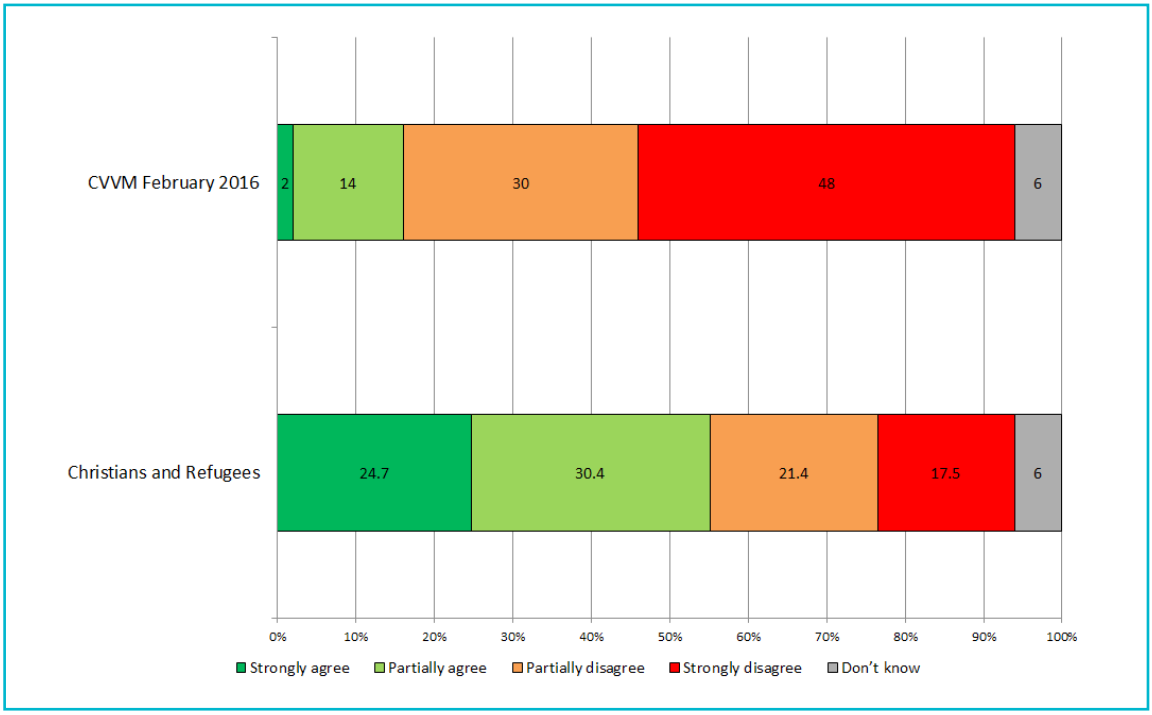
Graph 2: *Attitudes to accepting war refugees in all of ČR, among practising Christians and according to practising Christians' education*



In the *Christians and Refugees* investigation only the representation of secondary educated respondents corresponded to the finding of the 2011 census on the education of those inhabitants of ČR who profess membership in a church (see point 1). Secondary educated practising Christians take a very similar stance to the issue of accepting war refugees as most other respondents in the *Christians and Refugees* survey. 68.7% of secondary educated respondents and 72% of all respondents is for at least temporary acceptance. Of the tertiary educated respondents 75.3% are for this. On the other hand, 25% of secondary educated and 19.4% of tertiary educated Christians reject accepting war refugees; 21.8% do so in the overall results; however, in the CVVM investigation it was up to 61% of the inhabitants of ČR. So the answers of secondary educated practising Christians in the survey *Christians and Refugees* do not deviate markedly from the overall results, or from the answers of tertiary educated Christians. It is therefore evident that also in this investigation the respondents' education had only a moderate effect on their attitudes to the refugee issue.

The second question in the *Christians and Refugees* investigation that was taken from the CVVM survey conducted in February 2016 focused on taking refugees from other EU countries. It did not explicitly mention refugee quotas, only indirectly indicating solidarity among the EU states. The answers and their comparison with the answers in the CVVM investigation are shown by Graph 3.

Graph 3: *Attitudes to taking refugees from the EU in all of ČR and among practising Christians*[22]

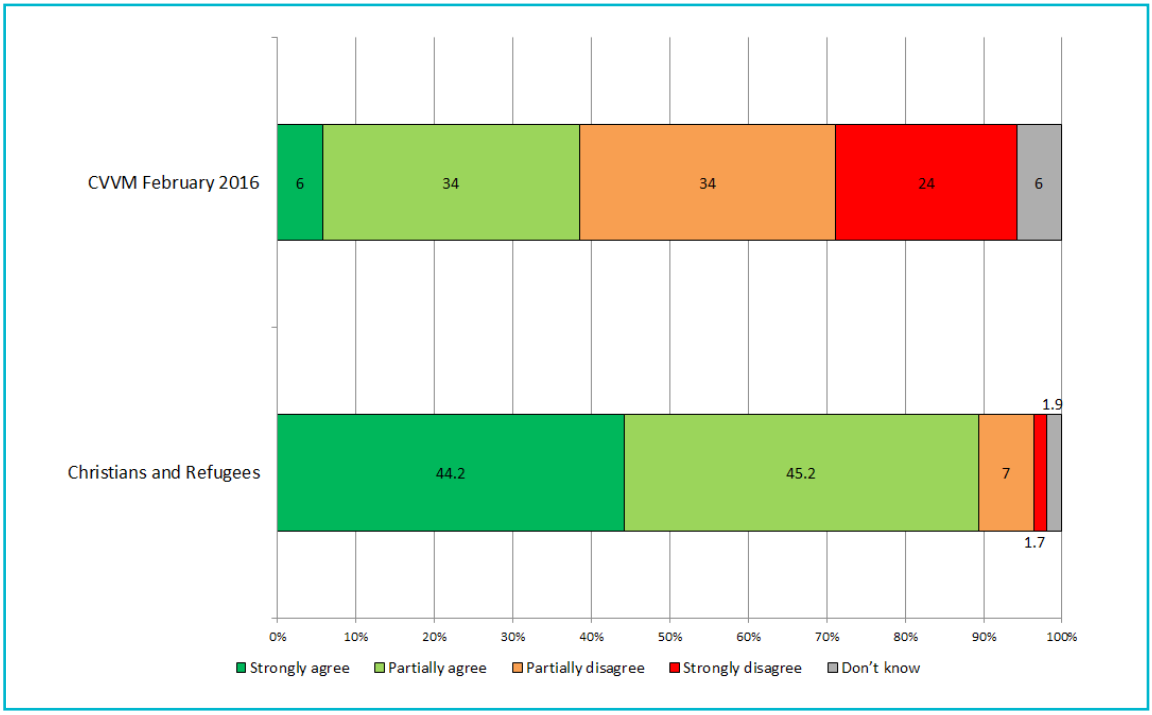


As can be observed, the answers of practising Christians on this issue are much more differentiated. 55.1% of the respondents agree with accepting refugees from other EU countries, while 38.9% disagree. Compared with the answers in the CVVM survey there is more than three times a greater willingness at least temporarily to take refugees from other EU countries. The partial and strong unwillingness to take refugees from other EU countries among Christians (38.9%) also does not reach the same value as the strong unwillingness among all inhabitants of ČR (48%). So concerning this issue, it is also possible to state that the attitudes of Czech practising Christians differ from the attitudes of the majority of society markedly.

The same holds for the third question concerning accepting refugees in ČR. It was again a question originally from the CVVM survey, focusing on accepting refugees from East Ukraine. Although in the CVVM investigation the greatest willingness to accepting refugees was found in the case of this question, the attitudes of the majority of society and of practising Christians differ here as well (see Graph 4).

22 The wording of the question in the *Christians and Refugees* survey: 'A high number of refugees from the Near East and North Africa have come mostly to South European countries, which are unable to accommodate such numbers of refugees. In your opinion, should the Czech Republic accept some of these refugees coming from the EU?'

Graph 4: *Attitudes to accepting war refugees from the Ukraine in all of ČR and among practising Christians*[23]



Of the whole population, 40% were for accepting war refugees from the Ukraine, which is 4% even more than in the case of accepting further unspecified war refugees (see also Graph 1). 54% were against this. Among practising Christians, 89.4% of the respondents at least agreed with accepting refugees, which is more than double the value in the CVVM investigation. On the other hand, only 7% of the respondents partially disagreed with accepting them and 1.7% strongly disagreed. The number of undecided or evasive answers to this question was also markedly lower among practising Christians. It is therefore necessary to state a very high level of willingness to accept Ukrainian war refugees in ČR among Czech practising Christians.

3.2 Agreement with the theses of the foundation Generace 21

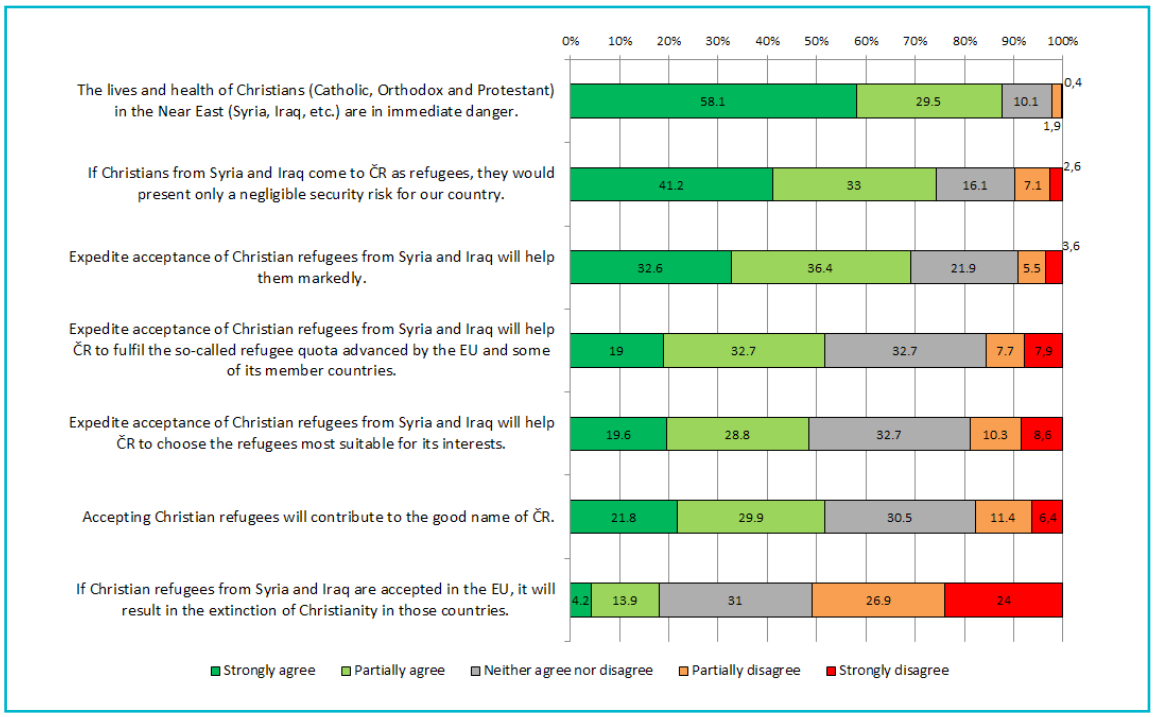
Generace 21 is a foundation that is active in ČR, whose main project was relocating 153 Iraqi Christians to the Czech Republic. At present there are 40 refugees in its care in ČR. The project was begun in reaction to the refugee crisis in the EU and the development of the war with the so-called Islamic State in Syria and Iraq. In 2015 the foundation negotiated a process of resettling Iraqi Christians with ČR representatives, because developments in the war-inflicted area resulted in an endangering of their lives. No financial support was required from the state, or from the EU. The cooperation consisted in a process of the resettlement and security checking of the refugees and the asylum procedure in ČR. In April 2016 the project went through a crisis, because 49 refugees left it and either departed for Germany or returned to Iraq. In reaction to that, ČR terminated administrative support of the project and the project had to be stopped altogether. So the remaining refugees chosen for the project did not leave Iraq at all.[24]

23 The wording of the question in the *Christians and Refugees* survey: The conflict in East Ukraine has also brought about a rise in the number of Ukrainian refugees. Should the Czech Republic accept Ukrainians from areas afflicted by military conflict?'

24 Cf. © NADAČNÍ FOND GENERACE 21, *Výroční zpráva 2015* (online), at: http://www.gen21.cz/nadacni_fond_generace_21_pribeh/, accessed 31st August 2016.

In communication with the public, the foundation formulated six reasons why it is necessary for Christian refugees from Iraq and Syria to be accepted in ČR and to be accepted without apprehension.[25] In the *Christians and Refugees* survey these reasons were presented to respondents in the form of theses for agreement or disagreement. These six theses were supplemented by a seventh which was based on the opposite view, which sometimes appears in public discourse and was repeatedly stated by official representatives of Syrian Christians, namely that accepting Christian refugees from the Near East will result in the gradual extinction of Christianity in the area.[26] By asking the respondents of the *Christians and Refugees* investigation whether and to what extent they agree with these theses, it was tested as to what extent they identify or do not identify with reasons for or against accepting Christian refugees, viz. refugees who are not to be suspected of acting destructively in Czech society based on their faith. The theses and answers are shown by Graph 5.

Graph 5: *Identification with reasons for and against accepting Christian refugees in ČR*



The results show several interesting facts. First of all, the six theses of Generace 21 can be divided in two halves, as the first three attain a markedly higher level of agreement than the others, for which there was agreement around 50%. In the case of the first thesis the agreement is almost 90%. Similarly, disagreement with the first three theses is not higher than 10%, while disagreement with the second half of the theses is between 15% and almost 20%. One can notice that the first three theses concern primarily the refugees themselves – their vulnerability, whether they present a negligible risk for us and whether accepting them in ČR will help them. There was a fairly high agreement with these theses. The other three theses rather concern ČR and the polit-

25 Cf. © NADAČNÍ FOND GENERACE 21, *Dokumenty*.

26 Cf. © ČESKÁ SEKCE VATIKÁNSKÉHO ROZHLASU, *O. Firas Lutfi: Utíkat či zůstat – nejčastější otázka syrských křesťanů* (online), at: http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=23855, accessed 31st August 2016; © ČESKÁ SEKCE VATIKÁNSKÉHO ROZHLASU, *Arcibiskup z Aleppa: pomozte nám zůstat v Sýrii* (online), at: http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=23204, accessed 31st August 2016; © ČESKÁ SEKCE VATIKÁNSKÉHO ROZHLASU, *Biskup Aleppa: Masový odchod syrských obyvatel je účelový* (online), at: http://radiovaticana.cz/clanek.php4?id=22425, accessed 31st August 2016.

ical solution of the refugee crises in the EU. Although agreement prevails over disagreement, the percentage of undecided respondents increased markedly and there was also an increase on the part of disagreement. So, as far as the refugees themselves are concerned, practising Christians have a fairly clear idea of whether it is necessary to help them and why. But where political and social solutions are concerned, scepticism and uncertainty take over. So the idea that the problem associated with refugees can be coped with in ČR socially and within the state, the Merkelian 'Wir schaffen das!' or Obamian 'Yes, we can!', is apparently not something that Czech Christians identify with much.

The answers to the seventh thesis expressing the Syrian Christian representatives' scepticism to accepting Christian refugees in the EU stand in sharp opposition to the first theses of Generace 21. So it is possible to say that although Czech Christians regard Christians in the Near East as endangered (87.6%), or seriously endangered (58.1%), they at the same time don't think that accepting Christian refugees in the EU will result in the extinction of Christianity in these countries. Only 18.1% of Czech practising Christians think that accepting refugees will lead to the extinction of Christianity; 50.9% disagree (24% strongly). This contrast can be interpreted by the experience of diaspora, which Czech Christians undoubtedly have and due to which they know that being endangered and few in number does not mean that Christians will disappear from the region altogether. But it is necessary to point out that in evaluating this thesis, 31% of the respondents were undecided, or chose the middle answer inclining to neither of the crystallised positions.

3.3 Interpretation of the refugee issue with respect to the parable of the Good Samaritan

In his letter on the Christian meaning of human suffering *Salvifici doloris* John Paul II stated that 'the parable of the Samaritan of the Gospel has become *one of the essential elements of moral culture and universally human civilization*'.[27] For its immediacy, plasticity and non-encumbrance with the complex religious problems of Judaism or Christianity this pericope from the Gospel according to Luke (Lk 10:25–37)[28] is a familiar and favourite text not only in the purely ecclesial milieu. The text is a favourite not only in the catechesis of children, but also as an artistic subject.[29] It is therefore not surprising that it has always been regarded as a norm of philanthropy, a source of motivation, or even a set of instructions for it.[30] Among other things, the parable deals with the problem issue of the concept of *neighbour*, or *love of neighbour*. In the course of telling the parable

27 JAN PAVEL II., *Salvifici doloris*, Praha: Zvon, 1995, art. 29. Further only SD and section number.

28 The text of the parable according to the English Standard Version: 'And behold, a lawyer stood up to put him to the test, saying, "Teacher, what shall I do to inherit eternal life?" He said to him, "What is written in the Law? How do you read it?" And he answered, "You shall love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your strength and with all your mind, and your neighbor as yourself." And he said to him, "You have answered correctly; do this, and you will live." But he, desiring to justify himself, said to Jesus, "And who is my neighbor?" Jesus replied, "A man was going down from Jerusalem to Jericho, and he fell among robbers, who stripped him and beat him and departed, leaving him half dead. Now by chance a priest was going down that road, and when he saw him he passed by on the other side. So likewise a Levite, when he came to the place and saw him, passed by on the other side. But a Samaritan, as he journeyed, came to where he was, and when he saw him, he had compassion. He went to him and bound up his wounds, pouring on oil and wine. Then he set him on his own animal and brought him to an inn and took care of him. And the next day he took out two denarii and gave them to the innkeeper, saying, 'Take care of him, and whatever more you spend, I will repay you when I come back.' Which of these three, do you think, proved to be a neighbor to the man who fell among the robbers?" He said, "The one who showed him mercy." And Jesus said to him, "You go, and do likewise."'

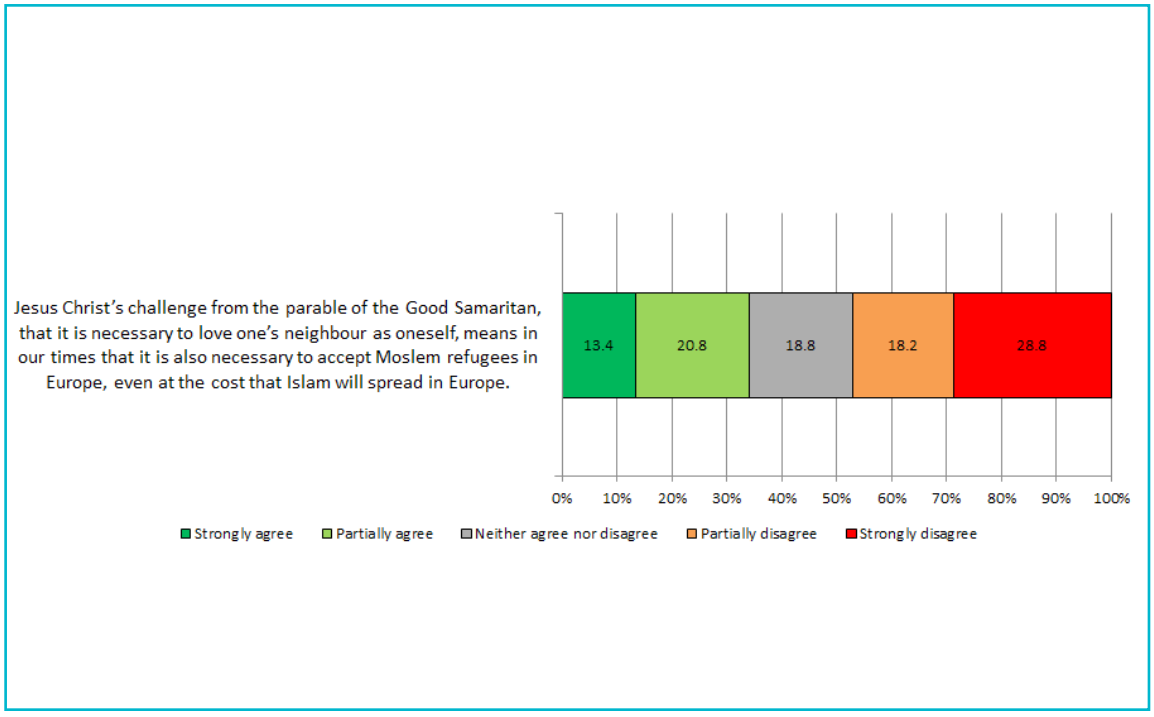
29 Cf. François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, III/2, Ostfildern: Patmos, 2008, pp. 95–96; Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, III/2/1, Freiburg i. Br.: Herder, 1993, p. 143.

30 Cf. Joseph A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (X-XXIV)*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 2005, p. 885.

and the dialogue with his opponent, Jesus turns the question 'who is my neighbour' into the question of whether one acts as a neighbour. And precisely the fact that an outcast of society behaves correctly wants to show that no one can talk himself out of the commandment of neighbourly love.[31]

With respect to this specific role which the parable of the Good Samaritan has, and since it directly opens the topic of solidarity, two questions were posed to the respondents of the *Christians and Refugees* survey with the aim of testing what interpretation of the parable the respondents – and therefore practising Christians – will incline to when face to face with the refugee crisis. The questions were explicitly focused on helping Moslem refugees and the spreading of Islam in Europe. The first concerned accepting Moslem refugees and the spreading of Islam in Europe, and the second asked about helping Moslems in Moslem countries. The precise wording of the questions and the answers are shown by Graph 6 and Graph 7.

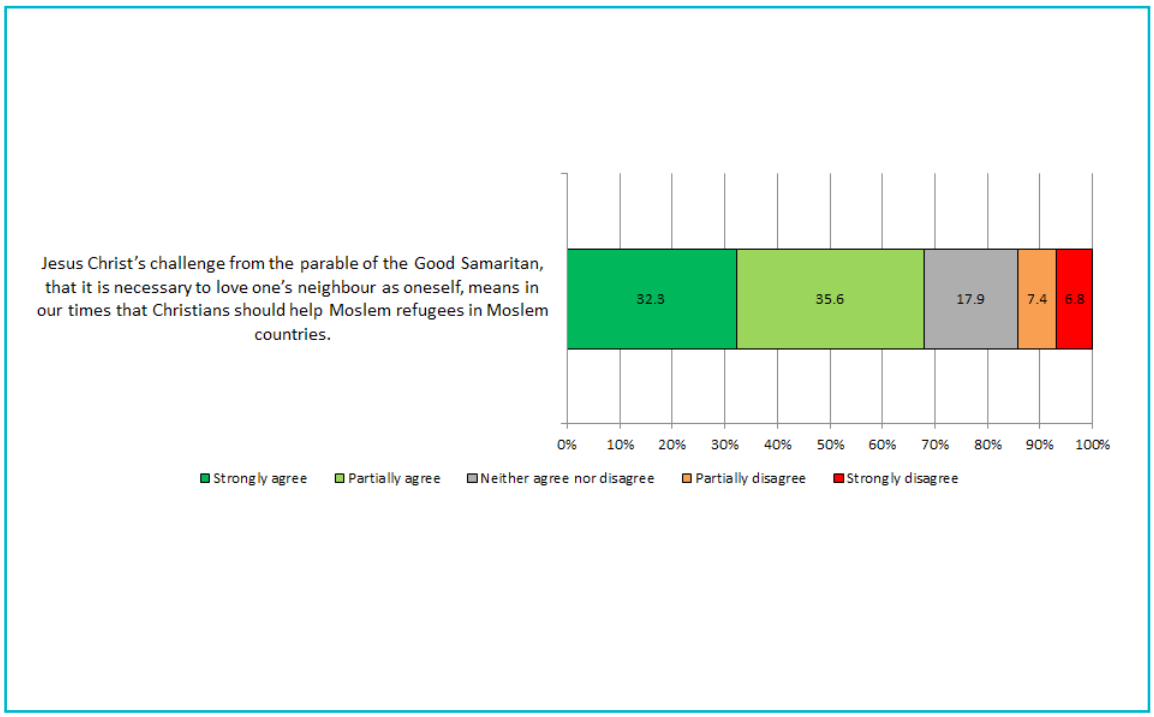
Graph 6: *The parable of the Good Samaritan and accepting Moslem refugees in Europe*



In the case of the first question, one third (34.2%) of practising Christians were for accepting Moslem refugees in Europe in confrontation with the Good Samaritan story. Almost a half (47%) were against accepting them. Those who declared the agreeing position are therefore also ready to accept the spreading of Islam in Europe. Disidentification with accepting Moslem refugees must be read in the context of the question as disidentification with the spreading of Islam in Europe. So the respondents who agree with accepting Moslem refugees place the imperative of neighbourly love above the fear of the spreading of Islam, while those who do not want to accept Moslem refugees place the defence against the spreading of Islam in Europe above this imperative. In the latter case the imperative of neighbourly love is therefore not interpreted as absolute.

31 Cf. Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, p. 144.

Graph 7: *The parable of the Good Samaritan and helping Moslem refugees in Moslem countries (in %)*



The answers in Graph 7 stand in sharp contrast with the answers in Graph 6. Up to 67.9% of the respondents from among practising Christians were for helping Moslem refugees in Moslem countries. Only 14.2% were against. The number of those who were undecided was approximately the same for both questions (ca 17–19%), which, however, is not insignificant. That shows that a large part of the respondents very strongly perceives the refugees' situation and are ready to help them, if the form of extending help does not contain the risk of the spreading of Islam. The imperative of neighbourly love is therefore now interpreted as absolute. In the view of that part of the respondents who would not accept Moslem refugees in Europe, but would nonetheless help Moslem refugees in Moslem countries, the criterion that changes the imperative of neighbourly love from absolute to relative is a threat to themselves. So in their conception the absolute character of the imperative from the parable of the Good Samaritan is contingent on whether the one who helps is threatened by the help he extends or not.

4. Theological interpretation

With respect to the answers to questions concerning accepting refugees in ČR, whether war refugees from the Near East, from other EU countries or war refugees from the Ukraine, it is obvious that in this Christians form a contrasting minority within Czech society. The opinion spectrum on this matter among Christians is practically the reverse than it is in society as a whole. From the point of view of the selected conception of signs of the times theology (see point 1) it is therefore necessary to say that they perceive the refugee crisis as a situation in which it is necessary to decide whether they will behave humanely or inhumanely, i.e., whether they will or will not support and protect human dignity. This interpretation is also supported by the expressed attitudes to the theses of the Generace 21 foundation, or the attitudes to the first three theses that concern refugees directly. On the other hand, the scepticism with respect to social issues and solving the

refugee crisis in the next three theses shows that only half of the respondents trust in them. So there is a certain tension between perceiving the refugees' situation and the notion that it could be solved at the level of the state, or by whole-society involvement.

But this image is to a great extent disrupted by the answers to the first question on the Good Samaritan parable, which associates helping Moslems in Europe with the spreading of Islam in Europe. Here the number of Christians willing to accept Moslem refugees in Europe is reduced markedly; from 72% (see Graph 1) to 34.2% (see Graph 6), i.e., to one half. Almost half of the respondents at least partially disagree with accepting Moslem refugees here, while originally it was just below 22%, i.e., it is approximately double the value. So it is possible to observe a spectrum of willingness to accept refugees from the almost absolute openness for war refugees from the Ukraine (89.4%), through a great openness for war refugees from Syria and Iraq (72%), down to the fairly low openness for Moslem refugees in general (34.2%). In that it is not without interest to note that in the CVVM survey of February 2016 the willingness towards at least the temporary acceptance of war refugees from the Near East in the whole of the ČR population was 36%. So if accepting refugees is associated with the spreading of Islam in Europe for Christians, their view in fact does not differ from the majority view at all.

But on the other hand the answers to the second question concerning the parable of the Good Samaritan[32] have shown that Christians find it important to help Moslem refugees in Moslem countries. If we take a closer look at the parable's message, it could appear that Christians in fact quite rationally differentiate between help that is needed and necessary and help that would endanger the helper. Since the parable employs the Greek concept *eleos* – compassion (literally 'he was moved inside') it is possible to say that the Samaritan's compassion consists in the ability to grasp the situation of the one who needs help, stand by his side, sympathise with him and take the *most necessary* steps to alleviate his suffering.[33] From this angle the answers to the second question (Graph 7) can be interpreted as expressing compassion with Moslem refugees.

But this interpretation turns out to be problematic when we take into account the parable's geographical and historical context, which is explicitly expressed in it. For the story takes place on the way from Jerusalem to Jericho, i.e., on the so-called Bloody Path, which not only had a demanding terrain and an unfavourable climate, but was also known for frequent robber assaults.[34] So when the parable speaks of an event when someone was robbed on this path, it speaks of something quite common. That means that the Samaritan took great risk when he stopped by the robbed person to help him. The robbers could attack again and the whole situation could have been set up as a trap. That makes it necessary to say that the parable conceives the imperative of neighbourly love quite absolutely. The fact that extending help puts the helper in danger does not relativise the imperative of helping a neighbour. On the other hand the parable shows that the imperative of neighbourly love goes beyond endangering the helper.

When this conclusion is related to the issue of the refugee crisis, it means that because of the imperative of helping the neighbour, Christians ought to be ready to help refugees even if they put themselves in danger, and even in case if it turns out that the refugee crisis has been staged

32 I.e., to help Moslem refugees in Moslem countries.
33 Cf. François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 90.
34 Cf. Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 135; François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 89.

to enable attacking those who extend help – i.e., to enable smuggling terrorists to the EU, or generally disintegrate the EU. Naturally, it does not follow from this that accepting Moslem refugees into Europe is the best solution for their situation, or what they need most. For the parable first of all says that the Samaritan helped the robbed man at a moment when the others were ignoring him, and helped him in the way that was at that time most needed. Then he handed him over to the innkeeper, who was better equipped to extend help.[35] And it seems that precisely this question of what the refugees need is not asked in the common debates, and the answer to it is not searched for, because it is overshadowed by the emotions, fears and populism of the debating Europeans.

5. Conclusion

Despite the interpretation introduced above, it holds that in the answers of practising Christians one can read a declared willingness towards solidarity. So the refugee crisis is interpreted as a challenge as to whether to support and protect human dignity or not. The Christians' position is for the greater part on the side of supporting and protecting the human dignity of the refugees. From the point of view of signs of the times theology it is therefore an interpretation that follows God's will. But it must be read in a differentiated manner. For this willingness apparently erodes when face to face with the notion of the spreading of Islam in Europe. Its further reinforcement is an imaginary line that, according to most Christians, should not be crossed in helping the refugees. But thereby the Christians place themselves in a position in which they relativise the supporting and protecting of human dignity – i.e., they read the signs of the times only as if between the lines, not literally.

It is therefore an expression of a *dread and fear* of Islam, or its strengthening in Europe. Paul M. Zulehner explains that the problem is not so much protecting Europe from Islam, but rather the weakness of its own faith – viz. Christian faith that cannot stand up to fear and overcome it.[36] So fear is understood as a certain contrast or even opposite to Christian faith. John Paul II had dealt with this issue already in his inaugural encyclical, so it is not some merely marginal topic or the mere construct of some theologians. The Pope identified the cause of human fear in the power that humans have in their hands, because their power and governance eventually turns against themselves.[37] This phenomenon can be observed in connection with wars and also in connection with religions, which are abused for power and controlling others. That is why as early as in the short speech upon being elected to the position of Roman bishop John Paul II emphasised that Christians need not fear: 'The certainty must be reinforced that one exists who holds the fates of this perishable world in his hands, who holds the keys of death and the underworld, who is Alpha and Omega. (…) Only he can fully warrant the words "Do not be afraid" (Mt 28:10).'[38]

It therefore seems that the willingness to accept refugees declared by practising Christians in the survey is not grounded so much in the essentials of the Christian faith, but rather in a sense of

35 Cf. SD 28; Markus LEHNER, Caritas ist Politik, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 145/1997, p. 396; Markus LEHNER, Konkretion: Diakonie-Institutionen, in: *Handbuch Praktische Theologie*, vol. 2 (*Durchführungen*), ed. Herbert HASLINGER, Mainz: Grünewald, 2000, pp. 410–411; Petr ŠTICA, Podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25–37) jako inspirativní text pro étos sociální a charitativní práce – Biblické podněty pro praxi pomáhání, *Theologos* 2/2010, pp. 68–73.

36 Cf. Paul Michael ZULEHNER, *Entängstigt euch!*, p. 135.

37 Cf. JOHN PAUL II, *Redemptor hominis*, Praha: Zvon, 1996, art. 15.

38 © VÍRA.CZ, *„Nebojte se" je poselství pro každého: Ze slov Jana Pavla II. při jeho uvedení do úřadu v říjnu 1978* (online), at: http://www.vira.cz/Texty/Clanky/Nebojte-se-poselstvi-pro-kazdeho.html, accessed 31st August 2016.

duty to declare a sufficiently moral attitude face to face with the challenge of whether to behave humanely or inhumanely. If the classical distinction of key ethical concepts according to Jan Sokol is employed, then it must be said that this attitude is not guided by morality, but by mere custom. A moral action would be one that does not side with the majority when it is committing an evil (Ex 23:2a). On the other hand, an action guided by custom consists in accommodating to the surroundings,[39] so in our case apparently a part of the respondents, although they clearly identified the signs of the times, did not declare their own personal answer to them, but attitudes that 'are expected of a Christian'.

The Views and Attitudes of Czech Christians on the Refugee Crisis: Results of a Survey Among Czech Christians

Abstract

The study presents selected elementary results of the social investigation *Christians and Refugees*, which was realised in the Czech Republic in August 2016. This research focused on the interpretation of several issues associated with the so-called refugee crisis in the EU by practising Christians. It is essentially a theological study, which makes use of certain elements of social scientific methodology. In the first part the theoretical foundation of the investigation is elaborated, of which its basic lens is the theology of signs of the times. In the second part, selected findings of the survey are presented, which are then theologically interpreted in the third part, with respect to the theoretical starting points of the study. The study shows that the – at first sight fairly high – openness of practising Christians in the Czech Republic towards refugees must be perceived in a differentiated manner with respect to whether the refugees come from Moslem countries. It thus turns out that despite evident identification of the refugee crisis as a sign of the times Czech Christians respond to this sign in an ambiguous manner.

Keyword: refugees, migration, refugee crisis, diakonia, charity, caritas, solidarity, signs of the times, Generace 21, Good Samaritan, fear, xenophobia, Czech Republic

Author contact
Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mopatrny@tf.jcu.cz

39 Cf. Jan SOKOL, *Etika a život: Pokus o praktickou filosofii*, Praha: Vyšehrad, 2010, pp. 66ff.

Fenomén migrace z pohledu ideje rozvoje společného domova obsažené v sociálním učení církve, zvláště ve vyjádřeních papežů Benedikta XVI. a Františka

Jindřich Šrajer

Úvod

Když v novoročním projevu v roce 2001 tehdejší prezident České republiky Václav Havel charakterizoval svět, ve kterém žijeme, a pokusil se přitom vyjádřit domnělé pocity nemnohých, hovořil o nepřehledném, trochu drsném a trochu bláznivém světě, kterému je těžké porozumět a zároveň je možné pochybovat o dobrém smyslu mnoha věcí, které určují jeho pohyb.[1] S odstupem času je možné Havlova slova považovat za stále platná. Zdá se, že se v současnosti svět propadá do stále většího chaosu. V dnešním světě není snadné se orientovat, nalézat jeho pravý smysl ani původ věcí, které určují jeho pohyb. Přesto je možné s jistou určitostí tvrdit, že terorismus, lokální válečné konflikty, ale také chudoba a špatné podmínky k životu v některých částech světa jsou v současnosti především těmi jevy, které podněcují globální chaos a strach.[2] Nebývalé množství obyvatelstva se dává do pohybu. Jedni utíkají z ohrožených území, aby zachránili holý život. Jiní proto, že hledají prostředky k životu nebo nový domov.[3] Problémem, především politiků, je, že stěží dokáží – existuje dokonce i podezření, že někdy spíše nechtějí – nalézat skutečné příčiny nastalého chaosu a účinně řešit s tím spojené problémy. Silná migrační vlna se valí do Evropy, zvláště té Západní. Evropa je v důsledku toho konfrontována se svými humanistickými kořeny. Patří k nim respekt k důstojnosti člověka a jeho právům, solidarita, pomoc potřebným atd. Papež František připomíná, že se za této situace nemůže Evropa zpronevěřit sobě vlastním hodnotám.[4]

Církev, která po celé své dějiny považovala péči o cizince, lidi na cestách a od nedávné minulosti také pomoc imigrantům a přistěhovalcům za důležitou oblast sociálního zájmu, považuje migraci na začátku třetího tisíciletí za význačný sociální jev, který vyvolává závažné společenské, ekonomické, politické, kulturní a náboženské problémy, které staví jednotlivé národy i mezinárodní

1 Srov. © Václav HAVEL, *Novoroční projev prezidenta ČR*, 1. 1. 2001 (on-line), dostupné na: http://archive.vaclavhavel-library.org/viewHavelWork_event.php, citováno dne 28. 5. 2016.

2 Papež František se nebojí v této souvislosti opakovaně hovořit o třetí světové válce, která se podle něho uskutečňuje po kouskách. Srov. © *Společné prohlášení papeže Františka a ekumenického patriarchy Bartoloměje* (on-line), dostupné na: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=23604, citováno dne 23. 6. 2016.

3 Za mohutnou vlnou uprchlíků valící se do Evropy nejsou jen válečné konflikty, třebaže podstatně ano, ale také zhoršující se životní podmínky v jednotlivých zemích. Podle některých lze právě z důvodu klimatických změn očekávat v budoucnu další mohutnou migrační vlnu, která zaplaví Evropu. Problém migrace tak není jen naléhavým problémem dneška, ale i zítřka.

4 Srov. © *Společné prohlášení papeže Františka a ekumenického patriarchy Bartoloměje*; dále srov. FRANTIŠEK, Sním o Evropě jako o matce, *Perspektivy, KT* 21/2016, s. 7.

společenství před dramatické výzvy, které nemají jednoduchých řešení ani zřetelných odpovědí.[5] Ještě před v současnosti kulminující masivní migrační vlnou, která nemá v Evropě co do intenzity od 2. světové války obdobu, je v textech sociálního učení církve migrace označována za společenský fenomén epochální povahy, který vyžaduje odvážnou a prozíravou politiku mezinárodní spolupráce, jež se musí odvíjet od těsné spolupráce s původními zeměmi migrantů a zeměmi, které je přijímají.[6] Migrace je za této situace ze strany církve považována za „znamení času", které si vyžaduje náležitou pozornost.[7]

Zde předložené pojednání reflektuje fenomén migrace právě z pozic sociálního učení církve. Nemá a nemůže mít přitom z podstaty věci ambici na několika málo stránkách zachytit epochální problém migrace v celé jeho složitosti a diverzitě. Nedává si ani za cíl představit komplexně historický nástin pojetí migrace v sociálním učení církve v dynamice vývoje a proměn jeho argumentačních linií, které jsou odrazem dynamiky vývoje migrace a migračních proudů v daných obdobích a historických okolnostech a také výrazem dějinného vývoje sociálního učení církve jako celku.[8] Cílem tohoto pojednání je pouze snaha podívat se na aktuální problém migrace na počátku třetího tisíciletí zvláště pohledem dvou posledních papežů, Benedikta XVI. a Františka. Oba akcentují a do jisté míry i prohlubují či inovují – což je také jedna z otázek našeho pojednání – dva důležité principy, kterými sociální učení církve zdůvodňuje svůj postoj k problematice migrace. V prostoru vymezeném těmito dvěma principy se odehrává diskuse o zodpovědném „vypořádání se" s touto problematikou. Jde při ní o harmonizaci požadavků vyplývajících z jedinečnosti lidské důstojnosti a univerzálních lidských práv s právem suverénních států na příslušnou regulaci migrace (např. formou hraničních kontrol).[9] Prvním ze zmíněných dvou principů je princip kosmopolitní (myšlenka společného domova, jednoho světa). Druhým je princip politický. První ze jmenovaných principů rozpracovává specifickým způsobem papež Benedikt XVI., zvláště s ohledem na nedávnou světovou ekonomickou a finanční krizi, v encyklice *Caritas in veritate* (2009). Papež František se na tento princip odvolává ve svých aktuálních vyjádřeních nejen ve vztahu k migraci, ale také ve vztahu k aktuálním ekologickým otázkám, které reflektuje ve své první sociální encyklice *Laudato si'* (2015). Podle našeho přesvědčení vyjádření zmíněných dvou papežů opřená o uvedené principy, zvláště pak ten kosmopolitní, nastolují otázky po jejich opodstatněnosti, resp. po opodstatněnosti požadavků, které se od nich odvíjejí směrem k řešení problému migrace. Jinak řečeno, jde především o relevantnost ze strany obou papežů formulovaných nezbytných předpokladů, které zmíněné řešení podmiňují. Tyto předpoklady se pojí s otázkou po roli či významu křesťanské víry, potažmo křesťanů a církve v globálním světě, resp. po tom, nakolik je ve světě možná realizace univerzálního bratrství.

1. Myšlenka společného domova – univerzální bratrství

Kosmopolitní princip lze bezesporu považovat za základní východisko a důležitý referenční bod sociálně-etické reflexe otázek spojených se soudobou migrační krizí.[10] Je dobré si uvědomit, že

5 Srov. *Poselství papeže Jana Pavla II. k oslavě světového dne míru 1. ledna 2001*, Praha: ČBK, 2000, čl. 12, 13; srov. také BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, Kostelní Vydří: KNA, 2009, čl. 62. Dále v textu pouze CV a číslo příslušného oddílu.

6 Srov. CV 62.

7 Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MIGRANTŮ A LIDÍ NA CESTÁCH, *Erga migrantes caritas Christi (3. 5. 2004)*, Praha: ČBK, 2006, čl. 1–11.

8 Zmíněnou problematiku přehledně pojednává Petr ŠTICA, Migrace v sociálním učení církve, *AUC THEOLOGICA* 1/2012, s. 113–135.

9 Srov. tamtéž, s. 128.

10 Srov. tamtéž, s. 131.

chápání světa jako jednoho Božího stvoření, jako společenství všech lidí, kteří jsou si principiálně rovni, je v základu biblické a křesťanské tradice.[11] V sociálním učení církve je kosmopolitní princip úzce provázán s principem personality. Vychází se z toho, že každý člověk, stvořený k Božímu obrazu (srov. Gn 1,27), bez ohledu na státní příslušnost, která je v tomto směru podružná, má jedinečnou, neodnímatelnou důstojnost. Každý člověk je nositelem lidských práv, což mimo jiné vylučuje jakoukoli formu rasismu či xenofobie. Významným předělem v dějinách křesťanského myšlení je v tomto směru II. vatikánský koncil, který v souladu s obnovenou eklesiologií odráží „nové vědomí křesťanů o způsobu, jak být opravdovým společenstvím věřících a lidem Božím".[12] Znamená to mimo jiné obnovený zájem o dosavadní sociální učení církve,[13] o potřeby současného člověka a světa, se kterými se církev solidarizuje. V tomto směru nejvýznamnější dokument II. vatikánského koncilu, pastorální konstituce *Gaudium et spes* (1965), reflektuje i globální kontext sociální reality. Navrhovaná řešení sociálních otázek – jako např. sociální a ekonomické nerovnosti mezi jednotlivými národy a kontinenty či pomoc uprchlíkům a imigrantům – promýšlí na bázi požadované solidární mezinárodní spolupráce.[14] V návaznosti na otázku po správné interpretaci hospodářského rozvoje připomíná též myšlenku univerzálního určení statků a posiluje koncepci integrálního lidského rozvoje.[15]

Pastorální konstituci *Gaudium et spes* lze bezpochyby v tradici sociálního učení církve, jak již bylo naznačeno, považovat v řadě ohledů za přelomovou.[16] Z našeho pohledu je to obzvláště v ní prezentovaný postoj ke světu a sociální realitě v procesu postupující a prohlubující globalizace, který posiluje vědomí sjednocujícího lidstva. Dá se však říct, že co zmíněná pastorální konstituce jakoby pouze naznačuje, nalézá nový výklad a bohatou syntézu, jakož i odpověď na v ní obsažené výzvy teprve v encyklice papeže Pavla VI. *Populorum progressio* (1967). Ta na koncilní myšlenky, zvláště pak na *Gaudium et spes,* bezprostředně navazuje. Uplatňuje jeho sociální učení na specifickou otázku rozvoje a zaostávání národů.[17] Encyklika reflektuje postkoloniální dobu (rozpad koloniálních mocností) a rodící se zásadní sociální geografický konflikt mezi bohatým Severem a chudým Jihem. Zvláště si všímá toho, že chudé země jsou ze strany těch bohatých zemí vystaveny četným nespravedlnostem, ponižování a diskriminaci, což jim znemožňuje opravdový rozvoj.[18] Papež Pavel VI. vybízí v této souvislosti k mezinárodní solidaritě bohatých zemí s chudými.[19] Činí tak s odkazem na potřebu integrálního rozvoje člověka a solidární rozvoj lidstva, což jsou dvě ústřední linie jeho encykliky.

Význam encykliky *Populorum progressio* spočívá nakonec právě v šíři obzoru, se kterou se zde po-

11 Srov. k tomu Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách: Biblické podněty pro etickou reflexi migrace,* Praha: Karolinum, 2011, s. 94–104.

12 KONGREGACE PRO KATOLICKOU VÝCHOVU, *Sociální nauka církve. Instrukce pro studium a vyučování*, Řím, 1988, Brno, 1991, s. 25.

13 Jan Pavel II. připomíná, že se zde projevila péče církve, která prodchla práci celého koncilu, o shrnutí a další rozvíjení sociálního učení. Srov. JAN PAVEL II., Sollicitudo rei socialis (1987), in: *Sociální encykliky (1891–1991)*, Praha: Zvon, 1996, čl. 6. Dále v textu pouze SRS a číslo příslušného oddílu.

14 Srov. *Dokumenty II. vatikánského koncilu,* Praha: Zvon, 1995. Pastorální konstituce Gaudium et spes, čl. 84–86. Dále v textu pouze GS a číslo příslušného oddílu.

15 Srov. GS 69. Člověk je zde prezentován jako „původce, střed a cíl veškerého hospodářsko-společenského života". (GS 63) Hlavním úkolem výroby má být podle koncilu „služba člověku, celému člověku v jeho hmotných potřebách i v požadavcích jeho intelektuálního, mravního, duchovního a náboženského života, služba každému člověku i každé skupině lidí jakékoli rasy a z kterékoli části světa". (GS 64)

16 K významu dokumentu *Gaudium et spes* srov. Jindřich ŠRAJER – Lucie KOLÁŘOVÁ a kol., *Gaudium et spes. Padesát let poté*, Brno: CDK, 2015.

17 Srov. SRS 6, 7.

18 Srov. PAVEL VI., Populorum progressio (1967), in: *Sociální encykliky (1891–1991)*, Praha: Zvon, 1996, čl. 56–66. Dále v textu pouze PP a číslo příslušného oddílu.

19 Srov. PP 45–55.

jednává „sociální otázka“. Teprve v této encyklice dozrává sociální učení církve k tomu, že může již naplno prohlásit na základě objektivního rozboru světové situace, že „sociální otázka nyní nabyla světových rozměrů“,[20] a v návaznosti na to se také snažit nabídnout „směrnice pro konkrétní jednání“.[21] Rozhodující přínos této encykliky, který chceme na tomto místě rozvinout i vzhledem k současnému problému migrace a imigrace, spočívá ale především v tom, že celosvětový význam sociální otázky je zde prezentován jako morální skutečnost, která se dotýká každého člověka. Papež Jan Pavel II. za pomoci slov zmíněné encykliky „dnes nejvíce záleží na tom, aby všichni byli přesvědčení a cítili,“[22] připomíná, „že se tato (celosvětová) záležitost přímo týká svědomí, které je zdrojem mravních rozhodnutí“.[23] Z morálního hodnocení celosvětového významu sociální otázky pak podle papeže Jana Pavla II. vyplývá, že „také osoby zodpovědné za veřejné záležitosti a s nimi i jednotliví občané bohatých zemí, především jsou-li křesťané, mají podle příslušného stupně své odpovědnosti mravní povinnost brát při svých osobních a veřejných rozhodnutích zřetel na tento univerzální vztah, na tuto vzájemnou závislost mezi svým chováním a bídou a nedostatečným rozvojem tolika miliónů lidí. Řečeno ještě přesněji, encyklika Pavla VI. zdůrazňuje tuto morální povinnost jako ‚povinnost solidarity‘.“[24]

Je to bezesporu, zdá se, především právě ono výše zmíněné „morální jádro“ výpovědi encykliky *Populorum progressio,* které má na mysli i papež Benedikt XVI., když označuje tuto encykliku v *Caritas in veritate* (2009) za „*Rerum novarum* naší doby“ a snaží se aktualizovat její učení vzhledem k novým požadavkům doby.[25]

V encyklice *Caritas in veritate* s podtitulem *O integrálním lidském rozvoji v lásce a v pravdě* se papež Benedikt XVI. při nahlížení celosvětové sociální reality jako morální skutečnosti zaměřuje především na roli církve, specifický význam křesťanství, resp. realizaci křesťanských hodnot ve světě, bez nichž podle něho není integrální lidský rozvoj možný. Vychází přitom z předpokladu lásky jako daru, milosti *(charis)*,[26] která se má realizovat v pravdě, přičemž onou pravdou je „zároveň pravda víry i rozumu, v rozlišení i v součinnosti obou těchto oblastí poznání“.[27] Dovoluje mu to nejen poukazovat na nebezpečí současné doby, ale i rozkrývat či předestírat její perspektivy. Papežem prezentovaná nebezpečí a možné perspektivy současného člověka, potažmo lidstva, a doby se vzhledem k námi reflektované problematice migrace pokusíme blíže připomenout.

Benedikt XVI. zdůrazňuje „objektivní“ charakter principu lásky v pravdě, jenž tvoří dialog, komunikaci a společenství. Pravda jako logos totiž „umožňuje lidem vykročit z jejich subjektivních mínění a dojmů, dovoluje jim překračovat kulturní a historická omezení, vzájemně se setkávat a ocenit skutečnou hodnotu a podstatu věcí“.[28] Jak píše papež dále, „jestliže v současném společenském a kulturním kontextu, v němž je rozšířena tendence pravdu relativizovat, žijeme lásku v pravdě, docházíme k poznání, že přijmout hodnoty křesťanství je nejen užitečný, ale přímo

20 PP 3.
21 SRS 9.
22 PP 3.
23 SRS 9.
24 Tamtéž.
25 Srov. CV 8.
26 Srov. CV 5. Byť nám v následující prezentaci myšlenek encykliky CV nejde o celkové hodnocení tohoto dokumentu, lze přesto na tomto místě alespoň poukázat na některé kritické komentáře k sociálně etickému paradigmatu zmíněné encykliky. Srov. např. Gerhard KRUIP, Caritas in veritate. Ein kritischer Kommentar aus sozialethischer Perspektive, *Theologie und Glaube* 100/2010, s. 85–107.
27 CV 5.
28 CV 4.

nezbytný prvek pro vytváření dobré společnosti a pro opravdový a integrální rozvoj člověka“.[29] V návaznosti na zde řečené papež zároveň připomíná, že „bez pravdy, bez důvěry a bez lásky k pravdě neexistuje společenské svědomí ani odpovědnost. Společenské jednání se pak stává hříčkou soukromých zájmů a logiky moci, což má rozkladné účinky na společnost, tím spíše na globalizující se společnost v současných obtížných časech.“[30]

Benedikt XVI. tak vidí přímou úměru mezi nebezpečími dnešní doby ve světě postupující a prohlubující se globalizace a velikostí výzvy pro církev a křesťany realizovat princip lásky v pravdě. Nebezpečí současné doby spočívá podle něho v tom, „že faktickému vzájemnému propojení mezi lidmi a národy neodpovídá žádná etická interakce svědomí a rozumu, z níž by měl ve výsledku vzejít skutečný lidský rozvoj. Jedině láskou, kterou osvěcuje světlo rozumu a víry, lze dosáhnout cílů rozvoje, jež mají více lidskou a více zlidšťující hodnotu. To, aby lidé mohli sdílet statky a zdroje, z nichž vychází opravdový rozvoj, nelze zajistit jenom technickým pokrokem a jenom vztahy založenými na užitečnosti, nýbrž potenciálem lásky, která přemáhá zlo dobrem (srov. Řím 12,21) a která lidi v jejich svědomí a svobodě činí otevřenými pro vzájemnost.“[31] Jinými slovy řečeno, papež Benedikt XVI. chce poukázat na univerzálně spásný rozměr lidské existence, který podněcuje lidskou vzájemnost a solidaritu. Prakticky to znamená, že „*lidská obec* se nerozvíjí pouze díky vztahům, založeným na právech a povinnostech, ale mnohem víc a na prvním místě díky vztahům, charakterizovaným nezištností, milosrdenstvím a společenstvím“.[32] Úsilí o spravedlnost a společné dobro oživované láskou tak „přispívá k budování oné univerzální *obce Boží*, k níž směřují dějiny lidské rodiny. Společné dobro a úsilí o ně v globalizující se společnosti proto nutně nabývá dimenzí celé lidské rodiny, to je společenství národů a států, a to tím, že lidské obci dávají formu jednoty a pokoje, čímž do určité míry předjímají a předobrazují ničím neomezenou *obec Boží*.“[33]

Papežem Benediktem XVI. výše položený důraz na „vzájemnou souvislost mezi snahami o sjednocení lidstva a křesťanským ideálem jediné rodiny národů, solidární ve společném bratrství,“[34] se opírá o přesvědčení, že „integrální lidský rozvoj je především povolání“,[35] které vyžaduje na jedné straně pochopení toho, že „bez perspektivy věčného života postrádá lidský pokrok v tomto světě rozlet (…). Lidstvo pak ztrácí odvahu přijímat vyšší dobra a ujímat se velkodušných a nezištných iniciativ, k nimž vybízí univerzální láska.“[36] Na druhé straně to vyžaduje podle Benedikta XVI. od každého člověka svobodné a solidární přijetí odpovědnosti. Integrální lidský rozvoj tak vyžaduje transcendentní vizi lidské osoby, potřebuje Boha, protože teprve setkání s Bohem umožňuje člověku „nevidět ‚v tom druhém jen druhého‘, ale rozeznávat v něm božský obraz, a tak druhého opravdu objevit a dozrát k lásce, která se ‚stává starostí o druhého a péčí o něho‘.“[37]

Výše uvedené myšlenky mají k fenoménu migrace jako v současnosti k jednomu z klíčových aspektů integrálního rozvoje[38] svoji nepochybnou relevantnost. Vyžaduje-li podle Benedikta XVI. integrální lidský rozvoj od každého člověka svobodné a solidární přijetí odpovědnosti, zname-

29 Tamtéž.
30 CV 5.
31 CV 9.
32 CV 6.
33 CV 7.
34 CV 13.
35 CV 11.
36 Tamtéž.
37 Tamtéž.
38 Srov. CV 62.

ná to zároveň odmítnutí logiky, že rozvoj, jakož i případy zaostalosti jsou dílem náhody nebo dějinné nutnosti a neplynou z lidské odpovědnosti. Volají-li podle Pavla VI. a Benedikta XVI. „národy trpící hladem (…) s nářkem o pomoc k národům, které mají blahobyt,“[39] představuje to také „povolání, výzvu svobodných lidí k jiným svobodným lidem, k společnému přijetí odpovědnosti“.[40] Nakonec tak jen v prostředí odpovědné svobody – předpokládá se u jednotlivce i u národů – se může přiměřeně dařit integrálnímu rozvoji.[41] Zmínění papežové pak v návaznosti na řečené opakovaně zdůrazňují, že příčiny zaostalosti není třeba spatřovat v materiální rovině, nýbrž v nežádoucích dimenzích lidské osoby. „Ve vůli, která často nedbá na požadavek solidarity (a) … v myšlení, které ne vždy umí vůli správně orientovat.“[42] Znamená to, že „úsilí o rozvoj vyžaduje ‚lidi moudré, přemýšlivé, hledající nový *humanismus*, který by umožnil modernímu člověku najít sama sebe‘“.[43] V daleko větší míře to však vyžaduje úsilí o žité bratrství mezi jednotlivci a národy jako projev transcendentního povolání. Právě nedostatek tohoto bratrství se totiž ukazuje být skutečnou příčinou zaostalosti.[44] Benedikt XVI. v této souvislosti připomíná: „Stále globalizovanější společnost z nás dělá sousedy, ale ne bratry. Rozum sám o sobě je schopen pochopit rovnost mezi lidmi a postarat se o klidné občanské soužití – nedokáže ale vytvořit bratrství. Bratrství má svůj původ v transcendentním povolání od Boha Otce, který si nás zamiloval jako první a který nás skrze Syna učí, co je bratrská láska.“[45]

Myšlenka univerzálního bratrství – jedním z jeho základních projevů je právě nezištnost[46] –, jehož realizace je podmiňována rozměrem křesťanské víry, je bezesporu teologicky obhajitelná. Neznamená to ovšem, domníváme se, že tím chce Benedikt XVI. říci, že lidé, kteří nesdílejí křesťanskou víru, nemohou být jeho spolupodílníky či spolutvůrci. Sám Benedikt XVI. totiž zdůrazňuje, že „pravda stejně jako láska ‚… se v jistém slova smyslu lidské bytosti ukládá‘. (…) Láska v pravdě je darem, který obdrželi všichni, je opravdu silou, která utváří komunitu a která lidi sjednocuje způsobem, v němž neexistují žádné přehrady či hranice.“[47] Tuto naši domněnku lze podepřít i poukazem na nabídku, kterou učinil Benedikt XVI. ještě jako kardinál Ratzinger nevěřícím přátelům, když je vybízel k tomu, aby se přesto, že nedokáží věřit v Boha, snažili svůj život zaměřovat tak, jako kdyby Bůh byl *(veluti si Deus daretur)*, čímž, jak říká, „všechny naše věci nacházejí oporu a měřítko, jehož mají naléhavě zapotřebí“.[48] Podobně inspirativní je v tomto směru i myšlenka Václava Havla, kterou vyjádřil ve výše zmíněném novoročním projevu. V onom nejenom pro něho nepřehledném a trochu bláznivém světě odkazuje na „nadějeplný bod“, na fenomén svědomí. Připomíná, že každodenní věrnost svědomí svědčí o mravním cítění a schopnosti etického soudu ve společnosti, v níž se tím vytváří husté předivo pozitivních jevů a vztahů, o kterém je potřeba vědět, vypovídat o něm a přetvářet ho do trvalých a odolných společenských skutečností. Co je však v Havlově pojetí důležité, je skutečnost, že poukazuje na transcendentní rozměr svědomí. Hovoří přitom o „podvědomém, hluboce zakořeněném předpokladu, že se přece jen někde všechno a navždy ví, a že nic tudíž neunikne spravedlivému soudu. Všichni přece víme,“ jak říká dále, „že nemáme zrazovat přítele, krást, lhát, pohrdat někým proto, že má jiný tvar očí nebo tělesnou vadu, nerespektovat společné zájmy, byť by náš vliv na jejich ochranu byl sebemenší, a že

39 PP 3; CV 17.
40 CV 17.
41 Srov. tamtéž.
42 CV 19.
43 Tamtéž.
44 Srov. PP 66; CV 19.
45 CV 19.
46 Srov. CV 34.
47 Tamtéž.
48 Joseph RATZINGER, *Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur,* Kostelní Vydří: KNA, 2006, s. 41.

máme myslet i na to, co se děje daleko od nás nebo co se bude dít dlouho po nás."[49]

Výše uvedené skutečnosti nás vedou k bližšímu pochopení specifického významu či přínosu křesťanství pro realizaci – Benediktem XVI. opakovaně připomínaného – univerzálního bratrství založeného na myšlence lidského rodu jako jediné rodiny, resp. role křesťanství v kontextu jiných kultur a náboženství a těch, kteří náboženskou víru nesdílejí. Pomineme-li s tím spojené některé další skutečnosti,[50] je možné na tomto místě vyzdvihnout především Benediktem XVI. požadovaný dialog mezi vírou a rozumem, který podle něho „může učinit působivějším dílo lásky ve společnosti a zároveň tvoří nejvhodnější rámec pro podněcování bratrské spolupráce mezi věřícími a nevěřícími v jejich společném závazku pracovat pro spravedlnost a pokoj lidské rodiny".[51] Před věřícími přitom vyvstává „povinnost sjednocovat své úsilí se všemi muži a ženami dobré vůle, patřícími k jiným náboženstvím nebo nevěřícími, aby tento náš svět skutečně odpovídal božskému plánu – žít jako jedna rodina před zraky Stvořitele".[52] Nejlepší cestou k naplnění bratrské lásky a spolupráce je přitom podle Benedikta XVI. zásada subsidiarity a solidarity, které se obzvlášť hodí „pro zvládání globalizace i pro její nasměrování k pravému rozvoji člověka".[53]

Důraz na spolupráci všech bez rozdílu náboženského přesvědčení v kontextu společného domova, který společně sdílíme, nalézáme i u papeže Františka. Tato myšlenka je v základu jeho sociální encykliky *Laudato si'* (2015), s příznačným podtitulem *Encyklika o péči o společný domov.* Papež se v ní zabývá všemi vztahy, do kterých je člověk zasazen, primárně pak jeho vztahem k přírodě. Byť konstatuje, že „náš společný domov velice chátrá",[54] protože „lidstvo zklamalo Boží očekávání",[55] vyjadřuje současně naději, „že vždy existuje východisko, že stále můžeme změnit směr a vždy můžeme něco udělat pro řešení problémů".[56] Papež František vidí východisko potřebné změny právě ve „vědomí společného původu, vzájemné sounáležitosti a společně sdílené budoucnosti",[57] které „by umožnilo zrod nových přesvědčení, nových postojů a životních stylů".[58] Mluví o potřebě změny samotného lidstva, když připomíná, že „mnohé nynější sociální problémy je třeba vnímat v souvislosti s egoistickým hledáním bezprostředního uspokojení, s krizí rodinných a sociálních vztahů a s neschopností uznávat druhého".[59] Papež František v této souvislosti vybízí k tomu, abychom si uvědomili, „že se vzájemně potřebujeme, že neseme zodpovědnost jedni za druhé a za svět".[60] Poukazuje na základní postoj sebetranscendence, který rozbíjí izolované a sebevztažné vědomí a umožňuje péči o druhé.[61]

Papež František tak sobě vlastním, osobitým způsobem navazuje na myšlenky obsažené v křesťanské tradici. Ve vztahu k migraci je to především jeho osobitý důraz na milosrdnou lásku, na vnímavost k potřebným. Připomíná v této souvislosti, že „úmyslem Boží lásky (…) je dostat se ke všem a ke každému, aby ti, kdo Otcovo objetí přijímají, se sami proměňovali v otevřenou a

49 © Václav HAVEL, *Novoroční projev prezidenta ČR*. Srov. k tomu také FRANTIŠEK, *Laudato si'. Buď pochválen. Encyklika o péči o společný domov*, Praha: Paulínky, 2015, čl. 212, 232. Dále v textu pouze LS a číslo příslušného oddílu.
50 Srov. k tomu CV 54–57.
51 CV 57.
52 Tamtéž.
53 Tamtéž.
54 LS 61.
55 Tamtéž.
56 Tamtéž.
57 LS 202.
58 Tamtéž.
59 LS 162.
60 LS 229.
61 Srov. LS 208.

objímající náruč, aby každý věděl, že je milován jako syn, a cítí se být ‚doma' v jedné lidské rodině".[62] Připomíná, že „migranti a uprchlíci jsou pro nás výzvou",[63] jsou našimi bratry a sestrami, přičemž prožitek Božího milosrdenství nás má stimulovat k solidaritě s bližním jako odpovědi na bezplatnou Boží lásku. Každý z nás je, jak připomíná dále, zodpovědný za svého bližního; jsme strážci svých bratří, ať žijí kdekoliv. Mluví v této souvislosti o „kultuře setkání", která překonává předsudky a obavy a pečuje o dobré osobní vztahy. Je připravena dávat, ale i přijímat od druhých.[64] Ta jediná je podle něho „schopná vytvářet spravedlivější a více bratrský, lepší svět".[65]

2. Migrace jako politický problém – principy řešení

Výše prezentovaný kosmopolitní princip a v jeho rámci rozvíjené myšlenky jsou, jak již bylo řečeno, pro sociální učení církve základním výchozím bodem či vymezením pro oblast politiky, která je oprávněná, resp. povinná, nalézat adekvátní řešení sociálních problémů, v našem případě problému migrace. Toto právo a povinnost jí jsou ze strany církve opakovaně připomínány. Na tomto místě se pokusíme formulovat některé principy či požadavky, vyjádřené sociálním učením církve, které by měly být pro podobu této politiky určující.

Předně se sociální učení církve, v návaznosti na problém migrace, dovolává slovy Benedikta XVI. odvážné a prozíravé politiky mezinárodní spolupráce, která se odvíjí od těsné spolupráce s původními zeměmi migrantů a zeměmi, které je přijímají.[66] Jinak řečeno, úkolem zodpovědných politiků a relevantních institucí je chránit dobro všech lidí, migrantů i stávajícího obyvatelstva zemí, do kterých uprchlíci směřují. Znamená to také vnímat a řešit příčiny a následky migrace a právo na její regulaci. V tomto směru papež František opakovaně kritizuje politické a vládní představitele za pomalost, s jakou se snaží současnou migrační krizi řešit. Má za to, že adekvátními kroky by ji bylo možné předcházet a zmírnit ji,[67] stejně jako připouští, že není možné otevírat brány uprchlíkům iracionálně.[68] Přijímání uprchlíků se musí podle něho realizovat vysoce zodpovědně. Hovoří o budování mostů, které se stavějí rozumně, vedením dialogu a integrací. Tyto mosty buduje politika „pohostinnosti a integrace, růstu, práce, ekonomické reformy".[69]

Specifikovat úkol politiky, jakož i církve vůči fenoménu migrace, se daří papeži Františkovi i pomocí poukazu na její ambivalentnost. Podle papeže migrace „na jedné straně často odhaluje nedostatky a nedokonalosti států a mezinárodního společenství, na druhé straně taktéž ukazuje touhu lidstva po životě jednoty, jež respektuje rozdílnosti, touhu po přijetí a pohostinnosti, které by umožnily spravedlivé rozdělování pozemských statků, ochranu a prosazování důstojnosti a ústředního postavení každé lidské bytosti".[70] Církev, resp. křesťané, by pak měli být podle papeže

62 © FRANTIŠEK, *Poselství Svatého otce ke Světovému dni migrantů 21. 1. 2016* (on-line), dostupné na: http://www.sdbplzen.cz/farnost/poselstvi-svateho-otce-ke-svetovemu-dni-migrantu/, citováno dne 22. 6. 2016.
63 Tamtéž.
64 Srov. tamtéž.
65 © FRANTIŠEK, *Poselství Svatého otce ke Světovému dni migrantů 19. 1. 2014.* „Migranti a uprchlíci: na cestě k lepšímu světu" (on-line), dostupné na: http://www.cirkev.cz/Media/CirkevOld/019186.pdf, citováno dne 24. 6. 2016.
66 Srov. CV 62.
67 Srov. © *Společné prohlášení papeže Františka a ekumenického patriarchy Bartoloměje.*
68 Srov. © *Papež František pro deník* La Croix*: Evropa nemůže otevírat brány iracionálně* (on-line), dostupné na: http://www.radiovaticana.cz/clanek_print.php4?id=23790, citováno dne 23. 6. 2016.
69 © RADIO VATICANA, *O migraci a exhortaci o rodině* (on-line), dostupné na: http://www.radiovaticana.cz/clanek_print.php4?id=23617, citováno dne 23. 6. 2016.
70 © FRANTIŠEK, *Poselství Svatého otce ke Světovému dni migrantů 19. 1. 2014.*

Františka prvními – měli by v tom pomáhat i ostatním –, kdo vidí „v migrantovi a v uprchlíkovi nejen problém, který je třeba řešit, ale i bratra a sestru, jež je třeba přijmout, respektovat a milovat, a příležitost, kterou (…) nabízí Boží Prozřetelnost; abychom vytvářeli spravedlivější společnost, dokonalejší demokracii, solidárnější stát, bratrštější svět a otevřenější křesťanskou společnost podle evangelia“.[71] Podle papeže Františka může migrace dokonce dát „zrod příležitostem pro novou evangelizaci a může otvírat prostory pro růst nového lidstva, které se ohlašuje ve velikonočním tajemství – lidstva, pro něž každá cizí země je vlastí a každá vlast je cizinou“.[72]

Papež František nakonec připomíná, že řešení současného problému migrace vyžaduje hluboké vědomí solidarity a soucitu s trpícími, s lidmi v nouzi, protože příčinami migrace jsou sociálně-ekonomická nerovnováha a neřízená globalizace, která z lidí vytváří spíše oběti než jejich aktéry. Na základě tohoto zjištění se pak dovolává „společn(é) práce pro lepší svět, který vyžaduje vzájemnou pomoc zemí, disponibilitu a důvěru bez toho, že by se vytvářely nepřekonatelné překážky“.[73] Tomu by mělo na jednu stranu předcházet „úsilí, které by měla každá země vynakládat na vytváření lepších domácích ekonomických a sociálních podmínek, tak, aby emigrace nebyla jedinou volbou pro toho, kdo hledá mír, spravedlnost, bezpečnost a úplnou úctu k lidské důstojnosti“.[74] Vytváření pracovních příležitostí v místních ekonomikách by mělo rovněž zabránit rozdělení rodin a zaručit jednotlivcům i skupinám stabilní a klidné podmínky.[75] Na druhou stranu je zde podle papeže Františka potřeba „překonávání předsudků a zaujatosti ve vztahu k migraci. Nezřídka totiž příchod migrantů, uprchlíků, žadatelů o azyl a běženců vyvolává u místního obyvatelstva podezření a nepřátelství. Rodí se strach z toho, že bude docházet k narušení sociální jistoty, že se riskuje ztráta vlastní identity a kultury, že vzroste konkurence na trhu práce anebo že dokonce budou importovány nové faktory kriminality.“[76] V této souvislosti upozorňuje papež František na významnou roli a odpovědnost masmédií. Jejich úkol vidí v tom, „aby odhalovaly stereotypy a nabízely korektní informace, aby tam, kde bude třeba, poukazovaly na chyby některých, ale také přibližovaly čestnost, poctivost a velkorysost většiny“.[77]

Závěr

Cílem tohoto pojednání nebylo reflektovat vyčerpávajícím způsobem složitou problematiku migrace. Cílem nebylo ani nabídnout komplexní pohled na měnící se postoj církve v rámci jejího sociálního učení k této problematice. Snahou bylo především předestřít myšlenkovou hloubku či šířku dvou principů, na které se sociální učení církve odvolává při zdůvodnění svých postojů vůči migraci. Zaměřili jsme se přitom zvláště na reflexi pozic papežů Benedikta XVI. a Františka, kteří v současnosti reprezentují vrcholné rozvinutí těchto dvou principů vůči současným sociálním otázkám, ke kterým neodmyslitelně patří právě i zde zmiňovaný naléhavý problém masové migrace. Naše pojednání ukázalo, že zmínění papežové navazují na dosavadní tradici sociálního učení církve. Aktualizují, což je patrné zvláště u Benedikta XVI., myšlenky Pavla VI. obsažené v encyklice *Populorum progressio* vzhledem k problémům současné doby. Každý z nich to dělá, jak se ukázalo, sobě vlastním, osobitým způsobem. Zatímco Benedikt XVI. akcentuje především

71 Tamtéž.
72 Tamtéž.
73 Tamtéž.
74 Tamtéž.
75 Srov. tamtéž.
76 Tamtéž.
77 Tamtéž.

nezastupitelnost křesťanství, resp. princip *lásky v pravdě* při utváření humánní podoby světa a jeho rozvoje, papež František akcentuje v tomto ohledu především rozměr milosrdné Boží lásky spolu s důrazem na obzvláštní citlivost k potřebám lidí v jakékoli nouzi. Tato citlivost by měla být zvláště patrná v životě jednotlivého křesťana i církve.

Význam tzv. kosmopolitního principu, který jsme zde reflektovali, zvýrazňuje především skutečnost, která byla ze strany sociálního učení církve explicitně vyslovena ve zmiňované encyklice Pavla VI. *Populorum progressio.* Hovoří se v ní prvně o tom, že sociální otázky dneška mají světový rozměr. Hlavní výpovědí této encykliky přitom je, že tato realita je označena za morální skutečnost, která se dotýká svědomí každého člověka a jeho odpovědnosti. Vyplývá z toho povinnost solidarity, která v tomto smyslu znamená, že všichni cítí odpovědnost za všechny.[78] Právě tento důraz silně rezonuje ve výpovědích papežů Benedikta XVI. a Františka. Cenné na jejich výpovědích přitom je, konkrétně též ve vztahu k problému migrace, že správně diferencují naléhavost jednotlivých výzev a jejich vzájemnou provázanost. Na jedné straně hovoří o nutnosti aktivního přístupu politiků k nastoleným problémům, které je třeba řešit adekvátně, což v případě, jakým je právě fenomén migrace, znamená především odvážně a také rychle. Na druhé straně zdůrazňují nezbytnost zahájení procesů změn vědomí, životních postojů a životních stylů, které se týkají všech.

Zohlednění myšlenky jednoty lidského rodu a požadavku univerzálního bratrství je základní či spíše cílovou představou, od které se odvíjí – v podání papeže Benedikta XVI. a Františka – důležité výzvy k realizaci lepšího světa. V tomto ohledu nepředstavuje fenomén migrace jen problém, nýbrž především výzvu a příležitost, jak konkrétně onu jednotu lidského rodu a univerzální bratrství osvědčit. Je to především výzva pro církev a nás křesťany, ale i pro všechny lidi dobré vůle, sjednocovat společně úsilí, „aby tento náš svět skutečně odpovídal božskému plánu".[79] Platí zde, že nikdo nemůže být viděn jako cizinec, který si nezasluhuje přijetí a podporu. Kultura přijetí a solidarity je tou, která „upomíná na nutnost vymýtit nerovnost, nespravedlnost a zvůli".[80] Dosvědčuje, že „nikdo není zbytečný, přebytečný nebo odepsatelný".[81] Znamená též pro hostitelskou komunitu obohacení své totožnosti a ochotu stále rozvíjet inkluzi, kreativitu a úctu k důstojnosti druhého člověka.[82]

Fenomén migrace z pohledu ideje rozvoje společného domova obsažené v sociálním učení církve, zvláště ve vyjádřeních papežů Benedikta XVI. a Františka

Abstrakt:
Článek reflektuje fenomén migrace z pozic sociálního učení církve. Jeho cílem je podívat se na aktuální problém migrace na počátku třetího tisíciletí zvláště pohledem dvou posledních papežů, Benedikta XVI. a Františka, a to na základě reflexe dvou principů, kterými sociální učení církve zdůvodňuje svůj postoj k problematice migrace. Prvním ze zmíněných dvou principů je

78 Srov. CV 38.
79 CV 57.
80 © RADIO VATICANA, *Papež účastníkům Světového kongresu pastorace migrantů: Nikdo není cizinec* (on-line), dostupné na: http://www.radiovaticana.cz/clanek_print.php4?id=21119, citováno dne 25. 6. 2016.
81 Tamtéž.
82 Srov. tamtéž.

princip kosmopolitní (myšlenka společného domova, jednoho světa), druhým je princip politický. Zohlednění myšlenky jednoty lidského rodu a požadavku univerzálního bratrství je přitom v podání zmíněných papežů základní či spíše cílovou představou, od které odvíjí důležité výzvy k realizaci lepšího světa. V tomto ohledu pro ně fenomén migrace nepředstavuje jen problém, ale především výzvu a příležitost, jak konkrétně onu jednotu lidského rodu a univerzální bratrství osvědčit.

Klíčová slova: migrace, sociální učení církve, společný domov, solidarita, integrální lidský rozvoj, kosmopolitní princip

Kontakt na autora
doc. Jindřich Šrajer, Dr. theol.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
srajer@tf.jcu.cz

The Phenomenon of Migration from the Point of View of the Idea of Developing the Common Home Contained in Catholic Social Teaching, Especially as Formulated by Popes Benedict XVI and Francis

Jindřich Šrajer

Introduction

When Václav Havel, the then President of the Czech Republic, characterised the world we live in in his New Year 2001 address and tried to express the putative feelings of not many persons, he spoke of an uneasy to survey, somewhat rough and somewhat crazy world, which is difficult to understand, while at the same time it is possible to doubt the good sense of many things determining its motion.[1] After the time that has elapsed, it is still possible to regard Havel's words as valid. The contemporary world appears to be sinking deeper and deeper into chaos. It is not easy to find orientation in it, or to discover its true meaning or the origin of things determining its motion. Nonetheless, it is possible to claim with some certainty that terrorism and local military conflicts, as well as poverty and poor living conditions in some parts of the world are the present phenomena stimulating global chaos and fear.[2] Unprecedented numbers of people are on the move. Some are running away from endangered areas to save their very lives, others because they are looking for a means of livelihood or a new home.[3] The problem, especially for politicians, is that they can hardly – it is even suspected that sometimes they don't want to – find the true causes of the arisen chaos and effectively solve the associated problems. A strong migration wave is flooding Europe, especially the Western half. As a consequence, Europe is confronted with its humanist roots, which include respect for human dignity and rights, solidarity, helping the needy, etc. Pope Francis notes that in this situation Europe must not betray its own values.[4]

The Church, which throughout her history has regarded the care of foreigners, itinerant people and, since recently, also assistance to immigrants as an important sphere of her social interest,

1 Cf. © Václav HAVEL, *Novoroční projev prezidenta ČR*, 1. 1. 2001 (on-line), at: http://archive.vaclavhavel-library.org/viewHavelWork_event.php, accessed 28th May 2016.

2 In this context Pope Francis is not afraid to repeatedly speak of a third world war, which according to him takes place gradually. Cf. © *Common Declaration of Pope Francis and Ecumenical Patriarch Bartholomew* (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140525_terra-santa-dichiarazione-congiunta.html, accessed 9th December 2016.

3 The massive wave of refugees flooding Europe is not backed by war conflicts alone, though essentially it is, but also by worsening conditions of life in the individual countries. According to some, another massive migration wave flooding Europe can be expected in the future due to climatic changes. So the problem of migration is a pressing problem not only of today, but also of tomorrow.

4 Cf. © *Joint Declaration of Pope Francis and Ecumenical Patriarch Bartholomew*; further cf. FRANCIS, Sním o Evropě jako o matce, Perspektivy, KT 21/2016, p. 7.

regards migration at the beginning of the third millennium as a significant social phenomenon giving rise to grave social, economic, political, cultural and religious problems, which present dramatic challenges to individual nations as well as to the international community, lacking simple solutions or clear answers.[5] Before the present culmination of a massive migration wave, unparalleled in Europe in intensity since World War II, texts of Catholic social teaching speak of migration as a social phenomenon of epochal character, requiring courageous and prudent international cooperation policy, which must be based on close cooperation with the migrants' countries of origin and countries accepting them.[6] In this situation the Church regards migration as a 'sign of the times', requiring due attention.[7]

The present treatise reflects on the phenomenon of migration precisely from the positions of Catholic social teaching. It does not and essentially cannot have the ambition to capture the epochal problem of migration in all of its complexity and diversity in several pages. Neither does it aim to present a complex historical outline of the conception of migration in Catholic social teaching in the dynamics of the development and changes of its argumentative lines, which reflect the dynamics of the development of migration and migratory currents in the given periods and historical circumstances and also express the historical development of Catholic social teaching as a whole.[8] This treatise aims merely to try to view the contemporary problem of migration at the beginning of the third millennium through the eyes of the last two Popes, Benedict XVI and Francis. Both emphasise and to some extent elaborate on or innovate – which is also one of the questions of the present treatise – two important principles that Catholic social teaching employs to justify its attitude towards the issue of migration. In the space delineated by these two principles the discussion of a responsible way to deal with the issue takes place. It involves harmonising the requirements deriving from the uniqueness of human dignity and universal human rights with the right of sovereign states towards corresponding regulation of migration (e.g. by border controls).[9] The first of the two principles is the cosmopolitan principle (the idea of a common home, one world). The other is the political principle. Pope Benedict XVI develops the former in a specific way, especially with respect to the recent world economic and financial crisis, in the encyclical letter *Caritas in veritate* (2009). Pope Francis appeals to this principle in his statements not only in relationship to migration, but also in relation to the contemporary ecological issues, which he reflects on in his first social encyclical letter *Laudato si'* (2015). In my view these two Popes' formulations based on the two principles, especially the cosmopolitan one, and posit questions concerning their justification, or the justification of requirements deriving from them towards solving the problem of migration. In other words, the focus is primarily on the relevancy of the above mentioned solution's necessary preconditions, as formulated by the two Popes. These preconditions are linked to the question of the role or significance of the Christian faith, and of Christians and the Church in the global world, as well as the question as to what extent universal brotherhood can be realised in the world.

5 Cf. *Message of His Holiness John Paul II for the Celebration of World Day of Peace January 1st, 2001*, (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace.html, art. 12, 13; Cf. also BENEDICT XVI, Caritas in veritate (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, art. 62. Further only CV and section number.

6 Cf. CV 62.

7 Cf. PONTIFICAL COUNCIL FOR THE PASTORAL CARE OF MIGRANTS AND ITINERANT PEOPLE, *Erga migrantes caritas Christi* (on-line), at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_en.html, art. 1–11.

8 The issue is comprehensively discussed by Petr ŠTICA, Migrace v sociálním učení církve, *AUC THEOLOGICA* 1/2012, pp. 113–135.

9 Cf. ibid, p. 128.

1. The idea of a common home – universal brotherhood

The cosmopolitan principle can without doubt be regarded as the basic point of departure and important reference point of a socio-ethical reflection on issues associated with the present migration crisis.[10] It is good to be aware that understanding the world as one creation of God, as a community of all humans who are principally equal, is at the basis of the Biblical and Christian tradition.[11] In Catholic social teaching the cosmopolitan principle is closely linked with the personal principle. It is assumed that every human being, created in God's image (cf. Gen 1:27), regardless of state citizenship, which is secondary in this respect, has unique, inalienable dignity. Every human being is a bearer of human rights, which among others excludes all forms of racism or xenophobia. In this respect the Second Vatican Council marks an important dividing line in the history of Christian thought, as it, in accordance with the renewed ecclesiology, reflects a 'new awareness of Christians of the way how to be a true community of the faithful and the people of God'.[12] This means, among other things, a renewed interest in Catholic social teaching,[13] and in the needs of contemporary humans and the world, with which the Church solidarises. The most important document of the Second Vatican Council in this respect, the pastoral constitution *Gaudium et spes* (1965), also reflects on the global context of social reality. It conceives the proposed solutions to social issues – such as, for example, social and economic inequalities among the individual nations and continents or assistance to refugees and immigrants – on the basis of the required solidary international cooperation.[14] In connection with the issue of a proper interpretation of economic development it also recalls the idea of the universal destination of goods and reinforces the conception of integral human development.[15]

In the tradition of Catholic social teaching the pastoral constitution *Gaudium et spes* can without doubt, as already indicated, be regarded as a turning point in many respects.[16] In my view it is especially due to the attitude towards the world and social reality in the process of progressing and deepening globalisation, which reinforces the awareness of a uniting humanity. But it is possible to say that what that pastoral constitution merely hints at finds a new exposition and rich synthesis, as well as an answer to the challenges contained in it in Pope Paul VI's encyclical letter *Populorum progressio* (1967), which immediately follows up on the Council's ideas, especially on *Gaudium et spes*. It applies its social teaching to the specific issue of the development and underdevelopment of nations.[17] The encyclical reflects on the postcolonial period (the disintegration of colonial powers) and the emerging fundamental social geographical conflict between the rich North and the poor

10 Cf. ibid, p. 131.
11 Cf. on this Petr ŠTICA, *Cizinec v tvých branách: Biblické podněty pro etickou reflexi migrace*, Praha: Karolinum, 2011, pp. 94–104.
12 KONGREGACE PRO KATOLICKOU VÝCHOVU, *Sociální nauka církve. Instrukce pro studium a vyučování*, Rome, 1988, Brno, 1991, p. 25.
13 John Paul II notes that here the Church's care for summarising and the further development of the social teaching, which permeated the entire Council's work, manifested itself. Cf. JOHN PAUL II, *Sollicitudo rei socialis* (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html, art. 6. Further only SRS and section number.
14 Cf. Pastoral constitution *Gaudium et spes* (on-line), at: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html, art. 84–86. Further only GS and section number.
15 Cf. GS 69. The human being is presented here as 'the source, the center, and the purpose of all economic and social life'. (GS 63) According to the Council the main goal of production is to be 'the service of man, and indeed of the whole man with regard for the full range of his material needs and the demands of his intellectual, moral, spiritual, and religious life; this applies to every man whatsoever and to every group of men, of every race and of every part of the world.' (GS 64)
16 On the importance of the document Gaudium et spes cf. Jindřich ŠRAJER, Lucie KOLÁŘOVÁ et al., *Gaudium et spes. Padesát let poté*, Brno: CDK, 2015.
17 Cf. SRS 6, 7.

South. It especially notes that the rich countries subject the poor ones to numerous injustices, humiliation and discrimination, which disables their true development.[18] In this context Pope Paul VI admonishes rich countries to solidarise with poor ones.[19] He does that with reference to the need for the integral development of the human being and the solidary development of humanity, which are two central lines of his encyclical.

The significance of the encyclical letter *Populorum progressio* consists ultimately precisely in the breadth of outlook with which the 'social question' is treated in it. In this encyclical Catholic social teaching has matured in order to be able to state openly, based on an objective analysis of the world situation, that 'the social question ties all men together, in every part of the world',[20] and in connection with that also tries to offer a 'directive for action'.[21] But the decisive contribution of this encyclical, which I want to develop here also with respect to the contemporary problem of migration and immigration, consists primarily in that the worldwide significance of the social question is presented here as a moral reality which concerns every human being. Employing the encyclical's words, 'Today it is most important for people to understand and appreciate',[22] Pope John Paul II points out that this worldwide matter 'directly concerns the conscience, which is the source of moral decisions'.[23] According to Pope John Paul II, the moral evaluation of the worldwide significance of the social question implies that political leaders, and citizens of rich countries considered as individuals, especially if they are Christians, have the moral obligation, according to the degree of each one's responsibility, to take into consideration, in personal decisions and decisions of government, this relationship of universality, this interdependence which exists between their conduct and the poverty and underdevelopment of so many millions of people. Pope Paul's Encyclical translates more succinctly the moral obligation as the 'duty of solidarity'.[24]

There is no doubt that the 'moral core' of the encyclical *Populorum progressio* mentioned above is what Pope Benedict XVI means when he speaks of this encyclical in *Caritas in veritate* (2009) as of 'the *Rerum novarum* of the present age' and tries to bring its teaching up to date with respect to the new requirements of the times.[25]

In the encyclical letter *Caritas in veritate: On Integral Human Development in Charity and Truth* Pope Benedict XVI views the world social reality as a moral reality and focuses primarily on the role of the Church, the specific significance of Christianity and actualising Christian values in the world, without which integral human development is impossible. He starts from the assumption of love as a gift, grace *(charis)*,[26] which ought to be realised in truth, whereby that truth is 'at the same time the truth of faith and of reason, both in the distinction and also in the convergence of those two cognitive fields.'[27] That allows him not only to point out the dangers of the present world,

18 Cf. PAUL VI, Populorum progressio (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, art. 56–66. Further only PP and section number.
19 Cf. PP 45–55.
20 PP 3.
21 SRS 9.
22 PP 3.
23 SRS 9.
24 Ibid.
25 Cf. CV 8.
26 Cf. CV 5. Although the following presentation of the ideas contained in the encyclical CV does not aim at an overall evaluation of this document, it is nonetheless possible to at least refer here to some critical commentaries on its socio-ethical paradigm. Cf. e.g. Gerhard KRUIP, Caritas in veritate. Ein kritischer Kommentar aus sozialethischer Perspektive, *Theologie und Glaube* 100/2010, pp. 85–107.
27 CV 5.

but also to analyse or present its prospects. I will now attempt to recall the dangers presented by the Pope and the possible prospects of contemporary humans, or humanity, and the times in more detail with respect to the issue of migration.

Benedict XVI emphasises the 'objective' character of the principle of love in truth, which is constituted by dialogue, communication and community. The truth as logos 'enables men and women to let go of their subjective opinions and impressions, allows them to move beyond cultural and historical limitations and to come together in the assessment of the value and substance of things.'[28] As the Pope writes further, 'In the present social and cultural context, where there is a widespread tendency to relativize truth, practising charity in truth helps people to understand that adhering to the values of Christianity is not merely useful but essential for building a good society and for true integral human development.'[29] Following up on what has been said the Pope at the same time notes that 'Without truth, without trust and love for what is true, there is no social conscience and responsibility, and social action ends up serving private interests and the logic of power, resulting in social fragmentation, especially in a globalized society at difficult times like the present.'[30]

So Benedict XVI finds a direct correlation between the dangers of the present time in a world of progressing and deepening globalisation and the greatness of the challenge to the Church and Christians to actualise the principle of love in truth. According to him the danger of the present time consists in that the *de facto* interdependence of people and nations is not matched by ethical interaction of consciences and minds that would give rise to truly human development. Only in *charity, illumined by the light of reason and faith*, is it possible to pursue development goals that possess a more humane and humanizing value. The sharing of goods and resources, from which authentic development proceeds, is not guaranteed by merely technical progress and relationships of utility, but by the potential of love that overcomes evil with good (cf. Rom 12:21), opening up the path towards reciprocity of consciences and liberties.[31]

In other words, Pope Benedict XVI wants to point out the universally salvational dimension of human existence, which stimulates human mutuality and solidarity. Practically that means that 'The *earthly city* is promoted not merely by relationships of rights and duties, but to an even greater and more fundamental extent by relationships of gratuitousness, mercy and communion.'[32] So effort at justice and the common good enlivened by love contributes to the building of the universal *city of God*, which is the goal of the history of the human family. In an increasingly globalized society, the common good and the effort to obtain it cannot fail to assume the dimensions of the whole human family, that is to say, the community of peoples and nations, in such a way as to shape the *earthly city* in unity and peace, rendering it to some degree an anticipation and a prefiguration of the undivided *city of God*.[33]

The emphasis Pope Benedict XVI placed on 'the interconnection between the impetus towards the unification of humanity and the Christian ideal of a single family of peoples in solidarity and fraternity'[34]

28 CV 4.
29 Ibid.
30 CV 5.
31 CV 9.
32 CV 6.
33 CV 7.
34 CV 13.

is based on the conviction that 'integral human development is primarily a vocation',[35] which requires on the one hand an understanding that 'Without the perspective of eternal life, human progress in this world is denied breathing-space. (…) humanity thus loses the courage to be at the service of higher goods, at the service of the great and disinterested initiatives called forth by universal charity.'[36] On the other hand, according to Benedict XVI, it requires that every human assumes responsibility in a free and solidary manner. So integral human development requires a transcendent vision of the human being, and needs God because only in an encounter with God we are 'able to see in the other something more than just another creature, to recognize the divine image in the other, thus truly coming to discover him or her and to mature in a love that "becomes concern and care for the other".'[37]

With respect to the phenomenon of migration as at present one of the key aspects of integral development[38] these ideas are of undoubtable relevance. If, according to Benedict XVI, integral human development requires a free and solidary acceptance of responsibility on the part of every human being, it means at the same time a rejection of the logic that development, as well as cases of underdevelopment, are accidental or historically necessary and are not grounded in human responsibility. If, according to Paul VI and Benedict XVI, 'the peoples in hunger are making a dramatic appeal to the peoples blessed with abundance',[39] it is also 'a vocation, a call addressed by free subjects to other free subjects in favour of an assumption of shared responsibility.'[40] So integral development can ultimately reasonably flourish only in an environment of responsible freedom, whether for individuals or nations.[41] Following up on what has already been said, the two Popes repeatedly emphasise that the causes of underdevelopment need not be found at the material level, but in undesirable dimensions of the human person: 'in the will, which often neglects the duties of solidarity; secondly in thinking, which does not always give proper direction to the will.'[42] This means that 'in the pursuit of development, there is a need for "the deep thought and reflection of wise men in search of a new humanism which will enable modern man to find himself anew".'[43] But to a much greater extent it requires effort at lived brotherhood among individuals and nations as a manifestation of the transcendent vocation. Precisely the lack of such brotherhood turns out to be the true cause of underdevelopment.[44] In this context Benedict XVI notes: As society becomes ever more globalized, it makes us neighbours but does not make us brothers. Reason, by itself, is capable of grasping the equality between men and of giving stability to their civic coexistence, but it cannot establish fraternity. This originates in a transcendent vocation from God the Father, who loved us first, teaching us through the Son what fraternal charity is.[45]

The idea of universal brotherhood – one of its manifestations is selflessness[46] – of which actualisation is contingent on the dimension of Christian faith can without doubt be defended in a theological way. But in my view that does not mean that thereby Benedict XVI wants to say that persons not sharing in the Christian faith cannot take part in it or co-create it. Benedict XVI himself stresses

35 CV 11.
36 Ibid.
37 Ibid.
38 Cf. CV 62.
39 PP 3; CV 17.
40 CV 17.
41 Cf. ibid.
42 CV 19.
43 Ibid.
44 Cf. PP 66; CV 19.
45 CV 19.
46 Cf. CV 34.

that 'Truth — which is itself gift, in the same way as charity – … is first of all *given* to us. (…) charity in truth is a force that builds community, it brings all people together without imposing barriers or limits.'[47] This view may be supported by reference to the offer Benedict XVI, when still Cardinal Ratzinger, made to non-believing friends when he urged them, even if they cannot believe in God, to try and orient their lives as if God existed *(veluti si Deus daretur)*, by which, as he says, 'all our things find the support and measure they so urgently need'.[48] Similarly inspiring in this respect is also Václav Havel's idea expressed in his New Year's address cited above. In that world which is difficult to survey and somewhat crazy not only for him, he refers to a 'point of much hope', viz. the phenomenon of conscience. He notes that day-by-day faithfulness to the conscience testifies to a moral sensibility and the capability to make ethical judgments in society, in which a thick fabric of positive phenomena and relationships is thereby created, which it is necessary to know of, to speak of and to transform it into stable and durable social realities. Important in Havel's conception is the fact that he points to the transcendent dimension of conscience. In that he speaks of a 'subconscious, deeply rooted assumption that perhaps somewhere everything is known for ever after all and therefore nothing can escape just judgment. We all know', he further says, 'that we ought not to betray our friends, steal, lie, despise someone because his eyes are of different shape or his body disabled, not respect common interests, even though our influence on securing them was very small, and that we ought to think also of what is going on far away or will take place long after.'[49]

The facts stated above bring us to a closer understanding of Christianity's specific significance for, or contribution to, the actualisation of universal brotherhood based on the idea of the human race as one family, repeatedly recalled by Benedict XVI, and of the role of Christianity in the context of other cultures and religions and those who don't share in the religious faith. Passing over some other associated matters,[50] it is possible to highlight here especially the dialogue between faith and reason requested by Benedict, which in his view 'cannot but render the work of charity more effective within society, and it constitutes the most appropriate framework for promoting *fraternal collaboration between believers and non-believers* in their shared commitment to working for justice and the peace of the human family.'[51] For the faithful this raises the 'duty to unite their efforts with those of all men and women of good will, with the followers of other religions and with non-believers, so that this world of ours may effectively correspond to the divine plan: living as a family under the Creator's watchful eye.'[52] According to Benedict XVI, the best way to actualise brotherly charity and cooperation is the principle of subsidiarity and solidarity, which are particularly suited to 'managing globalization and directing it towards authentic human development'.[53]

The emphasis on the cooperation of all people regardless of religious faith in the context of the common home we all share is also present in Pope Francis. This idea is at the foundation of his social encyclical letter *Laudato si'* (2015), *On Care for Our Common Home*. In it the Pope deals with all of the relations in which human beings are set, and primarily with their relationship to

47 Ibid.
48 Joseph RATZINGER, *Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur*, Kostelní Vydří: KNA, 2006, p. 41.
49 © Václav HAVEL, *Novoroční projev prezidenta ČR*. Cf. on that also FRANCIS, *Laudato si'. Buď pochválen. Encyklika o péči o společný domov*, Praha: Paulínky, 2015, art. 212, 232. Further only LS and section number.
50 Cf. on that CV 54–57.
51 CV 57.
52 Ibid.
53 Ibid.

nature. Although he finds that 'our common home is falling into serious disrepair'[54] because 'humanity has disappointed God's expectations',[55] he at the same time expresses hope that 'that there is always a way out, that we can always redirect our steps, that we can always do something to solve our problems'.[56] Pope Francis sees the starting point for the necessary change precisely in 'an awareness of our common origin, of our mutual belonging, and of a future to be shared with everyone'[57] which 'enable the development of new convictions, attitudes and forms of life'.[58] He speaks of the need for humanity itself to change when he recalls that 'many problems of society are connected with today's self-centred culture of instant gratification. We see this in the crisis of family and social ties and the difficulties of recognizing the other.'[59] In this context Pope Francis urges us to realise that 'we need one another, that we have a shared responsibility for others and the world'.[60] He points out the fundamental attitude of self-transcendence, which breaks up the isolated and self-referential consciousness and facilitates care for others.[61]

So Pope Francis follows up on ideas contained in the Christian tradition in his own particular way. With respect to migration it is first of all his specific emphasis on charity, on sensitivity for the needy. In this context he notes that 'God's love is meant to reach out to each and every person. Those who welcome the Father's embrace, for their part, become so many other open arms and embraces, enabling every person to feel loved like a child and "at home" as part of the one human family.'[62] He recalls that 'migrants and refugees challenge us',[63] they are our brothers and sisters, whereby the experience of divine mercy ought to stimulate us to solidarity with our neighbour as a response to gratuitous divine love. Each of us, as he further notes, is responsible for our neighbours; we are guardians of our brothers, wherever they live. In this context he speaks of a 'culture of encounter', which does away with prejudice and fear and nurtures good personal relationships. It is prepared to give, as well as receive from others.[64] In Pope Francis's view it is 'the only culture capable of building a better, more just and fraternal world'.[65]

2. Migration as a political problem – solution principles

For Catholic social teaching the cosmopolitan principle presented above and the ideas developed within it are, as already said, the basic starting point defining the political sphere which is entitled or obliged to find adequate solutions for social problems, in the present case the problem of migration. The Church repeatedly reminds it of this right and obligation. Here I will try to formulate some principles or requirements expressed by the social teaching of the Catholic

54 LS 61.
55 Ibid.
56 Ibid.
57 LS 202.
58 Ibid.
59 LS 162.
60 LS 229.
61 Cf. LS 208.
62 © FRANCIS, *Message of His Holiness Pope Francis for the World Day of Migrants and Refugees, January 17th, 2016* (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/migration/documents/papa-francesco_20150912_world-migrants-day-2016.html, accessed 28th November 2016.
63 Ibid.
64 Cf. ibid.
65 © FRANCIS, *Message of His Holiness Pope Francis for the World Day of Migrants and Refugees (2014).* "Migrants and Refugees: Towards a Better World" (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/migration/documents/papa-francesco_20130805_world-migrants-day.html, accessed 28th November 2016.

Church that ought to be defining for the form such politics takes.

First of all, with respect to the problem of migration, Catholic social teaching with the words of Benedict XVI appeals for a courageous and prudent politics of international cooperation, based on close cooperation with the migrants' countries of origin and the receiving countries.[66] In other words, the task of the responsible politicians and relevant institutions is to protect the good of all persons, migrants and the population of the countries towards which migrants are heading. It also means perceiving and solving the causes and consequences of migration and the right to regulate it. In this respect Pope Francis has repeatedly criticised political and governmental representatives for the slow speed with which they try to solve the present migration crisis. He believes that it could be prevented and alleviated by adequate steps being taken,[67] as much as he grants that it is not possible to open doors to refugees in an irrational way.[68] In his view, receiving refugees must be realised with the utmost responsibility. He speaks of erecting bridges, which are built rationally, through dialogue and integration. These bridges are built with policies of 'hospitality and integration, growth, work, economic reform'.[69]

Pope Francis also succeeds in specifying the task of politics, as well as the task of the Church, with respect to the phenomenon of migration by reference to its ambiguity. According to the Pope, migration does often reveal failures and shortcomings on the part of States and the international community, they also point to the aspiration of humanity to enjoy a unity marked by respect for differences, by attitudes of acceptance and hospitality which enable an equitable sharing of the world's goods, and by the protection and the advancement of the dignity and centrality of each human being.[70]

The Church, or Christians, should, according to Pope Francis, be the first – and help others – to see that migrants and refugees do not only represent a problem to be solved, but are brothers and sisters to be welcomed, respected and loved. They are an occasion that Providence gives us to help build a more just society, a more perfect democracy, a more united country, a more fraternal world and a more open and evangelical Christian community.[71]

According to Pope Francis, migration can even 'offer possibilities for a new evangelization, open vistas for the growth of a new humanity foreshadowed in the paschal mystery: a humanity for which every foreign country is a homeland and every homeland is a foreign country.'[72]

Finally, Pope Francis notes that solving the present problem of migration requires a deep awareness of solidarity and compassion for those suffering, for people in need, because the causes of migration are socio-economic imbalance and undirected globalisation, which turns people into victims rather than agents. Based on this finding he then calls for 'working together for a better world', which 'requires that countries help one another, in a spirit of willingness and trust, without raising insurmountable barriers.'[73] On the one hand, that should be preceded by 'efforts of

66 Cf. CV 62.
67 Cf. © *Společné prohlášení papeže Františka a ekumenického patriarchy Bartoloměje.*
68 Cf. © *Papež František pro deník* La Croix: *Evropa nemůže otevírat brány iracionálně* (on-line), at: http://www.radiovaticana.cz/clanek_print.php4?id=23790, accessed 23rd June 2016.
69 © RADIO VATICANA, *O migraci a exhortaci o rodině* (on-line), at: http://www.radiovaticana.cz/clanek_print.php4?id=23617, accessed 23rd June 2016.
70 © FRANCIS, *Message of His Holiness Pope Francis for the World Day of Migrants and Refugees* (2014).
71 Ibid.
72 Ibid.
73 Ibid.

each country to create better economic and social conditions at home, so that emigration will not be the only option left for those who seek peace, justice, security and full respect of their human dignity.'[74] Creating work opportunities in local economies should also prevent the division of families and guarantee conditions of stability and serenity for individuals and groups.[75] On the other hand, Pope Francis thinks it is necessary to overcome prejudices and presuppositions in the approach to migration. Not infrequently, the arrival of migrants, displaced persons, asylum-seekers and refugees gives rise to suspicion and hostility. There is a fear that society will become less secure, that identity and culture will be lost, that competition for jobs will become stiffer and even that criminal activity will increase.[76]

In this context Pope Francis notes the important role and responsibility of the mass media. Their task is 'to break down stereotypes and to offer correct information in reporting the errors of a few as well as the honesty, rectitude and goodness of the majority.'[77]

Conclusion

This treatise did not aim to reflect upon the complex issue of migration in an exhaustive manner. Neither did it aim to offer a complex view of the changing attitude of the Church towards this issue within its social teaching. My effort was first of all to present the conceptual depth or breadth of two principles that Catholic social teaching appeals to in order to justify its positions concerning migration. In that I focused especially on reflecting the position of Pope Benedict XVI and Pope Francis, which at present represents the fullest development of these two principles with respect to contemporary social issues, amongst which the urgent problem of mass migration mentioned here inseparably belongs. The treatise has shown that these Popes follow up on the tradition of Catholic social teaching. They update the ideas of Paul VI contained in the encyclical *Populorum progressio* with respect to contemporary issues, as apparent especially in Benedict XVI. As it has turned out, each does so in a manner peculiar to him. While Benedict XVI underlines especially the irreplaceable role of Christianity, or the principle of *love in truth*, in forming a humane world and its development, Pope Francis underlines especially the dimension of God's merciful love together with an accent on a special sensitivity to the needs of people in any deprivation. That sensitivity ought to be especially patent in the lives of individual Christians and the Church.

The significance of the so-called cosmopolitan principle reflected upon here highlights especially a fact that was explicitly expressed by Catholic social teaching in Paul VI's encyclical *Populorum progressio*. It was the first to say that contemporary social issues are on a world scale. This encyclical's main message is that this reality is denoted as a moral reality, which concerns the conscience and responsibility of every human being. That implies the obligation of solidarity, which in this sense means that all feel responsibility for all.[78] Precisely this emphasis reverberates strongly in the statements of Pope Benedict XVI and Pope Francis. Their statements are valuable, also with respect to the issue of migration, in that they properly differentiate the urgency of the individual challenges and their mutual interconnectedness. On the one hand, they speak of

74 Ibid.
75 Cf. ibid.
76 Ibid.
77 Ibid.
78 Cf. CV 38.

the necessity for politicians to actively approach the outlined issues, which must be adequately solved, which in a case like the phenomenon of migration means first of all courageously and also quickly. On the other hand, they emphasise the need to start processes of change in awareness, life attitudes and life styles that concern all.

Taking into account the idea of the unity of the human race and the requirement of universal brotherhood is the fundamental or rather regulative idea from which – in the rendering of Pope Benedict XVI and Pope Francis – important challenges to the realisation of a better world follow. In this respect the phenomenon of migration presents not only a problem, but also a challenge and an opportunity to testify *in concreto* to that unity of the human race and universal brotherhood. It is especially a challenge for the Church and us Christians, but also for all persons of good will, to unite in a shared effort 'so that this world of ours may effectively correspond to the divine plan'.[79] Here it holds that no one can be regarded as a foreigner who does not deserve acceptance and support. The culture of acceptance and solidarity is the one that 'indicates the necessity to eradicate inequality, injustice and despotism'.[80] It attests that 'no one is unnecessary, no one is redundant, no one can be written off'.[81] For the host community it also means enriching its identity and the ability to keep developing inclusion, creativity and respect for the dignity of others.[82]

79 CV 57.

80 © RADIO VATICANA, *Papež účastníkům Světového kongresu pastorace migrantů: Nikdo není cizinec* (on-line), at: http://www.radiovaticana.cz/clanek_print.php4?id=21119, accessed 25th June 2016.

81 Ibid.

82 Cf. ibid.

The Phenomenon of Migration from the Point of View of the Idea of Developing the Common Home Contained in Catholic Social Teaching, Especially as Formulated by Popes Benedict XVI and Francis

Abstract:
The study reflects upon the phenomenon of migration from the point of view of Catholic social teaching. It aims to view the contemporary problem of migration at the beginning of the third millennium, especially through the eyes of two Popes – Benedict XVI and Francis – based on reflecting upon two principles engaged by Catholic social teaching to justify its attitude towards migration. One is the cosmopolitan principle (the idea of a common home, one world), and the other is the political principle. In the Popes' view, accounting for the idea of the unity of the human race and the requirement of universal brotherhood is a fundamental idea, or rather an objective to aim for, which gives rise to important challenges towards the realisation of a better world. In this respect the phenomenon of migration presents not only a problem for them, but primarily a challenge and an opportunity to testify to the unity of the human race and universal brotherhood.

Keywords: migration, Catholic social teaching, common home, solidarity, integral human development, cosmopolitan principle

Author contact
Assoc. Prof. Dr. Jindřich Šrajer
University of South Bohemia, České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
srajer@tf.jcu.cz

Druhá světová válka a problematika uprchlictví se zaměřením na českobudějovickou diecézi ve světle archivních materiálů biskupského archivu

Martin Weis

Úvodem

Tváří v tvář současné uprchlické krizi, které je kontinent Evropy vystaven, se častokráte uvádí, že se jedná o největší uprchlickou krizi od konce druhé světové války. O samotné druhé světové válce v souvislosti s vyháněním obyvatel a uprchlictvím bylo sepsáno již velké množství monografií a vědeckých studií; lze nalézt velké množství rozličných statistických dat apod. V této studii proto hodláme připomenout problematiku uprchlictví spojenou s tímto tragickým úsekem lidských dějin ze specifického úhlu pohledu. Pohlédneme na uprchlictví jako na součást dějin českobudějovické diecéze let 1938 až 1947, a to zejména ve světle archivních materiálů biskupského archivu. Na autentických dokumentech si přiblížíme, jak žhavou otázku uprchlictví vnímal a často i sám jako uprchlík prožíval tehdejší katolický duchovní.

K problematice literatury a pramenů

K problematice uprchlictví let 1938–1947 se zaměřením na českobudějovickou diecézi bylo publikováno jen několik monografií a studií, které se našeho tématu dotýkají pouze okrajově či úzkým dílčím způsobem.[1] Nejcennější zdroj informací k námi zkoumané problematice proto při-

1 České církevní dějiny z období let 1938 až 1947 obsahuje kupříkladu monografie Jaroslav POLC, *Stručný přehled dějin českých a moravských diecézí po třicetileté válce*, Praha: KTF UK, 1995. Problematikou vyhnání českých kněží z jejich působišť nacistickým režimem a jejich následnou perzekucí se zaobírá například monografie Josef BENEŠ, *Kaine, kde je tvůj bratr*, Praha: ČKCH, 1971; osudy sudetských německých kněží připomíná monografie Emil VALASEK, *Der Kampf gegen die Priester im Sudetenland 1938 bis 1945. Eine Dokumentation*, Königstein: Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien, 2003. Nutno také zmínit i monografii, ve které jsou zachyceny osudy sudetských katolíků kněží i laiků ve střetu s nacistickým režimem: Rudolf GRULICH, *Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu*, Praha: HTF UK, 2002. K všeobecněji laděné problematice soužití Čechů a Němců lze doporučit například monografii Josef ŠKRÁBEK, *Včerejší strach. Jaké to bylo mezi Čechy a Němci?*, Praha: Vyšehrad, 2002; či monografii Milan SLÁDEK, *Němci v* Čechách, Praha: Pragma, 2002. Problematiky tzv. divokých odsunů v roce 1945 se zaměřením na jihočeský region se týká kupříkladu monografie Josef MLYNÁRIK, *Tragédie Vitorazska 1945–1953. Poprava v Tušti*, Třeboň: Carpio, 2005. Dílčím způsobem se problematiky dotýkají i studie uveřejněné v časopise *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien*, a to v sedmém svazku, který byl vydán v roce 1985 pod názvem *Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistum Budweis in Böhmen 1785–1985*. Zde je nutné zmínit zejména studie Rudolf PALECZEK, Die deutschen Budweiser Diözesanen nach 1945; a Rudolf PALECZEK, Die kirchliche Administration des deutschen Anteils der Diözese Budweis 1938–1946. Taktéž upozorněme na studie Martin WEIS, Der Weg von der Diktatur des Nationalsozialismus zu den Dekreten des Präsidenten Benesch. Ein Blick in die Geschichte der katholischen Kirche in Südböhmen, *HLK – Neue Folge* 91/2007, s. 439–450; Martin WEIS, Hohenfurther Stift in den Jahren 1945–1948, *HLK – Neue Folge* 92/2008, s. 35–42; Martin WEIS, Proměny soužití českého a německého obyvatelstva na Šumavě v letech 1898–1938. Sonda do kaž-

náší biskupský archiv, který je deponován ve Státním oblastním archivu v Třeboni.[2] Nebyly opomenuty ani tištěné archivní materiály jako diecézní katalog,[3] úřední věstníky[4] či příležitostné pokyny státní správy.

Uprchlictví v důsledku Mnichovské smlouvy a odtržení pohraničí v roce 1938

Je nutné zdůraznit, že proudy uprchlíků směřovaly do Československa o mnoho let dříve než v roce 1938. První velká uprchlická vlna byla způsobena terorem bolševického režimu v Rusku. Když uprchlíkům pobývajícím v táborech na území Balkánu po definitivní porážce bílých vojsk a jejich spojenců začalo být zřejmé, že do své vlasti se již nebudou moci vrátit, hledali země, kde by se mohli dlouhodobě usadit a kde by nalezli uplatnění. Jednou ze zemí, která této uprchlické vlně otevřela náruč dokořán, byla i Československá republika. Ta v rámci takzvané „Ruské pomocné akce" dle rozhodnutí z 28. července 1921 vytvořila v Československu pod patronátem ministerstva zahraničí státem organizovanou a ze státního rozpočtu financovanou pomoc ruským uprchlíkům. V období mezi první a druhou světovou válkou se tak v naší vlasti usadila velmi početná skupina uprchlíků z Ruska, která zde nalezla útočiště především díky iniciativám tehdejšího prezidenta T. G. Masaryka. Historici uvádí, že na podporu uprchlíků z Ruska Československo utratilo údajně víc než všechny evropské státy dohromady – hovoří se o částce téměř půl miliardy československých korun. Jistě se nejednalo jen o čirý altruismus motivovaný rusofilstvím tehdejšího prezidenta Masaryka, který velmi obdivoval ruskou kulturu a duchovní život předválečného Ruska. Uprchlíci z Ruska, zejména inteligence, se měli samozřejmě jaksi „na oplátku" zapojit do průmyslového a vědeckého rozvoje mladé Československé republiky. Udává se, že řada špičkových ruských odborníků začala i přednášet na našich vysokých školách, působit v redakcích časopisů jako velice kvalitní žurnalisté apod.[5]

Další vlnu uprchlíků do Československa vyvolal nástup nacionálního socialismu Adolfa Hitlera k moci v Německu. Jednalo se o německé a později i o rakouské obyvatele, a to zejména o levicově orientované obyvatele, členy komunistické strany či sociální demokracie a též o židovské uprchlíky. Ti ale v Československu nenacházeli vesměs trvalý azyl, nýbrž byli nuceni hledat si cestu k další emigraci.[6]

V roce 1938 dochází k radikální změně poměrů ve střední Evropě. Dne 11. března 1938 se v Rakousku uskutečnil politický převrat a den poté, na žádost místních příznivců Adolfa Hitlera, dochází ke vstupu německých vojsk na území Rakouska. Adolf Hitler pak připojuje země Rakouska k Německé říši, což formálně potvrdil i lidový plebiscit konaný 10. dubna 1939.[7] Perzekuce levi-

dodennosti farních společenství ve světle materiálů biskupského archivu, *Auspicia* 2/2007, s. 31–36; a Martin WEIS, Osudy katolické církve na jihu Čech v období Protektorátu Čechy a Morava, *Studia theologica* 1/1999, s. 63–70.

2 Státní oblastní archiv v Třeboni (dále SOA Třeboň), fond Biskupský archiv (dále BA), léta 1938–1947. Jedná se zejména o archiválie ze složek označených jako spisovna 1903–1945 a perzekuce za války.

3 Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Bohemo-Budvicensis, 1938, 1939, 1940 a 1948.

4 Acta curiae episcopalis Bohemo-Budvicensis (dále ACEB) z let 1938–1947.

5 Uvádí se, že těchto uprchlíků bylo v letech 1922–1928 více než 25 000. Srov. Anastasie KOPŘIVOVÁ, Osudy ruské emigrace v Československu, *Paměť a dějiny* 2/2015, s. 27–50. Dále je možné k dané problematice konzultovat pojednání Ljubov BĚLOŠEVSKÁ (ed.), *Kronika kulturního, vědeckého a společenského života ruské emigrace v Československu I, 1919–1929*, Praha: Slovanský ústav AV ČR, 2000; či Světlana TEJCHMANOVÁ, *Rusko v Československu: Bílá emigrace v ČSR 1917–1939*, Praha Jinočany: H & H, 1993.

6 K tomuto tématu lze doporučit velmi zasvěcenou monografii Kateřina ČAPKOVÁ – Michal FRANKL, *Nejisté útočiště. Československo a uprchlíci před nacismem 1933–1938*, Praha – Litomyšl: Paseka, 2008.

7 K tomuto tématu viz podrobněji kupříkladu Heinz ARNBERGER (ed.), *„Anschluß" 1938. Eine Dokumentation,* Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1988; nebo novější publikaci Werner WELZIG, *Anschluss: März-April 1938 in Österreich*, Wien: Verlag der Öster-

cově smýšlejících obyvatel, osob židovské národnosti, ale i angažovaných křesťanů se začíná i zde realizovat dle německého nacistického vzoru.[8]

Další obětí rozpínavého německého nacismu se mělo záhy na to stát na podzim roku 1938 Československo. Celkovou napjatou politickou situaci nám dobře dokumentují dvě zprávy z úředního věstníku biskupské konsistoře. První je velmi důrazná výzva z 29. září 1938, ve které se duchovním správcům nařizovalo, aby z kazatelen i jinak používali každé příležitosti a vybízeli své farníky ke klidu, rozvaze, modlitbám za vlast a důvěře k vládě Československé republiky.[9] Druhým pokynem, který již prakticky připravuje duchovní římskokatolické církve na eventuální nutnost evakuace území zasaženého válečným konfliktem, jsou pokyny pro zabezpečení matrik, odvoz drahocennějších bohoslužebných předmětů a vzácných uměleckých památek do vnitrozemí či jejich zakopání na utajeném místě.[10]

Politická krize v mezinárodních vztazích vyvrcholila 30. září 1938 uzavřením tzv. Mnichovské dohody. V jejím důsledku došlo k postoupení téměř jedné třetiny území českých zemí Německu. Ve dnech 1. až 10. října 1938 obsadila německá vojska naše pohraničí, přičemž jihozápadní Čechy byly přičleněny k Bavorsku a jižní Čechy k rakouské župě Horní Dunaj. Českobudějovický biskup Šimon Bárta reagoval na vzniklou situaci pastýřským listem, ve kterém již v samém úvodu vzpomíná trpkého údělu uprchlíků: „Velká pohroma vlasti a národa, hluboký žal a zármutek, který proto srdce nás všech svírá, trpký úděl statisíců našich bratří a sester a teskné obavy o budoucnost našeho národa nutkají vašeho arcipastýře a otce, aby k Vám promluvil otcovské slovo"; a důrazně vybízí věřící diecéze k solidaritě s uprchlíky z našeho pohraničí: „mezi nejbližšími úkoly a naléhavou povinností je péče o naše bližní, kteří v posledních dnech utrpěli těžké existenční škody ztrátou majetku, zaměstnání a domova".[11] V obdobném duchu hovořil i společný pastýřský list podepsaný pražským arcibiskupem kardinálem Kašparem, olomouckým arcibiskupem Přečanem, českobudějovickým biskupem Bártou, brněnským biskupem Kupkou, královéhradeckým biskupem Píchou a litoměřickým biskupem Weberem. I zde se krom slov útěchy a povzbuzení nalézá výzva našich ordinářů k obětavé práci a uskrovnění ku pomoci strádajícím bližním, a to připomenutím slov Písma: „Kdo má statek tohoto světa a vidí bratra svého, an trpí nouzí, a zavře před ním srdce své, kterak láska Boží zůstává v něm? Dítky, nemilujme slovem, ani jazykem, nýbrž skutkem a v pravdě, praví hlasatel lásky sv. Jan. Tím projevíte i své opravdové vlastenectví."[12]

Mnozí katoličtí duchovní českobudějovické diecéze začali řešit velmi důležitou existenční i morální otázku, zda se přidat k proudu uprchlíků a opustit svěřenou farnost, či zůstat a vystavit se nebezpečí pronásledování a perzekuce. Toto dilema nám dobře dokumentuje následující dopis

reichischen Akademie der Wissenschaften, 2010. V češtině je možné konzultovat příslušné pojednání v monografii Václav VEBER, *Dějiny Rakouska*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002, s. 531–548.

8 Nacistická církevní politika probíhala v několika fázích. První fáze, která trvala přibližně do roku 1935, se vyznačovala hledáním cesty k pokojnému soužití. Z téhož období je také konkordát uzavřený mezi Svatým stolcem a Německem. Nacistický režim konkordát přivítal především ze zahraničně-politických důvodů, hodlal prohloubit spolupráci s tradičně katolickými zeměmi, jako byla Itálie, Španělsko a Portugalsko. Z taktických důvodů nacisté v této první fázi své církevní politiky proti křesťanským církvím nevystupovali otevřeně, přesto se snažili skrytě o jejich postupnou izolaci a vyřazení ze společnosti. Druhá fáze církevní politiky nacistického Německa probíhala v letech 1936–1940 a vyznačovala se již neskrývanou snahou o podřízení všech církví totalitnímu režimu, a to i za pomoci represí. Na tuto vzniklou situaci reagoval papež Pius XI. encyklikou *Mit brennender Sorge*, ve které hájil křesťanství vůči nacistickému novopohanství. Srov. František VAŠEK – Zdeněk ŠTĚPÁNEK, *Trnitá cesta moravského duchovenstva (1939–1945)*, Brno: Šimon Ryšavý, 2003, s. 17n.

9 Srov. ACEB 1938, č. 9, s. 53.

10 Srov. tamtéž, s. 54, Pokyny pro případ evakuace území.

11 ACEB 1938, č. 10, příloha pastýřský list datovaný 23. 10. 1938.

12 ACEB 1938, č. 11, příloha pastýřský list datovaný 2. 10. 1938.

katolického duchovního z farnosti v Německém Rychnově u Frymburka: „Poněvadž jsou doby vážné a nelze předvídat budoucnost, prosím o laskavou odpověď, směl-li bych opustiti svěřenou osadu v případě, kdyby, nedej Pán Bůh, mělo v budoucnosti dojít ku srážce mezi naším a německým státem. Celá osada táhne se podél hranic, a pokud jest mi známo, v případě srážky bylo by obyvatelstvo vyzváno, aby opustilo území, v první řadě státní zaměstnanci. V tomto případě by asi zdejší kraj až po Vltavu byl obětován k získání času transportu našeho vojska a vícero budov by bylo před ústupem zničeno. Kdyby pak jednou toto území mělo připadnout k Německu, ač poslední události nasvědčují tomu, že k podobnému nedojde, prosím, aby v případě tom sama nejdůstojnější Konsistoř žádala o mé vydání pro Československou republiku, poněvadž bych nikdy pod hákovitým křížem sloužiti nechtěl. To pro ten případ, že bych sám žádati nesměl. 23. 7. 1938.“[13] Na tento úpěnlivý dotaz duchovního adresovala českobudějovická biskupská konsistoř následující odpověď zcela dle běžných norem učení katolické morálky o povinnostech duchovního správce: „K dotazu sdělujeme: nebudou-li dány zvláštní pokyny duchovním správám, platí, čemu učí morálky o povinnostech pastýřů duchovních. Setrvá-li obec věřících, musí setrvati duchovní pastýř anebo postarati se, by nezůstali bez duchovní správy. Kdyby došlo k evakuaci buď na rozkaz moci státní, nebo de facto, jde duchovní pastýř se svým stádcem.“[14]

Že tento dopis nebyl ojedinělý, dokládá kupříkladu žádost faráře z Věžovaté Pláně, co má dělat, když vesnice byla zabrána německým vojskem, a následná urgence odpovědi s tím, že musí z politických a národnostních důvodů ze své farnosti odejít: „Nejdůstojnější biskupská konsistoři v Českých Budějovicích! V nejhlubší úctě podepsaný dovoluje si uctivě služebně hlásiti, že dne 8. října 1938 byla Pláně Věžovatá zabrána pro Německou říši – říšskoněmeckým vojskem. Z tohoto důvodu prosí v nejhlubší úctě podepsaný o další milostivé instrukce. Z nedostatku poštovních známek přikládá na milostivou odpověď 5 Kč kolek doporučenou. Farní úřad v Pláni Věžovaté dne 8. října 1938 Václav Jelínek, farář.“[15] Když nedostal z Českých Budějovic odpověď, následovala urgence tohoto znění: „Nejdůstojnější biskupská konsistoři v Českých Budějovicích! Pod č. j. 308 ze dne 8. října t.r. dovolil si v nejhlubší úctě podepsaný oznámiti, že týmž dnem byla Věžovatá Pláně zabrána říšským vojskem pro Německou říši a prosil milostivé služební instrukce. Ježto žádné sdělení dosud nedošlo, dovoluje si v nejhlubší úctě podepsaný – v předpokladu, že asi první dopis nebyl doručen, uctivě oznámiti, že zde i ze zdravotních důvodů zůstati nemůže a že dle možnosti co nejdříve dovolím si přijíti. Farní úřad v Pláni Věžovaté dne 25. října 1938 Václav Jelínek.“[16]

Ze stejného roku nám dokládá žádost o přeložení v důsledku úpravy státních hranic i jiný dopis nalezený v biskupském archivu: „Nejdůstojnější biskupské konsistoři v Českých Budějovicích. V úctě podepsaný prosím, aby mi byla prozatímně propůjčena nějaká česká fara ve vnitrozemí, protože dne 25. X. t.r. má zde býti plebiscit a zdejší občané prohlašují, že všichni budou hlasovat pro německou říši a že zde žádného Čecha ani českého faráře nestrpí. Jest tedy samozřejmé, že zde za takových poměrů nemohu zůstati, jinak bych byl vydán největšímu pronásledování a utrpení. Pastorace by zde byla úplně nemožná. Jsem zde již skoro 22 let a prožil jsem mnoho příkoří a udávání. Všechny doklady k žádosti jsou dosud u nejdůstojnější biskupské konsistoře z února t.r. Bukovec dne 5. X. 1938, Josef Jačka, farář.“[17]

13 SOA Třeboň, fond BA, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903–1945, složka 1938, originál dopisu, signovaný.
14 SOA Třeboň, fond BA, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903–1945, složka 1938, koncept odpovědi ze dne 26. 7. 1938, odeslána 27. 7. 1938, originál nesignovaný.
15 Tamtéž, originál dopisu, signovaný, bez konceptu odpovědi.
16 Tamtéž, originál dopisu, signovaný, bez konceptu odpovědi.
17 Tamtéž, originál dopisu, signovaný, bez konceptu odpovědi.

Následující dopis nám dokládá nejenom složitou uprchlickou, národnostní a politickou situaci po záboru jihočeského pohraničí, nýbrž i ojedinělé kněžské selhání duchovního německé národnosti, který se přiklonil v duchu německé nacionálně-socialistické propagandy ke „kultu hákového kříže". Jedná se o dopis Farního úřadu Lažiště ze dne 21. 12. 1938 popisující vskutku zoufalou situaci v odtržených oblastech po náboženské stránce: „Nejdůstojnější biskupská konsistoři v Českých Budějovicích! (…) Dále oznamuji, že byl mi z osady zabrán Kratusín – ale prosím nepřidělujte jej Záblatí, potud, pokud Říše dovolí Kratuským sem do kostela a mě tam zaopatřovat. Jdou všichni do kostela sem do Lažiště a já tam zaopatřuji. Již třikrát v záboru a vždy mě tam pustili říšské úřady. V den záboru ráno jsem měl mši svatou v kapli Kratuské a byl to nejsmutnější den života – za hodinu potom je zabrali. A Kratuští – z nichž za sedm let ani jeden nevynechal svaté svátosti v postě, jsou zoufalí – protože záblatský pán se nechtěl s dětmi jejich modlit v české škole, vodil Henleiny a dnes má svatý kříž ozdoben z každé strany jedním (namalován hákový kříž) doma ve faře. Tak mi řekl s rukou k přísaze zdviženou starý Vojta, sedlák z Kratušína – a prohlásil: Pán Bůh nám musí odpustit, budeme umírat bez kněze, když budeme odkázáni na Záblatí. Není v tom osoba moje, ne. Prosil jsem je, aby odpustili a oni, že se nehněvají, ale že jsou katolíci a v Záblatí už není svatý kříž. Je tam s hákovým. Co mám dělat? České hraničářské a věřící hlavy to dokážou, protože nevidí v Záblatí svatý kříž sám. Prosím Vás, nežaluji, a nerad bych, aby snad Záblatský pán se zlobil víc na ně i na mě. Jen žádám, aby mi byla ponechána jurisdikce faráře potud, pokud budu moci se svolením zákonů do Kratušína a části Záblatí též zabraného. Část Chlístova to byli Němci, ti ať jdou do Záblatí. Štola, která by patřila dp. faráři v Záblatí, ať mu Kratuští a ostatní odvádějí. Děti do nového roku jdou sem též do školy. Prosil jsem se svým bratrem, zdejším řídícím úřadem, aby je sem nechali. Odpověď úřadů říšských byla: ano, dokud dovolí zákony. Měl jsem z Kratušína pohřeb, také sem do Lažišť. – Tento týden. Úřady pustily. Už propaganda pracuje mezi Čechy katolíky. Věříme v Boha jako vy – jen nechceme židy, Krista, Marii, Josefa – to přejde. My chceme jen Boha. (…) Smutný život, vnitrozemí nemá ponětí. Stržena mládež už úplně. Ein Gott und Führer. Budou ty doby pro Sudety horší, než pro nás byla doba popřevratová. (…) V Lažišti, dne 21. 12. 1938 Josef Dušák, farář."[18]

V odtržených oblastech diecéze bylo 139 farností, ve kterých žilo cca 258 000 katolíků a 210 kněží. Velké přesuny českých duchovních do vnitrozemí, kteří se tak sami stali uprchlíky, dokumentuje již listopadové číslo úředního věstníku diecéze v rubrice personálie. Na uvolněná místa byli jmenováni jako administrátoři duchovní německé národnosti, přičemž nutno podotknout, že těchto duchovních bylo méně než uprázdněných farností. Zejména chudé horské farnosti Šumavy zůstaly dlouho neobsazené.[19] V prosinci 1939 byly odtržené farnosti přičleněny pod správu sousedních diecézí v německé říši.[20]

Po rozbití Československa a vzniku Protektorátu Čechy a Morava nacisté svou církevní politiku začali ihned uskutečňovat i na našem území, kde ji řídil úřad říšského protektora. V této souvislosti je nutné podívat se blíže na postavu zastupujícího říšského protektora Reinharda Heydricha,

18 SOA Třeboň, fond BA, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903–1945, složka 1938, originál dopisu ze dne 21. 12. 1938, bez konceptu odpovědi.

19 Celkem odchází po zabrání pohraničí roku 1938 do vnitrozemí 32 českých duchovních a na jejich místa *in territorio occupato* bylo jmenováno 24 německých duchovních, srov. ACEB 1938, č. 12, s. 61–62. Lednové číslo úředního věstníku z roku 1939 uveřejňuje konkursní patent na 65 uprázdněných farních beneficií *in territorio occupato,* srov. ACEB 1939, č. 1, s. 5. Ne všichni čeští duchovní však opustili své místo. Jmenujme například neohroženého faráře v Klenčí P. Antonína Pospíšila, který po odtržení pohraničí podporoval všemi možnými způsoby český národní život ve své farnosti, tajně vyučoval náboženství česky na faře a pašoval z Protektorátu české náboženské knihy. Gestapem byl zatčen 27. října 1944 a po těžkých výsleších poslán do koncentračního tábora v Terezíně. Srov. Josef BENEŠ, *Kaine, kde je tvůj bratr,* Praha: ČKCH, 1971, s. 253n.

20 Srov. Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Bohemo-Budvicensis, 1940, s. 140n.

který sehrál v koncipování církevní politiky nacistů velmi důležitou roli. Přestože byl vychován v náboženském duchu, roku 1936 vystoupil z katolické církve a ostře proti ní bojoval. Autoři knihy *Trnitá cesta moravského duchovenstva* uvádí velmi výstižnou charakteristiku Heydricha: „Nepřátele nacismu redukoval do dvou duchovních a organizačních polí – Židy a politické duchovní."[21] Za jakousi „frontovou organizaci" mezinárodního židovstva považoval svobodné zednářství a u katolické církve obdobně vnímal řád jezuitů. Snad také právě proto již na začátku války uvažoval o tom, že jezuité budou posláni do koncentračních táborů na Východě. Po svém příchodu do Prahy Heydrich smutně proslul mimo jiné také tím, že vypracoval plán na proniknutí oddaných nacistů do řad katolické církve. Hodlal vybrat z příslušníků Hitlerjugend vhodné kandidáty, které chtěl dát pod falešnými jmény studovat teologii. Vážně počítal s tím, že za asi patnáct let by pak mohli obsadit vedoucí pozice v katolické církvi. Obdobně se podle jeho plánu mělo postupovat i proti ostatním křesťanským církvím. Řada katolických duchovních odešla do zahraničí a zapojila se do zahraničního odboje, domácí organizovali pouti, které se změnily v protinacistické manifestace, a nesmíme opomenout ani statečná vlastenecká kázání mnohých duchovních. Odpor duchovenstva vůči nacistickému režimu přerostl v mnohých případech i do přímého zapojení do domácího organizovaného odboje, přechovávání zbraní, ilegálních tiskovin a osob pronásledovaných režimem. Odveta nacistů byla častokráte velmi krutá a končila smrtí na popravišti či zplynováním v koncentračním táboře.

Jedním z hlavních důvodů perzekuce kněží bylo například praktikování norimberských rasových zákonů, neboť ani církevní zaměstnanci nesměli být židovského původu. Ve všech úředních listech diecéze českobudějovické z let protektorátu nacházíme vždy alespoň na jednu stranu dlouhý seznam jmen, ke kterým z příslušných matrik farních úřadů musel být vypracován výpis křestní, svatební či úmrtní. Falšování těchto údajů, které měly doložit nežidovský původ tazatele, se trestalo velice přísně. Přesto se našlo dost katolických kněží, kteří s nasazením vlastního života takovéto zfalšované doklady vydávali, aby zachránili nejednoho člověka od transportu do Terezína či jiného koncentračního tábora na vyhlazování židovské rasy. Bohužel, našlo se i mezi naším národem několik jedinců, kteří se dali do služeb okupační moci coby provokatéři a informátoři. Na činnost takového provokatéra doplatil životem například i jeden z kněží českobudějovické diecéze – P. František Vošta, děkan v Opařanech. Kněžské svěcení přijal v roce 1907 a nastoupil do duchovní správy jako kaplan v Žirovnici u Počátek. Poté byl administrátorem v Tannaberku a farářem v Klenčí. V roce 1938 po odtržení pohraničí se stal děkanem v Opařanech na Táborsku. Zde v roce 1941 padl do nastražené léčky gestapa. Provokatérovi, kterému vystavil nepravé rodové doklady k potvrzení o nežidovském původu, ještě navíc sdělil, že za odměnu si nic nežádá, jen aby zůstal poctivým Čechem a dobrým křesťanem. Křížová cesta P. Vošty započala 30. srpna 1941 vězněním a výslechy na táborském gestapu a vedla přes Prahu a Terezín do koncentračního tábora Dachau; datum a místo smrti P. Vošty je nejisté. Na dokladech zaslaných gestapem je jako datum úmrtí uveden 26. červen 1942 a jako příčina smrti srdeční mrtvice. Josef Beneš uvádí, že dne 28. května 1942 byl P. Vošta zařazen do tzv. invalidního transportu, který končil v plynové komoře. Urna s popelem byla uložena na hřbitově v Dražicích téhož roku.[22]

Z těch kněží, kteří byli gestapem vyšetřováni a byli vyhnáni z místa působení, na tomto místě připomínáme postavu Tecelina Jaksche, O.Cist., opata kláštera ve Vyšším Brodu a generálního vikáře odtržených farností českobudějovické diecéze. Byl jako první kněz ze sudetské části diecéze vyšetřován gestapem. Zatčen byl 21. listopadu 1938 a přes měsíc byl vyšetřován v Linci a Čes-

21 Srov. František VAŠEK – Zdeněk ŠTĚPÁNEK, *Trnitá cesta moravského duchovenstva (1939–1945)*, s. 17n.
22 Josef BENEŠ, *Kaine, kde je tvůj bratr?*, s. 74–78.

kém Krumlově. Po propuštění se již nemohl vrátit do svého kláštera ve Vyšším Brodě a musel žít v přísné izolaci po celou dobu druhé světové války v klášteře Porta Coeli u Tišnova. V roce 1948 musel uprchnout před nastupující komunistickou totalitou do zahraničí.[23]

Nejenom čeští kněží českobudějovické diecéze byli pronásledováni a žalářováni nacistickým režimem. Z 210 kněží, kteří působili v odtržených pohraničních částech českobudějovické diecéze během let 1939–1945 tři zahynuli v koncentračním táboře v Dachau, dalších pět jich věznění v koncentračních táborech přežilo, 16 kněží muselo opustit své farnosti, protože v nich, popřípadě v celých Sudetech, dostali zákaz pobytu, a 14 kněží bylo gestapem vyšetřováno a vesměs odsouzeno k peněžité pokutě. V souvislosti s tématem naší práce musíme připomenout postavu světce P. Engelmara Huberta Unzeitiga, provisora ve Zvonkové. Ten byl zatčen gestapem 1. října 1940, neboť jak ve škole při vyučování, tak i z kazatelny odsuzoval vyhnání a genocidu Židů. Do koncentračního tábora v Dachau přišel 3. června 1941, kde se dobrovolně přihlásil k ošetřování nemocných tyfem. Zemřel 2. března 1945 s přezdívkou „anděl z Dachau".[24]

Uprchlictví na konci války

Konec druhé světové války znamenal pro velké množství lidí osvobození od jha nacismu, útlaku a nesvobody. Mnozí uprchlíci se zvolna navraceli do svých domovů. Byli ale i ti, kteří byli v důsledku přijetí principu kolektivní viny odsouzeni k uprchlictví či vyhnanství. Prezident Dr. Edvard Beneš vydal 19. 5. 1945 dekret o konfiskaci majetku Němců a Maďarů, 2. srpna 1945 dekret o odejmutí státního občanství Němcům a Maďarům, a tím začal naplňovat závěry jednání o odsunu třech milionů Němců z Československa. Z území českobudějovické diecéze bylo vypraveno 110 transportů s celkem 127 501 Němci do Německa. Je samozřejmé, že se svými farníky odcházeli do zahraničí i němečtí kněží českobudějovické diecéze. Do německých diecézí přešlo 71 kněží a do rakouských diecézí přešlo 16 kněží, tedy celkem 87 diecézních kněží německé národnosti opustilo v rámci odsunu českobudějovickou diecézi. Nejvíce diecézních kněží odešlo do diecéze Passau (28), Regensburg (20), Rottenburg (8) a Linz (8). Do S. Pölten odešlo 5 kněží, Vídně a Freiburgu 3 kněží, po dvou kněžích odešlo do Augsburgu, Bambergu, Mainzu a Mnichova a po jednom do Eichstättu, Fuldy, Limburgu a Würzburgu. Je otázkou, zda se snad některý kněz nestal obětí divokých odsunů. Dle bádání Emila Valaska založeného na svědomitém studiu dochovaných archivních pramenů tomu tak nebylo.[25]

V úředních listech českobudějovické diecéze je uveřejněno v souvislosti s odsunem Němců do Německa několik významných dokumentů. První pojednává o církevních obřadech v internačních a sběrných táborech a je vydán Zemským národním výborem v Praze. Pro internované osoby mohl kněz, v jehož obvodu byl takovýto tábor umístěn, vykonávat jen nutné církevní obřady, a to tiché, bez promluv, „vzhledem k povaze věci a k danému prostředí".[26]

23 Srov. Martin WEIS, *Osudy katolické církve na jihu Čech v období Protektorátu Čechy a Morava*, s. 63–70.

24 Tamtéž.

25 Srov. Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Bohemo-Budvicensis 1948 a personalia úředního listu diecéze z období 1945–1948. Podrobnější údaje je možné dohledat též v kněžské matrice. K odsunu německých kněží viz též velice zasvěcenou monografii Emil VALASEK, *Der Kampf gegen die Priester im Sudetenland 1938 bis 1945*. Ten ve své monografii uvádí podrobný soupis všech odsunutých německých kněží z českobudějovické diecéze včetně jejich osobních dat a stručného životopisu. Dle tohoto zdroje žádný německý kněz nebyl obětí lynčování a nezahynul v rámci tzv. divokého odsunu. Je však nutné připustit, že někteří němečtí kněží internovaní ve sběrných táborech před odsunem těžce nesli nucené práce, kterým byli podrobeni.

26 ACEB 1946, č. 2, s. 9.

Druhým význačným dokumentem je oběžník Zemského národního výboru v Praze ze dne 9. července 1946 pojednávající o odsunu německých kněží a zabezpečení far po nich, otištěný v celém rozsahu v úředním diecézním listu z července 1946. Tento oběžník sděloval, že předsednictvo vlády ve své 33. schůzi konané dne 14. května 1946 dovolilo vzíti odsunovaným německým kněžím s sebou místo dosud povoleného limitu 50 kg osobních zavazadel 100 kg i více, aby mohli s sebou vzít své osobní předměty, které potřebují k výkonu povolání, tj. kněžský oděv, mešní roucho, prádlo, breviář, misál atd., za předpokladu, že tyto věci jsou jejich osobním a ne farním majetkem a nejde o věci z cenných kovů.[27]

Dne 28. srpna 1945 vydal papež Pius XII. poselství k 600. výročí narození sv. Jana Nepomuckého, které se stalo hlavní směrnicí pro poválečnou obnovu naší vlasti v duchovní oblasti. Papež Pius XII. nejdříve ve svém poselství připomenul smutné následky války a poté uvedl obraz sv. Jana Nepomuckého jako vzor pro duchovní obrodu válkou poznamenaného národa. Papež apeloval především na potřebu míru, který je vybudován na spravedlnosti a lásce. Varoval před výbuchy vášnivé nenávisti a pomstychtivosti, volal po pravé svobodě založené na ctnostech a úctě k Bohu a varoval před bezuzdnou nevázaností a tyranií skrývající se pod rouškou nepravé svobody. Na toto papežské poselství navázal svým obsahem i první společný pastýřský list episkopátu republiky, který byl věnován současným nejnaléhavějším otázkám katolické církve v Československu. Ordináři ve svém pastýřském listu především upozorňovali na nebezpečný vzrůst novopohanského smýšlení a na krizi rodinného života. Apelovali na větší využívání nadpřirozených prostředků spásy, kladli důraz na křesťanské školství, sociální reformy, větší péči o mládež a vybudování laického apoštolátu. Též upozorňovali slovy výše zmíněného poselství papeže Pia XII. na vztah k příslušníkům jiných národností, který měl být založen na spravedlnosti a lásce: „Jak se chovati k příslušníkům jiné národnosti. Platí pro nás příkaz sv. Otce v jeho listu k nám: ‚Ať nepřekračuje výkon spravedlnosti hranic práva a spravedlnosti. Není-liž opravdovým vítězstvím, jsme-li přemoženi spravedlností, jsme-li přemoženi láskou? Ať s viníky nejsou trestáni také nevinní, a když se trestají viníci, ať se to pak neděje nad správnou míru, aby při odsuzování viníků nebylo v trestu násilnictví, a to násilnictví odsouzení hodné, a ať, rozsejí-li se všude semena zášti, neutrpí národ škody ve své nejvnitřnější vazbě. Ať u vás ve všem soukromém a veřejném jednání jako průvodkyně spravedlnosti se uplatňuje láska, která je vznešeným odznakem a neklamnou známkou křesťanů.‘ Když jsme sami trpěli, bylo to pro nás čestné a je to pro nás slávou, když bychom se dopustili sami křivdy, bylo by to pro nás vinou před Bohem a skvrnou před lidmi, a zahraničí by nám to nezapomenulo. Ani stín ukrutnosti bývalých koncentračních táborů nás nesmí poskvrnit, protože historie má pronikavý zrak a v pozdějších letech by stavěla na pranýř každý přehmat tak, jako se dnes pranýřuje krutost táborů v Dachau, Osvěnčimi a jiných.“[28]

Problematiku mnohdy zoufalých osudů německých kněží jako zajatců či uprchlíků dokumentuje i korespondence z biskupského archivu. První z nich je dopis P. Kroihera, bývalého senátora a duchovního z Ledenic, českobudějovické biskupské konsistoři, ve které popisuje nejenom těžké poničení pohraničního města České Velenice nálety, nýbrž i velmi tíživou situaci tamního kněze německé národnosti: „Ledenice dne 2. června 1945 Nejdůstojnější biskupská konsistoři! Píše mi jeden bývalý osadník z Velenic o kostelu tamním: V tomto hrozném rumišti zůstal kostel náš jako zázrakem takřka neporušen až na okna, která jsou vytlučena. Jediné okno s obrazem blahoslavené Anežky, tvořící součást hlavního oltáře, zůstalo úplně neporušeno. Též vnitřek kostela je úplně

27 Srov. ACEB 1946, č. 7b, 26. července 1946, s. 33.
28 ACEB 1945, č. 12, s. 39–41.

zachován. Kolem kostela v parčíku jeden kráter za druhým, nejméně 20 děr. Domy kolem dokola jsou úplně pobořené, kostel a fara jako zázrakem zůstaly až na malé škody, které se nechají lehce zase napravit. Tamní pan farář, velmi hodný důstojný pán, mne prosil, abyste laskavě u biskupské konsistoře zapůsobil aby co nejdříve tam byl dosazen český duchovní. Doslovně mi prohlásil, že nechce kostel opustit a setrvá, až přijde český pan farář, kterému chce řádně a v pořádku vše předat, ale mám dojem, že se tam asi sám bojí, neb česky neumí a musí se modlit německy. Tolik doslova píše pan Květoň, bývalý předseda kostelního tamního spolku, jemuž jsem po vyhnání z Velenic opatřil místo v družstvu v Bechyni a jehož dům je v tak desolátním stavu, že se hned vrátiti nemůže. Podávaje tuto zprávu a tlumoče prosbu p. faráře poznamenávám, že píši současně známým Čechům, aby měli zatím trpělivost a nereptali a nedělali muži dobré vůle těžké srdce, neb nejsou časy jako před padesáti lety, kdy bylo kněží nadbytek…“[29]

Další archivní dokument z listopadu 1945 nám líčí zoufalou situaci kněze českobudějovické diecéze, který byl jako sudetský Němec povolán do armády a po skončení války je v zajateckém táboře: „Brno – Slatina dne 21. 11. 1945 Důstojné biskupské konsistoři v Českých Budějovicích. Jsem knězem diecéze Česko – Budějovické, ordinován r. 1938, hlásím, že jsem se vrátil z ruského zajetí a že se nacházím v zajateckém táboře Brně – Slatina. Do roku 1940 jsem byl kaplanem ve Vimperku, z března až do října jsem byl kooperátorem v Reischachu u Alt Tötingu diecesis Passoviensis. Dne 7. října 1940 jsem se stal sanitárním vojákem v říšskoněmecké armádě, roku 1943 pomocníkem a vojenským kaplanem u vojenského faráře v lazaretě 1/606. S tímto lazaretem a farářem jsem přišel do ruského zajetí dne 23. srpna 1944. Dne 1. září mne rudá armáda ze zajetí propustila jako nemocný. Přesto jsem nyní zadržen v zajateckém táboře v Brně – Slatina z mě neznámých důvodů. Zdravotnické a výživné poměry tohoto tábora jsou nedostatečné. Jelikož se jedná o pracovní tábor, jsem donucen často také vykonati práce nerovnající se s kněžským stavem. Tímto zadržením cítím se hlavně proto velice zatížen, poněvadž jsem nikdy nebyl členem NSDAP a jiných složek. Byl jsem následkem mého povolání vždy antifašistou. Důkazem zde řečeného nabízím svědectví bývalého představeného důst. preláta Dominik Brünner, děkana v. v. ve Vimperku a mého strýčka Dr. Václav Houschka. Co se týká dobu mého studia rok 1933–1938 uvádím důstojného pana rektora Karla Rebana. Proto prosím zdvořile, aby důst. konsistoř žádala u zemského velitelství vojenských zajateckých táborů v Brně o moje propuštění a návratu do domova. Josef Meisetschläger, kněz.“[30]

Dalším dokumentem je přípis Děkanského úřadu v Táboře, ve kterém autor žádá o instrukce, co podniknout v záležitosti katolických kněží německých diecézí, kteří jsou v tamním zajateckém táboře coby vojáci zdravotní služby wehrmachtu. Za velice pozoruhodnou zmínku stojí, že místní důstojník Rudé armády chtěl tyto kněze propustit na svobodu, když se jich ujme nějaká oficiální církevní vrchnost: „Nejdůstojnější kapitolní konsistoři v Budějovicích. V Táboře jsou velké tábory zajatců, mezi nimi je 40 katol. kněží z Říše. Jsou to poddůstojníci u sanity a v kancelářích a 4 jako divisionpfarrer. Rádi by byli propuštěni do svých působišť. Naše vojenské velitelství nemá proti propuštění námitek, ale velitelství Rudé armády žádá souhlas některého nejdůstojnějšího biskupa, že by je vzal jako kněze. Vím, že takových případů budete míti více. Slíbil jsem, že učiním dotaz, jak by se dostali ze zajetí ven, odešli do svých působišť nebo mohli zatím zůstat volni na někte-

29 SOA Třeboň, fond BA, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903–1945, složka 1945, originál dopisu ze dne 2. 6. 1945, bez konceptu odpovědi.

30 SOA Třeboň, fond BA, karton číslo 996, složka perzekuce za války – dopisy v záležitosti německých duchovních po skončení války, originál signovaný, bez odpovědi na rubu žádosti.

rých farách. Tábor 22. 5. 1945 Jaroslav Šebesta, děkan.“[31] Na tuto žádost obdržel táborský děkan Jaroslav Šebesta značně strohou a zamítavou odpověď s tím, že o Němce se musí postarat německá diecéze: „Důstojnému děkanskému úřadu v Táboře. Na tamní dotaz z 22/5 1945 č. j. 415 odpovídáme: Zdejší ordinariát nemůže zmíněné kněze převzíti, poněvadž jsou německé národnosti. Všichni se musí obrátiti na své příslušné ordinariáty, respektive na některý německý ordinariát.“[32]

Závěrem

V této studii jsme přiblížili problematiku uprchlictví z pohledu katolického duchovního českobudějovické diecéze, a to na základě archivních materiálů biskupského archivu. Druhá světová válka přinesla velké utrpení mnoha milionům lidí. Smrt na bojištích i v zázemí, neslýchané brutality koncentračních táborů, miliony uprchlíků, kteří ztratili své domovy a často i nejbližší. Studie dokumentuje na archivních materiálech, jak tuto skutečnost prožíval tehdejší duchovní katolické církve v regionu jižních Čech.

Na závěr této studie si dovolíme citovat slova, která tváří v tvář narůstající problematice uprchlictví považujeme za stále aktuální, byť zazněla před více než sedmi desetiletími: „Kéž by utrpení naší doby přineslo konec našemu utrpení navždy. Jen tehdy budou mít všechny ty nezměrné oběti, které musíme my, sudetští Němci, přinést a které přinesli v tak velké míře i Češi, nějaký význam. Jen tehdy posloužily nejvyššímu ideálu lidstva – trvalému a čestnému míru.“[33]

31 Tamtéž, originál signovaný, na rubu je koncept odpovědi biskupské konsistoře.
32 Tamtéž, koncept odpovědi biskupské konsistoře na rubu předchozí žádosti.
33 Poslední vystoupení Hanse Krebse, německého poslance odsouzeného v Praze k trestu smrti 15. 1. 1947. Milan SLÁDEK, *Němci v Čechách,* s. 151–153.

Druhá světová válka a problematika uprchlictví se zaměřením na českobudějovickou diecézi ve světle archivních materiálů biskupského archivu

Abstrakt

Druhá světová válka přinesla nezměrné utrpení mnoha milionům lidí. Nelze ani spočítat, kolik lidí muselo v důsledku válečných operací či z rozhodnutí státníků opustit své domovy a byli buď násilně deportováni či sami utekli do exilu. V této studii připomínáme problematiku uprchlictví spojenou s tímto tragickým úsekem lidských dějin ze specifického úhlu pohledu, a to uprchlictví jako součást dějin českobudějovické diecéze let 1938 až 1947 ve světle archivních materiálů biskupského archivu. Na autentických dokumentech si přibližujeme, jak otázku uprchlictví vnímal a často i sám jako uprchlík prožíval tehdejší katolický duchovní českobudějovické diecéze.

Klíčová slova: církevní dějiny, nacistický režim, uprchlictví, druhá světová válka, českobudějovická diecéze

Kontakt na autora
prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra teologických věd
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
weis@tf.jcu.cz

World War II and the Issue of Refugeeism Focusing on the Diocese of České Budějovice in Light of Archive Materials from the Episcopal Archive

Martin Weis

Introduction

Regarding the present refugee crisis which the continent of Europe is undergoing, it is frequently said that it is the greatest refugee crisis since the end of World War II. On World War II itself a great number of monographs and academic studies have already been written in connection with expelling inhabitants and refugeeism; a great number of different statistical data exists, etc. In this study I intend to recall the issue of refugeeism associated with this tragic segment of human history from a specific point of view. I will show refugeeism to be part of the history of the diocese of České Budějovice in 1938–1947, especially in light of archive materials from the episcopal archive. I will engage authentic documents to show how the fervent issue of refugeeism was perceived and frequently personally experienced by Catholic clergymen of the time.

On the literature and sources

On the issue of refugeeism in 1938–1947 focusing on the diocese of České Budějovice only a few monographs and studies have been published, which bear upon the present topic only tangentially or in a narrow, limited way.[1] That is why the most valuable source of information on the

1 Czech Church history of 1938 to 1947 is contained, e.g. in the monograph Jaroslav POLC, *Stručný přehled dějin českých a moravských diecézí po třicetileté válce*, Praha: KTF UK, 1995. The issue of the expulsion of Czech priests from their places of work by the Nazi regime and their subsequent persecution is dealt with, e.g. by the monograph Josef BENEŠ, *Kaine, kde je tvůj bratr*, Praha: ČKCH, 1971; the fates of Sudetenland German priests is documented by the monograph Emil VALASEK, *Der Kampf gegen die Priester im Sudetenland 1938 bis 1945. Eine Dokumentation*, Königstein: Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien, 2003. It is also necessary to mention the monograph capturing the fates of Sudetenland Catholics priests and lay in confrontation with the Nazi regime: Rudolf GRULICH, *Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu*, Praha: HTF UK, 2002. On the more general issue of cohabitation of Czechs and Germans it is possible to recommend, e.g. the monograph Josef ŠKRÁBEK, *Včerejší strach. Jaké to bylo mezi Čechy a Němci?*, Praha: Vyšehrad, 2002; or the monograph Milan SLÁDEK, *Němci v Čechách*, Praha: Pragma, 2002. The issue of so-called wild expulsions in 1945 with focus on the South Bohemian region is presented, e.g. by the monograph Josef MLYNÁRIK, *Tragédie Vitorazska 1945–1953. Poprava v Tušti*, Třeboň: Carpio, 2005. Studies published in the journal *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien*, also have bearing on the issue, namely in the seventh volume published in 1985 with the title *Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistum Budweis in Böhmen 1785–1985*. Here it is necessary to mention especially the studies Rudolf PALECZEK, Die deutschen Budweiser Diözesanen nach 1945; and Rudolf PALECZEK, Die kirchliche Administration des deutschen Anteils der Diözese Budweis 1938–1946. We also draw attention to the studies Martin WEIS, Der Weg von der Diktatur des Nationalsozialismus zu den Dekreten des Präsidenten Benesch. Ein Blick in die Geschichte der katholischen Kirche in Südböhmen, *HLK – Neue Folge* 91/2007, pp. 439–450; Martin WEIS, Hohenfurther Stift in den Jahren 1945–1948, *HLK – Neue Folge* 92/2008, pp. 35–42; Martin WEIS, Proměny soužití českého a německého obyvatelstva na Šumavě v letech 1898–1938. Sonda do každodennosti

present issue is supplied by the episcopal archive, deposited in the State Regional Archive in Třeboň.[2] Printed archive materials such as the diocesan catalogue,[3] official bulletins[4] or occasional instructions of the state administration were also not left aside.

Refugeeism as a result of the Munich Agreement and the annexation of the borderlands by Germany in 1938

It must be emphasized that streams of refugees were already headed for Czechoslovakia, many years before 1938. The first great refugee wave had been caused by the terror of the Bolshevik regime in Russia. When the White armies and their allies had been defeated and the refugeestaying in camps in the Balkans began to see that they will not be able to return to their homeland, they looked for countries where they could settle and find employment. One of the countries thatopened themselves up wide to this refugee wave was the Czechoslovak Republic. As part of the so-called 'Russian Aid Action', according to a decree of 28th July 1921, aid to Russian refugees was established in Czechoslovakia under the patronage of the Foreign Ministry, which was financed by the state budget. So in the period between WWI and WWII a large number of Russian refugees settled down in this country, who found refuge here especially thanks to the initiatives of President T. G. Masaryk. Historians claim that Czechoslovakia allegedly spent more to support Russian refugees than all other European states together – the sum of almost half a billion Czechoslovak crowns is cited. It certainly was not a pure altruism that was motivated by the Russophilia of the then President Masaryk, who much admired Russian culture and the spiritual life of pre-war Russia. Of course, 'in return' the Russian refugees, especially the professionals and academics, were to take part in the industrial and scientific development of the young Czechoslovak Republic. Allegedly a number of top Russian experts began to lecture at Czech universities, work on editorial boards of journals as high quality journalists, etc.[5]

Another wave of refugees to Czechoslovakia was brought about by Adolf Hitler's National Socialism's rise to power in Germany. These were German and later also Austrian citizens, especially those of a leftist orientation, communist party or social democratic party members and also Jewish refugees. But these mostly did not find permanent refuge in Czechoslovakia and were forced to seek paths to further emigration.[6]

In 1938 the situation in Central Europe changed radically. On 11th March 1938 a political coup took place in Austria and on the following day, at the request of local supporters of Adolf Hitler, the German army entered Austria. Adolf Hitler then annexed the Austrian lands to the German Reich, which was formally confirmed by the popular referendum held on 10th April 1939.[7] Perse-

farních společenství ve světle materiálů biskupského archivu, *Auspicia* 2/2007, pp. 31–36; and Martin WEIS, Osudy katolické církve na jihu Čech v období Protektorátu Čechy a Morava, *Studia theologica* 1/1999, pp. 63–70.

2 State Regional Archive in Třeboň (further only SRA Třeboň), fond Episcopal Archive (further EA), years 1938–1947, especially archivalia from folders labelled registry 1903–1945 and persecution during the war.

3 Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Bohemo-Budvicensis, 1938, 1939, 1940 and 1948.

4 Acta curiae episcopalis Bohemo Budvicensis (further ACEB) of 1938–1947.

5 In 1922–1928 there were allegedly over 25,000 such refugees. Cf. Anastasie KOPŘIVOVÁ, Osudy ruské emigrace v Československu, *Paměť a dějiny* 2/2015, pp. 27–50. On this issue it is also possible to consult the book Ljubov BĚLOŠEVSKÁ (ed.), *Kronika kulturního, vědeckého a společenského života ruské emigrace v Československu I, 1919–1929*, Praha: Slovanský ústav AV ČR, 2000; or Světlana TEJCHMANOVÁ, *Rusko v Československu: Bílá emigrace v ČSR 1917–1939*, Praha Jinočany: H & H, 1993.

6 On this topic it is possible to recommend the erudite monograph Kateřina ČAPKOVÁ and Michal FRANKL, *Nejisté útočiště. Československo a uprchlíci před nacismem 1933–1938*, Praha and Litomyšl: Paseka, 2008.

7 On this topic in more detail see, e.g. Heinz ARNBERGER (ed.), *„Anschluß" 1938. Eine Dokumentation,* Wien: Österreichischer Bun-

cution of leftist-minded inhabitants, persons of Jewish ancestry, as well as committed Christians came to be realized there as well according to the German Nazi model.[8]

Soon afterwards, in autumn 1938, Czechoslovakia was to become the next victim of the expansive German Nazism. The overall tense political situation is well documented by two reports from the official bulletin of the episcopal consistory. One is a very emphatic appeal of 29th September 1938 in which spiritual administrators were ordered to use every opportunity from the pulpit or otherwise to admonish their parishioners to stay calm and sober, pray for their country and trust the government of the Czechoslovak Republic.[9] The second instruction, already preparing the clergymen of the Roman Catholic Church for the possibility of evacuating the area affected by military conflict, instructs them to secure the registers, remove the more valuable liturgical objects and precious works of art to the interior or bury them in a secret place.[10]

The political crisis in international relations culminated on 30th September 1938 by the sealing of the so-called Munich Agreement. As a consequence of that almost one third of the Czech lands were annexed by Germany. On 1st–10th October 1938 the German army occupied the Czech borderlands, whereby Southwest Bohemia was incorporated into Bavaria and South Bohemia into the Austrian district of Upper Danube. The Bishop of České Budějovice Šimon Bárta reacted to the newly arisen situation with a pastoral letter in which he mentions the bitter lot of refugees already in the introduction: 'A great disaster to the country and nation, the deep grief and sorrow which has taken grip of the hearts of us all as a result, the bitter lot of hundreds of thousands of our brothers and sisters and the melancholy worries concerning the future of our nation urge your arch-shepherd and father to speak a fatherly word to you'; and he emphatically admonishes the faithful of the diocese to solidarity with the refugees from our borderlands: 'among the tasks most at hand and an urgent duty is taking care of our neighbours who have recently suffered grave existential damage through loss of property, employment and home.'[11] In a similar spirit spoke the common pastoral letter signed by the Archbishop of Prague Cardinal Kašpar, the Archbishop of Olomouc Prečan, the Bishop of České Budějovice Bárta, the Bishop of Brno Kupka, the Bishop of Hradec Králové Pícha and the Bishop of Litoměřice Weber. Besides words of comfort and encouragement it also contains our ordinaries' appeal to selfless work and restraining oneself in order to help suffering neighbours, by appealing to the words of Scripture: 'Who has goods of this world and sees his brother suffering in need and closes his heart to him, how can love of God stay in him? Children, let us not love by word or tongue, but by deed and in truth, says the preacher of love St. John. By that you will also manifest your true patriotism.'[12]

---

desverlag, 1988; or the newer publication Werner WELZIG, *Anschluss: März-April 1938 in Österreich*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010. In the Czech language it is possible to consult the relevant passage in the monograph Václav VEBER, *Dějiny Rakouska*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002, pp. 531–548.

8 Nazi church policy proceeded in several phases. The first phase, lasting approximately until 1935, was marked by looking for paths to peaceful cohabitation. In the same period the Concordat was signed between the Holy See and Germany. The Nazi regime welcomed the Concordat especially for reasons of foreign policy, as it intended to intensify cooperation with traditionally Catholic countries, such as Italy, Spain and Portugal. In the first phase of their church policy the Nazis were not proceeding openly against the Christian churches for tactical reasons, though they were covertly striving to gradually isolate them and exclude them from society. The second phase of Nazi Germany's church policy took place in 1936–1940 and was marked by already unconcealed effort to subordinate all churches to the totalitarian regime with the help of repressive measures. Pope Pius XI reacted to the newly arisen situation with the encyclical *Mit brennender Sorge*, in which he defended Christianity against the Nazi neo-paganism. Cf. František VAŠEK and Zdeněk ŠTĚPÁNEK, *Trnitá cesta moravského duchovenstva (1939–1945),* Brno: Šimon Ryšavý, 2003, p. 17n.

9 Cf. ACEB 1938, no. 9, p. 53.

10 Ibid, p. 54, Instructions for the case of territory evacuation.

11 Cf. ACEB 1938, no. 10, appendix pastoral letter dated October 23rd, 1938.

12 Cf. ACEB 1938, no. 11, appendix pastoral letter dated October 2nd, 1938.

Many Catholic clergymen of the diocese of České Budějovice began to tackle a very important existential and moral question as to whether to join the stream of refugees and leave the parish entrusted to them, or stay and be exposed to the risk of persecution. This dilemma is well documented by the following letter written by the Catholic clergyman from the parish in Německý Rychnov near Frymburk: 'Since the times are grave and the future is impossible to predict, I ask for a kind reply whether I could leave the settlement entrusted to me in case, Lord God forbid, a clash between our state and the German state should occur in the future. The entire settlement is located along the border and as far as I know in case of a clash the inhabitants would be asked to leave the area, civil servants first. In such a case this region as far as the river Moldau would probably be sacrificed to obtain time for transporting our army and a number of buildings would be destroyed before the withdrawal. If this area was then to devolve to Germany, although recent events suggest that it will not occur, I beg that in such a case the most Reverend Consistory itself ask that I be handed over to the Czechoslovak Republic, as I would never want to serve under the Swastika. That in case I would not be allowed to ask myself. 23rd July 1938.'[13] To this clergyman's pleading request the episcopal consistory of České Budějovice addressed the following reply entirely according to the usual norms of Catholic moral doctrine on the obligations of the spiritual administrator: 'To the query we reply: unless special instructions are issued to spiritual administrations, that which moral manuals teach on the obligations of spiritual shepherds holds. If the community of faithful stays, the spiritual shepherd must stay or take care that they are not left without spiritual administration. If evacuation takes place, whether by decree of state power or de facto, the spiritual shepherd goes with his flock.'[14]

This letter was not isolated, as witnessed, e.g. by the request of the parish priest from Věžovatá Pláně asking what he was to do when the village had been occupied by the German army and the subsequent repeated request of an answer on the grounds that he must leave his parish for political and nationalist reasons: 'Most reverend episcopal consistory in České Budějovice! The one signed in deepest respect allows himself to report in respectful service that on 8th October 1938 Pláně Věžovatá was annexed for the German Reich – by the army of the German Reich. For that reason the one signed in deepest respect begs for further gracious instructions. For lack of postal stamps he attaches a 5 Kč government stamp for a gracious answer by registered post. Parish office in Pláně Věžovatá on 8th October 1938 Václav Jelínek, parish priest.'[15] When he had received no answer from České Budějovice he repeated his request as follows: 'Most reverend episcopal consistory in České Budějovice! Under number 308 of 8th October of this year the one signed in deepest respect allowed himself to report that on that day Věžovatá Pláně was annexed by the German army for the German Reich and begged for gracious service instructions. As no communication has come so far, the one signed in deepest respect allows himself – assuming that the first letter had probably not been delivered, to report respectfully that he cannot stay here for health reasons as well and will come as soon as possible. Parish office in Pláně Věžovatá on 25th October 1938 Václav Jelínek.'[16]

In the same year a request for transfer in the consequence of changes in the state border is witnessed also by another letter found in the episcopal archive: 'To the most reverend episcopal

13 SRA Třeboň, fond EA, carton no. 958, signatura I – E – 4, registry 1903–1945, folder 1938, original letter, signed.
14 SRA Třeboň, fond EA, carton no. 958, signatura I – E – 4, registry 1903–1945, folder 1938, draft of reply of 26th July 1938, sent 27th July 1938, original unsigned.
15 Ibid, original letter, signed, without a draft of reply.
16 Ibid, original letter, signed, without a draft of reply.

consistory in České Budějovice. The one signed in respect begs that a Czech parish in the interior be temporarily granted to me, because on 25th October of this year there is to be a referendum here and the local inhabitants claim that they will all vote for the German Reich and will bear no Czech person or Czech parish priest here. So it is evident that in such circumstances I cannot stay here, otherwise I would be exposed to the greatest persecution and suffering. Pastoral care would be totally impossible here. I have been here for almost 22 years and have lived through much injustice and denunciation. All the documents accompanying the request are still at the most reverend episcopal consistory since February of this year. In Bukovec on 5th October 1938, Josef Jačka, parish priest.'[17]

The following letter witnesses to not only the complex refugee, national and political situation after the seizure of the South Bohemian borderlands, but also to an isolated priestly failure of a priest of German nationality, who in the spirit of the German National-Socialist propaganda embraced the 'swastika cult'. It is a letter of the parish office of Lažiště from 21st December 1938 describing the truly desperate religious situation in the separated areas: 'Most reverend episcopal consistory in České Budějovice! (…) I further report that Kratusín has been annexed from the settlement – but please do not assign it to Záblatí, as long as the Reich allows the inhabitants of Kratusín to come here to church and me to go there to administer the last rites. All come to church to Lažiště and I go there to administer the last rites. Already three times since the annexation and each time the German officials let me through. On the annexation morning I read holy mass in the Kratusín chapel and it was the bleakest day of my life – an hour later they annexed them. And the inhabitants of Kratusín – of whom over the past seven years not even one omitted the holy sacraments in Lent – are desperate because the Záblatí lord did not want to pray with their children in the Czech school, helped to organize the Henleins and today has the holy cross decorated on each side with one (painted swastika) at home in the parish house. That is what I have been told by old Vojta, farmer from Kratušín, with his hand raised to an oath – and he stated: The Lord God must forgive us, we will die without a priest, if we have to depend on Záblatí. It is not my person, no. I begged them to forgive and they said that they are not angry, but they are Catholics and there is no longer the holy cross in Záblatí. It is there with the swastika. What am I to do? The Czech bordermen and faithful heads can do it, because they don't see the holy cross alone in Záblatí. I beg you, I am not reporting, and I would be unhappy if the Záblatí lord was more angry with them and with me. I only request that the parish jurisdiction be left to me as long as I can go with legal consent to Kratušín and a part of Záblatí, which is also annexed. A part of Chlístov were Germans, let them go to Záblatí. The money that is due to the rev. parish priest of Záblatí, let the inhabitants of Kratušín and others pay it to him. The children will also come here to school in the new year. I begged with my brother, the directing official here, that they let them. The German officials' reply was: Yes, until laws permit. I had a funeral from Kratušín, also here to Lažiště. – This week. Officials allowed it. Already the propaganda is working among the Czech Catholics. We believe in God like you do – we just don't want Jews, Christ, Mary, Joseph – that will pass. We want only God. (…) A bleak life, those in the interior have no idea. The youth have already been totally taken in. Ein Gott und Führer. The times will be worse for the Sudetenland than the post-coup time was for us. (…) In Lažiště, on 21st December 1938 Josef Dušák, parish priest.'[18]

17 Ibid, original letter, signed, without a draft of reply.

18 SRA Třeboň, fond EA, carton no. 958, signatura I – E – 4, registry 1903–1945, folder 1938, original letter of 21st December 1938, without a draft of reply.

In the separated parts of the diocese there were 139 parishes, in which ca. 258,000 Catholics and 210 priests were living. Large transfers of Czech priests to the interior, whereby they themselves became refugees, is documented already in the November issue of the diocesan official bulletin in the section 'personalia'. Priests of German nationality were appointed to the empty places as administrators, whereby it is necessary to mention that there were fewer priests than parishes. Especially the poor mountain parishes of Šumava long remained vacant.[19] In December 1939 the separated parishes were incorporated under the administration of the neighbouring dioceses in the German Reich.[20]

After the enforced breakup of Czechoslovakia and establishment of the Protectorate of Bohemia and Moravia the Nazis immediately began to realize their church policy in our territory, where it was directed by the Reichsprotektor's office. In this context it is necessary to take a closer look at the figure of the Deputy Reichsprotektor Reinhard Heydrich, who played a very important part in conceiving the Nazi church policy. Although he was brought up in the religious spirit, in 1936 he defected from the Catholic Church and fought against it sharply. The authors of the book *The Thorny Path of Moravian Clergy* mention a highly expressive characteristic of Heydrich: 'He reduced the enemies of Nazism to two spiritual and organizational spheres – Jews and political clergy.'[21] He regarded the Freemasons as a 'frontline organization' of international Jewry and in the Catholic Church he viewed the Jesuit Order similarly. Perhaps that is why already by the beginning of the war he considered sending the Jesuits to concentration camps in the East. On his arrival in Prague Heydrich became infamous amongst others for working out a plan for an infiltration of devoted Nazis into the Catholic Church. He intended to select suitable candidates from among the Hitlerjugend, whom he wanted to have study theology under false names. He seriously reckoned that in about fifteen years they could then occupy leading positions in the Catholic Church. He harboured similar plans for proceeding against the other Christian churches. A number of Catholic clergymen left the country and became involved in foreign resistance, while the ones at home organized pilgrimages which turned into anti-Nazi manifestations, and I must not omit the courageous patriotic sermons of many clergymen. In many cases the clergy's resistance against the Nazi regime broke out into direct involvement in domestic organized resistance, hiding weapons, illegal printed matter and persons persecuted by the regime. The Nazis' revenge was often very harsh and ended in execution or death by gas in a concentration camp.

One of the main reasons why priests were persecuted was, for example, the practice of the Nuremberg racial laws, since not even church employees were allowed to be of Jewish origin. All official bulletins of the diocese of České Budějovice from the Protectorate years always contain at least one page-long list of names for which an excerpt from the appropriate parish office registers had to be made concerning baptisms, weddings or deaths. Falsifying this information, which was to document the non-Jewish origin of the inquirer, was severely punished. Despite that there were many Catholic priests who issued such falsified documents and put their own lives at stake in

19 After the annexation of the borderlands in 1938, 32 Czech clergymen altogether left and 24 German clergymen were appointed in their place *in territorio occupato*, cf. ACEB 1938, no. 12, pp. 61–62. The January issue of the official bulletin of 1939 published a call for filling 65 vacant parish beneficia *in territorio occupato,* cf. ACEB 1939, no. 1, p. 5. But not all Czech clergymen left their places, e.g. the fearless parish priest in Klenčí P. Antonín Pospíšil, who after the annexation of the borderlands supported in all possible ways Czech national life in his parish, secretly taught religion in Czech at the parish house and smuggled Czech religious books from the Protectorate. He was arrested by the Gestapo on 27th October 1944 and after harsh interrogations was sent to the concentration camp in Terezín. Cf. Josef BENEŠ, *Kaine, kde je tvůj bratr*, Praha: ČKCH, 1971, p. 253n.

20 Cf. Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Bohemo-Budvicensis, 1940, p. 140f.

21 Cf. František VAŠEK and Zdeněk ŠTĚPÁNEK, *Trnitá cesta moravského duchovenstva (1939–1945)*, p. 17f.

order to save numerous persons from being transported to Terezín or another concentrationcamp for the eradication of the Jewish race. Unfortunately, several individuals were found even among our nation who put themselves in the service of the occupying power as provocateurs and informers. The activity of such a provocateur cost also the life of one of the priests of the diocese of České Budějovice – P. František Vošta, dean in Opařany. He was ordained to the priesthood in 1907 and entered the spiritual administration as chaplain in Žirovnice u Počátek. Then he was administrator in Tannaberk and parish priest in Klenčí. In 1938 after the borderlands were annexed be became dean in Opařany near Tábor. In 1941 he fell into a trap set by the Gestapo. He issued false genealogical documents to a provocateur to establish non-Jewish origin, and even told him that he asks nothing as reward for that but that he remains an honest Czech and good Christian. P. Vošta's Calvary began on 30th August 1941 by imprisonment and questioning by the Gestapo in Tábor and continued through Prague and Terezín to the concentration camp Dachau; P. Vošta's place and date of death is uncertain. The documents sent by the Gestapo state 26th June 1942 as the date of death and heart stroke as the cause of death. According to Josef Beneš on 28th May 1942, P. Vošta was included in a so-called disabled transport, which ended in a gas chamber. The urn with ashes sent from the concentration camp was placed at the cemetery in Dražice in the same year.[22]

Among priests investigated by the Gestapo and expelled from their place of activity I would like to commemorate here the figure of Tecelin Jaksch, O.Cist., abbot of the monastery in Vyšší Brod and Vicar General of the separated parishes of the diocese of České Budějovice. He was the first priest from the Sudetenland part of the diocese to be investigated by the Gestapo. He was arrested on 21st November 1938 and investigated for over a month in Linz and Český Krumlov. When he was released he could not return to his monastery in Vyšší Brod and had to live in strict isolation throughout the duration of WWII in the monastery Porta Coeli near Tišnov. In 1948 he had to flee abroad from the ascending communist totality.[23]

Not only Czech priests of the diocese of České Budějovice were persecuted and jailed by the Nazi regime. Of the 210 priests active in the separated borderland parts of the diocese of České Budějovice in 1939–1945 three perished in the concentration camp of Dachau, five others survived imprisonment in concentration camps, 16 priests were obliged to leave their parishes because they received a ban of residence there, or in the whole Sudetenland, and 14 priests were investigated by the Gestapo and mostly sentenced to pay a fine. In connection with the topic of this paper I must also mention the figure of the saintly P. Engelmar Hubert Unzeitig, provisor in Glöckelberg. He was arrested by the Gestapo on 1st October 1940 because he condemned the expulsion and genocide of the Jews, both while teaching at school and from the pulpit. He arrived at the concentration camp in Dachau on 3rd June 1941. There he volunteered to nurse typhus patients and died on 2nd March 1945 with the nickname 'Angel of Dachau'.[24]

Refugeeism at the end of the war

For a great many people the end of WWII meant liberation from the yoke of Nazism, oppression and subjection. Many refugees were slowly returning home. But there were also those who were condemned to refugeeism or exile as a result of endorsing the principle of collective guilt. On 19th

22 Josef BENEŠ, *Kaine, kde je tvůj bratr?*, pp. 74–78.
23 Cf. Martin WEIS, *Osudy katolické církve na jihu Čech v období Protektorátu Čechy a Morava*, pp. 63–70.
24 Ibid.

May 1945 President Dr. Edvard Beneš issued a decree on confiscating the property of Germans and Hungarians, and on 2nd August 1945 a decree on abrogating Czech state citizenship of Germans and Hungarians, whereby he began to fulfil the conclusions of the negotiations concerning the expulsion of three million Germans from Czechoslovakia. From the territory of diocese of České Budějovické 110 transports were sent to Germany with altogether 127,501 Germans. Of course, the German priests of the diocese were leaving with their parishioners. 71 priests transferred to German dioceses and 16 priests transferred to Austrian dioceses, so altogether 87 diocesan priests of German nationality left the diocese of České Budějovice as part of the expulsion. Most diocesan priests went to the dioceses Passau (28), Regensburg (20), Rottenburg (8) and Linz (8). Five priests went to S. Pölten, three priests to Vienna and Freiburg, two priests went to Augsburg, Bamberg, Mainz and Munich, and one to Eichstätt, Fulda, Limburg and Würzburg. It may be asked whether a priest did not become a victim of wild expulsions. According to the research of Emil Valasek, based on rigorous study of the preserved archive resources, this was not the case.[25]

In connection with the expulsion of Germans to Germany the official bulletins of the diocese of České Budějovice published several important documents. The first one, published by the Land National Committee in Prague, deals with ecclesial rites in internment and collection camps. A priest, in whose district such a camp was located, was allowed to perform only the necessary rites for the interned persons, quiet ones, without sermons 'with respect to the nature of the matter and to the milieu'.[26]

The second significant document is the circular letter of the Land National Committee in Prague of 9th July 1946 dealing with the expulsion of German priests and providing for the vacant parishes, which was published unabridged in the official diocesan bulletin of July 1946. The circular letter stated that the government presidium at its 33rd session of 14th May 1946 permitted the expelled German priests to take not only the previously granted limit of 50 kg of personal baggage, but 100 kg or even more, so that they could take the personal belongings necessary to perform their vocation, i.e., the priestly garment, vestments of the mass, the laundry, the breviary, the missal, etc., provided that these objects are their personal property, not property of the parish, and that they are not made of precious metals.[27]

On 28th August 1945 Pope Pius XII published a message on the 600th anniversary of the birth of St. John of Nepomuk, which became the main guideline for the post-war renewal of our country in the spiritual sphere. In his message Pope Pius XII first recalled the tragic consequences of the war and then introduced the image of St. John of Nepomuk as the exemplar for the spiritual regeneration of the nation affected by the war. The Pope appealed first of all for the need for peace grounded in justice and love. He warned against outbursts of passionate hatred and desire for revenge, called for true freedom based on virtues and respect to God and warned against unbridled licentiousness and tyranny concealed beneath the mask of false freedom. This papal message was

25 Cf. Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Bohemo-Budvicensis 1948 and the personalia section of the official diocesan bulletin of 1945–1948. It is also possible to find more detailed information in the priestly register. On the expulsion of German priests see also the erudite monograph Emil VALASEK, *Der Kampf gegen die Priester im Sudetenland 1938 bis 1945*. In his monograph he lists in detail all the German priests expelled from the diocese of České Budějovice, including their personal data and brief biographies. According to this source no German priest fell victim to lynching or died in one of the so-called wild expulsions. But it must be admitted that some German priests in internment camps before the expulsion found the forced labour they were subjected to to be hard.

26 ACEB 1946, no. 2, p. 9.

27 ACEB 1946, no. 7b, July 26th, 1946, p. 33.

followed in content by the first common pastoral letter of the episcopate of the Czech Republic, and was devoted to the most pressing contemporary issues of the Catholic Church in Czechoslovakia. In their pastoral letter the ordinaries first of all pointed out the dangerous growth of neo-pagan thought and the contemporary crisis of family life. They appealed for a greater use of the supernatural means of salvation, and placed an emphasis on Christian schooling, social reforms, more intense care of the youth and building up the lay apostolate. Quoting the words of Pope Pius's message cited above they were also calling attention to the relationship towards members of other nationalities, which was to be based on justice and love: 'How to behave towards members of other nationalities. The Holy Father's command in his letter to us holds: "The exercise of justice is not to transgress the limits of law and justice. Is it not true victory when we are overpowered by justice, overpowered by love? Let not the innocent be punished with the guilty, and when the guilty are punished let it not be done over the correct measure, so that there would be violence in sentencing the guilty, violence worth condemning, and, if seeds of resentment are sown everywhere, the nation would suffer harm in its innermost bonding. Let love be exercised in your private and public action as a companion to justice, as it is a noble token and the infallible mark of Christians." When we suffered, it was honourable for us and it is our glory, if we committed injustice, it would be a guilt before God and a blemish before people, and [the partners] abroad would not forget it. We must not be stained by even a shadow of the cruelty of the concentration camps, because history is sharp-eyed and in later years would denounce each misdemeanour as it now denounces the cruelty of the camps in Dachau, Auschwitz, and others.'[28]

The issue of the often desperate fates of German priests as prisoners or refugees is also documented by the correspondence in the episcopal archive. There is the letter of P. Kroiher, former senator and clergyman from Ledenice, to the episcopal consistory in České Budějovice, in which he describes not only the heavy damage done to the borderland town of České Velenice by air raids, but also the burdensome situation of the German priest living there: 'Ledenice on 2nd June 1945, Most reverend episcopal consistory! A former homesteader from Velenice has written to me of the church there: In this terrible rubble our church remained almost intact as if by miracle, only the windows are broken. A single window with the painting of blessed Agnes, which is a part of the main altar, has remained fully undisturbed. The church's interior is also fully preserved. Around the church in the park there is one crater next to another, at least 20 holes. The houses around are almost totally destroyed, the church and parish house remained as if by miracle with the exception of minor damage that can easily be repaired. The parish priest there, a very kind gentleman, begged me that you kindly intervene at the episcopal consistory, that a Czech clergyman be appointed there as soon as possible. He literally told me that he does not want to leave the church and will stay until a Czech parish priest comes, to whom he wants to hand everything over properly and in order, but I received the impression that he is probably afraid to stay there alone since he doesn't speak Czech and must pray in German. That is literally written by Mr. Květoň, former president of the church association there, for whom upon expulsion from Velenice I procured a place in a cooperative in Bechyně and whose house is so damaged that he cannot return immediately. Reporting this and conveying the parish priest's request I note that I am at the same time writing to Czech acquaintances to be patient and not grumble and not make the heart of a man of good will heavy, for the times are not like they used to be fifty years ago when there was a surplus of priests…'[29]

28 Cf. ACEB 1945, no. 12, pp. 39–41.

29 SRA Třeboň, fond EA, carton no. 958, signatura I – E – 4, registry 1903–1945, folder 1945, original letter of 2nd June 1945, without a draft of reply.

Another archive document of November 1945 depicts the desperate situation of a priest of the diocese of České Budějovice, who was conscripted as a Sudetenland German and when the war came to an end was in a detention camp: 'Brno – Slatina on 21st November 1945 To the reverend episcopal consistory in České Budějovice. I am a priest of the diocese of České Budějovice, ordained in 1938, and I report that I have returned from Russian captivity and that I am in the detention camp in Brno – Slatina. Until 1940 I was chaplain in Vimperk, from March till October I was subsidiary in Reischachu near Alt Töting diecesis Passoviensis. On 7th October 1940 I became a sanitary soldier in the Reich army, and in 1943 assistant and military chaplain under the military parish priest in lazaret 1/606. With this lazaret and parish priest I came into Russian captivity on 23rd August 1944. On 1st September the red army released me from captivity as I was ill. Despite that I am now held in the detention camp in Brno – Slatina for reasons unknown to me. The healthcare and dietary conditions in this camp are insufficient. Since it is a work camp I am forced frequently also to perform tasks unsuitable for the priestly state. I especially feel burdened by this detention because I never was a member of the NSDAP or other units. As a consequence of my vocation I was always antifascist. To prove this I offer the testimony of my former superior reverend prelate Dominik Brünner, dean emeritus in Vimperk, and my uncle Dr. Václav Houschka. Concerning the years of my study in 1933–1938 I mention the reverend rector Karel Reban. I therefore beg respectfully, that the rev. consistory request my dismissal and return home from the land headquarters of military detention camps in Brno. Josef Meisetschläger, priest.'[30]

Another document is a note of the Dean's Office in Tábor, in which the author asks for instructions regarding what to do in the matter of Catholic priests of German dioceses, who are in the detention camp there as soldiers of Wehrmacht medical units. It is highly noteworthy that the local Red Army officer wanted to set these priests free, if some official church authority takes charge of them: 'Most reverend capitol consistory in Budějovice. In Tábor there are large camps of prisoners, among whom there are 40 Cathol. Priests from the Reich. They are lower officers with the medics and in offices and four as *divisionpfarrer*. They would like to be released to their places of work. Our military headquarters has no objections to the release, but the Red Army headquarters requests the consent of some most reverend bishop to take them as priests. I know there will be more such cases. I promised to make an enquiry regarding how they could be released from captivity, go to their workplaces or could stay free in some parishes for the time being. Tábor, 22nd May 1945, Jaroslav Šebesta, dean.'[31] The Tábor dean Jaroslav Šebesta received a fairly curt and negative reply to this request saying that a German diocese must take care of Germans: 'To the reverend dean's office in Tábor. To the enquiry of 22/5 1945 no. 415 we reply: No ordinariate here can take the priests, because they are of German nationality. They must all appeal to their respective ordinariates, or some German ordinariate.'[32]

Conclusion

This study focused on the issue of refugeeism from the viewpoint of the Catholic clergy of the diocese of České Budějovice, based on archive materials from the episcopal archive. World War II brought great suffering to many millions of humans: death on the battlefields as well as in the hinterland, the

30 SRA Třeboň, fond EA, carton no. 996, folder persecution during the war – letters concerning German clergymen after the end of the war, original signed, without a reply on the reverse of the request.

31 Ibid, original signed, on reverse there is a draft of the reply of the episcopal consistory.

32 Ibid, a draft of the reply of the episcopal consistory on the reverse of the preceding request.

unheard of brutalities of concentration camps, millions of refugees who had lost their homes and frequently also their loved ones. The study engages archive materials to show how this situation was experienced by the Catholic clergy in the South Bohemian region at the time.

To conclude allow me to quote words that still have a bearing on the burgeoning issue of refugeeism, although they were spoken more than seven decades ago: 'May the suffering of our time bring an end to suffering forever. Only then will all those immense sacrifices that we, the Germans of the Sudetenland, have to bring and that were to a great extent brought also by the Czechs, have some meaning. Only then will they have served the highest ideal of humanity – permanent and honest peace.'[33]

World War II and the Issue of Refugeeism Focusing on the Diocese of České Budějovice in Light of Archive Materials from the Episcopal Archive

Abstract

World War II brought incomparable suffering to many millions of humans. It is impossible to calculate how many people were forced to leave their homes by the military operations or decisions of statesmen and were either forcibly deported or preferred to emigrate. This study recalls the issue of refugeeism associated with this tragic segment of human history from a specific viewpoint, viz. refugeeism as part of the history of the diocese of České Budějovice from 1938 up to 1947 in light of archive materials from the episcopal archive. It engages authentic documents to show how the issue of refugeeism was perceived and frequently also personally experienced by Catholic clergymen of the diocese of České Budějovice at the time.

Keywords: church history, Nazi regime, refugeeism, World War II, diocese of České Budějovice

Author contact
Prof. Dr. Martin Weis
University of South Bohemia, České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Theological Disciplines
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
weis@tf.jcu.cz

33 Last speech of Hans Krebs, a German MP condemned to death in Prague on 15th January 1947. Milan SLÁDEK, *Němci v Čechách*, Pragma: Praha, 2002, pp. 151–153.

Studie – varia / Studies – Varia

Přístup sociálních pracovníků k implementaci standardů kvality sociálních služeb[1]

Markéta Elichová, Anna Sýkorová

1. Úvod

Interpretace a přístup sociálních pracovníků[2] ke standardům kvality sociálních služeb (SQSS) je téma, které dosud nebylo v rámci ČR komplexně zpracováno včetně dat získaných rozhovory se sociálními pracovníky, ačkoliv je to téma pro současnou sociální práci vzhledem k chystané inovaci standardů kvality a očekávané sociální reformě dosti zásadní.

Cílem stati je zjistit interpretaci SQSS a přístup sociálních pracovníků k nim jak z hlediska žité praxe, tak z hlediska individuálního pojetí a chápání samotnými pracovníky. Konkrétně se zabýváme názory sociálních pracovníků na zavádění standardů kvality do praxe, realizaci metodik v praxi konkrétních organizací a vliv standardů na sociální práci.

Tím, že je objektem našeho zájmu samotný sociální pracovník realizující teorie a metody sociální práce v praxi a tvořící tak výslednou podobu sociální práce, zabýváme se základní rovinou implementace SQSS v praxi. Na tomto základě se pokusíme identifikovat možné silné a slabé stránky tohoto procesu. Protože se na základě odborných poznatků a rovněž osobní pracovní zkušenosti v nestátních neziskových organizacích domníváme, že samotná východiska a podstata SQSS jsou dobrá, zajímají nás zejména překážky v zavádění a realizaci SQSS v praxi.

Výsledky vypovídají o postojích a hodnotícím vztahu sociálních pracovníků k tématu SQSS, a přináší proto subjektivní pohled důležitých aktérů realizace odborné disciplíny sociální práce v praxi. Jsme si vědomy, že tento pohled může být odlišný např. od uchopení SQSS managementem organizací nebo odborníky vstupujícími do organizací zvenku, přesto je dle našeho názoru důležité zabývat se právě touto rovinou, poněvadž díky realizaci SQSS v praxi, jak potvrzuje i popis současného stavu níže, jsou sociální pracovníci přímí nositelé kvality v organizaci a rovněž dle Musila se pracovníci „zabývají spíše tím, co sami od standardů očekávají, tedy svou pre-koncepcí, než tím, co text standardů požaduje“.[3]

1 Vznik tohoto příspěvku byl podpořen grantem Grantové agentury Jihočeské univerzity GAJU č. 117/2013/H „Pojetí kvality sociální práce v souvislosti se sebedefinováním sociálního pracovníka a jeho pomáhající profese“.

2 V textu používáme generické maskulinum „sociální pracovník / sociální pracovníci“ pouze z důvodu snazší srozumitelnosti textu a ušetření znaků.

3 Ondřej MÁTL – Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory. Řízení kvality dlouhodobé péče v ČR*, Praha: Galén, 2007, s. 46.

1.1 Současný stav problematiky

Kvalita života uživatelů nabývá významnosti v kontextu sociálních služeb od roku 2007 společně s příchodem zákona o sociálních službách,[4] který přinesl již dříve známé, reformulované SQSS jako normu, jejíž naplňování je zároveň podmínkou poskytování sociální služby.[5] Ovšem v praxi se ukázalo, jak potvrzuje např. i šetření z roku 2012, že standardy jsou pro službu užitečné, pouze pokud je s nimi poskytovatel schopen pracovat podle svých potřeb: interpretuje jejich smysl, přeloží si jejich znění na svoji situaci a používá je jako nástroj řízení kvality služby. Díky zavádění standardů pak poskytovatel sám stanovuje konkrétní rámec své služby.[6]

Praktické dopady zavedení standardů kvality do praxe sociálních služeb přinesly mnoho nejasností a problémů. V některých organizacích se např. kvalita sociálních služeb stala „obávanou normou" a dostala nálepku další administrativy zatěžující výkon sociálního pracovníka a odvádějící ho od přímé práce s klienty.[7]

S ohledem na interpretační nejednoznačnost standardů se ukázalo, že je naplňování některých kritérií a subkritérií ze strany poskytovatelů služeb problematické.[8] Sociální pracovníci často nejsou schopni využívat volnosti, kterou jim vysoká míra obecnosti vymezení jednotlivých kritérií standardů poskytuje.[9] Zároveň podle Musila příliš obecné nastavení standardů s sebou nepřineslo dostatečný tlak na změny a pro organizace je lákavé přizpůsobit si standardy navyklé rutině nebo hledat cesty k jejich obcházení či pouze administrativnímu naplňování bez reálného průmětu do přístupu ke klientům.[10] V mnoha případech pak sociální pracovníci tvoří písemné metodiky, které jsou nefunkční, tedy neodpovídají teoretickým východiskům používaným v praxi organizace,[11] nýbrž ilustrují představu sociálních pracovníků o tom, jak povinnosti dané standardy naplnit. Často dochází i k tomu, že organizace kopírují metodiky organizací, které prošly inspekcí, a nepřizpůsobí je vlastním specifikům.[12]

Ztížená srozumitelnost a subjektivní vykladatelnost povinností i standardů se pak negativně odrazila také v kontrolní oblasti kvality – při inspekcích. V kontrolním režimu jsou standardy měřitelná kritéria, jenže podle Palečka a Kocmana kritéria nikdy nemohou dosáhnout míry schematizace potřebné pro měření, protože jsou kvalitativní a otevřená výkladům. Měřitelnost kritérií tak nestojí na nějaké pevně ustanovené metrice, nýbrž na jejich interpretaci. Žádná stabilní

4 Srov. Oldřich MATOUŠEK, *Sociální služby: legislativa, ekonomika, plánování, hodnocení*, Praha: Portál, 2011.
5 Srov. zákon č. 108/2006 Sb., o sociálních službách, § 82, 88.
6 Srov. David KOCMAN – Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb. Zpráva z výzkumu*, Individuální projekt MPSV: Inovace systému kvality sociálních služeb, listopad 2012, s. 6.
7 Srov. *Kvalita v sociálních službách*, odborná konference, Brno, 7. 4. 2011, [DVD] ASPSS ČR, 2011;Vladimír HANZL, Evergreen: Inspekce kvality, *Rezidenční péče* 4/2011, s. 12–13.
8 Srov. Miloš SLÁDEK, Inspekce kvality v domovech pro seniory jako ukázka střetu různých hodnot, in: *Hodnoty v prostředí sociálních a zdravotních služeb,* ed. Zuzana HAVRDOVÁ, Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 2010, s. 116; © MPSV, *Individuální projekt MPSV – Inovace systému kvality sociálních služeb* (on-line), dostupné na: http://www.mpsv.cz/files/clanky/18616/Socprace_Clanek.pdf, citováno dne 9. 12. 2015; © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb: Druhý návrh věcného řešení* (on-line), dostupné na: http://www.mpsv.cz/files/clanky/15275/inovace.pdf, citováno dne 9. 12. 2015; © MPSV, *Pracovní dokument pro tvorbu věcného záměru zákona o sociálních pracovnících (profesní zákon). Konzultační dokument MPSV pro období červen až září 2014* (on-line), dostupné na: http://www.mpsv.cz/files/clanky/18392/3a._Pracovni_dokument_profesni_zakon_cerven_zari_FINAL.pdf, citováno dne 9. 12. 2015.
9 Srov. Kristýna ČERMÁKOVÁ – Milena JOHNOVÁ (ed.), *Zavádění standardů kvality sociálních služeb do praxe. Průvodce poskytovatele*, Praha: MPSV, 2002.
10 Srov. Ondřej MÁTL – Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory*, s. 45.
11 Srov. © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb.*
12 Srov. Ondřej MÁTL – Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory.*

inspektorská interpretace přitom neexistuje.[13] Navíc ve spojení s inspekcemi jsou standardy ambivalentním nástrojem, který sice na jednu stranu říká, že experty na naplňování standardů jsou poskytovatelé, na druhou stranu je však při inspekci tato role poskytovatelů zásadním způsobem zpochybněna. Při inspekci tak dochází ke konfrontaci dvou expertních interpretací standardů.[14]

V praxi proto dochází k nepochopení vlastního smyslu standardů, jež se snaží o záruky optimálního nastavení služby směrem k uživateli, zachování jeho důstojnosti a o udržení či posílení jeho sociálního začleňování.[15] Někteří sociální pracovníci se chovají v rozporu s ideály sociální práce jako odborné disciplíny, která se snaží o udržení či rozvoj sociálního fungování jednotlivce, rodiny, skupiny, komunity i společnosti, vycházejíc přitom z hodnoty každé lidské bytosti a lidských práv.[16] Přitom právě standardy svou orientací na osobní cíle uživatelů služeb umožňují konkretizovat abstraktní ideály, jako je lidská důstojnost, autonomie apod.[17]

Tuto interpretační nejednoznačnost a s ní spojené problémy, např. zbytečnou administrativní zátěž, řeší momentálně MPSV připravovaná revize SQSS vzniklá v rámci projektu Inovace systému kvality sociálních služeb.[18]

2. Metodika výzkumného šetření

Šetření bylo realizováno metodou polostrukturovaného rozhovoru. Výzkumný soubor tvořili sociální pracovníci v organizacích a na úřadech, zastoupeny byly všechny kraje ČR a všechny formy poskytování sociálních služeb. Bylo vedeno 25 rozhovorů, které provádělo celkem 10 proškolených tazatelů. Sběr dat proběhl v říjnu, listopadu a prosinci roku 2013. Organizace a pracovníci byli vybráni podle předem daných parametrů pro jednotlivé kraje (typ služby a velikost obce). Samotný rozhovor probíhal na pracovištích respondentů.[19]

Data byla zpracována kvalitativními metodami (kódování, kategorizace, tematická analýza). Odpovědi komunikačních partnerů byly okódovány a kódy byly rozděleny do kategorií a subkategorií.

Pro potřeby tohoto textu jsme se rozhodly v následujících kapitolách předložit analýzu a závěry vyvozené z odpovědí na 4 otázky rozhovoru týkající se přímo standardů kvality: Jak jste byl/a zapojen/a do zavádění SQSS do praxe Vaší organizace?[20] Jak realizujete metodiky dle SQSS v pra-

13 Srov. David KOCMAN – Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, s. 8; Pavel ČÁSLAVA, *Zpráva o výsledcích ankety mezi členy AÚSP k tématu zvyšování kvality sociálních služeb*, Sokolov: Asociace ústavů sociální péče, 2003; Jana DVOŘÁKOVÁ, Kvalita sociálních služeb se zhorší, *Zdravotnické noviny* 49/2004, s. 16–18; Libor MUSIL a kol., *Působení politiky sociálních služeb na kulturu poskytování osobních sociálních služeb ve vybrané organizaci. Závěrečná zpráva z výzkumu*, Brno: Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, 2007; Ondřej MÁTL – Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory*, s. 46.

14 Srov. David KOCMAN – Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, s. 9.

15 Srov. zákon č. 108/2006 Sb.

16 Srov. IFSW, *Definition of Social Work* (on-line), dostupné na: http://ifsw.org/policies/definition-of-social-work/, citováno dne 9. 12. 2015; Pavel NAVRÁTIL, *Teorie a metody sociální práce*, Brno: Marek Zeman, 2001, s. 11–12; Oldřich MATOUŠEK, Prolegomena k teorii sociální práce, *Fórum sociální práce* 1/2011, s. 15–16.

17 Srov. Miloš SLÁDEK, Inspekce kvality v domovech pro seniory jako ukázka střetu různých hodnot, s. 115.

18 Srov. © MPSV, *Individuální projekt MPSV*; © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb*; © MPSV, *Pracovní dokument pro tvorbu věcného záměru zákona o sociálních pracovnících*; © MPSV, *Projekt Systémová podpora profesionálního výkonu sociální práce* (on-line), dostupné na: http://www.mpsv.cz/cs/17865, citováno dne 9. 12. 2015.

19 Srov. Markéta ELICHOVÁ, *Přihláška týmového grantového projektu*. Podpořeno grantem Grantové agentury Jihočeské univerzity GAJU č.117/2013/H „Pojetí kvality sociální práce v souvislosti se sebedefinováním sociálního pracovníka a jeho pomáhající profese", 2013.

20 Touto otázkou jsme zjišťovaly, jakým způsobem byly SQSS implementovány do praxe organizace a zda a jakým způsobem na tom

xi?[21] V jakém směru ovlivnily SQSS samotnou sociální práci?[22] Proč si myslíte, že SQSS vznikly?[23] Další otázky rozhovoru se zabývaly situací sociální práce v ČR.

Z celkového počtu 25 respondentů (R) jsme zpracovaly odpovědi 21 z nich. Zbývající 4 sociální pracovníci pracovali na úřadech, se standardy kvality se při své práci nikdy nesetkali a dle svých slov nemohli poskytnout relevantní odpovědi týkající se zavádění standardů do praxe organizace. Obsah SQSS a práce s nimi sice nejsou zařazeny do *Minimálního standardu vzdělávání v sociální práci Asociace vzdělavatelů v sociální práci* (ASVSP),[24] ale znalost standardů kvality patří mezi znalosti, které jsou někde vyžadovány při zkouškách odborné způsobilosti úředníků.[25] Sociální pracovníci pracující na úřadech proto byli v následné analýze odpovědí zařazeni do zvláštní kategorie.

Vzhledem k cíli výzkumného šetření a interpretaci dat operacionalizujeme pro potřeby této statě následující pojmy:

- Přístup ke SQSS – jak sociální pracovník standardy vnímá, posuzuje a hodnotí ve smyslu postoje neboli hodnotícího vztahu.[26]
- Interpretace SQSS – jak sociální pracovník standardy vykládá (porozumění a chápání) s ohledem na svou praxi v organizaci neboli objasňování smyslu textu zejména s ohledem na následnou praktickou aplikaci.[27]
- Sociální pracovník – pracujeme s vymezením daným zákonem 108/2006 Sb., o sociálních službách, § 109 a 110.[28]

3. Problematika zavádění a realizace SQSS v praxi

Tato kapitola popisuje a hodnotí odpovědi respondentů na dvě otázky týkající se implementace standardů kvality do praxe konkrétních organizací. V odpovědích jsme identifikovaly dvě hlavní skupiny sociálních pracovníků; jedna popisovala pozitivní aspekty zavádění standardů do praxe (dobrou praxi), druhá negativní. Třetí, nejméně početná skupina sociálních pracovníků vykazovala

sociální pracovník participoval. Též nás zajímalo časové hledisko zavádění SQSS jak z pohledu doby zahájení (na základě povinnosti dané zákonem o soc. službách, nebo již dříve), tak z pohledu procesu (jednorázová akce, nebo průběžný proces). Vyvstanuvší témata byla dále rozvíjena.

21 Tato otázka zjišťovala, jak to v praxi organizace funguje, jak jsou standardy zavedeny do praxe, jak jsou užívány v každodenním životě organizace, jak je reflektuje a prožívá samotný sociální pracovník, ostatní zaměstnanci, vedení nebo uživatelé služeb. Byly pokládány doplňující otázky, které rozvíjely odpovědi.

22 Tato otázka zjišťovala, zda a nakolik reflektuje sociální pracovník svou profesi v širších souvislostech, zda není pouze úzce zaměřen na praxi dané organizace, zda a nakolik se orientuje a vnímá situaci týkající se SQSS na poli sociální práce jako vědní i praktické disciplíny.

23 Otázka zjišťovala subjektivní osobní názor na důvod vzniku standardů. Tazatel vedl komunikačního partnera k tomu, aby odpovídal na základě vlastních zkušeností a jejich reflexe, nikoliv pouze na základě znalostí o SQSS.

24 © ASVSP, *Minimální standard vzdělávání v sociální práci ASVSP, Asociace vzdělavatelů v sociální práci* (on-line), dostupné na: http://www.asvsp.org/standardy, aktualizace dne 6. 3. 2014, citováno dne 9. 12. 2015.

25 Srov. © INSTITUT PRO VEŘEJNOU SPRÁVU PRAHA, *Soubor zkušebních otázek k ověření zvláštní části zvláštní odborné způsobilosti pro výkon správních činností při sociálně-právní ochraně dětí* (on-line), dostupné na: http://www.institutpraha.cz/overeni-zoz/zkusebni-otazky/zoz-zvlastni-cast/kurz-7, citováno dne 9. 12. 2015.

26 Srov. Milan NAKONEČNÝ, *Psychologie: přehled základních oborů*, Praha: Triton, 2011, s. 467; Milan NAKONEČNÝ, *Sociální psychologie organizace*, Praha: Grada, 2005, s. 43.

27 Srov. Dušan HENDRYCH, *Právnický slovník*, 3. podstatně rozšíř. vyd., Praha: C. H. Beck, 2009, s. 295.

28 Srov. zákon 108/2006 Sb., § 109 a 110 (zkráceno): *Sociální pracovník vykonává sociální šetření, zabezpečuje sociální agendy, sociálně právní poradenství, analytickou, metodickou a koncepční činnost, odborné činnosti v zařízeních služeb sociální prevence, depistážní činnost, krizovou pomoc, sociální poradenství, sociální rehabilitaci, zjišťuje potřeby obyvatel a koordinuje poskytování sociálních služeb. Předpokladem k výkonu povolání sociálního pracovníka je způsobilost k právním úkonům, bezúhonnost, zdravotní způsobilost a odborná způsobilost.*

ambivalentní odpovědi. Dle analýzy získaných odpovědí dva respondenti popisovali prvky dobré praxe zavádění standardů do praxe, ale rovněž uvedli několik problematických momentů, což bylo způsobeno tím, že v jejich organizaci byl proces zavádění SQSS do praxe teprve v počátcích.[29]

3.1 Pozitivní aspekty

V souladu s odbornými poznatky byly identifikovány následující pozitivní aspekty práce se SQSS:

Zavádění standardů na základě praxe

Podle našich 14 komunikačních partnerů zavádění SQSS do jejich organizací probíhalo na základě praxe. Standardy tedy nebyly tvořeny od stolu, ale na jejich tvorbě sociální pracovníci pracovali v týmu spolu se svými kolegy pod odborným vedením a na základě proškolení, jak potvrzují např. následující výroky: „No, myslím si, že (realizujeme) v pohodě, protože ty naše standardy vznikly jako kdyby z praxe, že je popsaná ta praxe, sem tam se dozvíme nějaký nový impuls, takže si myslím, že ty naše standardy jsou obrazem té naší práce." (R 12) „Zavádění bylo na základě praxe a potřeby jo, ale vím, že jsme měli nějaký odborný vedení." (R 7)

Sociální pracovník jako realizátor zavádění standardů do praxe organizace

Dvanáct sociálních pracovníků bylo dle vlastních slov hlavními osobami utvářejícími metodiky vázající se k zavádění a naplňování SQSS v organizaci, jak dokresluje např. výpověď R 1 nebo R 12: „Já jsem do toho zapojená i vlastně v tuhletu chvíli, protože vlastně standardy předěláváme úplně od základu, já tam mám nějakým způsobem klíčovou úlohu." (R 1) „… ale největší díl je pak na tom sociálním pracovníkovi, který to pak musí učesat a do těch pravidel nějakým způsobem administrativně zpracovat." (R 12)

Role zavádějícího pracovníka standardů kvality v organizaci je pro sociálního pracovníka přínosná, poněvadž, jak zmiňuje Kocman a Paleček, zavádění standardů přimělo pracovníky řady služeb začít koncepčně přemýšlet o procesu práce s klientem, a to s ohledem na smysl sociálních služeb a ochranu práv klientů.[30] Pozitivem je rovněž skutečnost, že když mají sociální pracovníci příležitost pracovat se SQSS podle svých potřeb, přeloží si jejich znění na svoji situaci a jasně uchopí konkrétní rámec své služby, jsou SQSS v souladu s výsledky šetření z roku 2012 pro službu užitečné.[31] Navíc sociální pracovník je svým vzděláním kompetentní osobou pro toto konání, ideálně ve spolupráci s managementem organizace.

Zapojení všech zaměstnanců do procesu zavádění SQSS

V souladu s Mátlem a Jabůrkovou, kteří uvádějí, že dostupná literatura identifikuje jako předpoklad úspěšného řízení kvality služeb společnou práci – aktivní participaci všech pracovníků organizace –, či v souladu s *Kvalitou v občanských poradnách*, jež uvádí, že řízení kvality v praxi napomáhá i společná tvorba vnitřních pravidel,[32] i našich 6 pracovníků hovořilo o co největší možné míře zapojení všech

29 Sociální pracovníci pracující na úřadech se SQSS nepřišli pracovně do styku.
30 Srov. David KOCMAN – Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, s. 6.
31 Srov. tamtéž.
32 Srov. Ondřej MÁTL – Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory*, s. 51.

zaměstnanců do procesu zavádění: „Je důležité, aby standardy tvořil celý tým, aby každý ten pracovník měl možnost se na té službě podílet…“ (R 12) V některých zařízeních se na tvorbě metodik podíleli i klienti: „U nás se na metodikách podílejí i klientky, protože takový některý základní věci, třeba i krizový situace, vymýšlí oni sami. My se jich zeptáme, jak by tohle řešily, a pak se jim to jednoduchým způsobem, jednoduchým jazykem, dá ta metodika k dispozici, aby podle ní uměly vlastně reagovat. No a pak ty složitější metodiky už vytvářejí pracovníci.“ (R 11)

Žitá praxe v souladu s metodikami

Dvanáct sociálních pracovníků uvedlo, že v jejich organizaci jsou zaměstnanci s metodikami a standardy seznámeni a postupují podle nich, rovněž individuální plánování bylo dle jejich slov dobře nastavené a funkční. Čtyři pracovníci dokonce popisovali v organizaci panující spokojenost se standardy. Je tak možné pracovat na kvalitě v organizaci, poněvadž pracovníkům pomáhají konkrétní metodické postupy, které musí být jednoduše dostupné a živé.[33]

Pracovníci chápali jako součást zavádění a realizace SQSS bez negativní konotace i nutnou administrativu, která je v rozumné míře pro správné fungování služby nutná, jak potvrzuje např. Musil.[34]

3.2 Negativní aspekty

Celkem 6 rozhovorů obsahovalo skutečnosti, které svědčily o problematickém zavádění a realizaci standardů kvality v praxi. Následně uvedené negativní aspekty jsou často opakem identifikovaných aspektů pozitivních a přináší příklady nedobré praxe popsané v kapitole 1.1.

Neznalost standardů

V několika případech sociální pracovníci dle svých výpovědí SQSS vůbec neznají, např. R 17 uvedl: „… Nevím. Ale můžu vám, můžu vás odkázat na někoho, kdo vám k tomu víc poví. Ale… Já nevím.“ Z dalších odpovědí těchto respondentů lze odvodit, že u nich v organizaci byly SQSS zaváděny bez kontaktu se zaměstnanci, ti pouze vědí, že se mají řídit manuálem, který dostali. Titíž respondenti tudíž vykazovali i následující aspekt.

Nezapojování zaměstnanců do procesu zavádění SQSS

Právě popsané doplníme krátkou citací: „Ne [nebyl jsem zapojen].“ (R 17) „Do procesu jsem nebyla zapojena vůbec…“ (R 10)

Zavádění SQSS „shora“

Sociální pracovníci uváděli, že mají pracovat dle metodik, manuálů, které jsou dané, viz R 15: „… takže prostě ty standardy, neměla jsem pocit, že by všichni o tom měli ponětí. Spíš to byl nějakej manuál, kterej byl někde jako v počítači, každej to měl mít, každej se podle toho měl řídit, ale jako nevím, do jaký míry si to ty lidi vůbec četli, nebo do jaký míry se s nima nad tím deba-

33 Srov. tamtéž.
34 Srov. Libor MUSIL, Standardy kvality a sociální práce v sociálních službách, *Sociální práce / Sociálna práca* 1/2004, s. 53–74.

tovalo…, oni nám to pak posílali jako hotovej prostě papír, no, s kterým jsme se zatím jako nikdo úplně pořádně neseznámil."

Přebírání metodik jiných organizací

Zajímavým fenoménem byl souběh převzetí písemných metodik souvisejících s naplňováním SQSS v praxi od jiných organizací a hodnocení SQSS jako nesmyslných nebo zbytečných. Příkladem je R 19: „Myslím si, že standardy jsou v pečovatelský službě úplně zbytečný… To je prostě nesmyslnej rozkaz." Respondentka dále popisovala, jak jsou (převzaté) metodiky nefunkční a jsou zátěží jak pro zaměstnance, tak pro samotný chod organizace, což se v případě nesprávného uchopení standardů může stát, jak potvrzují *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb.*[35]

Vytváření všezahrnujících a nepružných písemných metodik

Výrok R 22 demonstruje námi zaznamenaný způsob vytváření a práce s písemnými metodikami vázajícími se k jednotlivým kritériím standardů: „Musím říct, že [metodiky realizujeme] velmi těžce. Něco nastavíme, mezitím se zase mění nějaké podmínky a je potřeba ty metodiky znovu měnit a upravovat, takže je to velmi těžké z hlediska času, protože je těch změn velmi mnoho."

Sociální pracovníci téma propojovali s časovou zátěží realizování SQSS v praxi, ale po hlubším rozkrytí tématu v hovoru se ukazovalo, že ve skutečnosti hovoří o nevhodně nastavené formě metodik v organizaci. Písemné metodiky byly v organizacích vytvářeny velmi obsáhle a konkrétně s nepružným způsobem aktualizování. Tento jev je dáván do souvislosti s obavami z inspekce, které poskytovatele často vedou k tomu, aby psaných postupů vytvářeli nadbytek, což způsobuje, že výsledné materiály jsou příliš složité, pracovníci je neznají a neorientují se v nich.[36]

Realizace standardů v praxi jako komplikace výkonu sociální práce

Někteří sociální pracovníci byli přesvědčeni, že standardy zbytečně komplikují sociální práci a změny jimi nastolené jsou pouze formální. Šlo o respondenty uváděný nesoulad mezi psanými metodikami a praxí (viz citace R 15 výše) nebo o nenaplněné principy sociálních služeb ve vytvořených metodikách, kterými se pracovníci v organizaci řídí. Druhý případ popisoval např. R 10: „… komplikuje to práci s klientem, vlastně to je takové škatulkování." Tyto problémy při zavádění standardů kvality do praxe ve svém výzkumu potvrzují také Mátl a Jabůrková.[37]

Interpretační nejednoznačnost standardů

Respondenti popisovali nejednoznačnost a nejasnost jednotlivých kritérií. Např. R 11 uvedl: „… ale nikdo je nedokázal úplně vysvětlit."

35 Srov. David KOCMAN – Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb.*
36 Srov. tamtéž; © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb.*
37 Srov. Ondřej MÁTL – Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory.*

4. (Ne)přínosy SQSS pro sociální práci

Sociální pracovníci ve svých odpovědích na otázku zabývající se ovlivněním sociální práce SQSS rozlišovali několik rovin: makro – obor jako celek; mezo – realizaci sociální práce v sociálních službách nahlíženou optikou svých zkušeností na úrovni organizací poskytujících sociální služby; mikro – výkon profese sociálním pracovníkem.

Přínosy SQSS pro obor sociální práce

Jako přínos standardů oboru sociální práce 9 pracovníků vnímalo:
- ukotvení sociální práce jako disciplíny;
- usnadnění sociální práce;
- větší transparentnost sociální práce;
- profesionalizaci sociální práce;
- koncepční přemýšlení o procesu práce s klientem, jak potvrzuje vedle respondentů i Kocman;[38]
- větší zaměření se na klienta, jak uvádí respondenti a potvrzuje i odborná literatura;[39]
- ochranu práv klienta, viz např. výpověď: „Jo, tak myslím, že to zaměřilo sociální pracovníky na to, co je důležitý, to zaměření se na klienta jako na toho člověka, kterej je v centru toho dění, a neměly by bejt porušený jeho práva a neměly by se realizovat cíle těch pracovníků, ale opravdu těch klientů. Takže nějaká ochrana zájmu nebo soukromí, prostě taková ochrana bezpečnýho prostoru toho klienta, zasahování tím sociálním pracovníkem jenom do tý míry, do který si ten klient přeje.“ (R 15);
- nové metody práce;
- kontrolu organizací, viz např. výpověď: „No, určitě jsou důležitý pro nějakou kontrolu té práce…“ (R 25).

Přínosy pro sociální služby

Jako přínos pro sociální služby respondenti uváděli:
- to, že se kvalita poskytovaných sociálních služeb stala tématem ve veřejném diskurzu;
- zkvalitnění služeb;
- vydefinování organizace;
- to, že dodaly poskytování služeb řád a formu, jasná pravidla pro práci, jak popsal např. R 15: „Jako, když ta služba má pravidla a hranice, tak se poskytuje mnohem jednodušeji i pro ty pracovníky, že nemusejí improvizovat“;
- měřitelnost kvality sociálních služeb;
- sjednocení poskytování sociálních služeb. Standardy kvality určily a ujednotily témata, na která se musí sociální služby zaměřit, jak potvrzuje R 21: „… Lépe se orientujeme my i klienti v těch službách. Přineslo to určitý standard toho, co máme my nabídnout a ti klienti můžou očekávat.“

Tyto jmenované přínosy pro sociální služby potvrzuje i Kocman a Paleček.[40]

38 Srov. David KOCMAN – Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, s. 6.

39 Srov. Ondřej MÁTL – Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory*; Martin BEDNÁŘ, Úvod do standardů kvality sociálních služeb, *Sociální práce / Sociálna práce* 2/2007, s. 57–60; Kristýna ČERMÁKOVÁ – Markéta K. HOLEČKOVÁ, Úvod, in: *Standardy kvality sociálních služeb* – výkladový sborník pro poskytovatele: Výstupy z tematických diskusních setkání a práce odborných týmů pro jednotlivé oblasti *Standardů kvality sociálních služeb*, s. 5–6 (on-line), dostupné na: http://www.mpsv.cz/files/clanky/5966/4_vykladovy_sbornik.pdf, citováno dne 9. 12. 2015; Pavel ČÁMSKÝ – Jan SEMBDNER – Dagmar KRUTILOVÁ, *Sociální služby v ČR v teorii a praxi*, Praha: Portál, 2011.

40 Srov. David KOCMAN – Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb.*

Přínosy pro sociální pracovníky

Samotným sociálním pracovníkům dle výpovědí respondentů standardy přinesly:
- výzvu pracovat na nedostatcích a tím zlepšovat kvalitu služeb;
- rozšíření stávajících znalostí, jak potvrzuje např. odpověď R 9: „… když já se setkám s občanem, který se mě zeptá, jestli bych náhodou nevěděl, kam by oni mohli jít s tím člověkem, tak já už vím, jaká je ta náplň té organizace, a vím, že je tam mohu poslat. Rozšířilo to moje znalosti."

Nepřínos SQSS pro výkon profese sociálním pracovníkem

Osm respondentů uvedlo negativní ovlivnění sociální práce SQSS na její mikroúrovni, konkrétně:
- neuchopení individuálního plánování. Výstižně tuto kategorii popsal R 20: „Dobrá věc je individuální plánování, i když je často špatně pochopeno, z mé zkušenosti. Vsunula se do toho i obrovským způsobem komerční sféra a počítačový programy. Lidi to pochopili myslím špatně";
- administrativní zátěž umenšující časovou dotaci pro přímou práci s klienty. Dle mínění sociálních pracovníků je standardy zatěžují přílišnou administrativou, která pozměnila rozložení časové dotace na jednotlivé činnosti výkonu sociální práce. Někteří respondenti vypovídali o nárůstu byrokracie, ale vždy byla zmíněna souvislost s omezením času na kontaktní práci s klienty: „Co si myslím, že je hodně špatnýho na standardech, tak to je neuvěřitelný nárůst byrokracie. To je katastrofa. Opravdu došlo k velkýmu odosobnění. Tím, že jsou pracovníci zahlceni papírama, nemaj zase čas úplně pracovat s tím klientem." (R 20) „Bohužel s sebou standardy přinesly velký administrativní zatížení. Hroznej nárůst byrokracie. Člověk je pořád v papírech. Pro nás jako i pro terénní službu je to dost komplikované, nemáme tolik času na klienty." (R 6) Je faktem, že při současné koncepci standardů představuje zpracovávání metodik požadovaných standardy pro služby velkou administrativní zátěž, jak potvrzují *Podněty k revizi standardů*.[41]

Nulový přínos

Podle Bednáře standardy do praxe sociálních služeb přinášejí nové metody a pohledy a jsou v mnohém inovativní,[42] přesto ze strany sociálních pracovníků zaznělo i to, že SQSS vůbec sociální práci neovlivnily: „Nijak [neovlivnily sociální práci], vše zůstalo při starém. Většina údajů ve standardech již byla zpracována dříve jinou formou, například ve vnitřním řádu, tedy obdobnou formou. Takže to koresponduje se současnými standardy, jen se upravila forma, ale obsah zůstal stejný." (R 3) Jak je ale z citace respondenta patrné a jak potvrzují i další jeho formulace, v jeho organizaci téma kvality řešili již před vejitím zákona o sociálních službách a jím stanovených povinností v platnost.

5. Smysl vzniku SQSS

Většina sociálních pracovníků přemýšlí o SQSS v kontextu *rozvoje managementu kvality v sociálních službách*, jak potvrdily odpovědi 15 z nich na otázku zjišťující jejich názor na důvod vzniku standardů. Např. R 3 uvedl: „[Standardy vznikly], aby se ujednotily vztahy, vzniklo jakési minimum kvalit, které budou organizace závazně udržovat na nejméně stejné úrovni. Dále v tom vidím postupné sjednocování poskytovaných služeb, avšak ve smyslu určité záruky pro klienty, že jakékoliv zařízení bude poskytovat kvalitní služby."

41 Srov. tamtéž, s. 10.
42 Srov. Martin BEDNÁŘ, Úvod do standardů kvality sociálních služeb, s. 59.

Naopak 3 z dotazovaných sociálních pracovníků nevidí žádné rozumné důvody vzniku standardů a ani jejich smysl, jak potvrzuje např. výrok R 18: „Já vůbec nevím [proč standardy vznikly]. Tohle papírování, pro samý papírování pak nemají čas pracovat s klientem. Na všechno musí být zápis, sedět u počítače a vždycky, když se něco kolem těch lidí dělá, tak to hned zapisovat. Tady jako v tom nevidím ten smysl." Tito respondenti v rozhovoru *téma SQSS redukovali na téma několika problémů*, které se jich prakticky dotýkají (např. nárůst administrativy, čili požadavek na písemnou dokumentaci klienta, povinnost individuálního plánování apod.), *o principech SQSS a jejich smyslu neuvažovali.*

Tři respondenti uváděli jak pozitivní, tak negativní aspekty vzniku standardů.

6. Zdroje problémů při implementaci standardů kvality do praxe

Na základě výsledků z našeho šetření jsme se pokusily identifikovat možné zdroje neúspěchu implementace SQSS do praxe pro požadovaný rozvoj managementu kvality organizací pomáhajících lidem v nepříznivé sociální situaci, kteří jsou více ohroženi diskriminací a sociální exkluzí a často mají méně moci nad vlastními životy. Dle našeho názoru lze vysledovat a popsat tři zdroje problémů:

- vlastní podobu standardů;
- nevhodnou práci se standardy;
- nedostatky na straně sociálního pracovníka.

Všechny tyto kategorie mají i svůj širší kontext. Tyto problémy se vyskytují jak na rovině *celospolečenské*, přes rovinu *vedení organizace a managementu*, až po rovinu *individuální*, tedy rovinu konkrétních jednotlivých sociálních pracovníků a jejich práce.

Vlastní podoba standardů

Problémem SQSS je nejednoznačnost a nejasnost jednotlivých kritérií následované nejednotností jejich výkladu samotnými pracovníky na různých pozicích v organizaci poskytující sociální služby, ale rovněž inspektory, pracovníky krajských úřadů, školiteli i dalšími odborníky nejen přednášejícími, ale i publikujícími. Problémem se v praxi ukázala právě ona vysoká míra obecnosti standardů, která způsobuje jejich určitou neuchopitelnost při implementaci do praxe, jak rovněž potvrzují výroky našich komunikačních partnerů.

Tato zjištění potvrzuje ve svém šetření i Kocman a Paleček[43] a podněty MPSV k *Inovaci kvality sociálních služeb.*[44] Konkrétně mezi zásadní nedostatky dle pracovní skupiny MPSV patří nedostatečná uzpůsobenost standardů různým typům služeb a cílovým skupinám, problematičnost standardů jako nástroje kontroly, nejasnost a složitost standardů, nadměrná administrativní zátěž a jejich neprovázanost s dalšími prvky systému.[45] Tyto nedostatky mohou v kombinaci s dalšími jmenovanými faktory prakticky způsobovat i negativní ovlivnění kvality poskytovaných služeb. Částečně zde již hovoříme o následujícím zdroji problémů.

43 Srov. David KOCMAN – Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb.*
44 Srov. © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb.*
45 Srov. David KOCMAN – Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, s. 5.

Nevhodná práce se standardy

Chybné a nevhodné uchopení standardů a jednotlivých kritérií, tedy např. jejich implementace bez kontaktu s praxí organizace, nedostatek komunikace v týmu pracovníků, kopírování metodik, vytváření nadbytku psaných postupů, nepochopení šíře možností aplikace a přizpůsobení konkrétní praxi, které standardy poskytují díky své obecnosti, jak potvrzují výsledky šetření našeho i Kocmanova s Palečkem,[46] přináší následnou nefunkčnost implementace SQSS v praxi na rozdíl od v šetření rovněž zaznamenaného opaku, který přináší funkčnost.

Tato rovina problémů implementace a realizace SQSS v praxi je propojena zejména s úrovní organizace, způsobem jejího vedení, jeho schopnostmi a dovednostmi a nastavením managementu kvality. Do oblasti kvality v organizaci zasahovaly i skutečnosti jako přítomnost, četnost a kvalita poskytované supervize, kterou v některých organizacích pracovníci využívali k řešení a pochopení témat kritérií standardů, adekvátnost nastavení vzdělávacích plánů pracovníků dle potřeb organizace i pracovníků, kvalita vzdělávacích aktivit apod.

V organizacích, v nichž byli zaměstnaní naši komunikační partneři a kde docházelo k nedobré praxi v rámci zavádění a realizace SQSS, jsme na základě jejich výpovědí zaznamenaly rovněž jev, který popisuje na základě šetření Musil a spol. – v praxi organizací nedochází k propojení cílů a způsobu poskytování sociálních služeb.[47] Respondenti jinými slovy popisovali oddělení teoretických východisek (poslání, cílů organizace) od praxe (samotné každodenní práce v zařízení), což nás opět odkazuje k určité nekompetentnosti vedení.

Nedostatky na straně sociálního pracovníka

Při aktuální podobě standardů s jejich „riziky" popsanými výše je k jejich správnému uchopení a převedení do praxe vlastní organizace zapotřebí kompetentní sociální pracovník, který má podporu kompetentního vedení a popř. dalších odborníků. Jak potvrzuje Matoušek svým tvrzením, že nedostatky na straně sociálního pracovníka souvisí s jeho schopností vykonávat sociální práci,[48] i výroky našich komunikačních partnerů, v organizacích, kde se takových pracovníků nedostává (u několika respondentů se ukazovaly problémy ve znalostech, dovednostech, ztotožnění se s profesí a organizací, přístupu k práci a zájmu o ni), se zavádění standardů kvality do praxe a naplňování jejich smyslu potýká s problémy. Nejlépe to asi dokumentuje naše zjištění o nepochopení individuálního plánování jako procesu spolupráce s klientem a přizpůsobování mu služby na míru, které zároveň přináší mnoho benefitů zaměstnanci, včetně jeho ochrany. (V našem celorepublikovém šetření mezi sociálními pracovníky byla dovednost individuálního plánování zmiňována jako nejvíce chybějící hned za psychologickými znalostmi, fundraisingem a ekonomickými znalostmi.[49]) Je tak naznačován rozpor v oddělování teorie od praxe sociální práce a obecného od konkrétního v kontextu sociálních služeb. Příčinou mohou být nepřiléhavá forma vzdělávání sociálních pracovníků na pomaturitní úrovni i v oblasti celoživotního učení a nedostatečné osobnostní předpoklady pro výkon této profese.

46 Srov. tamtéž, s. 5–17.

47 Srov. Libor MUSIL – Pavel BAREŠ – Jana HAVLÍKOVÁ (ed.), *Výkon profese sociální práce v systémech sociální ochrany ČR. Závěrečná zpráva o řešení veřejné zakázky ZVZ 217*, Praha: VÚPSV, 2011, s. 367, 375, 394.

48 Srov. Oldřich MATOUŠEK, *Sociální služby: legislativa, ekonomika, plánování, hodnocení*, s. 13.

49 Srov. Markéta ELICHOVÁ a kol., *Sociální práce*, Praha: Grada, 2017 (v tisku); Jana PETRÁŠKOVÁ, *Kompetence sociálních pracovníků v soudobé společnosti*, České Budějovice, 2015, bakalářská práce, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, vedoucí práce Markéta Elichová.

Změnit stávající stav problematického naplňování některých kritérií standardů ze strany poskytovatelů sociálních služeb by mělo být možné vstupem do každého z definovaných zdrojů problémů.

7. Závěr

Výše popsaným výzkumným šetřením jsme se snažily uchopit přístup sociálních pracovníků ke SQSS, jejich interpretaci standardů jak na rovině individuální, tak z hlediska žité praxe, identifikovaly jsme silné a slabé stránky tohoto procesu a rovněž jsme poukázaly na možnou souvislost pojetí sociální práce s přístupem ke standardům.

Ze zjištění našeho šetření i dalších jemu podobných[50] pak lze vyjít při formulaci oblastí k inovaci, podpoře nebo rozvoji, aby mohla být kvalita sociálních služeb a management kvality v nich lépe zajištěny a rozvíjeny.

Při zaměření se přímo na sociálního pracovníka jakožto přímého aktéra realizace kvality v praxi je konkrétně dle našeho názoru potřeba posílit motivaci sociálních pracovníků k celoživotnímu učení,[51] aby např. nemohlo docházet k takovým situacím, že sociální pracovník ani standardy nezná nebo odmítá individuální plánování. Přitom platí nejen to, že odborný růst patří mezi základní praktické kompetence sociální práce,[52] ale navíc zákon o sociálních službách přímo ukládá povinnost dále se průběžně vzdělávat.[53] Schopnost a ochota dále se vzdělávat je předpokládanou a ceněnou vlastností pracovníka, protože signalizuje mimo jiné jeho ucelenou profesní identitu a snahu odvádět kvalitní práci.[54] Sociální práce realizovaná i v rámci sociálních služeb jako odborná činnost vyžaduje vysokou odbornou přípravu[55] a je řazena mezi náročné pomáhající profese. Proto je vzdělávání, jak odborné, tak navazující, v sociální práci celoživotním procesem, jehož cílem je získat další znalosti a dovednosti včetně profesionálních zkušeností, které pracovník získává pro rozvoj své osobnosti či prohlubování své profese.[56] Jak ale tvrdí ředitel odboru sociálních služeb, sociální práce a sociálního bydlení MPSV David Pospíšil, nízká motivace k celoživotnímu vzdělávání je problémem zejména u sociálních pracovníků, kteří mají dlouhodobě velmi nízké příjmy. Říká rovněž, že tyto faktory jsou reflektovány a měly by být promítnuty do připravovaného profesního zákona.[57]

Finance a odměňování pracovníků v sociální práci a sociálních službách jsou velkým tématem samy o sobě. MPSV hodnotí odměňování zaměstnanců v sociálních službách jako závažný dlou-

50 Srov. např. Ondřej MÁTL – Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory*; Libor MUSIL, Standardy kvality a sociální práce v sociálních službách; Miloš SLÁDEK, Inspekce kvality v domovech pro seniory jako ukázka střetu různých hodnot.

51 Srov. © Libor MUSIL, *Stanovisko Vědecké rady MPSV pro sociální práci k návrhu věcného záměru zákona o sociálních pracovnících a samosprávné profesní organizaci sociálních pracovníků* (on-line), dostupné na: http://www.socialniprace.cz/soubory/stanovisko_VR_k_ZSPR_brezen2013.pdf, citováno dne 12. 3. 2014.

52 Srov. Zuzana HAVRDOVÁ, *Kompetence v praxi sociální práce: metodická příručka pro učitele a supervizory v sociální práci,* Praha: Osmium, 1999.

53 Srov. zákon č. 108/2006 Sb.

54 Srov. Markéta ELICHOVÁ – Anna SÝKOROVÁ, Kompetence sociálního pracovníka: co učí školy a co vyžadují zaměstnavatelé, *Sociálnípráce / Sociálna práca* 1/2015, s. 82.

55 Srov. © MPSV / ODBOR 22, *Návrh koncepce celoživotního vzdělávání sociálních pracovníků a výchovy k lidským právům*, s. 4 (on-line), dostupné na: http://www.epolis.cz/download/pdf/materials_45_1.pdf, citováno dne 1. 12. 2015.

56 Srov. © MPSV / ODBOR 22, *Návrh koncepce celoživotního vzdělávání sociálních pracovníků a výchovy k lidským právům*, s. 6 a 8 (on-line), dostupné na: http://www.epolis.cz/download/pdf/materials_45_1.pdf, citováno dne 1. 12. 2015.

57 Srov. © David POSPÍŠIL – Martin HOLIŠ, *Debata – Jaký je stav dalšího vzdělávání sociálních pracovníků v ČR?* (on-line), dostupné na: http://www.socialniprace.cz/debata.php?id=7, citováno dne 4. 12. 2014.

holetý problém a jako velmi neutěšené a dlouhodobě neřešené a uvádí, že je potřeba tento problém urgentně řešit. Uvědomuje si, že tento fakt má za následek kromě vysoké fluktuace pracovníků také nedostupnost odpovídající péče a snižování její kvality včetně znemožňování rozvoje potřebných sociálních služeb.[58]

Je důležité ale též řešit kvalitu celoživotního učení, která je nyní kritizována.[59] Aktuálně se kvalita nabízených kurzů velice liší a spíše než na získávání kompetencí potřebných v sociální práci se v mnoha případech kurzy zaměřují pouze na legislativní změny.[60] Pokud se zaměříme na nabídku vzdělávání podrobněji, zjistíme, že prakticky jedinou formou dalšího vzdělávání jsou různé kurzy, a to především jednodenní, které jsou zároveň z důvodů finančních nejžádanější. Témata kurzů se navíc často opakují. Může tak snadno nastat situace, kdy se pracovník pracující v sociální oblasti na jedné pozici několik let potýká s problémem najít kurz, který ještě neabsolvoval. Nabídka vzdělávání navíc postrádá aktivity zaměřené na podporu zavedení nových poznatků a dovedností do praxe.[61]

Vzdělávání sociálních pracovníků – jako jeden z důležitých aspektů celé situace, poněvadž je dle Janebové médiem mezi teorií a praxí[62] (naše výsledky poukazovaly v některých momentech na jejich vzdalování) a podle Bednáře má zásadní vliv na rozvoj kvality sociální práce[63] – má více nedostatků, jak potvrzujeme v jiné své studii.[64] Jako další můžeme uvést absenci pojetí kvality sociální práce v *Minimálním standardu vzdělávání ASVSP*,[65] která sdružuje velké množství škol (konkrétně 35)[66] vzdělávajících sociální pracovníky na pomaturitní úrovni a pro něž je *Minimální standard* závazný. Šancí je nyní započatá práce na inovaci oblasti Teorie a metody sociální práce. (Na ochotu dále se vzdělávat *Minimální standard* taktéž nereaguje, ale kompetence odborně růst by měla být na škole předávána v rámci nejrozšířenějšího kompetenčního modelu vzdělávání v sociální práci.[67])

Konkrétní oblast, kterou je také třeba v rámci vzdělávání posílit, je dovednost individuálního plánování.

Další oblastí, kam lze zaměřit pozornost v rámci procesu vzdělávání, je rozvoj kritické sebereflexe a kultivace osobnosti sociálního pracovníka, která je s touto profesí neodmyslitelně spjata.[68] Několik studií[69] potvrzuje, že toto je jedna z cest potřebných pro posílení profesní identity a přijetí

58 Srov. © MPSV, *Národní strategie rozvoje sociálních služeb na rok 2015*, s. 17 (on-line), dostupné na: http://www.mpsv.cz/files/clanky/21192/NSRSS.pdf, citováno dne 25. 5. 2016.

59 Srov. Melanie ZAJACOVÁ – Filip NOVOTNÝ, Informace o stavu připravovaného profesního zákona, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2014, s. 35–38.

60 Srov. Tereza MORONGOVÁ, *Motivace sociálních pracovníků k celoživotnímu vzdělávání*, České Budějovice, 2015, diplomová práce, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, vedoucí práce Markéta Elichová.

61 Srov. Dana NEJEDLÁ – Veronika PAVLÍKOVÁ BROŽOVÁ, Proč chceme dále vzdělávat pracovníky v sociálních službách – chceme pozitivní změnu v praxi nebo jen splnění zákonného požadavku, in: *Profesionalita, perspektivy a rozvoj sociální práce: Sborník z konference X. Hradecké dny sociální práce,* Hradec Králové: Gaudeamus, 2013, s. 51–55.

62 Srov. Radka JANEBOVÁ, Úvahy nad genderovým tichem aneb Je gender relevantní kategorií v sociální práci?, *Sociální práce / Sociálna práca* 2/2008, s. 101.

63 Srov. Martin BEDNÁŘ, Kvalita sociální práce, in: *Encyklopedie sociální práce*, Oldřich MATOUŠEK a kol., Praha: Portál, 2013, s. 520.

64 Srov. Markéta ELICHOVÁ – Anna SÝKOROVÁ, Kompetence sociálního pracovníka.

65 Srov. © ASVSP, *Minimální standard vzdělávání v sociální práci ASVSP.*

66 Srov. © ASVSP, *Členové* (on-line), dostupné na: http://www.asvsp.org/clenove, citováno dne 4. 12. 2015.

67 Srov. Jitka NAVRÁTILOVÁ, Vzdělávání v sociální práci, in: *Encyklopedie sociální práce,* Oldřich MATOUŠEK a kol., s. 511.

68 Srov. Oldřich MATOUŠEK a kol., *Encyklopedie sociální práce*; Táňa FALTISOVÁ, Náplň práce a profesní identita sociálního pracovníka, *Sociální služby* 2010, s. 8–9; Zuzana HAVRDOVÁ, *Kompetence v praxi sociální práce: metodická příručka pro učitele a supervizory v sociální práci*, Praha: Osmium, 1999.

69 Srov. např. Markéta ELICHOVÁ a kol., *Sociální práce*; Ladislav OTAVA, Institucionalizace sociální práce a sebezkušenost sociálních pracovnic, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2016, s. 105–116; Juliet C. ROTHMAN, *The Self-Awareness Workbook for Social Workers,*

hodnot sociální práce, což v praxi vede ke zvýšení profesionality, tedy profesionálního pojetí sociální práce, které se i dle našich výsledků jeví jako pro zvýšení kvality sociálních služeb nejpřiléhavější.

V praxi je dle našeho názoru třeba podpořit také dostupnost kvalitní supervize, která slouží taktéž k rozvoji odbornosti pracovníků, jak potvrzují i výsledky našeho šetření. V současné době je ale stále obtížné zajistit kvalitního supervizora. Výsledky šetření studentů realizovaných v rámci řešení projektu GAJU[70] i naše zkušenost z odborných praxí často vypovídají o účasti vedení na supervizi, informování vedení o konkrétních výrocích pracovníků při supervizi, nedostatku financí na dojíždějícího kvalitního supervizora apod.

Jak uvádí Clark a Newman, je třeba kombinovat profesionalitu sociální práce a manažerismus.[71] Tímto se dostáváme k další problematické oblasti, o které jsme ještě nehovořily – rovině spojené s managementem organizace poskytující sociální služby. Dle Malík Holasové kvalitní služby sociální práce musejí být v souladu s celkovým řízením organizace. Pracovníci organizace musí brát v potaz, že sociální zařízení nejsou jen instituce poskytující pomoc, ale jsou to podniky, jejichž podnikové funkce musí být udržovány v chodu, aby mohl být naplněn účel poskytování pomoci. Za tímto účelem musí být organizace řízena a musí být realizovány úkoly vedení.[72] Pokud je vedení kompetentní, mělo by se samo snažit podporovat rozvoj kvality ve své organizaci. Jak ale jinde popisujeme, ve vedení často stojí sociální pracovníci (také z důvodu výše mezd v sociálních službách), kteří pro tuto oblast mnohdy nemají dostatečné kompetence. Výuka managementu a řízení totiž standardně není obsahem pomaturitního studia sociální práce. Přestože v profilu absolventa *Minimální standard ASVSP* tuto dovednost uvádí, není uvedena v seznamu teoretických a praktických disciplín, které jsou pro vzdělavatele závazné. Tato oblast vzdělávání je tak na některých školách opomíjena a absolvent nemusí být pro tuto oblast dostatečně vybaven, což bez dalšího vzdělávání (pokud nemá dostatečně silnou kompetenci odborného růstu) nedožene ani dvěma lety praxe.[73] Kvalitní kurzy zaměřené na rozvoj dovednosti řízení jsou zároveň často velmi finančně nákladné.[74]

Díky z našeho pohledu smysluplně koncipovanému projektu Inovace systému kvality sociálních služeb řešenému MPSV došlo v návrhu znění inovovaných SQSS ke změně formulací a požadavků jednotlivých kritérií standardů, které jsou lépe provázány se zákonnými povinnostmi poskytovatele dle zákona 108/2006 Sb.[75] v novelizované podobě, která je nyní v připomínkovém řízení. Inovace standardů by také měla významně zredukovat v písemných materiálech jak počet informací, tak i počet dokumentů, zjednodušit by se měl také systém vykazování.[76] Nově koncipováno bylo i vzdělávání inspektorů. Je potřeba, aby po vejití novely zákona v platnost MPSV vhodně podporovalo poskytovatele sociálních služeb v zavádění změn, např. podporou odborníků nebo vhodnými příručkami – mohla by tak být ošetřena námi určená problematická oblast samotných SQSS. Ovšem zmiňovaly jsme, že každá oblast problémů způsobujících neúspěch implementace

Boston: Allyn & Bacon, 1999.

70 Srov. Markéta ELICHOVÁ, *Přihláška týmového grantového projektu*.

71 Srov. Věra MALÍK HOLASOVÁ – Libor MUSIL, Manažerismus, in: *Encyklopedie sociální práce*, Oldřich MATOUŠEK a kol., s. 247.

72 Srov. Věra MALÍK HOLASOVÁ, *Kvalita v sociální práci a sociálních službách,* Praha: Grada, 2014, s. 127.

73 Srov. Markéta ELICHOVÁ – Anna SÝKOROVÁ, Kompetence sociálního pracovníka.

74 Srov. © REMEDIUM, *Manažerské dovednosti* (on-line), dostupné na: http://www.remedium.cz/vzdelavaci-programy/kurz-manazerske-dovednosti-pro-manazery-pomahajicich-profesi.php, citováno dne 28. 10. 2016.

75 Srov. © MPSV, *Individuální projekt MPSV*.

76 Srov. © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb*.

standardů do praxe má svůj širší kontext na několika úrovních. Zde je rizikem samotný legislativní proces. Není jisté, zda v rámci novely zákona o sociálních službách v průběhu procesu ještě z různých důvodů nedojde k úpravě znění návrhu inovovaných SQSS; jeden zásah může narušit jejich kompaktnost jako provázaného celku…

Pokud naše výsledky porovnáme s popsanými východisky, dospěly jsme na základě analýzy získaných odpovědí respondentů k relativně pozitivním závěrům. Ve všech oblastech výzkumu převažují odpovědi vypovídající o dobré praxi a profesionálním uchopení problematiky SQSS. Nicméně převaha pozitiv nad negativy stále netvoří optimální situaci v oblasti SQSS.

Zároveň z výsledků výzkumného šetření vyplývá, že v současné době velice záleží na interpretaci a přístupu jednotlivých konkrétních sociálních pracovníků, kteří v procesu hrají klíčovou úlohu, poněvadž utváří pomáhající organizaci tím, že jí dávají podobu jak formulací poslání a ústředních dokumentů, tak samotným výkonem pomáhající profese.[77] Záleží na jejich přístupu, zkušenostech, schopnostech, znalostech, přístupu k práci, aktivitě či pasivitě, na schopnosti koncepčně uvažovat a na schopnosti aplikace teorie do praxe.[78] Závěrečnou otázkou, která tak vyvstává, je, pro koho jsou vlastně kritéria kvality formulována a zejména pro jakou úroveň či stav oboru sociální práce. Obecně řečeno, otázkou je správnost nastavení SQSS. Zdá se totiž, že ve stávající podobě nejsou schopny zaručit požadované zákonné minimální pojetí kvality, jakmile nejsou podpořeny při své implementaci profesionálními sociálními pracovníky, což kromě našeho výzkumu potvrzují i výsledky šetření realizovaného mezi poskytovateli i inspektory v rámci projektu Inovace systému kvality sociálních služeb.[79] Standardy kvality by však dle našeho názoru měly zajistit určitou minimální kvalitu i tam, kde se takovýchto profesionálních pracovníků nedostává. Otázkou zůstává, nakolik je v moci vedení organizace zajistit kvalitní zaměstnance v profesích, které mají nízkou společenskou prestiž[80] a podprůměrné platové ohodnocení.[81] To můžeme doplnit obrazem z praxe: Při pilotážích nového znění standardů v rámci projektu Inovace systému kvality sociálních služeb členové konzultační skupiny identifikovali skutečnost, že mimo velká města je problém sehnat kvalifikované a motivované sociální pracovníky.[82]

Uvědomujeme si, že do jisté míry úroveň oboru sociální práce a sociálních služeb jsou spojené nádoby, které ale obě ovlivňuje mnoho proměnných. Nyní je vysoce aktuální tzv. profesní zákon, který by mohl pomoci rozvoji sociální práce v ČR, pak by tedy mohlo dojít i ke zlepšení situace v sociálních službách. Čekat na to by ovšem nemusela být efektivní cesta, a proto vítáme inovaci SQSS a připravovanou novelu zákona o sociálních službách, kterou MPSV reaguje na potřeby a situaci v profesi sociální práce, protože je dle našeho názoru cestu za kvalitou sociálních služeb dobré řešit oběma směry – zvyšovat profesionalitu jak sociální práce, tak prostředí sociálních služeb.

77 Srov. Markéta ELICHOVÁ, Pěstování orchidejí a praxe charitativních organizací, *Caritas et veritas* 1/2011, s. 30–33.
78 V této souvislosti je klíčová také podpora pracovníků ze strany vedení organizace a jejího zřizovatele.
79 Srov. David KOCMAN – Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, s. 14–15.
80 Srov. Markéta ELICHOVÁ a kol., *Sociální práce*.
81 Srov. © MPSV, *Národní strategie rozvoje sociálních služeb na rok 2015*, s. 17.
82 Osobní komunikace při setkání členů týmu GAJU č. 117/2013/H dne 15. 7. 2015 na téma profesionality sociálních pracovníků.

Přístup sociálních pracovníků k implementaci standardů kvality sociálních služeb

Abstrakt

Práce na základě analýzy výsledků výzkumného šetření popisuje přístup sociálních pracovníků ke standardům kvality sociálních služeb především z hlediska individuálního pojetí a chápání významu standardů pro sociální práci samotnými pracovníky, zejména s ohledem na jejich praxi v konkrétní organizaci. Názory a přístupy sociálních pracovníků jsou zasazeny do kontextu aktuální situace v oblasti sociálních služeb a MPSV připravované inovace standardů kvality. Na základě provedeného výzkumu jsou v textu popsány tři hlavní zdroje problémů při implementaci standardů, které se vyskytují na všech úrovních problematiky, od roviny celospolečenské po rovinu individuální. Na ně navazují návrhy řešení. Text se věnuje také vzdělávání v sociální práci jako faktoru, který významně ovlivňuje utváření postojů sociálních pracovníků.

Klíčová slova: standardy kvality sociálních služeb, sociální pracovníci, zavádění, implementace, vzdělávání

Kontakt na autory
Mgr. Markéta Elichová, Ph.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
elichova@tf.jcu.cz

Mgr. Anna Sýkorová
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
annasykorova@tf.jcu.cz

The Attitude of Social Workers to the Implementation of the Standards of Quality of Social Services[1]

Markéta Elichová, Anna Sýkorová

1. Introduction

The interpretation and attitude of social workers[2] to the Standards of Quality of Social Services (SQSS) is a topic that has not so far been complexly treated in the Czech Republic using data obtained in interviews with social workers, even though the innovation of the Standards of Quality which is being prepared and the expected social reform make the issue quite fundamental for contemporary social work.

The paper aims to establish the interpretation of SQSS and the attitude of social workers to them, both from the point of view of lived practice and from the point of view of the individual conception and understanding by the workers themselves. In particular, we deal with social workers' views of implementing the Standards of Quality in practice, the realisation of methodologies in the practice of particular organisations and the impact of the Standards on social work.

Since the object of our interest is the social worker, realising the theories and methods of social work in practice and so creating the form social work ultimately takes, we deal with the basic level of implementing SQSS in practice. On this basis, we will attempt to identify the possible strengths and weaknesses of this process. Since we believe, based on our expert knowledge as well as personal practice in non-state non-profit organisations, that the starting points and the essence of SQSS are good, we are especially interested in the barriers to implementing and realising SQSS in practice.

The results speak of the attitudes and the evaluative relationship of social workers to the issue of SQSS and therefore they offer the subjective view of important agents in the realisation of the expert discipline of social work in practice. We are aware that this view may be different, for example, from the way SQSS are conceived by the management of organisations or experts entering the organisations from the outside. However, we believe that it is important to address precisely this level because, by realising SQSS in practice, social workers are the direct agents of quality in the organisations, as confirmed by the description of the present situation below. Also, according to

1 This paper was supported by grant no. 117/2013/H of the Grant Agency of the University of South Bohemia GAJU 'Conception of Quality of Social Work in Connection with the Self-Definition of Social Workers and Their Helping Profession'.

2 In the text we use the masculine 'he' to represent 'social worker' to make the text clearer and to save characters.

Musil, the workers 'deal with what they expect of the Standards, i.e., with their pre-conception, rather than with what the text of the Standards requires'.[3]

1.1 Present situation

The users' quality of life gained importance in the context of social services in 2007 when the Law on Social Services was passed,[4] which made the newly reformulated SQSS into a norm, the fulfilment of which is at the same time the condition of providing social services.[5] But in practice it turned out, as confirmed also, for example, by an investigation in 2012, that the Standards are useful for the service only if the provider is capable of employing them according to his needs: he interprets their meaning, translates their wording to his situation and uses them as an instrument of service quality management. As a result of implementing the Standards the provider then determines the particular framework of his service.[6]

The practical impact of implementing the Standards of Quality in the practice of social services has brought many ambiguities and problems. For example, in some organisations the quality of social services has become a 'dreaded norm' and obtained the label of further administrative work burdening the social worker's performance and distracting him from direct work with the clients.[7]

With respect to the interpretational ambiguity of the Standards it has turned out that meeting some of the criteria and sub-criteria on the part of service providers is problematic.[8] Social workers are often incapable of making use of the freedom provided by the high level of generality with which the individual criteria of the Standards are defined.[9] At the same time, according to Musil, the overly general setting of the Standards has not brought sufficient pressure on changes, and organisations find it attractive to adjust the Standards to the habitual routine or seek ways of circumventing them or consider them as a merely administrative fulfilment without a real impact upon the attitude towards the clients.[10] In many cases, social workers create written methodologies which are non-functional, i.e., they do not correspond to the theoretical starting points employed in the organisation's practice,[11] but illustrate the social worker's idea of how to fulfil the duties given by the Standards. Often organisations copy the methodologies of organisations that have already passed the inspection process and do not adjust them to their own specificities.[12]

3 Ondřej MÁTL and Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory. Řízení kvality dlouhodobé péče v ČR*, Praha: Galén, 2007, p. 46.
4 Cf. Oldřich MATOUŠEK, *Sociální služby: legislativa, ekonomika, plánování, hodnocení*, Praha: Portál, 2011.
5 Cf. Law no. 108/2006 Sb., on social services, § 82, 88.
6 Cf. David KOCMAN and Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb. Zpráva z výzkumu*, Individuální projekt MPSV: Inovace systému kvality sociálních služeb, November 2012, p. 6.
7 Cf. *Kvalita v sociálních službách*, expert conference, Brno, 7th April 2011, [DVD] ASPSS ČR, 2011; Vladimír HANZL, Evergreen: Inspekce kvality, *Rezidenční péče* 4/2011, pp. 12–13.
8 Cf. Miloš SLÁDEK, Inspekce kvality v domovech pro seniory jako ukázka střetu různých hodnot, in: *Hodnoty v prostředí sociálních a zdravotních služeb,* ed. Zuzana HAVRDOVÁ, Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 2010, p. 116; © MPSV, *Individuální projekt MPSV – Inovace systému kvality sociálních služeb* (online), at: http://www.mpsv.cz/files/clanky/18616/Socprace_Clanek.pdf, accessed 9th December 2015; © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb: Druhý návrh věcného řešení* (online), at: http://www.mpsv.cz/files/clanky/15275/inovace.pdf, accessed 9th December 2015; © MPSV, *Pracovní dokument pro tvorbu věcného záměru zákona o sociálních pracovnících (profesní zákon). Konzultační dokument MPSV pro období červen až září 2014* (online), at: http://www.mpsv.cz/files/clanky/18392/3a._Pracovni_dokument_profesni_zakon_cerven_zari_FINAL.pdf, accessed 9th December 2015.
9 Cf. Kristýna ČERMÁKOVÁ and Milena JOHNOVÁ (ed.), *Zavádění standardů kvality sociálních služeb do praxe. Průvodce poskytovatele*, Praha: MPSV, 2002.
10 Cf. Ondřej MÁTL and Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory*, p. 45.
11 Cf. © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb*.
12 Cf. Ondřej MÁTL and Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory.*

The fact that the obligations and standards are difficult to understand and can be subjectively interpreted has also had a negative impact on the sphere of quality control, i.e., inspections. In the control regime, the Standards are measurable criteria, but, according to Paleček and Kocman, the criteria can never reach the schematisation level necessary for measurement, since they are qualitative and open to interpretation. So, the measurability of the criteria is not based on some firmly established metrics, but on interpreting them. But no stable inspectorial interpretation exists.[13] Moreover, in connection with inspections, the Standards are an ambivalent instrument, which on the one hand says that the providers are experts in fulfilling the Standards, but on the other hand, in the course of inspections, this role of the providers is set in fundamental doubt. So, in the course of inspections two expert interpretations of the Standards confront each other.[14]

As a result, the proper meaning of the Standards, which strives to guarantee an optimum setting of the service with respect to the user, maintaining his dignity and maintaining or reinforcing his social integration, is often misunderstood in practice.[15] The behaviour of some social workers contradicts the ideals of social work as an expert discipline, which strives to maintain or develop the social functioning of individuals, families, groups, communities and the whole society, based on the value of every human being and on human rights.[16] By their orientation to the personal goals of the service users, the Standards make it possible to concretise abstract ideals, such as human dignity, autonomy, etc.[17]

This interpretational ambiguity and the problems associated with it, for example, unnecessary administrative burdening, is addressed by the revision of SQSS currently being prepared by the Ministry of Work and Social Affairs as part of the project Innovation of the System of Quality of Social Services.[18]

2. The methodology of the research investigation

The investigation was realised by means of the semi-structured interview method. The research set consisted of social workers in organisations and public offices, from all regions of the Czech Republic, and all forms of providing social services were represented. There were 25 interviews conducted, which were carried out by ten trained questioners. The data collection took place in October, November and December 2013. The organisations and workers were selected according to pre-determined parameters for the individual regions (type of service and municipality size). The interviews were conducted in the respondents' workplaces.[19]

13 Cf. David KOCMAN and Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, p. 8; Pavel ČÁSLAVA, *Zpráva o výsledcích ankety mezi členy AÚSP k tématu zvyšování kvality sociálních služeb*, Sokolov: Asociace ústavů sociální péče, 2003; Jana DVOŘÁKOVÁ, Kvalita sociálních služeb se zhorší, *Zdravotnické noviny* 49/2004, pp. 16–18; Libor MUSIL et al., *Působení politiky sociálních služeb na kulturu poskytování osobních sociálních služeb ve vybrané organizaci. Závěrečná zpráva z výzkumu*, Brno: Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, 2007; Ondřej MÁTL and Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory*, p. 46.

14 Cf. David KOCMAN and Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, p. 9.

15 Cf. Law no. 108/2006 Sb.

16 Cf. IFSW, *Definition of Social Work* (online), at: http://ifsw.org/policies/definition-of-social-work/, accessed 9th December 2015; Pavel NAVRÁTIL, *Teorie a metody sociální práce*, Brno: Marek Zeman, 2001, pp. 11–12; Oldřich MATOUŠEK, Prolegomena k teorii sociální práce, *Fórum sociální práce* 1/2011, pp. 15–16.

17 Cf. Miloš SLÁDEK, Inspekce kvality v domovech pro seniory jako ukázka střetu různých hodnot, p. 115.

18 Cf. © MPSV, *Individuální projekt MPSV*; © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb*; © MPSV, *Pracovní dokument pro tvorbu věcného záměru zákona o sociálních pracovnících*; © MPSV, *Projekt Systémová podpora profesionálního výkonu sociální práce* (online), at: http://www.mpsv.cz/cs/17865, accessed 9th December 2015.

19 Cf. Markéta ELICHOVÁ, *Přihláška týmového grantového projektu*. Supported by the grant of the Grant Agency of the University of

The data was processed by qualitative methods (coding, categorisation, topic analysis). The communication partners' answers were coded and the codes were divided into categories and subcategories.

For the purposes of this text we decided to present the analysis and conclusions inferred from the answers to four of the interview questions, which directly concerned the Standards of Quality: Did you take part in implementing SQSS in the practice of your organisation?[20] How do you realise the methodologies according to SQSS in practice?[21] In what way did SQSS affect social work?[22] Why do you think SQSS were created?[23] The other interview questions dealt with the situation of social work in the Czech Republic.

Out of the total number of 25 respondents (R) we processed the answers of 21 of them. The other four social workers worked in public offices, had never encountered the Standards of Quality in their work and in their own words could not provide relevant answers concerning implementing the Standards in the organisation's practice. Although the content of SQSS and work with them are not part of the *Minimum Standard of Education in Social Work of the Association of Educators in Social Work* (ASVSP),[24] familiarity with the Standards of Quality is among the skills that are sometimes required at examinations of the expert competence of civil servants.[25] That is why, for the purposes of the subsequent analysis, the social workers working in public offices were classified in a special category.

With respect to the goal of the research investigation and to the interpretation of data we operationalise the following concepts:

- Attitude to SQSS – how the social worker perceives, judges and evaluates the Standards, in the sense of an attitude or an evaluating relationship;[26]
- Interpretation of SQSS – how the social worker interprets the Standards (grasping and understanding them) with respect to his practice in the organisation, or clarification of the text's meaning especially with respect to subsequent practical application;[27]
- Social worker – we use the definition of Law 108/2006 Sb., on social services, § 109 and 110.[28]

South Bohemia GAJU no.117/2013/H 'Conception of Quality of Social Work in Connection with the Self-Definition of Social Workers and Their Helping Profession', 2013.

20 By this question we intended to establish how SQSS were implemented in the organisation's practice and whether and how the social workers participated in it. We were also interested in the temporal aspect of implementing SQSS, from the point of view of inception (based on the obligation determined by the Law on Social Services, or earlier), and from the point of view of process (a single event, or a continuous process). The issues that came up were further developed.

21 This question was intended to establish the functioning in the organisation's practice, how the standards are implemented in practice, how they are employed in the organisation's everyday life, how they are reflected on and experienced by the social workers themselves, the other employees, the management, or the clients. Supplementary questions were asked to develop the answers.

22 This question was intended to establish whether and to what extent the social workers reflect on their profession in a broader context, whether they are not narrowly focused on the practice of the organisation, and whether and to what extent they are familiar with and perceive the situation related to SQSS in the field of social work as an academic and practical discipline.

23 The question established the subjective personal view of the reason for creating the standards. The interviewer guided the communication partner to answer based on his own experience and reflections on it, not merely based on a knowledge of SQSS.

24 © ASVSP, *Minimální standard vzdělávání v sociální práci ASVSP, Asociace vzdělavatelů v sociální práci* (online), at: http://www.asvsp.org/standardy, updated 6th March 2014, accessed 9th December 2015.

25 Cf. © INSTITUT PRO VEŘEJNOU SPRÁVU PRAHA, *Soubor zkušebních otázek k ověření zvláštní části zvláštní odborné způsobilosti pro výkon správních činností při sociálně-právní ochraně dětí* (online), at: http://www.institutpraha.cz/overeni-zoz/zkusebni-otazky/zoz-zvlastni-cast/kurz-7, accessed 9th December 2015.

26 Cf. Milan NAKONEČNÝ, *Psychologie: přehled základních oborů*, Praha: Triton, 2011, p. 467; Milan NAKONEČNÝ, *Sociální psychologie organizace*, Praha: Grada, 2005, p. 43.

27 Cf. Dušan HENDRYCH, *Právnický slovník,* 3. substantially extended edition, Praha: C. H. Beck, 2009, p. 295.

28 Cf. Law 108/2006 Sb., § 109 and 110 (abbreviated): *The social worker performs social investigations, secures social agendas, social-legal counselling, analytic, methodological and conceptual activity, expert activities in facilities of social prevention services, screening activity, crisis intervention, social counselling, social rehabilitation, establishes the needs of the population and coordinates the providing of social services. The prerequisites of performing the vocation of a social worker are legal capacity, integrity, good health and expert qualification.*

3. The issue of implementing and realising SQSS in practice

This chapter describes and evaluates the respondents' answers to two questions concerning the implementation of the Standards of Quality in the practice of particular organisations. In the answers, we have identified two main groups of social workers: one described the positive aspect of implementing the Standards (good practice), while the other described the negative aspects. A third, and least numerous, group of social workers manifested ambivalent answers. According to the analysis of the answers obtained, two respondents described elements of good practice of implementing the Standards, but also mentioned several problematic points, which was due to the fact that SQSS implementation in their organisations had just begun.[29]

3.1 Positive aspects

In accordance with expert knowledge, the following positive aspects of work with SQSS were identified.

Standards implementation based on practice

According to 14 of our communication partners, the implementation of SQSS in their organisations was based on their practice. The Standards were not created abstractly, but the social workers co-created them with their colleagues under expert supervision and with training, as the following statements confirm: 'Well, I think that (we realise) fine, because those standards of ours arose as if out of practice, that the practice is described, occasionally we learn a new impulse, so I think that those standards of ours mirror our work.' (R 12); 'The implementation was based on practice and need, but I know we had some expert guidance.' (R 7)

The social worker as realiser of implementing the Standards in the organisation's practice

Twelve social workers were in their own words the main persons creating the methodologies related to implementing and fulfilling SQSS in the organisation, as illustrated, for example, by the statement of R 1 or R 12: 'In fact I am part of it in this very moment, because in fact we are remaking the Standards altogether, and I have a key part in that in a way.' (R 1); '… but the greatest part rests on the social worker, who must style it and somehow administratively incorporate it into those rules.' (R 12)

The role of the worker implementing the Standards of Quality in an organisation is beneficial for social workers, because, as Kocman and Paleček mention, implementing the Standards has forced the workers in many services to start thinking conceptually about the process of working with the client, with respect to the sense of social services and client rights protection.[30] Another positive aspect is the fact that when social workers have an opportunity to work with SQSS according to their needs, they translate their wording to their own situation and clearly grasp the particular framework of their service, and the SQSS are useful for the service, in accordance with the results

29 Social workers working in public offices had not encountered SQSS at work.
30 Cf. David KOCMAN and Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, p. 6.

of the 2012 investigation.[31] Moreover, through their education, social workers are competent for this, ideally in cooperation with the organisation's management.

Involving all employees in the process of SQSS implementation

In accordance with Mátl and Jabůrková, who state that the available literature identifies cooperation, i.e., the active participation of all of the workers in the organisation, as a prerequisite of successful service quality management, or in accordance with *Quality in Civil Counselling*, which states that quality management in practice is also aided by the co-creation of the internal rules,[32] six of our workers spoke of the greatest possible level of involving all employees in the process of implementation: 'It is important that the standards are created by the whole team, so that every worker can participate in the service …' (R 12) In some facilities even the clients took part in creating the methodology: 'Here even the clients participate in making the methodology, because they think up some such basic things, for example, crisis situations. We ask them how they would solve this and then we give them the methodology in a simple way, in a simple language, so that they can react accordingly. And then the more complex methodologies are created by the workers.' (R 11)

Lived practice in accordance with the methodologies

Twelve social workers stated that in their organisation the employees are familiar with the methodologies and standards and proceed according to them; they also evaluated individual planning as well regulated and functional. Four workers even described a satisfaction with the standards prevailing in the organisation. They make it possible to improve the quality in the organisation, because the workers are aided by specific methodological procedures, which must be easily available and alive.[33]

The workers understood even the necessary administration as part of SQSS implementation and realisation without negative connotation, as it is in a reasonable measure necessary for the proper functioning of the service, as confirmed, for example, by Musil.[34]

3.2 Negative aspects

Six interviews contained statements witnessing to a problematic implementation and realisation of the Standards of Quality in practice. The negative aspects listed below are often the opposite of the positive aspects identified above and offer examples of poor practice as described in chapter 1.1.

Unfamiliarity with the Standards

In several cases the social workers, according to their statements, do not know SQSS at all, with, for example, R 17 stating: '… I don't know. But I can refer you to someone who will tell you more

31 Cf. ibid.
32 Cf. Ondřej MÁTL and Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory*, p. 51.
33 Cf. ibid.
34 Cf. Libor MUSIL, Standardy kvality a sociální práce v sociálních službách, *Sociální práce / Sociálna práca* 1/2004, pp. 53–74.

about it. But… I don't know.' From these respondents' other answers, it is possible to infer that in their organisation SQSS were implemented without contact with the employees, who only know that they are supposed to go by the manual they received. The same respondents therefore also manifested the following aspect.

Not involving the employees in the process of implementing SQSS

We will supplement what has been described above with short quotations: 'No [I was not involved].' (R 17); 'I was not involved in the process at all.' (R 10)

Implementing SQSS 'top-down'

Social workers stated that they are expected to work according to methodologies and manuals, which are given, as said by R 15: '… so those Standards, I did not get the impression that all have an awareness of that. It was rather some manual, which was in a computer somewhere, everyone was supposed to have it, everyone was supposed to go by it, but I don't know to what extent the people even read it, to what extent anyone talked to them about it…, they just sent it to us as a ready-made paper, well, with which none of us has really become acquainted.'

Adopting other organisations' methodologies

An interesting phenomenon was the concurrence of adopting written methodologies having to do with realising SQSS in practice from other organisations and evaluating SQSS as nonsensical or useless. An example is R 19: 'I think that the Standards are quite useless in the nursing service… It is just a pointless order.' The respondent then described how the (adopted) methodologies are non-functional and burdensome for the employees, as well as for the organisation's functioning, which can happen in case the Standards are not properly grasped, as the *Incentives for Revising the Standards of Quality of Social Services* confirm.[35]

Creating all-encompassing and inflexible written methodologies

The statement of R 22 demonstrates the way of creating and working with written methodologies associated with the criteria of the individual standards that we have described: 'I must say that [we realise the methodologies] with much difficulty. We regulate something, then some conditions change and the methodologies must be changed and adjusted again, so it is very difficult from the point of view of time, because the changes are numerous.'

The social workers linked the issue with the temporal burden of realising SQSS in practice, but when the topic was analysed in more depth in the conversation it turned out that in fact they are speaking of an inappropriately regulated form of the methodologies in the organisation. The written methodologies created in the organisations were over-extensive and over-specific, with an

35 Cf. David KOCMAN and Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb.*

inflexible updating process. This phenomenon is associated with anxiousness about inspections, which often leads providers to create a surplus of written procedures, and as a result the created materials are too complex, the workers don't know them, and are unfamiliar with them.[36]

Realising the Standards in practice as a complication to performing social work

Some social workers were convinced that the Standards make social work unnecessarily complicated and that the changes they bring are merely formal. The respondents stated a discord between the written methodologies and practice (see the quotation of R 15 above) or unfulfilled principles of social services in the created methodologies, which regulate the workers in the organisation. The latter was described, for example, by R 10: '… it complicates the work with the client, it is just a kind of labelling.' These problems in implementing the Standards of Quality in practice are also confirmed by the research of Mátl and Jabůrková.[37]

Interpretational ambiguity of the Standards

The respondents described the ambiguity and unclarity of the individual criteria. For example, R 11 stated: '… but no one could explain them fully.'

4. The (non-)contributions of SQSS for social work

In their answers to the question dealing with how SQSS affect social work, the social workers distinguished between several levels: macro – the field as a whole; meso – the realisation of social work in social services viewed under the aspect of own experience at the level of organisations providing social services; and micro – the professional performance of the social worker.

The contributions of SQSS for the field of social work

The following were perceived as contributions of the Standards to the field of social work by nine workers:

- grounding social work as a discipline;
- making social work easier;
- greater transparency of social work;
- professionalising social work;
- conceptual thinking about the process of working with the client, as confirmed (besides the respondents) also by Kocman;[38]
- greater focus on the client, as stated by the respondents and confirmed by the literature;[39]

36 Cf. ibid; © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb*.
37 Cf. Ondřej MÁTL and Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory*.
38 Cf. David KOCMAN and Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, p. 6.
39 Cf. Ondřej MÁTL and Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory*; Martin BEDNÁŘ, Úvod do standardů kvality sociálních služeb, *Sociální práce / Sociálna práce* 2/2007, pp. 57–60; Kristýna ČERMÁKOVÁ and Markéta K. HOLEČKOVÁ, Úvod, in: *Standardy kvality sociálních služeb – výkladový sborník pro poskytovatele: Výstupy z tematických diskusních setkání a práce odborných týmů pro jednotlivé oblasti Standardů kvality sociálních služeb*, pp. 5–6 (online), at: http://www.mpsv.cz/files/clanky/5966/4_vykladovy_sbornik.pdf,

- protecting the client's rights, see for example the statement: 'Yes, I think it has focused social workers on what is important, this focus on the client, as on the human being who is at the centre of what is going on and whose rights should not be violated, and it's not the workers' goals that should be realised, but the clients' goals. So some sort of protection of interests or privacy, protection of the client's safe space, intervention by the social worker only to the extent that the client wants.' (R 15);
- new methods of work;
- supervision of organisations, see for example the statement: 'Well, they are certainly important for some supervision of the work…' (R 25)

The contributions for social services

The following were stated as contributions for social services by the respondents:
- that the quality of the social services provided has become the topic of public discourse;
- improving the quality of the services;
- self-definition of the organisation;
- that they gave an ordering and a form to providing social services, clear rules for work, as described, for example by R 15: 'When the service has its rules and limits, it is much easier to provide it even for the workers, because they don't have to improvise';
- the measurability of the quality of social services;
- the unification of providing social services. The Standards of Quality determined and unified the issues that social services must focus on, as confirmed by R 21: '… We and the clients have gained a better orientation in the services. It has brought a certain standard of what we have to offer and what the clients can expect.'

The contributions for social services listed above are also confirmed by Kocman and Paleček.[40]

The contributions for social workers

According to the respondents' statements, the Standards have made the following contribution to the social workers themselves:
- the challenge to work on the deficiencies and thereby to improve service quality;
- expanding their knowledge, as confirmed, for example, by the response of R 9: '… when I meet a citizen who asks me if I know where they could go with that person, then I know what that organisation does and I know that I can send them there. It has expanded my knowledge.'

The non-contribution of SQSS for the performance of the profession by social workers

Eight respondents stated a negative influence of SQSS on social work at its micro-level, in particular:
- the non-grasping of individual planning. This category was succinctly described by R 20, who said: 'A good thing is individual planning, although it is often misunderstood, in my experi-

accessed 9th December 2015; Pavel ČÁMSKÝ, Jan SEMBDNER and Dagmar KRUTILOVÁ, *Sociální služby v ČR v teorii a praxi*, Praha: Portál, 2011.

40 Cf. David KOCMAN and Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb.*

ence. The commercial sphere and computer programs have entered into this massively. I think the people misunderstand it';

- administrative burdening, decreasing the time available for direct work with clients. According to the social workers, the Standards burden them with excessive administration, which has changed the distribution of the time available for the individual activities in performing social work. Some of the respondents spoke of the burgeoning of bureaucracy, but the connection with the limitation of the time available for contact work with the clients was always mentioned: 'The really bad thing about the Standards is the unbelievable growth of bureaucracy. It is catastrophic. A great de-personalisation has taken place. The workers are inundated with papers and they have no time to work with the client.' (R 20) 'Unfortunately the Standards have brought a great administrative burdening. A terrible increase in bureaucracy. One is always in paperwork. For us and for the workers on the ground it is quite complicated, we don't have as much time for the clients.' (R 6) It is true that with the present conception of the Standards the elaboration of methodologies required by the Standards present a great administrative burden for the services, as confirmed by the *Incentives for Revising the Standards of Quality.*[41]

Zero contribution

According to Bednář, the Standards bring new methods and views into the practice of social services and are innovative in many respects,[42] and yet some of the social workers even said that SQSS had no influence on social work at all: 'In no way [did they affect social work], all stayed as it was. Most of the specifications in the Standards had been addressed before in another form, for example by the internal regulations, i.e., in a similar form. So it corresponds with the present Standards, only the form was adjusted, but the content remained the same.' (R 3) But how the respondent's quotation shows, and as confirmed by his other formulations, the issue of quality had been addressed in his organisation already before the Law on Social Services and the obligations it stipulates came into effect.

5. Why SQSS were created

Most social workers think of SQSS in the context of *developing the management of quality in social services*, as confirmed by the answers of 15 of them to the question designed to establish their view of the reason for creating the Standards. For example, R 3 stated: '[The Standards] were created in order to regulate relationships; a minimum of qualities was laid down which organisations will be obliged to keep at the same level at least. I also see a gradual unification of the services provided, but in the sense of a certain guarantee for the clients that all facilities will provide quality services.'

On the other hand, three of the interviewed social workers see no rational reason why the Standards were created, or their meaning, as confirmed for example by the statement of R 18: 'I simply don't know [why the Standards were created]. This paperwork, for all this paperwork they don't have time to work with the client. There must be a record of everything, just sit at a computer and take notes whenever something is done around those people. I don't see the meaning in this.'

41 Cf. ibid, p. 10.
42 Cf. Martin BEDNÁŘ, Úvod do standardů kvality sociálních služeb, p. 59.

These respondents *reduced the issues of SQSS to the issue of several problems* that affected them practically (for example, growth of administration, the requirement for a written documentation of the client, the obligation of individual planning, etc.), *they did not think about the principles of SQSS and their meaning.*

Three respondents stated both positive and negative aspects of the Standards' creation.

6. Sources of problems in implementing the Standards of Quality in practice

Based on the results of our investigation, we attempted to identify the possible sources of the lack of success of implementing SQSS in practice for the required development of the management of quality in organisations that help people in an unfavourable social situation, who are more threatened by discrimination and social exclusion, and often have less power over their own lives. We think that three sources of problems can be identified and described:

- the form of the Standards;
- inappropriate work with the Standards;
- shortcomings on the part of the social workers.

Each of these categories has a broader context. These problems occur at the level of *whole society*, at the level of *organisation leadership and management*, and at the *individual* level, i.e., the level of the individual social workers and their work.

The form of the Standards

The problem of SQSS is the ambiguity and lack of clarity of the individual criteria, accompanied by its heterogeneous interpretations by workers at various positions in the organisation providing social services, as well as by inspectors, employees of regional authorities, trainers and other experts who lecture and publish in the field. The Standards' high level of generality has turned out to be a problem in practice, which makes them, to a certain extent, difficult to grasp in implementing them in practice, as confirmed also by the statements made by our communication partners.

This finding is confirmed by the investigation of Kocman and Paleček[43] and by the incentives of the MPSV (Ministry of Work and Social Affairs) on the *Innovation of the Quality of Social Services*.[44] According to the MPSV workgroup, the principal shortcomings are the insufficient adaptation of the Standards to different types of services and target groups, the problematic character of the Standards as an instrument of control, the Standards' lack of clarity and complexity, excessive administrative burden and lack of connection with other elements of the system.[45] In combination with the other listed factors these shortcomings can in practice exert a negative influence on the quality of the provided services. Here we are already partially speaking of the following source of problems.

43 Cf. David KOCMAN and Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb.*
44 Cf. © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb.*
45 Cf. David KOCMAN and Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, p. 5.

Inappropriate work with the Standards

An erroneous and inappropriate grasp of the Standards and their individual criteria, i.e., for example, implementing them in a manner out of touch with the organisation's practice, lack of communication in the workers' team, copying methodologies, creating an excess of written procedures, not grasping the breadth of application possibilities and adjustment to particular practices that the Standards enable due to their generality, as confirmed by the results of our investigation and the investigation of Kocman and Paleček,[46] bring about the subsequent non-functionality of implementing SQSS in practice, as opposed to the opposite, also noted in the investigations, which brings about functionality.

This level of problems in implementing and realising SQSS in practice is linked especially with the level of the organisation, its mode of management, its abilities and skills and the management of quality regulation. The sphere of quality in the organisation was also affected by factors such as the presence, frequency and quality of the supervision provided, which the workers in some organisations used to address and grasp the issues of the Standards' criteria, the adequacy of regulating the workers' educational plans according to the organisation's and workers' needs, the quality of the educational activities, etc.

In organisations in which our communication partners were employed and where a poor practice of implementing and realising SQSS occurred, the workers' statements enabled us to record a phenomenon described by Musil et al. based on their investigation – in the practice of organisations the goals and means of providing social services are not interconnected.[47] In other words, the respondents described a gap between the theoretical starting points (mission, goals of the organisation) and the practice (everyday work in the facility), which again refers to a certain lack of competence on the part of the management.

Shortcomings on the part of the social workers

With the present form of the Standards and their 'risks' described above in being correctly grasped and being put into practice in an organisation requires a competent social worker, who is supported by a competent management and possibly other experts. As confirmed by Matoušek's statement that shortcomings on the part of the social workers have to do with his ability to perform social work,[48] as well as by the statements of our communication partners, in organisations where such workers are lacking (several respondents manifested problems in knowledge, skills, identification with the profession and organisation, attitude to the work and interest in it), implementing the Standards of Quality in practice and fulfilling their meaning grapples with problems. It is probably best documented by our finding of the lack of understanding of individual planning as a process of cooperating with the client and adjusting the service to his needs, which at the same time brings many benefits for the employee, including his protection. (In our country-wide investigation among social workers the skill of individual planning was mentioned as most lack-

46 Cf. ibid, pp. 5-17.
47 Cf. Libor MUSIL and Pavel BAREŠ – Jana HAVLÍKOVÁ (ed.), *Výkon profese sociální práce v systémech sociální ochrany ČR. Závěrečná zpráva o řešení veřejné zakázky ZVZ 217*, Praha: VÚPSV, 2011, pp. 367, 375, 394.
48 Cf. Oldřich MATOUŠEK, *Sociální služby: legislativa, ekonomika, plánování, hodnocení*, p. 13.

ing, immediately after psychological knowledge, fundraising and economic knowledge.[49]) This indicates a contradiction in separating the theory from the practice of social work and the general from the particular in the context of social services. It may be caused by an unsuitable form of educating the social workers at post-leaving certificate level and in whole-life learning and by insufficient personality preconditions for their professional performance.

It should be possible to change the present state of problematic fulfilment of some of the criteria of the Standards on the part of social services providers by entering each of the defined sources of problems.

7. Conclusion

By means of the research investigation described above we have attempted to grasp the attitude of social workers to SQSS, their interpretation of the Standards at the individual level and from the point of view of lived practice; we have identified the strengths and weaknesses of the process and pointed out the possible connection of the conception of social work with the attitude to the Standards.

The findings of our investigation, as well as similar ones,[50] can be used as a starting point for formulating the areas for innovation, support or development, so that the quality of social services and the management of quality in them can be better secured and developed.

We think that in focusing directly on the social worker as a direct agent of realising quality in practice it is necessary to reinforce the motivation of social workers to lifelong learning,[51] so that, for example, the situation cannot arise that a social worker doesn't even know the Standards or rejects individual planning. It holds not only that professional growth is one of the basic practical competencies of social work,[52] but also that the Law on Social Services imposes the obligation of continuous further education.[53] The ability and willingness to improve one's education is an expected and appreciated quality of the workers, because it indicates among other things a rounded professional identity and the effort to perform high-quality work.[54] Social work, realised as part of social services as a professional activity, requires extensive professional preparation[55] and is classified among the demanding helping professions. That is why education in social work, both professional training and further development, is a lifelong process with the goal of acquiring further knowledge and skills, including professional experience, which the workers acquire in or-

49 Cf. Markéta ELICHOVÁ et al., *Sociální práce*, Praha: Grada, 2017 (in print); Jana PETRÁŠKOVÁ, *Kompetence sociálních pracovníků v soudobé společnosti*, *České Budějovice, 2015,* bachelor's thesis, University of South Bohemia in České Budějovice, Faculty of Theology, thesis supervisor Markéta Elichová.

50 Cf. for example Ondřej MÁTL and Milena JABŮRKOVÁ, *Kvalita péče o seniory*; Libor MUSIL, Standardy kvality a sociální práce v sociálních službách; Miloš SLÁDEK, Inspekce kvality v domovech pro seniory jako ukázka střetu různých hodnot.

51 Cf. © Libor MUSIL, *Stanovisko Vědecké rady MPSV pro sociální práci k návrhu věcného záměru zákona o sociálních pracovnících a samosprávné profesní organizaci sociálních pracovníků* (online), at: http://www.socialniprace.cz/soubory/stanovisko_VR_k_ZSPR_brezen2013.pdf, accessed 12th March 2014.

52 Cf. Zuzana HAVRDOVÁ, *Kompetence v praxi sociální práce: metodická příručka pro učitele a supervizory v sociální práci,* Praha: Osmium, 1999.

53 Cf. Law no. 108/2006 Sb.

54 Cf. Markéta ELICHOVÁ and Anna SÝKOROVÁ, Kompetence sociálního pracovníka: co učí školy a co vyžadují zaměstnavatelé, *Sociální práce / Sociálna práca* 1/2015, p. 82.

55 Cf. © MPSV / ODBOR 22, *Návrh koncepce celoživotního vzdělávání sociálních pracovníků a výchovy k lidským právům*, p. 4 (online), at: http://www.epolis.cz/download/pdf/materials_45_1.pdf, accessed 1st December 2015.

der to develop their personality or to perfect their profession.[56] But as David Pospíšil, the director of the Department of Social Services, Social Work and Social Housing of the Ministry of Work and Social Affairs (MPSV), claims, low motivation to lifelong education is a problem especially in those social workers whose incomes are very low on a long-term basis. He also says that these factors have been reflected upon and ought to find a place in the professional work that is now being prepared.[57]

Money and rewarding workers in social work and social services are an important issue in themselves. MPSV evaluates rewarding employees in social services as a serious, persisting problem and as quite dismal and unaddressed on a long-term basis and states that the problem needs urgent solving. It is aware that this results not only in a great fluctuation of the workers, but also in the unavailability of adequate care and its decreasing quality, which includes disabling the development of social services.[58]

But it is also important to address the quality of lifelong learning, which is currently subject to criticism.[59] At present the quality of the courses offered varies markedly and in many cases the courses focus not on acquiring the competencies needed in social work, but on changes in the legislation.[60] If we focus on the educational offer in more detail, we find that various courses are virtually the only form of further education, are mostly one-day long, and are at the same time those most demanded for financial reasons. The topics of the courses are often repeated, so that the situation can arise when a worker who has been working in the social sphere in one position for several years grapples with the problem of finding a course that he has not yet taken. The educational offer also lacks activities focused on supporting the implementation of new knowledge and skills in practice.[61]

The education of social workers is an important aspect of the situation, because, according to Janebová, it is the medium between theory and practice[62] (our results showed their separation in some respects) and, according to Bednář, it has a fundamental effect on the development of the quality of social work.[63] It has numerous shortcomings, as confirmed by another study of ours.[64] We can also state the absence of the conception of quality of social work in the *Minimum Standard of Education of ASVSP* (Association of Educators in Social Work),[65] in which 35 schools are associated[66] which educate social workers at post-leaving certificate level and for which the

56 Cf. © MPSV / ODBOR 22, *Návrh koncepce celoživotního vzdělávání sociálních pracovníků a výchovy k lidským právům*, pp. 6 a 8 (online), at: http://www.epolis.cz/download/pdf/materials_45_1.pdf, accessed 1st December 2015.

57 Cf. © David POSPÍŠIL and Martin HOLIŠ, *Debata – Jaký je stav dalšího vzdělávání sociálních pracovníků v ČR?* (online), at: http://www.socialniprace.cz/debata.php?id=7, accessed 4th December 2014.

58 Cf. © MPSV, *Národní strategie rozvoje sociálních služeb na rok 2015*, p. 17 (online), at: http://www.mpsv.cz/files/clanky/21192/NSRSS.pdf, accessed 25th May 2016.

59 Cf. Melanie ZAJACOVÁ and Filip NOVOTNÝ, Informace o stavu připravovaného profesního zákona, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2014, pp. 35–38.

60 Cf. Tereza MORONGOVÁ, *Motivace sociálních pracovníků k celoživotnímu vzdělávání*, České Budějovice, 2015, diploma thesis, University of South Bohemia in České Budějovice, Faculty of Theology, thesis supervisor Markéta Elichová.

61 Cf. Dana NEJEDLÁ and Veronika PAVLÍKOVÁ BROŽOVÁ, Proč chceme dále vzdělávat pracovníky v sociálních službách – chceme pozitivní změnu v praxi nebo jen splnění zákonného požadavku, in: *Profesionalita, perspektivy a rozvoj sociální práce: Sborník z konference X. Hradecké dny sociální práce,* Hradec Králové: Gaudeamus, 2013, pp. 51–55.

62 Cf. Radka JANEBOVÁ, Úvahy nad genderovým tichem aneb Je gender relevantní kategorií v sociální práci?, *Sociální práce / Sociálna práca* 2/2008, p. 101.

63 Cf. Martin BEDNÁŘ, Kvalita sociální práce, in: *Encyklopedie sociální práce*, Oldřich MATOUŠEK et al., Praha: Portál, 2013, p. 520.

64 Cf. Markéta ELICHOVÁ and Anna SÝKOROVÁ, Kompetence sociálního pracovníka.

65 Cf. © ASVSP, *Minimální standard vzdělávání v sociální práci ASVSP.*

66 Cf. © ASVSP, **Členové** (online), at: http://www.asvsp.org/clenove, accessed 4th December 2015.

Minimum Standard is obligatory. The work that has begun on innovating the sphere of Theory and Methods of Social Work represents an opportunity. (The *Minimum Standard* also does not react to the willingness for further education, but the competence of professional growth should be imparted by the school within the most widespread competence model of education in social work.[67])

A specific sphere that needs to be reinforced in education is the skill of individual planning.

Another sphere on which attention can be focused within the educational process is the development of critical self-reflection and the cultivation of the social worker's personality, which is inseparably tied to the profession.[68] Several studies[69] confirm that this is one of the ways necessary for reinforcing a professional identity and adopting the values of social work, which in practice results in the increase of professionality, i.e., of a professional conception of social work, which according to our results appears to be the most fitting for increasing the quality of social services.

We think that in practice it is also necessary to support the availability of quality supervision, which also serves to develop the workers' expertise, as confirmed by the results of our investigation. At present, it is becoming increasingly difficult to find a good supervisor. The results of student surveys realised as part of the GAJU project,[70] and our own experience, show that the management often takes part in the supervision, that the management is informed about particular statements the workers made in supervision, that money is lacking for a visiting high-quality supervisor, etc.

As Clark and Newman stated, the professionality of social work must be combined with managerialism.[71] That brings us to another problem sphere that has not been mentioned so far – the level associated with the management of the organisation providing social services. According to Malík Holasová, the high-quality services of social work must be in harmony with the organisation's overall management. The organisation's workers must take into account that social facilities are not only institutions providing help, but also companies whose company functions must be maintained in order for the purpose of providing help to be fulfilled. To this purpose the organisation must be managed and the management's assignments must be realised.[72] If the management is competent, it should strive to support the development of quality in the organisation. But as we have described elsewhere, the management frequently consists of social workers (also due to the wages level in social services), who often do not have sufficient competences for it, since teaching management and administration is not a standard content of the post-leaving certificate study of social work. Although the graduate's profile of the *Minimum Standard of ASVSP* states this skill, it is not listed among the theoretical and practical disciplines that are obligatory for the educator. As a result, this sphere of education is neglected by some schools and the graduate need not be sufficiently equipped for the sphere, which less than two years of practice will make up for without further education (unless he has a sufficiently strong competence of professional

67 Cf. Jitka NAVRÁTILOVÁ, Vzdělávání v sociální práci, in: *Encyklopedie sociální práce,* Oldřich MATOUŠEK et al., p. 511.

68 Cf. Oldřich MATOUŠEK et al., *Encyklopedie sociální práce*; Táňa FALTISOVÁ, Náplň práce a profesní identita sociálního pracovníka, *Sociální služby* 2010, pp. 8–9; Zuzana HAVRDOVÁ, *Kompetence v praxi sociální práce: metodická příručka pro učitele a supervizory v sociální práci*, Praha: Osmium, 1999.

69 Cf. for example Markéta ELICHOVÁ et al., *Sociální práce*; Ladislav OTAVA, Institucionalizace sociální práce a sebezkušenost sociálních pracovnic, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2016, pp. 105–116; Juliet C. ROTHMAN, *The Self-Awareness Workbook for Social Workers,* Boston: Allyn & Bacon, 1999.

70 Cf. Markéta ELICHOVÁ, *Přihláška týmového grantového projektu*.

71 Cf. Věra MALÍK HOLASOVÁ and Libor MUSIL, Manažerismus, in: *Encyklopedie sociální práce*, Oldřich MATOUŠEK et al., p. 247.

72 Cf. Věra MALÍK HOLASOVÁ, *Kvalita v sociální práci a sociálních službách,* Praha: Grada, 2014, p. 127.

growth).[73] High-quality courses focused on developing managerial skills also tend to be very expensive.[74]

Thanks to the meaningfully conceived MPSV project 'Innovation of the System of Quality of Social Services', various formulations and requirements of the individual criteria have been changed in the proposed wording of the innovated SQSS, which are now better interconnected with the provider's legal obligations according to Law 108/2006 Sb.[75] in the amended form, which is now in the consultation stage. Innovating the Standards should also significantly reduce the amount of information in written materials, as well as the number of documents; the reporting system should also be simplified.[76] The education of inspectors has also been newly conceived. It is necessary that, once the amended law has been ratified, the Ministry of Work and Social Affairs will suitably support the providers of social services in implementing the changes, for example, through expert support or by suitable manuals – the problematic sphere of SQSS, which we have identified, could be addressed in this way. Of course, we have mentioned that each area of problems, due to which the implementation of the Standards in practice is unsuccessful, has a broader context at several levels. Here the risk is the legislative process itself. It is not certain whether the wording of the innovated SQSS will not be changed for various reasons in the process of amending the Law on Social Services; one intervention can disrupt the compact character of an interconnected whole...

On comparing our results with the theoretical starting points we have described, the analysis of the respondents' answers we have obtained has allowed us to reach fairly positive conclusions. In most of the investigated areas, answers testifying to good practice and to a professional grasp of SQSS issues prevailed. However, the predominance of positive aspects over negative ones does not constitute an optimum situation in the sphere of SQSS.

At the same time, the results of the research investigation imply that at present the interpretation and attitude of the individual social workers is very important, as they play a crucial part in the process and co-create the helping organisation by giving it a form, by formulating its mission and central documents and by performing in the helping profession itself.[77] Their attitudes, experience, abilities, knowledge, the way they approach their work, their activity and passivity, their ability to think conceptually and to apply theories in practice are all very important.[78] The concluding question which arises asks for whom the criteria of quality are formulated, and especially for which level or state of the field of social work. Generally speaking, the question is to what extent SQSS are correctly set. For it seems that in their present form they cannot guarantee the legally required minimum conception of quality, when their implementation is not supported by professional social workers, as confirmed by our investigation and by the results of the investigation, which was conducted among providers and inspectors as part of the project Innovation of the System of Quality of Social Services.[79] However, we think that the Standards of Quality should ensure a certain minimum quality even where such professional workers are lacking. The

73 Cf. Markéta ELICHOVÁ and Anna SÝKOROVÁ, Kompetence sociálního pracovníka.
74 Cf. © REMEDIUM, *Manažerské dovednosti* (online), at: http://www.remedium.cz/vzdelavaci-programy/kurz-manazerske-dovednosti-pro-manazery-pomahajicich-profesi.php, accessed 28th December 2016.
75 Cf. © MPSV, *Individuální projekt MPSV.*
76 Cf. © MPSV, *Inovace požadavků na kvalitu sociálních služeb.*
77 Cf. Markéta ELICHOVÁ, Pěstování orchidejí a praxe charitativních organizací, *Caritas et veritas* 1/2011, pp. 30–33.
78 In this context, it is crucial that the workers are supported by the organisation's management and by the local authority.
79 Cf. David KOCMAN and Jan PALEČEK, *Podněty k revizi standardů kvality sociálních služeb*, pp. 14–15.

question also remains as to what extent the organisation's management can secure high-quality employees in professions that have a low level of social prestige[80] and wages below the national average.[81] This can be supplemented with an example from practice: the members of the consultation group preparing the new wording of the Standards as part of the project Innovation of the System of Quality of Social Services identified the fact that it is difficult to find qualified and motivated social workers in places other than large cities.[82]

We are aware of the fact that the standards of the field of social work and of social services are interconnected, both being affected by many variables. At present the so-called Professional Law is very important, which could facilitate the development of social work in the Czech Republic and as a result the situation in social services could improve. But waiting for that need not be effective, which is why we welcome the innovation of SQSS and the amendment to the Law on Social Services which is being prepared, with which the Ministry of Work and Social Affairs is reacting to the needs and the situation in the profession of social work, because we think that the path towards the quality of social services ought to be addressed from both sides – by increasing the professionality of social work and the professionality of social services.

80 Cf. Markéta ELICHOVÁ et al., *Sociální práce*.
81 Cf. © MPSV, *Národní strategie rozvoje sociálních služeb na rok 2015*, p. 17.
82 Personal communication at the meeting of the GAJU no. 117/2013/H team members on 15th July 2015 concerning the professionality of social workers.

The Attitude of Social Workers to the Implementation of the Standards of Quality of Social Services

Abstract

Based on analysing the results of a research investigation, the paper describes the attitude of social workers to the Standards of Quality of Social Services, especially from the point of view of the individual conception and grasp of the meaning of the Standards for social work by the workers themselves, and especially with respect to their practice in a particular organisation. The views and attitudes of the social workers are set in the context of the present situation in the field of social work and of the innovation of the Standards of Quality which is currently being prepared by the Ministry of Work and Social Affairs. Based on the investigation, the text describes three main sources of problem in implementing the Standards, which occur at all levels, from the level of society to the level of the individual. These are followed by proposals for the solutions. The text also addresses the issue of education in social work as a factor that significantly affects the formation of social workers' attitudes.

Keywords: Standards of Quality of Social Services, social workers, implementation, education

Author contact

Dr. Markéta Elichová
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
elichova@tf.jcu.cz

Anna Sýkorová, M.Sc.
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
annasykorova@tf.jcu.cz

Solidární zisk a efektivita lásky. Motivy současné katolické etiky tržního hospodářství

Vojtěch Mašek

V říjnu 2015, krátce po vypuknutí aféry s falšováním emisních údajů u automobilů Volkswagen, vydal generální manažer této firmy v USA Michael Horn následující prohlášení: „Nebylo to firemní rozhodnutí, nekonala se žádná schůze vedení, která by to schválila. Bylo to pár inženýrů, kteří se z nějakého důvodu rozhodli software nainstalovat.“[1] Ředitel společnosti Citigroup, známé poskytováním rizikových úvěrů nesolventním klientům za vysoké úroky, popsal základní poselství své práce pro změnu slovy: „Když přestane hrát hudba /ve smyslu platební schopnosti/[2], (…) situace se zkomplikuje, dokud však hudba hraje, musíte se zvednout a jít tančit.“[3] Oba výroky vedou prakticky uvažujícího člověka ke zdánlivě jednoznačnému závěru; aby dosáhl hospodářského úspěchu, musí se nutně chovat neeticky, a aby si zachoval mravní charakter, musí jednat „neekonomicky“, tj. proti vlastnímu zájmu a prospěchu. Nespokojíme-li se však s pragmatickým cynismem ani s planým morálním rozhořčením, mohou se nám tyto výroky stát podnětem k hlubší úvaze o možnosti uplatnění morálky v hospodářství a hospodářské racionality v morálce, a tak přispět k plastičtějšímu pohledu na celek lidského jednání. Klíčovou otázkou této studie proto bude, *zda* a *jak* je v podmínkách současného globálního tržního hospodářství *možná* hospodářská etika a zejména v čem případně tkví *specifický přínos* katolické tradice a života z víry pro tuto etiku.

Vyjasnění těchto dvou témat však nejprve předpokládá vyrovnání s fenoménem etiky jako takové. Je třeba si přiznat, že etika se v „postmoderní“ pluralitní společnosti stala krajně nesamozřejmou. Je předmětem neustálých a do značné míry oprávněných pochybností, tápání a sporů, které vedly některé humanitní vědce až k závěru, že etiku je třeba z rozumových úvah zcela vyškrtnout (Niklas Luhmann, John Caputo) nebo ji chápat pouze jako projekt odvozený z jiných disciplín, např. z psychologie, sociologie, filosofie nebo teologie. V oblasti myšlení dnes stěží existuje disciplína, která by byla více podceňovaná než etika, a přesto je mravní hodnocení vždy první po ruce všude tam, kde člověku v životě „dochází řeč“ nebo kde se ocitá ve střetu s neúprosnou lidskou realitou. Je proto na místě se ptát, zda nemá poznání (včetně nejrozmanitějších forem hospodářské racionality) vždy v určitém smyslu také mravní povahu, a zda může dokonce existovat svébytné „etické vědění“.

V čem by mohlo takové vědění spočívat? Uznáme-li nutnost každého myslitele vždy zároveň „přebývat ve zkoumané realitě“, musíme do jisté míry připustit, že vědomí a svědomí jsou bytostně neoddělitelné a že otázka po dobrém životě je jedním z ohnisek, z nichž naše rozumové

1 © National Cable Satellite Corporation, *Volkswagen Emissions Investigation* (on-line), dostupné na: http://www.c-span.org/video/?328599-1/hearing-volkswagen-emissions-violations, citováno dne 19. 7. 2016.

2 Poznámka autora.

3 Cit. dle: John CASSIDY, *Jak selhávají trhy: Logika ekonomických kalamit*, Praha: Academia, 2012, s. 18.

tázání vychází a k nimž se musí neustále vracet.[4] Etika je navzdory své křehkosti a konfliktnosti jedním ze základních náhledů na skutečnost usilujícím o dosažení jednoty mezi myšlením, řečí a jednáním, tj. nevynucené vnitřní jednoty lidské osoby se sebou samou. Etika vzdoruje každému pokusu vysvětlit skutečnost výhradně z hlediska její funkčnosti a ovladatelnosti, z hlediska všezahrnujících modelů teoretického poznání nebo zástupného „šermování s Bohem" a nemilosrdně odhaluje jakékoliv narušení naší osobní i kolektivně-institucionální věrohodnosti. I jedinec, který je v určitých projevech zručnosti nebo ducha oslavován jako „neprůstřelný guru", se pod ostrým pohledem svědomí může snadno projevit jako totální amatér „v umění být", který svou vnitřní rozpolceností podkopává důvěru ostatních v možnost žít svůj život (navzdory všem nedokonalostem) jako spojitý příběh. Etika tak umožňuje vždy znovu objevovat zasutou výzvu naší osobní i kolektivní identity a integrity.[5]

Pokud jde o samotnou otázku etiky hospodářství, každý pokus o nalezení jejího východiska se bude vždy potýkat se dvěma krajnostmi: s odtržením ekonomiky a morálky jako dvou zcela nesouvisejících oblastí a s jejich přímým ztotožněním nebo odvozením. První krajnost souvisí s nastolením historické převahy technokratického vědomí v každodenní kultuře západní civilizace, kterou v našem kontextu dobře vystihuje výrok dvou představitelů tzv. „teorie her", že metoda ekonomie je vždy stejná, „ať ji /používá/ Attila náčelník Hunů nebo svatý František".[6] Druhá krajnost vytváří paradoxní pouto mezi anarcholibertariány, kteří ničím nepodmíněnou možnost volby a hledání libovolně definovaného vlastního prospěchu chápou jako automatické řešení všech hospodářsko-etických problémů, a levicovými kritiky volného trhu, podle nichž může být současný kapitalismus „mravně zachráněn" jen tehdy, bude-li „mocensky vykleštěn" nebo zničen.[7] Naším předběžným východiskem bude, že ačkoliv tržní ekonomika a etika musejí hovořit každá ze svého vlastního místa, jsou společně zakotveny v lidském bytí a jednání jako takovém. Jedině z této původní a zároveň dějinně otevřené jednoty hospodářství a lidskosti (kterou lze ovšem zachytit jen jako jednotu v křehkosti, nejednoznačnosti a paradoxu) lze vyčíst smysl hospodářsko-etického myšlení v naší každodenní žité zkušenosti.

1. Tři dimenze vztahu mezi morálkou a ekonomikou

Překlenutí zdánlivé propasti mezi „faktickým chodem" a mravním chápáním tržního hospodářství je podle mnoha současných interpretů klíčem k nalezení východiska hospodářské etiky.[8] Tento požadavek však nesmí zůstat pouhou formální proklamací, ale musí také popsat konkrétní způsoby svého uskutečnění. Prvním vodítkem na cestě k tomuto cíli může být hermeneutický

4 Srov. úvahy filosofa Michaela Polányiho prezentované v knize: Jaroslav VOKOUN, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 26 a 46.

5 Zvláštností etického vědění je podle hermeneutického filosofa Hanse Georga Gadamera to, že mu vždy jde o „správnost života jako celku", že nikdy nedisponuje předem hotovými vědomostmi ani dokonalým určením vlastních cílů, a přesto musí převzít odpovědnost za křehké provizorium momentálního lidského rozhodnutí. Srov. Hans Georg GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia, 1994, s. 37–38.

6 Ken BINMORE – Avner SHAKED, Experimental economics: Where next?, *Journal of Economic Behavior & Organization* 73/2010, s. 98 (on-line), dostupné na: http://www.wiwi.uni-bonn.de/shaked/papers/Binmore-shaked-WhatNext.pdf, citováno dne 3. 12. 2016.

7 Pro příklad prvního postoje viz rozhovor s „anarchokapitalistou" Murray Rothbardem pro časopis *The New Banner* v roce 1972, © The New Banner (on-line), dostupné na: http://archive.lewrockwell.com/rothbard/rothbard103.html, citováno dne 27. 7. 2016. Pro případ druhého viz Slavoj ŽIŽEK, *Požadujme nemožné*, Praha: Rybka Publishers, 2011; Geert van ISTENDAEL, *Farnost sv. Prekéra: Hospodářská a ekonomická krize – příčiny, souvislosti, důsledky*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014.

8 Viz např. sborníky: Peter SCHALLENBERG – Arnd KÜPPERS (ed.), *Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2013; Detlef AUFDERHEIDE – Martin DABROWSKI (ed.), *Markt und Verantwortung: Wirtschaftsethische und moralökonomische Perspektiven*, Berlin: Duncker & Humblot, 2015.

popis dynamiky vzájemných vazeb mezi morálkou a tržní ekonomikou, která se promítá v naší typické každodenní lidské zkušenosti a má podobu „jednoty v napětí" tří neustále působících momentů: 1. momentu symbiózy, 2. momentu sváru a 3. momentu transcendence.

První moment vzdoruje redukci ekonomiky na vnější mechanismus maximalizace zisku i absolutizaci morálky, která všechny hospodářské úvahy odvozuje z předem kategoricky daných mravních imperativů, a poukazuje k hlubokému vzájemnému prostupování morálky a hospodářství v naší každodenní praxi. Ukazuje, jak i ve zdánlivě nejodcizenějším hospodářském provozu jsou přítomna potlačená dilemata svědomí a jak i nejnáročnější etické ideály vyžadují efektivní zhodnocení našich sil, příležitostí a nákladů pro jejich uskutečnění. S touto úvahou jde ruku v ruce potřeba neustálého a souběžného prohlubování etické reflexe hospodářských jevů a věcné znalosti fungování tržní ekonomiky. Hospodaření a mravnost se sbližují na cestě za stále plnější výkonností a odpovědností, a vtiskují hospodářské etice nejen poslání průvodce k dobru, ale i strategického rádce, jak ho prakticky dosáhnout. Konkrétním příkladem této symbiózy mohou být nejrůznější etické kodexy a audity, dobročinnost firem nebo jejich spolupráce s neziskovým sektorem.

V druhém momentu se schopnost etiky bezprostředně a účinně působit na hospodářskou činnost ukazuje jako omezená, a stejně tak i schopnost ekonomiky zvládat temné a lidsky destruktivní síly, které je schopna uvolnit. Jednat morálně zde znamená do jisté míry z ekonomiky vystoupit, jednat ekonomicky znamená mravně se zkompromitovat. Aby mohla zůstat morálka morálkou a ekonomika ekonomikou, musí se vzájemně postavit na odpor, aniž by se přitom zřekly společného úkolu překonávat lidskou částečnost.

V třetím momentu se etika a ekonomika opět setkávají, ovšem na rovině upřímného uznání vlastní omezenosti a krize; krize ekonomiky, která se jednostranností své „racionality" může snadno stát iracionální, a krize etiky, která se strnulostí svého moralizování činí bezmocnou řešit skutečné problémy hospodářsky činných i hospodářsky trpících lidí. Ekonomie si například musí přiznat svou dlouhodobou neschopnost unést vratkost hospodářského života, zejména neodstranitelný fakt lidské smrtelnosti. Někteří ekonomičtí antropologové se domnívají, že právě tento deficit zakrývaný zkratovitými způsoby překonávání nejistot je jednou z hlavních příčin selhávání tržně-hospodářských systémů, jichž jsme dnes svědky.[9] Samotná ekonomie může jen stěží vysvětlit nahodilosti, které vedou k hospodářskému úspěchu a neúspěchu, nebo nabídnout univerzální recept, jak se v životě zaměřeném na pouhé stupňování blahobytu vyrovnat s celkovou osobní i kolektivní krizí smyslu. Ani etika však dosud nedokázala uspokojivě objasnit řadu běžných forem každodenního hospodářského utrpení a obecně pak otázku, proč se právě v hospodářském životě necháváme tak snadno pokřivit, zkazit a odcizit a proč právě zde jsou mnozí čestní a podnikaví lidé tak snadno ponižováni a vylučováni na okraj.

Je ale etická i technokratická bezmocnost pouze negativním jevem, který je třeba okamžitě překonat novým náporem výkonnosti a ideálů (popřípadě ideologií), nebo je také šancí nahlédnout meze naší schopnosti pouze spotřebovávat a hodnotit svět, a otevřít tak nové možnosti, jak ho také společně chránit, sdílet a rozvíjet? Nevzniká skutečná hospodářská etika až v mezních situacích, v nichž musíme dát vlastní pojetí dobrého života v sázku a riskovat, že bude „odměněno" také hospodářským krachem a nejistotou? A nedospíváme k dlouhodobě udržitelné prosperitě

9 Srov. výklad v knize John CASSIDY, *Jak selhávají trhy*, s. 206–207.

až ve chvíli, kdy zisk pro nás není jediným ani posledním cílem života? Zkoumání hospodářské moci „hospodářsky bezmocných" a hospodářské morálky zdánlivě „hospodářsky nemravných" (např. reklamních agentů nebo burzovních makléřů) uvolňuje ekonomii i etiku od jejich nutkavých metodických redukcí a otevírá vzrušující pole nových badatelsky i prakticky přínosných poznatků.

V každém případě platí, že všechny pokusy úplně z ekonomiky odstranit otázku po dobrém životě končí zpravidla planou utopií nebo destruktivní tyranií. I v nejsložitějších bludištích hospodářských systémů a v nejpudovějších smyčkách spotřebitelských rutin se vždy projevuje velikost, křehkost a konečnost *našeho* lidství, s nímž je třeba vždy počítat a zároveň mu odpovědně čelit. Může k tomu nějak přispět také svobodymilovné a hospodářsky vnímavé křesťanství?

2. Přínos křesťanské etiky pro etiku hospodářství?

Druhým klíčovým tématem této studie je popsat a zdůvodnit možný přínos křesťanské a zejména katolické etiky pro současnou etiku tržního hospodářství. Co nového a skutečně zvláštního do ní vnáší život z víry v jeho Bohem darovaných i lidsky autonomních podobách? Ve shodě s hlavní linií své tradice katolická etika jistě neničí vše přirozené a pravdivé, oč v hospodářské oblasti usilují lidé dobré vůle, a také její vlastní poselství je prostoupeno univerzálním úsilím o lidskost. Přesto je třeba zamyslet se nad tím, co může být křesťanům v hospodářské sféře vlastní a oč se v dialogu s dalšími aktéry mohou podělit.

Křesťanství je pro tržní hospodářství výzvou od jeho historických počátků. A to zdaleka ne jen ve smyslu kalvínské etiky prosperity jako Boží přízně popsané německým sociologem Maxem Weberem v jeho klasickém díle *Protestantská etika a duch kapitalismu*.[10] Podle některých současných historiků a hospodářských antropologů vznikají už v tradičních řeholních komunitách, zvláště v žebravých řádech italského pozdního středověku (u františkánů a minoritů), první zárodky racionální tržně-hospodářské praxe, ovšem zasazené do širšího úsilí o křesťanskou solidaritu, pokoj a společné dobro.[11] Na institucionální rovině se tyto snahy projevily zakládáním nelichvářských křesťanských záložen, tzv. Montes pietatis, v nichž se snoubil duch křesťanské charity s požadavkem její dlouhodobé hospodářské udržitelnosti.[12] V renesanci a raném novověku se křesťanská společnost postupně smiřuje s mravní legitimitou úsilí o zisk, které bylo s odkazem na některé pasáže evangelia původně spíše odsuzováno, a začleňuje ho do vlastního poselství spásy a služby.[13]

Nástup moderní průmyslové revoluce situaci definitivně obrací, tržní hospodářství se prosazuje v celospolečenském měřítku a křesťanství hrozí, že nebude schopno čelit novým mravním a sociálním problémům, které z tohoto vývoje vyplynuly (odlidštění pracovního prostředí, kruté zacházení s dělníky apod.). Odpovědí na novou situaci masové industrializace, neregulovaného podnikání a námezdní práce je dílo raných osobností katolického sociálního hnutí a později

10 Max WEBER, Protestantská etika a duch kapitalismu, in: *Metodologie, sociologie a politika*, Max WEBER, Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 182–223.

11 Srov. Peter SCHALLENBERG, *Franziskus, Anstöße zu einer franziskanischen Soziallehre*, Köln: Bachem, 2013, s. 13.

12 Srov. Luigino BRUNI – Stefano ZAMAGNI, *Zivilökonomie: Effizienz, Gerechtigkeit, Gemeinwohl,* Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2013, s. 62.

13 K této zajímavé historické otázce viz zejména Pavel BLAŽEK, *Tři dopisy Tomáše Akvinského*, Praha: Krystal, 2010. Srov. dále Jacques LE GOFF, *Peníze ve středověku: Historicko-antropologická studie,* Praha: Mladá fronta, 2010, s. 163; Bartolomé CLAVERO, *Antropológia Católica de la Economía Moderna*, Milano: Giuffrè, 1991.

sociální nauka církve. Stejně naléhavou výzvou pro křesťanskou sociální etiku je však i současný proces hospodářské globalizace popsaný papežem Benediktem XVI. jako „exploze vzájemné celoplanetární závislosti", kterému chce církev čelit solidaritou, důslednou obranou lidských práv, univerzálním zpřístupněním techniky a znalostí, uvolněním mezinárodního obchodu, rozvojovými programy, mezigenerační ochranou životního prostředí a především duchovní obnovou svědomí každého člověka.[14]

Naším úkolem nyní bude ukázat, jak se tyto výzvy tradice i zmíněné tři momenty „přirozené vazby" mezi etikou a ekonomií projevují v různých myšlenkových proudech současné katolické etiky tržního hospodářství. Pojem katolické etiky zde neoznačuje denominační výlučnost, nýbrž ne-mocenskou univerzalitu nároku číst konkrétní dějinnou zkušenost s tržním hospodářstvím z pohledu křehké celistvosti našeho vykoupeného lidství a dynamické provázanosti katolického sociálního učení, myšlení a praxe.[15] Teologickým jádrem této etiky je obnova každého člověka a celého lidstva přijetím spoluúčasti na dokonalé jednotě v rozličnosti osob Nejsvětější Trojice založené na svobodném sebedarování.[16]

Náš výklad si s ohledem na členitost současné debaty neklade nárok na úplnost; snaží se však přesto vystihnout hlavní současné přístupy katolické hospodářské etiky, zejména v americké a německé oblasti. Tyto přístupy jsme schematicky rozdělili do šesti skupin: 1. Ekonomika daru; 2. „Evangelium prosperity" (protržní pojetí); 3. Sociální reformismus a sociálně-tržní hospodářství; 4. Kritický realismus a spoluodpovědnost za vzdálené tržní škody; 5. Mikroetika firemního života; 6. Alternativní pohledy. U každého z těchto přístupů nastíníme jeho základní přínos pro debatu o smyslu etiky tržního hospodářství a naznačíme, jak mohou přispět k překlenutí propasti mezi ekonomikou a morálkou, popř. hospodářskou spiritualitou.

2.1 Ekonomika daru

Prvním a pravděpodobně nejvlivnějším směrem současného katolického hospodářského myšlení je tzv. ekonomika daru. Tento směr má hluboké kořeny v křesťanské teologické tradici výkladu veškeré skutečnosti a lidského bytí jako Božího daru a současně se protíná s úvahami hospodářské antropologie a filosofie poukazující k souvislosti směny, moci a daru v dějinách ekonomiky.[17] V nejhutnější podobě je základní koncept ekonomiky daru vyjádřen papežem Benediktem XVI. v článku 34 encykliky *Caritas in veritate* z roku 2009. Zkušenost daru je poukazem k iluzornosti přesvědčení, že člověk je jediným a absolutním původcem svých hospodářských jistot, a může proto žít jen z pocitu vlastní soběstačnosti a zásluh. Křesťanská etika ukazuje, že u kořene každého hospodářského rozvoje je kromě spravedlnosti, důvěry, obecného dobra nebo uznání každé osoby také určitá logika nezištnosti, která pomáhá i ekonomické vztahy přetvářet ve vztahy

14 BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, čl. 33. Dále v textu pouze CV a číslo příslušného oddílu. Popis různých forem solidarity v globalizované ekonomice nacházíme především v článcích 363–367 Kompendia sociální nauky církve. Viz PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, čl. 363–367. Dále v textu pouze KSNC a číslo příslušného oddílu.

15 KSNC 38.

16 KSNC 34. Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 70–71.

17 KSNC 20. Srov. Karl POLÁNYI, *Velká transformace*, Brno: CDK, 2006; Jacques LE GOFF, *Peníze ve středověku*; Marcel MAUSS, *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*, Praha: SLON, 1999; © Santa Clara University Information Technology Department, *Retrieving Franciscan Philosophy for Social Engagement* (on-line), dostupné na: http://webpages.scu.edu/ftp/kwarner/Fran-WarnerRetrievingFranciscanPhilosophy.pdf, citováno dne 19. 7. 2016.

bratrství.[18] Na praktické rovině z toho encyklika vyvozuje zejména posílení hospodářské role „občanské společnosti" chápané jako členitá oblast zprostředkování mezi soukromým a veřejným sektorem a prolínání soukromých podniků usilujících o zisk s organizacemi usilujícími o „lidské a sociální cíle". Uskutečnění této vize by mohlo přispět k celkové „humanizaci ekonomiky".[19]

Toto pojetí označené v čl. 46 také jako „občanská ekonomika" nebo „ekonomika společenství" navazuje na stejnojmennou koncepci dvou italských teologů a etiků Stefana Zamagniho a Luigina Bruniho shrnutou v jejich společné knize *Economia civile* z roku 2004.[20] Na podkladě hospodářského modelu „civilního humanismu" v italských františkánských komunitách pozdního středověku popsaných historikem Giacomem Todeschinim rozvíjejí tito autoři pojetí ekonomiky založené na nezištné lidské vzájemnosti (reciprocitě) a hledají způsoby jeho propojení s běžným úsilím o blahobyt a smluvní rovnocenností.

Ekonomika daru je přínosná svým připomenutím historické jednostrannosti pohledu na moderní tržní ekonomiku jako na pouhou sféru směny a maximalizace zisku a svým zakotvením hospodářské činnosti v síti boholidské vzájemnosti a mezilidské vděčnosti. Jejím úskalím je nedostatečná reflexe nedokonalosti lidského daru ve srovnání s darem Božím a jeho ambivalentnosti v konkrétním dějinném, právním a politickém kontextu (např. vztahu daru a dluhu, daru a spravedlnosti, daru a finanční odpovědnosti apod.). Proto se někteří autoři pokoušejí ekonomii daru propojovat s dalšími prvky, např. s důvěrou, nepředvídatelností svobodného jednání nebo se zvažováním proporce mezi nezištností a hospodářskou prosperitou.[21]

2.2 „Evangelium prosperity" (protržní pojetí)

Katolickou protržní ekonomii svobody a hospodářské prosperity reprezentují především úvahy amerického teologa slovenského původu Michaela Novaka a jeho kolegů z okruhu tzv. Acton institutu v USA (např. Roberta Siricoea, George Weigela aj.). Širší paletu názorů vycházejících z této pozice nabízí např. sborník *Catholic Social Teaching and the Market Economy* vydaný Institutem pro ekonomické záležitosti v Londýně krátce před světovou hospodářskou krizí (2007).[22] Člověk v pojetí katolických libertariánů je tvořivou racionální bytostí nepřekonatelně zasaženou hříchem a jeho snahu o uspokojení vlastního zájmu na maximálně deregulovaném trhu je třeba považovat za mravně legitimní. Každá snaha politicky regulovat ekonomiku podvazuje lidskou tvořivost a může vést ke vzniku politických tyranií založených na utopické vizi člověka. I katolík musí být maximálně ostražitý vůči jakémukoliv (zejména mocensky prosazovanému) absolutnímu nároku dobra a spravedlnosti v ekonomice, vůči náhradě mzdy pouhými sociálními dávkami,

18 CV 34, 37, 38 a 39. Viz dále rozvinutí těchto motivů ve sborníku Daniel K. FINN (ed.), *The Moral Dynamics of Economic Life: An Extension and Critique of Caritas in veritate,* Oxford: Oxford University Press, 2012.

19 CV 38, 46.

20 Luigino BRUNI – Stefano ZAMAGNI, *Economia civile: Efficienza, equità pubblica,* Bologna: Il Mulino, 2004.

21 Srov. především Simona BERETTA, Wealth Creation in the Global Economy: Human Labor and Development, in: *Rediscovering Abundance. Interdisciplinary Essays on Wealth, Income, and Their Distribution in the Catholic Social Tradition*, ed. Helen ALFORD – Charles M. A. CLARK – Steve A. CORTRIGHT – Michael J. NAUGHTON, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006, s. 129–156; Marco BONACKER, Wirtschaftsethik mit theologischem Hintergrund: Interdisciplinäre Notwendigkeit als Chance, in: *Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik*, ed. Peter SCHALLENBERG – Arnd KÜPPERS, s. 100–104. K otázce hledání proporce mezi ziskem a trvalou udržitelností v ekonomice srov. např. Anselm GRÜN – Jochen ZEITS, *Bůh a peníze: Dialog mnicha s manažerem*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 29–30.

22 Philip BOOTH (ed.), *Catholic Social Teaching and the Market Economy*, London: The Institute of Economic Affairs, 2007. K systematickému výkladu Novakovy teologie hospodářství srov. zejména Roman MÍČKA, *Michael Novak a jeho projekt teologie demokratického kapitalismu*, Brno: Luboš Marek, 2009.

podnikání chudých pouhým přerozdělováním hospodářské pomoci nebo dobrovolné solidarity daňovou povinností. Svobodný trh je pro katolické libertariány jedinou eticky oprávněnou institucí schopnou rozvinout lidskou svobodu, kreativitu a prosperitu.[23]

Hlavní předností katolického libertarianismu je jeho důraz na praktickou prozíravost v hospodářském životě, schopnost čelit některým nerealistickým utopiím a otupit v minulosti vyhrocenou polemiku katolické sociální tradice s ústavně demokratickým zřízením. Cenná je také jeho vnímavost k pozitivním stránkám „kapitalistické" globalizace a odpor k naivním nostalgiím po stavovské ekonomice předmoderní doby. Problémem je však zlehčování destruktivních vedlejších účinků volného trhu v oblasti finanční stability, veřejných statků, kultury, vzdělání, životního prostředí nebo rodinných vztahů. Katoličtí libertariáni často přeceňují význam dobrovolné morálky a neformálních dohod mezi podnikateli a přehlížejí nutnost institucionálního prosazování obecných tržních pravidel, typicky v oblasti mezinárodních investic nebo spekulací na finančních trzích. Eticky diskutabilní je také jejich zacházení s lidským hříchem jako veličinou, s níž musí tržní systém vždy počítat a někdy na ní v jistém smyslu i „stavět".[24] Sociální nauka církve však opakovaně upozorňuje, že hřích je brzdou, nikoliv motorem hospodářské prosperity a rozvoje, a že hřích hospodářských struktur se nakonec obrací i proti osobní svobodě, kterou měl zdánlivě zajišťovat. Naproti tomu umírněná, ale v pečlivě vymezené oblasti zároveň důsledná regulace tržních procesů může být v zájmu stability trhu, jak se stalo patrným po globální hospodářské krizi roku 2008.[25]

Z důvodu dogmatického lpění některých katolických libertariánů na představě tržní samoregulace se vyplatí naslouchat také umírněnějším hlasům z téhož tábora. Přestože americký dominikánský ekonom Albino Barrera věnoval většinu svých prací mnohostranné obhajobě volného trhu jako nejúčinnějšího nástroje rozdělování statků a ekonomické globalizace jako podnětu k „rozšíření mravních závazků a odpovědnosti" v celosvětovém měřítku, dokáže být kritický k absolutní glorifikaci trhu jako systému dokonalé předvídatelnosti, racionality a svobody a uznat také nezamýšlené vedlejší škody (externality), které trh přirozeně působí některým zranitelným společenským skupinám.[26] Ve své knize *Market Complicity and Christian Ethics* z roku 2011 Barrera rozlišuje čtyři typy těchto škod; dva lze přímo spojit s lidskou odpovědností a spoluvinou (uschopnění k špatnému jednání a urychlené vyvolání nadbytečných škod) a dva jen nepřímo odrážejí nevyhnutelný dopad kumulativních škod (přehlížení vnějších dopadů vlastního hospodářského jednání, posilování nespravedlivých socioekonomických praktik nebo institucí).[27]

2.3 Katolický sociální reformismus a pozice sociálně-tržního hospodářství

Dalším vlivným směrem katolického hospodářského myšlení je pozice zastánců tzv. sociálně-tržního hospodářství pocházejících především z německé tradice. Někdy se v této souvislosti hovoří

23 Philip BOOTH, *Catholic Social Teaching*, s. 35–37.

24 Srov. Michael NOVAK, A Closet Capitalist Confesses, in: *Three in One. Essays on Democratic Capitalism 1976–2000,* ed. Edward W. YOUNKINS, Lanham: Maryland, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2001, s. 6–12. Viz dále Michael NOVAK, Challenges to Benedict's Vision. Sin, in: *The Moral Dynamics of Economic Life: An Extension and Critique of Caritas in veritate*, s. 33–36.

25 Srov. Wolf-Gero REICHERT, Unternehmen unter der Dominanz der Finanzmärkte?: Orientierungen aus Sozialethischer Perspektive, *AUC Theologica* 1/2016, s. 100–102.

26 Srov. Albino BARRERA, Individuating Collective Responsibility, in: *Distant Markets, Distant Harms: Economic Complicity & Christian Ethics*, ed. Daniel K. FINN, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 230–231. Barrera tvrdí, že zmíněné negativní vnější dopady tržních procesů jsou pouze nepřímým důsledkem pohybu cen a oběhu peněz v globální tržní ekonomice (označuje je proto termínem „peněžní externality", *pecuniary externalities*). Srov. tamtéž.

27 Albino BARRERA, *Market Complicity and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

o katolickém reformismu nebo o tzv. höffnerovské škole (podle významného badatele v oblasti sociální etiky kardinála Josefa Höffnera, 1906–1987). Tento proud má kromě svých tomistických kořenů blízko i k tzv. německému ordoliberalismu a k některým ideálům spojeným se vznikem Evropské unie. Ve starší tradici je třeba rozlišovat proud čistě ordo-liberální (Walter Eucken a jeho žáci), podle něhož je volný trh „již sociální" sám o sobě, protože zvyšuje univerzální šance na rozvoj, a proud „sociálně-politický", který požaduje aktivnější usměrňování trhu k žádoucím společenským cílům (Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow, Alfred Müller-Armack).[28] Náš výklad se v zájmu přehlednosti zaměří na pojetí kardinála Reinharda Marxe, který je spíše zastáncem druhého ze zmiňovaných proudů a v českém prostředí je známý především knihou *Kapitál: Plaidoyer pro člověka* z roku 2008.[29]

V publicisticky vděčném úvodu této knihy se kardinál Marx na jedné straně hlasí k tradiční von Kettelerově sociálně-reformní vizi uspořádání tržního hospodářství, která chtěla nasměrovat užívání soukromého vlastnictví ke společnému dobru a řešit třídní rozpory mezi dělníky a zaměstnavateli smírným kolektivním vyjednáváním, na druhé straně si však klade otázku, zda také některá diagnostická varování marxistů nezískala novou aktuálnost v souvislosti se současnou ekonomickou globalizací.[30] Výčet závažných rizik spojených s tímto procesem podle Reinharda Marxe zahrnuje: snižování daní velkých podniků a nárůst odvodů běžných občanů, všeobecnou nejistotu zaměstnání (tzv. prekariát), odstraňování tarifního mzdového systému, snižování pracovněprávní ochrany a důchodového zabezpečení, oslabování pozice odborů vůči nadnárodním korporacím, prohloubení propasti mezi bohatými a chudými, dětskou chudobu, neomezené finanční spekulace na účet daňových poplatníků, postupný rozklad střední třídy, vyostřenou konkurenci zaměstnanců a investičních lokalit, tlak investičních fondů na krátkodobé zisky na úkor tržní stability, jednostrannou zájmovou politiku mezinárodních finančních institucí apod.[31]

Receptem na tyto problémy je podle Marxe model „globálního sociálně-tržního hospodářství", který by ekonomiku zakotvil v celosvětovém politickém řádu „orientovaném na obecné blaho a poskytujícím prostor pro institucionalizovanou solidaritu".[32] Jednalo by se o rozšíření tzv. sociálního státu na globální úroveň a současně o jeho transformaci do flexibilnějšího modelu, který by sice umožnil vyrovnávat třídní protiklady a chránit před globálním růstem tržního rizika, ale jen natolik, aby byli jednotlivci schopni se sami aktivizovat a starat se o věci soukromé i veřejné (Marx v návaznosti na Alexandera Rüstowa hovoří o „vitální politice").[33] Hodnotovým jádrem Marxovy hospodářské etiky je lidská svoboda, ovšem svoboda mnohonásobně podmíněná uskutečňováním pravdy skrze společné dobro, osobní důstojností a „sociálním vyrovnáním", zárukou svobody pro všechny, obecně závaznými pravidly a ústavně-demokratickou státní autoritou.[34] Druhou její klíčovou hodnotou je sociální spravedlnost chápaná nejen jako předpoklad osobních svobod a materiálního zajištění, ale také všeobecné účasti všech občanů na základních úkonech

28 Srov. Gerhard KRUIP, Tržní hospodářství v katolickém sociálním učení, *AUC Theologica* 1/2016, s. 28. Paleta křesťanských přístupů k hospodářské etice v německém okruhu je však daleko rozmanitější, jak naznačuje např. již zmíněný sborník Detlef AUFDERHEIDE – Martin DABROWSKI (ed.), *Markt und Verantwortung. Wirtschaftsethische und moralökonomische Perspektiven*; nebo opět Gerhard Kruip v článku Gerhard KRUIP, Aktuelle sozialethische Beiträge zu Wirtschaftsethik und Unternehmensethik, *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 51/2010, s. 321–350.

29 Reinhard MARX, *Kapitál. Plaidoyer pro člověka*, Praha: Academia, 2013.

30 Srov. tamtéž, s. 24n.

31 Srov. tamtéž, s. 25–27.

32 Tamtéž, s. 198.

33 Srov. tamtéž, s. 199–200.

34 Srov. tamtéž, s. 64–65.

života společnosti.[35] Trh sám není v sociálním hospodářství cílem, nýbrž pouhým nástrojem k „trvalému a zajištěnému utváření materiálních předpokladů, které jednotlivci i sociálním útvarům umožňují lidsky důstojný rozvoj".[36]

V návaznosti na sociálně orientovaný proud německého ordoliberalismu navrhuje Reinhard Marx řadu praktických reforem, které podle něj odpovídají výzvám tržního hospodářství v 21. století. Jsou to např. obnova tarifních mzdových vyjednávání na celosvětové úrovni (globální obdoba tripartity), etické audity, ručení manažerů za škody osobním majetkem, účinnější regulace „supích fondů" a finančních spekulací, odstraňování extrémní chudoby rozvojovými programy (založenými na dlouhodobé „pomoci ke svépomoci" i přímém přerozdělování nejchudším), otevření trhů rozvojovým zemím i ekologická péče v zemích rozvinutých, osobní setkávání bohatých s chudými, pomoc chudým zemím s vybudováním správy a infrastruktury, bojkot sociálně neodpovědných výrobců, vytvoření tzv. „třetího trhu práce", ustavení globální politicko-hospodářské autority nastolující spravedlivou soutěž a všeobecnou spoluúčast.[37]

Sociálně-tržní etika hospodářství je prospěšná svou diagnózou konfliktních momentů trhu a etiky a kritickou analýzou hrozeb hospodářské globalizace. Je však místy příliš rovnostářská a nebere dostatečně v potaz otázku hospodářské efektivity ani komplexní povahu současných hospodářských nespravedlností. „Odcizení" člověka v dnešním světě totiž nepochází pouze z nadměrné tržní deregulace, nýbrž také ze souběžně zbytňujících a občansky neúčinně kontrolovaných struktur politické moci a násilí.

2.4 Kritičtí realisté a spoluodpovědnost za vzdálené tržní škody

Současná škola tzv. katolických kritických realistů, převážně badatelů amerického a italského původu (např. Daniel K. Finn, Douglas V. Porpora, Margaret Archer, Pierpaolo Donati aj.), se zabývá především zvláštní proměnou mezilidských vztahů v kontextu hospodářské globalizace. V důsledku propojení trhů, technologií a politicko-právních institucí se v současné ekonomice rozšiřuje okruh sociálních vztahů založených na neosobním odstupu mezi lidmi, vztahů nepřímých nebo převážně zprostředkovaných pravidly a institucemi. Tento typ vztahů znásobuje tržní závislosti a dopady našeho jednání na tzv. „vzdálené bližní", čímž vyvolává otázku po rozsahu naší mravní spoluodpovědnosti za tzv. vzdálené tržní škody.[38] Samotný pojem „kritičtí realisté" je označením sociologického zaměření této skupiny na zkoumání komplexnosti příčin společenského jednání vyjádřené pojmem „emergence". Emergence je zvláštním vztahem dvou prvků (v našem případě hospodářských aktérů), který svým „kauzálním dopadem" umožňuje vznik zcela nové skutečnosti, na rovině jednotlivých prvků neexistující. Tato skutečnost nám ztěžuje odhalení souvislosti mezi vlastním jednáním a naším působením na vzdálené bližní, a tím také posouzení míry naší spoluodpovědnosti za globální hospodářská rozhodnutí.[39]

35 Srov. tamtéž, s. 65.
36 Joseph HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer: Lothar Roos, 1997, s. 75.
37 Srov. Reinhard MARX, *Kapitál*, s. 181–182.
38 Zřejmě nejucelenějším odborným textem na toto téma formulovaným z pozice kritických realistů je již uvedený sborník Daniel K. FINN (ed.), *Distant Markets, Distant Harms* z roku 2014.
39 Srov. Pierpaolo DONATI, The Morality of Action, Reflexivity and the Relational Subject, in: tamtéž, s. 58–73; Douglas V. PORPORA, Who is Responsible? Critical Realism, Market Harms, and Collective Responsibility, in: tamtéž, s. 4–21. Tyto úvahy mají také přinejmenším nepřímou souvislost s katolickým učením o tzv. hříchu struktur.

Kritičtí realisté v této souvislosti hovoří o systémově-strukturální zakotvenosti svobody volby, která sice komplikuje, ale neruší lidskou odpovědnost. Naše odpovědnost je jen stále více svázána s jevem, který lze označit jako „síťový efekt". Jednotlivec vstupuje na trhu nejprve do jakési prvotní „sítě blízkosti", dynamikou svých vztahů však nepřímo působí i vně této sítě a jeho mravní odpovědnost je přímo úměrná jeho postavení a rozhodovacímu vlivu v rámci této sítě. Příkladem může být jednání burzovního makléře, který sice není odpovědný za veškeré spekulace prováděné na finančních trzích, ale přesto musí v užším dosahu svých tržních transakcí ze svého jednání vydávat počet.[40]

Klíčovou otázkou nyní je, zda se kritičtí realisté, v oprávněné snaze vymezit hranice naší odpovědnosti za hospodářské škody vůči „vzdáleným bližním", mohou spokojit pouze s abstraktně vědeckými (a zkušenostně nepříliš vykazatelnými) pojmy kauzálního dopadu nebo síťového efektu a zda by neměli nejprve filosoficky objasnit souvislost mezi lidskou svobodou a lidskou vztahovostí na pozadí našeho vztahu ke světu a dějinám jako celku. Jsou vztahy ke „vzdáleným bližním" jen vnějším rysem objektivisticky pojímané reality, nebo mají nějaký vztah ke každodennímu vnímání naší zdánlivé bezmocnosti a neosobnosti tváří v tvář dnešním problémům globální ekonomiky? A je možné je přes jejich zbytnělou moc a rutinní chod stále chápat jako „zprostředkovanou" dimenzi naší bezprostřední žité zkušenosti? Kromě tohoto filosofického deficitu musí kritičtí realisté čelit také námitce, která má více etickou povahu. Již zmíněný umírněný hospodářský teolog Albino Barrera se ve svém článku *Individuating Collective Responsibility* právem ptá, zda příliš vágně kolektivisticky pojatá odpovědnost za tržní škody nemůže vést k tomu, že za ně nakonec nepřevezme odpovědnost nikdo a že nikdo také nebude schopen dovést jejich nápravu ke konkrétní realizaci. Je třeba se také ptát, zda není pro posouzení hospodářské odpovědnosti konkrétních osob potřeba stanovit i jiná kritéria než je příslušnost k „vztahové síti" společenského jednání, např. mentální schopnost aktérů, mravní přesvědčení, okruh lidí, na které tato škoda dopadla, apod.[41]

2.5 Mikroetika firemního života

Pozornost katolických hospodářských etiků však není upřena pouze na oblast „velké ekonomiky" a globálních tržních vztahů, ale také na etické problémy konkrétních firem a spotřebitelů. I když od spojení mezi firemní sférou a sférou globálního trhu nelze abstrahovat, do jisté míry lze hovořit o specifických problémech korporátní mikroetiky. Mezi katolickými mysliteli tento důraz rozvíjí celá řada autorů, z nichž patrně největší pozornost si zaslouží Michael Naughton a Kenneth Goodpaster.

Přístup Michaela Naughtona volně navazuje na východiska tzv. teologie institucí, zvláštního směru katolického myšlení, který se rozvinul v 70. letech jako určitý mírnější protipól teologie osvobození.[42] Od zakladatele tohoto směru Roberta K. Greenleafa (1904–1990) Naughton přebírá cenný koncept *služebního vůdcovství* (*servant leadership*), jehož základem je průběžné ověřování, zda jsou při výkonu firemního řízení v první řadě zajišťovány „nejvyšší priority bližních", pod-

40 Srov. Pierpaolo DONATI, The Morality of Action, Reflexivity and the Relational Subject, in: *Distant Markets, Distant Harms: Economic Complicity & Christian Ethics*, ed. Daniel K. FINN, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 70–73.

41 Srov. Daniel K. FINN, *Distant Market, Distant Harms*, 2014, s. 238.

42 Za zakladatele tohoto teologického směru bývá zpravidla považován Robert K. Greenleaf, na jehož práce navazovali další badatelé, např. Stephen Covey, Peter Senge, Max De Pree aj.

řízených zaměstnanců, kolegů, zákazníků apod. a zda se lidé díky tomuto řízení „rozvíjejí jako /plnohodnotné/ lidské osoby", tj. stávají se zdravějšími, svobodnějšími a schopnými v budoucnu sami sloužit druhým.[43] Služební leader se snaží naslouchat, vcítit se, reflektovat, vystihovat problémy, předvídat, přesvědčovat a budovat firmu nejen jako kolbiště soukromých zájmů, ale jako integrální společenskou komunitu svého druhu.[44]

V knize *Leading Wisely in Difficult Times* Michael Naughton a David Specht polemizují se soudobým materialistickým a mravně-relativistickým pojetím firemní etiky založené pouze na osobních zájmech každého jednotlivého pracovníka.[45] Cílem služebního vůdcovství je rozvinout u vedoucího pracovníka schopnost navzdory řešení konkrétních problémů „vidět věci v celku", „vnímat jejich celistvou přirozenost jako duši a tělo, hmotnou a duchovní, principiální i technickou, založenou na rozumu i víře".[46] Naughton a Specht si také kladou otázku, jakým způsobem se v praktické rutině firemního manažera může projevovat křesťanská víra, a představují tři typologicky odlišné příběhy firem, které se ji ve svých cílech a hospodářské činnosti rozhodly uplatnit. Jde o příběhy spojující mravní charakter leaderů s etickou kulturou jejich institucí a překračující pouhou oblast technických kompetencí a etických kodexů. Tyto příběhy naznačují, jakým způsobem lze i problémy dnešní složité, soupeřivé a globálně provázané podnikové praxe číst v perspektivě víry, mravní odvahy a dobrého správcovství (*stewardship*).[47]

Také Naughtonův kolega Kevin Goodpaster se zabývá převládajícími trendy organizační kultury současných firem a nachází v ní tři druhy patologických rysů: fixaci na jediný účel, „racionalizaci" (rozumové ospravedlňování eticky nežádoucích aktivit) a mravní rozpolcení (oddělování morálky v osobním a firemním životě).[48] Jim odpovídají tři druhy etických imperativů, které je potřeba ve firemní kultuře uplatnit, totiž imperativ orientace, institucionalizace a uchovávání „korporátního svědomí".[49] Zvláštní pojem *korporátního svědomí* vysvětluje Goodpaster jako naši polouvědomělou „myšlenkovou mapu" hospodářské situace, etické tušení širšího rámce „kulturní skutečnosti", v němž se (navzdory rozhodnutím jednotlivých aktérů) hospodářský život zpra-

43 Srov. Robert K. GREENLEAF, *Servant Leadership, A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*, Mahwah: Paulist Press, 2002, s. 27. Dále viz Robert K. GREENLEAF, *Seeker and Servant, Reflections on Religious Leadership*, New York: Jossey-Bass, Inc., 1996.

44 Srov. Robert K. GREENLEAF, *Servant Leadership*, Introduction, s. vi–vii. Požadavek, aby se soukromý podnik kromě oprávněného úsilí o zisk stával také „solidární komunitou", formuloval i papež Jan Pavel II. v sociální encyklice Centesimus annus. *Sociální encykliky (1891–1991)*, Praha: Zvon, 1996. Encyklika Centesimus annus, čl. 43. Srov. KSNC 340.

45 Autoři se v této souvislosti kriticky vyjadřují také o relativistickém stylu, kterým v současné době probíhá výuka manažerské ekonomie prostřednictvím tzv. případových studií. Michael NAUGHTON – David SPECHT, *Leading Wisely in Difficult Times: Three Cases of Faith and Business*, Mahwah: Paulist Press, 2011, s. 7–11.

46 Tamtéž, Introduction, s. xi.

47 Tamtéž, s. 4–5. První příběh se týká firmy Reell, která musela čelit 35% výpadku příjmů v prodeji notebooků v souvislosti s americkou krizí z let 2000–2001. Přes vážné finanční problémy se firma rozhodla nepropouštět zaměstnance a nabídla jim možnost snížení platů odstupňovaného podle dosavadní výše, míry odpovědnosti a zásluh (vysoký management si snížil platy nejvíce). Tím se jí podařilo zachovat atmosféru komunitní soudržnosti a v delším horizontu také hospodářskou prosperitu. Druhý příběh líčí chování společnosti Engineered Products, která čelila silným tržním tlakům na přemístění výroby lisovacích strojů do Číny. Management otevřeně vysvětlil zaměstnancům celý plán přemístění rozložený do deseti měsíců, zapojil je do rozhodování o něm a části zaměstnanců pomohl najít práci v jiných podnicích. Odmítl svá rozhodnutí skrývat pouze za neosobní síly ekonomické globalizace, ale přiznal také svou odpovědnost za dílčí selhání, která mohla přemístění firmy ovlivnit. Třetí příběh se zabývá situací firmy Tomasso Corporation, která do svých firemních cílů přímo zakomponovala hodnoty sociálního učení církve. K nejzajímavějším prvkům její firemní kultury patří např. výroční bonusy sdílené manažery i zaměstnanci, povinné kontaktování propuštěných zaměstnanců dvakrát ročně s cílem „usmíření názorových rozdílů", nezávislý průzkum organizačního klimatu firmy provedený externím partnerem, spirituální ekumenické podpůrné skupiny, dobrovolnická sociální práce zaměstnanců dvakrát ročně, prostor pro tichou reflexi nebo modlitbu před i po důležitých firemních schůzích apod. Srov. Michael NAUGHTON – David SPECHT, *Leading Wisely in Difficult Times*, s. 94–98.

48 Srov. Kenneth E. GOODPASTER, *Conscience and Corporate Culture*, Malden: Blackwell Publishing, 2007, s. 25–26. Tyto tři patologické rysy Goodpaster spojuje deštníkovým pojmem „teleopatie", tj. „nevyváženého sledování určitého cíle" v oblasti myšlenek, tužeb a rozhodování hospodářských aktérů, zejména vedoucích pracovníků. Srov. tamtéž, s. 28–29.

49 Tamtéž, s. 7.

vidla odehrává.[50] Korporátní svědomí v sobě spojuje osobní charakter podnikatele se zvyklostmi a praktikami podniku; nemá pouze roli pasivní, ale aktivně také usměrňuje naše jednání a praktickou orientaci. Je na jedné straně nástrojem popisným, diagnostickým, na druhé straně předpisujícím, normativním. Ve druhé z právě zmíněných oblastí Goodpaster dále nachází ještě funkci rozlišující, kritickou a idealizující, která se uplatňuje při stanovení našich hodnot a přesvědčení.[51]

Nejcitlivějším bodem Goodpasterovy úvahy o hospodářském svědomí je vztah mezi rovinou osobní a „organizační". Goodpaster připouští, že svědomí může mít povahu „sdílené perspektivy", a rozlišuje jeho tzv. tři polarity: polarita já–druhý, zaujatý–nezaujatý a ideální–reálný. V první polaritě prorážíme „iluzi našeho sobectví" uvědoměním a respektováním bližního, v druhé rozšiřujeme obzor našeho „my" tak, aby překročil protiklad „my" a „oni" a přijal nezaujatou perspektivu „my všichni", která na etické rovině odpovídá tzv. zlatému pravidlu. Třetí polarita vstupuje do hry ve chvíli, kdy se ptáme, jak si uvědomujeme sebe i bližní v reálné praxi a jak můžeme uskutečnit své ideály v reálném světě, který se tomu staví na odpor. Tuto rovinu podle Goodpastera symbolicky vystihuje věta: „Tohle je náš život."[52]

2.6 Alternativní pohledy

Vedle těchto hlavních proudů katolické hospodářské etiky je třeba výběrově zmínit alespoň dvě tvůrčí myšlenkové alternativy. Ve své starší, ale svým obsahem stále aktuální studii *From Business Ethics to the Vocation of Business Leaders* vychází lovaňský etik Johan Verstraeten z premisy, že podnikání není pouze účelovým jednáním zaměřeným k vnějšímu hospodářskému cíli (zisku), nýbrž svébytnou hospodářskou i etickou *praxí*.[53] Podnikatelská etika vyjadřuje zásadní napětí mezi našimi tužbami a jejich hranicemi, imperativy a vizemi dobrého života.[54] Její základní rovinou je zkoumání firemního étosu, faktických postojů, hodnot a vzorců chování manažerů a zaměstnanců a stejně i faktických důsledků etického chování v oblasti podnikání. Empirické studie mohou na tomto stupni ukázat, do jaké míry se etické jednání hospodářsky vyplácí, i když tento ukazatel nesmí být považován za jediné měřítko jeho posuzování.[55] Druhou rovinou je hospodářská etika normativní, která však musí být současně etikou praktickou, protože zde nevystačíme s pouhým abstraktním určením žádoucích hodnot, ale musíme se zabývat konkrétními problémy, dilematy a hospodářským jednáním v jeho celku. Klíčovou metodou normativní hospodářské etiky je případová kazuistika, ovšem ospravedlněná obecnou rozumovou argumentací. Třetí rovinou je praktická moudrost, která bere v úvahu jedinečnost osob a okolností hospodářského jednání, a Verstraeten ji spojuje zvláště s etikou hospodářské organizace.[56] Čtvrtou rovinou je etika společenské odpovědnosti podniku, kterou Verstraeten chápe jako formu „korporátního občanství", tj. „smlouvy" uzavřené s celou společností založené na univerzálním respektu k lidským právům.[57] Nakonec Verstraeten překračuje samotný rámec etiky a spíše na rovině filosofické

50 Tamtéž, s. 3.
51 Srov. tamtéž, s. 34–35. Goodpaster dále hledá souvislost mezi pojmem svědomí jako myšlenkové mapy a aristotelovskou prozíravostí (*frónésis*), ukazuje vztah svého konceptu k pojetí „angažovaného aktéra" v ekonomické teorii her apod.
52 Tamtéž, s. 60.
53 Srov. Johan VERSTRAETEN, From Business Ethics to the Vocation of Business Leaders to Humanize the World of Business, *Business Ethics. A European Review* 2/1998, s. 112.
54 Srov. tamtéž, s. 113–114.
55 Srov. tamtéž, s. 112.
56 Srov. tamtéž, s. 113–114. Toto Verstraetenovo schéma je zřetelně inspirováno pojetím etiky francouzského filosofa Paula Ricoeura prezentovaným v knize Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris: Editions du Seuil, 1990.
57 Srov. Johan VERSTRAETEN, From Business Ethics to the Vocation of Business Leaders, s. 117–118.

a teologické se ptá, jaké jsou širší předpoklady uskutečnění požadavku humanizace podnikání.[58]

Hospodářská etika není pro Verstraetena pouhým předem definovaným receptem na následné správné chování, ale je komplexní výzvou, jak si „ve světle napětí mezi normou a skutečností, vizí a /jejich/ hranic, dovolit utvářet ‚prostor svobody'" a „nalézat nejlidštější řešení hospodářských problémů, která jsou za daných okolností možná."[59]

Více teologicky laděnou koncepci hospodářské etiky rozvíjí v současnosti ředitel ústřední poradní komise německé biskupské konference pro sociální otázky (KSZ) v Mönchengladbachu Peter Schallenberg. V obsáhlé předmluvě k německému vydání Bruniho a Zamagniho knihy *Economia civile* Schallenberg podává originální výklad tržního hospodářství z pohledu františkánské tradice a křesťanské eschatologie.[60] Františkánská etika, která staví do středu pozornosti chudé, přejímá podle Schallenberga biblický důraz na „postupné přetváření viditelného světa před tváří neviditelné věčnosti", kterou lze vnímat pouze ve svátosti církve.[61] Horské kázání ozřejmuje „vnitřní obrácení pouhé směnné spravedlnosti k lásce bez /jakéhokoliv/ vypočítavého kalkulu" a Stvořitelova láska je „jediným všeobsáhlým ano k potřebnosti člověka a jeho světa".[62] Součástí tohoto světa jsou také trhy, které křesťan nemá opouštět, ale „proměňovat je v nástroje /vlastního/ obrácení a zlepšování světa" skrze jedince, kteří vyhlížejí druhý příchod Kristův. Jejich čekání se děje s vědomím, že Kristus zároveň už přišel, a to především v chudých a trpících, což povzbuzuje motivaci k naléhavému etickému jednání ve smyslu „zde a nyní je poslední hodina jednání".[63] Křesťanská hospodářská etika je proto „ke světu obrácená strana eschatologie".[64]

3. Závěr

V klíčovém článku 331 Kompendia sociální nauky církve se zdůrazňuje vnitřní sounáležitost mezi morálkou a ekonomikou, která nás nutí zohlednit také ekonomické argumenty v etice a nejen naopak.[65] Encyklika *Caritas in veritate* pro změnu požaduje, aby se etika týkala „všech fází hospodářské činnosti" i jejích nejběžnějších projevů.[66] V předchozím výkladu jsme ukázali, jak je vnitřní spojitost mezi ekonomikou a morálkou vnímána v různých koncepcích katolické hospodářské etiky. I nadále však zůstává otázkou, jak tento požadavek konkrétně uskutečnit v naší každodenní žité zkušenosti.

Nejprve je třeba si přiznat, že o konkrétní podobě tohoto vztahu zpravidla nerozhodují utopické modely teoretických ekonomů ani soudné stolice věhlasných moralistů, ale praktická rozhodnutí lidské prozíravosti. Většina hospodářských rozhodnutí se odehrává v šedé zóně kompromisů mezi našimi mravními ideály a strategickými tlaky, jimž jsme vystaveni, a podléhá proměnlivé dynamice osobního, pracovního a občanského života. Jak už jsme v úvodu naznačili, k nejrea-

58 Srov. tamtéž, s. 118.
59 Tamtéž.
60 Peter SCHALLENBERG, Einführung zur deutschen Ausgabe: Die franziskanische Spiritualität und eine christliche Moralökonomie, in: *Zivilökonomie. Effizienz, Gerechtigkeit, Gemeinwohl*, Luigino BRUNI – Stefano ZAMAGNI, s. 13–29. Srov. pozn. č. 9 této studie.
61 Tamtéž, s. 20–21.
62 Tamtéž, s. 21–22.
63 Tamtéž, s. 26–27.
64 Tamtéž, s. 28.
65 KSNC 331. Článek 332 uvádí, že efektivně vyrábět hospodářské statky je mravní povinností, protože jinak by se jednalo o jejich plýtvání.
66 CV 36, 37.

lističtější formě katolické etiky hospodářství lze dospět *analýzou paradoxních krajností* mravně-hospodářského života, tj. možnosti dobrého jednání pod tlakem stále rostoucího zisku a možnosti hospodářské rozvahy v situaci maximální duchovní svobody a solidarity. K nim můžeme přiřadit určité typické role, které mohou představovat např. finanční makléř a asketicko-dobročinně jednající světec. Prokážeme-li, že jsou etický a ekonomický postoj slučitelné v těchto krajních polohách, nemůžeme je ignorovat ani ve zcela běžné realitě našeho života.

Hlavním důvodem přitažlivosti práce burzovního makléře je možnost přijmout svobodnou perspektivu hráče, který je neustále vystaven příležitostem k aktivnímu jednání, a na toto jednání získává okamžitou odezvu. S naléhavostí jednat jsou spojena typická rizika zbrklosti, roztěkanosti, stádovitosti, podléhání vášním a také morálního pragmatismu, který omlouvá určitou míru lidské bezohlednosti nedostatkem času k rozhodování. Nedávná světová finanční krize však ukázala v plné nahotě, že ani „virtuální sektor" se nemůže spoléhat jen na matematické vzorce, statistické předpovědi a okamžitou intuici, ale musí se vystavit ostrému světlu širší lidské reality. Zastírání skutečných rizik a důsledků spekulativních transakcí ve společném světě nemusí vést pouze k narušení důvěry a mezilidských vztahů, ale také k rychlé ztrátě onoho bohatství a svobody, o něž notoričtí hráči primárně usilují.

Navzdory různým etickým kodexům je proto třeba přijmout určité morální brzdy, které by zkušeným praktikům bránily upadnout do pohodlí cynismu a umožnily jim důstojně čelit typickým konfliktům zájmů, zachovat si zároveň tvář i hospodářskou účinnost své práce. Britský novinář Brian Bloch tyto brzdy formuluje takto: 1. jsi-li na pochybách, jasně to přiznej; 2. hledej řešení na míru lidské osobě; 3. nečekej, že se zeptá klient, zeptej se sám; 4. buď zcela konkrétní v otázce rizik plynoucích z dané transakce; 5. průběžně informuj klienta o změně situace na trhu; 6. ujisti se, že klient tvému sdělení rozumí.[67] Katolická etika může k těmto zásadám přidat požadavky ještě náročnější: 7. buď svobodný od majetku a služ jím; 8. ptej se po smyslu užívání statků a odpovědně je sdílej; 9. zvažuj dobro všech, kdo jsou dotčeni tvým jednáním; 10. nenič důstojnost konkurenta, ale uč se od něj; 11. i v „zištnosti" buď nezištný; 12. snášej všednost a hledej v ní své povolání; 13. řiď druhé tak, aby ze sebe mohli vydat to nejlepší; 14. i v nejhlubší krizi hledej naději a jdi jí naproti.

Na druhé straně ani nejobětavější světec nemůže žít pouze z neustálého proudu obdržených darů a zázraků, ale musí se nutně ptát, jaké mají jeho láska a dobro skutečný lidský dopad. Každý upřímně milující a duchovně žijící člověk si je vědom úskalí plynoucího z dvojznačnosti každého lidského jednání, jeho možných špatných důsledků a mnohostranné závislosti na jednání ostatních lidí. Radikální svoboda od majetku nevylučuje, ale spíše vyžaduje rozumové zvažování toho, nač v omezeném čase vynaložit své schopnosti, energii a zdroje a jak je nejlépe skloubit s možnostmi, úmysly a zájmy druhých lidí, kteří jsou stejně křehcí, nedokonalí a smrtelní jako světec sám. Sebenezávislejší asketa nemůže považovat za samozřejmé, že druzí jeho přístup automaticky pochopí a přijmou, ale musí se pokorně vystavit diskusi o tom, co je dobré nejen z jeho hlediska, ale také z pohledu komunity a občanské pospolitosti jako celku. Ani heroismus světce se tak zcela nevymyká požadavku na taktické plánování, racionalitu a hospodářskou efektivnost.[68]

67 © Investopedia, L.L.C., *8 Ethical Guidelines* (on-line), dostupné na: http://www.investopedia.com/articles/financialcareers/08/broker-ethics-tips.asp, citováno dne 22. 7. 2016.

68 Ve volné návaznosti na francouzského filosofa a jezuitu Michela de Certeau zde můžeme rozlišit mezi strategií a taktikou „hospodářské lásky". Zatímco strategie s milovaným kalkuluje a utužuje vzájemný vztah záměrným vyvažováním hospodářské jistoty a nejistoty, taktika spojuje vlastní postavení s postavením druhého, aniž by ho chtěla ovládat. Nenárokuje si předem, co jí patří, ale přesto aktivně vyhlíží a využívá momentálně nabídnutých příležitostí ke společnému prospěchu všech, za které jsem spoluodpovědný. © Blog la WordPress.com (on-line), dostupné na: https://chisineu.files.wordpress.com/2012/10/certeau-michel-de-the-practice-of-e-

Křesťanská láska je za všech okolností současně výzvou k obezřetnosti a realismu, který nezveličuje naše možnosti a „kalkuluje" s tím, že spása vždy přichází skrze lidskou nedokonalost. Křesťanský realismus se přesto neprojevuje mravním kompromisnictvím a ústupností vůči materiálním pokušením, ale spíše důvěrou, že Boží Slovo je vždy hlubším základem skutečnosti než to, co se v ní momentálně staví na odiv, včetně brutálních výkyvů finančních trhů a hospodářských nespravedlností.[69] Nesklouzává však ani k laciné „spiritualizaci" a „etizaci" hospodářských problémů, nýbrž uznává nutnost čelit lidské nedokonalosti také rozvážným kladením právních překážek a budováním kontrolních politických institucí tržního hospodářství. Katolická etika hospodářství je v tomto smyslu vždy zároveň etikou hospodářské svobody i etikou občansko-politickou.

Nejtěžším úkolem je formulovat její nároky v pluralitě příběhů našeho osobně-komunitního života, kde se musíme spokojit pouze s rámcovým popisem typických možností a dilemat. Středem našeho hospodářsko-etického života je nesporně otázka povolání, v níž se snoubí moment lidského hledání a daru, který může být v napětí vůči našim přirozeným schopnostem a slabostem. Druhým momentem je vratké a neustálé hledání rovnováhy mezi rodinným a pracovním životem a také úsilím o hledání osobního i sdíleného štěstí. Momentální podoba této rovnováhy je vždy současně měřítkem naší hospodářské racionality i úcty k vlastnímu lidství. Do této oblasti spadá také hledání uvážlivé a přiměřené míry majetkového vlastnictví a lidské spotřeby.

Třetí rovinou skloubení hospodářského a mravního života je sféra zaměstnání nebo firmy chápané v katolické etice vždy zároveň jako lidská komunita svého druhu. Jde o sféru, kde musím vidět vlastní cíle v cílech ostatních, moment potřebnosti a služby přímo ve vlastním prospěchu, kde se musím učit „soupeření v lásce" a „jednotě ve sporu" a kde přes všechnu oprávněnost lidského střetávání musí převážit naslouchání „odcizeným bližním". Je to také oblast života, v níž se musím kriticky vyrovnávat s bolestným napětím svobody a autority, osobní seberealizace a hospodářského útlaku, křivdy a utrpení. Toto napětí není z lidského života plně odstranitelné, přesto je však jen odvrácenou tváří mé vlastní odstupňované spoluodpovědnosti za celek podnikání a podniku, která se nevyčerpává jen splněním mého úkolu, ale překračuje ho společným hledáním smyslu společné práce v pluralitě názorů a perspektiv. Čtvrtou rovinou konkrétní hospodářské etiky je rovina tzv. „hospodářské demokracie", kdy hledáme antropologickou souvislost své firmy se všemi občany a lidmi, kteří jsou naší prací a podnikáním dotčeni. Zohledňujeme zde také otázky spravedlnosti a lidských práv, trvalé udržitelnosti a ekologie, kulturní identity a ohledu na společný svět, který byl dán všem bez rozdílu ke společnému užívání.

Existuje však ještě hlubší spojitost mezi etikou a hospodářskou racionalitou. Dobře hospodařit vždy v posledku znamená „směňovat" s Bohem, se sebou i s bližními sám sebe. Je to směna krajně paradoxní, v níž se kloubí nutnost se svobodou, prospěch s nezištností, zápolení se spoluprací a tíživost se seberealizací. Probíhá však ve všech momentech, kdy z důvodu odpovědnosti za sebe, svou rodinu a bližní v potu tváře neseme úděl své existence a zároveň se snažíme v něm zahlédnout otisk smyslu, radosti a vykoupeného lidství. O to naléhavěji pro nás i v hospodářské oblasti platí Kristovo slovo, že jakou měrou měříme, takovou se naměří i nám. A to, co lidským měřením vyjádřit nelze, nám teprve potom snad bude přidáno.

veryday-life.pdf, citováno dne 23. 7. 2016.

69 Srov. BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, čl. 10.

Solidární zisk a efektivita lásky. Motivy současné katolické etiky tržního hospodářství

Abstrakt

Na podkladě interpretace významných proudů současné katolické etiky hospodářství článek zkoumá různé přístupy k překonávání deficitu hospodářské racionality v oblasti morálky a mravního deficitu v oblasti tržního hospodářství. Snaží se tak odpovědět na klíčovou otázku, zda a v jaké podobě je v současné globální ekonomické praxi možná hospodářská etika a jak k ní může specificky přispět katolické sociální myšlení a tradice.

Klíčová slova: morálka a ekonomika, etika hospodářství, ekonomika daru, katolický libertarianismus, katolický sociální reformismus, sociálně-tržní hospodářství, kritický realismus, mikroetika firemního života, globální hospodářská krize, hospodářsko-etická praxe, eschatologie hospodářského rozvoje, směna lidské svobody

Kontakt na autora
Mgr. Vojtěch Mašek, Ph.D.
Univerzita Karlova
Katolická teologická fakulta, Katedra teologické etiky a spirituální teologie
Thákurova 3, 160 00 Praha 6
vojtech.masek@seznam.cz

Solidary Profit and Efficiency of Love. Motives in Contemporary Catholic Economic Ethics

Vojtěch Mašek

In October 2015, shortly after the affair of the falsification of Volkswagen cars emission information broke out, Michael Horn, the chief executive officer of the company in the USA, made the following statement: 'The corporation in no meeting has authorized this. This was software engineers who put this in for whatever reason.'[1] The director of the company Citigroup, known for providing risky loans to insolvent clients at high interest, described the basic message of his work with the words: 'When the music stops playing [meaning solvency][2], (...) the situation becomes complicated, but as long as the music is playing you must get up and go dancing.'[3] The two statements bring a practically-minded person to an unambiguous conclusion: to be successful in business one must necessarily behave unethically, and to keep one's moral character one must act 'uneconomically', i.e., against one's own interest and profit. But if one is not content with pragmatic cynicism or empty moral indignation, these statements can stimulate deeper reflection on the possibility of applying morality in the economic sphere and economic rationality in morality, and in that way contribute to a more rounded view of the entirety of human action. The key question of this study will therefore be *whether* and *how* an economic ethics is *possible* in the conditions of the contemporary global market economy and especially what the *specific contribution* of the Catholic tradition and life in faith for such an ethics consists in.

In order to clarify these two issues, however, one must first come to terms with the phenomenon of ethics as such. And it must be admitted that in the 'postmodern' pluralist society, ethics is by far not a matter of course. It is subjected to constant, and to a great extent justified doubts, queries and debates, which have even lead some humanities scholars to conclude that ethics ought to be crossed out from the list of rational deliberations altogether (Niklas Luhmann, John Caputo) or conceived merely as a project deriving from other disciplines, e.g. from psychology, sociology, philosophy or theology. There is hardly a discipline in the sphere of thinking today that is more underrated than ethics, and yet moral judgment is always first at hand wherever one 'lacks words' in life or when one clashes against the merciless human reality. It is therefore adequate to ask whether knowledge (including the most diverse forms of economic rationality) is always in some sense moral in character, and whether a self-standing 'ethical knowledge' can exist.

What might such knowledge consist in? If one admits that each thinker must always simultane-

1 © National Cable Satellite Corporation, *Volkswagen Emissions Investigation* (on-line), at: http://www.c-span.org/video/?328599-1/hearing-volkswagen-emissions-violations, accessed 19th July 2016.

2 Author's note.

3 Quoted according to John CASSIDY, *Jak selhávají trhy: Logika ekonomických kalamit*, Praha: Academia, 2012, p. 18.

ously 'dwell in the investigated reality', one must to some extent admit that consciousness and conscience are essentially inseparable and that the ethical question concerning the good life is one of the focal points from which rational enquiry starts and to which it must incessantly return.[4] Despite its fragility and confrontational character, ethics is one of the basic perspectives on reality, striving to attain unity of thinking, speech and action, i.e., the unenforced intrinsic unity of the human person with herself. Ethics defies all attempts to explain reality exclusively from the point of view of functionality and controllability, from the point of view of all-encompassing models of theoretical knowledge or vicariously 'manipulating God', and mercilessly discloses any breach in our personal as well as collectively-institutional trustworthiness. Under the sharp eye of conscience, even an individual celebrated as a "bullet-proof guru" in certain manifestations of craftsmanship or spirit may easily show himself to be a total amateur in the 'art of living', whose inner split undermines the faith of others in the possibility of living their lives (despite all imperfections) as a coherent story. In this way ethics makes it possible to (re)discover the concealed challenge of our personal and collective identity and integrity.[5]

Regarding the question of economic ethics itself, each attempt to find its starting point will always wrestle with two extremes: with the separation of the economy and morality as two entirely disjoint spheres and with their direct identification or deriving one from the other. The former bears upon the establishment of the historical prevalence of a technocratic consciousness in Western civilisation's everyday culture, which in this context is well captured by a statement made by two representatives of the so-called 'games theory', that the methodology of economics is always the same 'whether our players are Attila the Hun or St Francis of Assisi'.[6] The other extreme creates a paradoxical bond between anarcholibertarians, who regard the unconditioned possibility of choice and seeking of an arbitrarily defined own profit as an automatic solution to all economic-ethical problems, and leftist critics of the free market, according to whom contemporary capitalism can be 'morally saved' only if it is deprived of power or annihilated.[7] The preliminary starting point of this study is that although the market economy and ethics must speak from their own respective positions, they are both anchored in human existence and action as such. Only this original and at the same time historically open unity of economy and humanity (which, of course, can only be captured as a unity in fragility, ambiguity and paradox) makes it possible to make out the sense of economic-ethical thought in our everyday lived experience.

1. Three dimensions of the morality–economy relationship

According to many contemporary interpreters, bridging this apparent chasm between the 'factual running' and the moral conception of the market economy is the key to finding the starting point

4 Cf. reflections of the philosopher Michael Polanyi presented in: Jaroslav VOKOUN, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, pp. , 46.

5 According to the hermeneutic philosopher Hans Georg Gadamer, ethical knowledge is specific in that it is always after the 'rightness of life as a whole', that pre-formed items of knowledge or the perfect determination of own goals are never available to it, and nonetheless it must assume responsibility for the fragile temporariness of a momentary human decision. Cf. Hans Georg GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia, 1994, pp. 37–38.

6 Ken BINMORE and Avner SHAKED, Experimental economics: Where next?, *Journal of Economic Behavior & Organization* 73/2010, p. 98 (on-line), at: http://www.wiwi.uni-bonn.de/shaked/papers/Binmore-shaked-WhatNext.pdf, accessed 3rd December 2016.

7 For an example of the first kind of attitude, see the interview with the 'anarchocapitalist' Murray Rothbard for the journal *The New Banner* in 1972, © The New Banner (on-line), at: http://archive.lewrockwell.com/rothbard/rothbard103.html, accessed 27th July 2016. For an instance of the second see Slavoj ŽIŽEK, *Požadujme nemožné*, Praha: Rybka Publishers, 2011; Geert van ISTENDAEL, *Farnost sv. Prekéra: Hospodářská a ekonomická krize – příčiny, souvislosti, důsledky*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014.

of economic ethics.[8] However, this requirement must not remain a mere formal proclamation, but must also describe particular ways of putting it into practice. The first clue on the path to this goal may be a hermeneutic description of the dynamics of the mutual bonds between morality and the market economy, which is projected onto our typical everyday human experience and takes the form of a 'strained unity' of three incessantly operative moments of potentiality: 1. symbiosis, 2. conflict, and 3. transcendence.

The first defies reducing the economy to the external mechanism of profit maximisation, as well as absolutising morality deriving all economic considerations from prior categorically given moral imperatives, and points to the deep mutual interpenetration of morality and economy in everyday practice. It shows how supressed dilemmas of conscience are present even in the apparently most estranged economic operation and how even the most demanding ethical ideals require effective evaluation of powers, opportunities and costs to be realised. This consideration is accompanied by the need for an incessant and parallel intensification of ethical reflection on economic phenomena and a factual knowledge of the functioning of the market economy. The economy and morality converge on the way to ever fuller efficiency and responsibility, and impress on economic ethics not only the mission of being the guide to the good, but also of being the strategic consultant on how it is to be practically achieved. Such a symbiosis is exemplified by various ethical codes and audits, charitable activities of companies, or their cooperation with the non-profit sector.

In the second moment of potentiality the ability of ethics to immediately and efficiently influence economic activity is shown as limited, as is the ability of the economy to deal with the dark and humanly destructive powers it is able to let loose. Here, to act morally means, to a certain extent, to step outside of the economy, while to act economically means to compromise oneself morally. If morality and economy are to maintain their identities, they must oppose each other, without renouncing the common task of transcending human partiality.

In the third moment ethics and the economy meet again, although at the level of sincerely acknowledging their limitations and crisis; the crisis of the economy, where a one-sided 'rationality' can easily make it irrational, and the crisis of ethics, with a rigid moralisation that makes it powerless in its attempts to solve the real problems of economically active people, as well as those who are economically suffering. For example, economics must admit its long-term inability to bear the instability of economic life, especially the irremovable fact of human finitude. Some economic anthropologists believe that precisely this deficiency, disguised by short-circuit ways of overcoming insecurities, is one of the main reasons why market economy systems fail, as can be witnessed at present.[9] Economics itself can hardly explain the contingencies resulting in economic success and failure, or offer a universal formula for dealing with the general personal and collective crisis of meaning in a life focused on the mere escalation of prosperity. Ethics, on the other hand, has so far been unable to satisfactorily clarify a number of common forms of everyday economic suffering and in general the question is why precisely in economic life people let themselves so easily become crooked, corrupted and estranged and why many honest and enterprising people are so easily humiliated and marginalised in it.

8 See, e.g., Peter SCHALLENBERG – Arnd KÜPPERS (ed.), *Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2013; Detlef AUFDERHEIDE and Martin DABROWSKI (ed.), *Markt und Verantwortung: Wirtschaftsethische und moralökonomische Perspektiven*, Berlin: Duncker & Humblot, 2015.

9 Cf. the exposition in John CASSIDY, *Jak selhávají trhy*, pp. 206-207.

But is the ethical as well as technocratic impotence a merely negative phenomenon, which must immediately be overcome by a new thrust of efficiency and ideals (or ideologies), or is it also a chance to glimpse the limits of our ability to merely consume and evaluate the world and so open up new ways of protecting, sharing and developing it together? Don't true economic ethics arise only in extreme situations in which we are forced to set our own conception of the good life at stake and risk that it will be 'rewarded' by economic failure and insecurity? And do we not attain sustainable prosperity only when profit has ceased to be the only or ultimate goal in life? Enquiring into the economic power of the 'economically powerless' and the economic morality of the apparently 'economically immoral' (e.g. advertising agents or stockbrokers) relieves economics and ethics of their obsessive methodological reductions and opens up an exciting field of new findings of scholarly and practical relevance.

In any case, it holds that all attempts to entirely remove the question of the good life from the economy regularly end in a barren utopia or a destructive tyranny. Even the most complex labyrinths of economic systems and the most impulsive loops of consumer routines make space for manifestations of the greatness, fragility and finitude of *our* humanity, which must always be reckoned with and at the same time faced in a responsible manner. Can a freedom-loving and economically-perceptive Christianity contribute to that?

2. The contribution of Christian ethics to economic ethics?

The second key issue of this study is to describe and justify the possible contribution of Christian and especially Catholic ethics to contemporary market economy ethics. What new and truly specific features are brought into it by the life of faith in its God-given and humanly autonomous forms? According to the main line of its tradition, Catholic ethics certainly does not destroy all that is natural and true, which persons of good will strive for in the economic sphere, and its own message is also permeated by a universal striving for humaneness. Nonetheless, it needs to be asked what Christians can endorse in the economic sphere and what they can share in dialogue with other agents.

Christianity has posed a challenge to the market economy since its historical beginnings, by far not only in the sense of the Calvinist ethics of prosperity as God's favour, as described by the German sociologist Max Weber in his classical work *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.[10] According to some contemporary historians and economic anthropologists, the first rudiments of a rational market economy practice appeared as early as in traditional religious communities, especially in the mendicant orders of the late Italian Middle Ages (Franciscans and Friars Minor), albeit set in a broader effort at Christian solidarity, peace and the common good.[11] At the institutional level, these efforts were expressed by establishing non-usury Christian loan houses, the so-called *Montes pietatis*, in which the spirit of Christian charity combined with the requirement of their long-term economic sustainability.[12] In the Renaissance and early modern

10 Max WEBER, Protestantská etika a duch kapitalismu, in: *Metodologie, sociologie a politika*, Max WEBER, Praha: OIKOYMENH, 2009, pp. 182–223.

11 Cf. Peter SCHALLENBERG, *Franziskus, Anstöße zu einer franziskanischen Soziallehre*, Köln: Bachem, 2013, p. 13.

12 Cf. Luigino BRUNI and Stefano ZAMAGNI, *Zivilökonomie: Effizienz, Gerechtigkeit, Gemeinwohl,* Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2013, p. 62.

age, Christian society gradually came to terms with the moral legitimacy of seeking profit, which had previously been condemned with reference to some Gospel passages, and incorporated it in its own message of salvation and ministry.[13]

The arrival of the modern industrial revolution changed the situation irrevocably, when the market economy asserted itself on the whole-society level and Christianity faced the danger of not being able to confront the new moral and social problems implied in that development (dehumanisation of the work environment, cruelty to workers, etc.). The newly arisen situation of mass industrialisation, unregulated enterprise and wage labour is answered by the work of the early personalities of the Catholic social movement and later by Catholic social teaching. But the contemporary process of economic globalisation, described by Pope Benedict XVI as an 'explosion of worldwide interdependence', which the Church wants to confront with solidarity, a rigorous defence of human rights, universal access to technology and knowledge, international trade liberation, development programs, intergenerational protection of the environment and especially the spiritual renewal of every human being's conscience,[14] poses an equally urgent challenge to Christian social ethics.

My task will now be to show how these traditional challenges and the three moments of a 'natural bond' between ethics and economics are expressed in various currents of contemporary Catholic market economy ethics. Here the concept of Catholic ethics does not denote denominational exclusivity, but the non-power universality of the claim to interpret the particular historical experience with the market economy from the point of view of the fragile wholeness of our redeemed humanity and the dynamic interconnection of Catholic social teaching, thought and practice.[15] The theological core of this ethics is the renewal of every human being and the whole of humanity by receiving participation in the perfect unity in the diversity of the Persons of the Most Holy Trinity based upon free self-giving.[16]

With respect to the segmentation of the contemporary debate this exposition does not claim to be complete; nonetheless, it strives to capture the main contemporary approaches of Catholic ethics, especially in North America and Germany. I divide these approaches schematically into six groups: 1. Economy of gift, 2. "Gospel of prosperity" (pro-market conception), 3. Social reformism and social market economy, 4. Critical realism and co-responsibility for distant market harms, 5. The micro-ethics of company life, 6. Alternative views. For each of these approaches I will outline its basic contribution to the debate on the meaning of market economy ethics and indicate how they can contribute to bridging the gap between the economy and morality, or economic spirituality.

13 On this interesting historical question see especially Pavel BLAŽEK, *Tři dopisy Tomáše Akvinského*, Praha: Krystal, 2010. Cf. further Jacques LE GOFF, *Peníze ve středověku: Historicko-antropologická studie,* Praha: Mladá fronta, 2010, p. 163; Bartolomé CLAVERO, *Antropológia Católica de la Economía Moderna*, Milano: Giuffrè, 1991.

14 BENEDICT XVI, *Caritas in veritate* (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, art. 33. Further only CV and section number. Different forms of solidarity in a globalised economy are described especially in the Compendium of the Social Doctrine of the Church, art. 363–367. See PONTIFICAL COUCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (on-line), at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html, art. 363–367. Further only CSDC and section number.

15 CSDC 38.

16 CSDC 34. Cf. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, pp. 70–71.

2.1 Economy of gift

The first and probably most influential stream of contemporary Catholic economic thought is the so-called gift economy. This line of thinking is deeply rooted in the Christian theological tradition of interpreting all reality and human existence as a gift of God and at the same time intersects with considerations of economic anthropology and philosophy, pointing to the interconnectedness of exchange, power and gift in the history of economy.[17] The basic concept of a gift economy is most succinctly expressed by Benedict XVI in art. 34 of his encyclical letter *Caritas in veritate* of 2009. The experience of gift points to the illusory character of the conviction that human beings are the sole and absolute authors of their economic security and that they can therefore live merely out of feeling their own self-sufficiency and merits. Christian ethics shows that at the root of every economic development there is – besides justice, trust, the common good, or acknowledging every person – also a certain logic of selflessness, which helps to transform even economic relations into relations of brotherhood.[18] From this the encyclical's author deduces reinforcing the economic role of 'civil society', conceived as a composite sphere of mediation between the private and public sectors and of the merging of private businesses striving for profit with organisations striving for 'human and social goals'. Realising this vision could contribute to an overall 'humanization of the market'.[19]

This conception, also labelled 'civil economy' or 'economy of communion' in art. 46, follows up on that of Stefano Zamagni and Luigino Bruni, Italian theologians and ethicists, as summarised in their book *Economia civile* of 2004.[20] Based on the economic model of 'civil humanism' in the Italian Franciscan communities of the late Middle Ages as described by the historian Giacomo Todeschini, these authors develop a conception of economy based on selfless human mutuality (reciprocity) and search for ways of interconnecting it with the common striving for prosperity and contractual equality.

The contribution of the gift economy is twofold: it points out the historical one-sidedness of viewing the modern market economy as a mere sphere of exchange and profit maximisation; and it grounds economic activity in a web of God-human mutuality and inter-human gratitude. Its pitfall is an insufficient reflection of the imperfection of human gift as compared to the gift of God and its ambivalence in particular historical, legal and political contexts (e.g. the relationship of gift and debt, gift and justice, gift and financial responsibility, etc.). That is why some authors try to integrate other elements into the gift economy, e.g. trust, the unpredictable character of free action, or considering the proportion between selflessness and economic prosperity.[21]

17 CSDC 20. Cf. Karl POLÁNYI, *Velká transformace*, Brno: CDK, 2006; Jacques LE GOFF, *Peníze ve středověku*; Marcel MAUSS, *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*, Praha: SLON, 1999; © Santa Clara University Information Technology Department, *Retrieving Franciscan Philosophy for Social Engagement* (on-line), at: http://webpages.scu.edu/ftp/kwarner/Fran-WarnerRetrievingFranciscanPhilosophy.pdf, accessed 19th July 2016.

18 CV 34, 37, 38, 39. See further development of these motives in Daniel K. FINN (ed.), *The Moral Dynamics of Economic Life: An Extension and Critique of Caritas in veritate,* Oxford: Oxford University Press, 2012.

19 CV 38, 46.

20 Luigino BRUNI and Stefano ZAMAGNI, *Economia civile: Efficienza, equità pubblica,* Bologna: Il Mulino, 2004.

21 Cf. especially Simona BERETTA, Wealth Creation in the Global Economy: Human Labor and Development, in: *Rediscovering Abundance. Interdisciplinary Essays on Wealth, Income, and Their Distribution in the Catholic Social Tradition*, ed. Helen ALFORD, Charles M. A. CLARK, Steve A. CORTRIGHT and Michael J. NAUGHTON, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006, pp. 129–156; Marco BONACKER, Wirtschaftsethik mit theologischem Hintergrund: Interdisciplinäre Notwendigkeit als Chance, in: *Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik*, ed. Peter SCHALLENBERG and Arnd KÜPPERS, pp. 100–104. On the question of seeking proportion between profit and sustainability in the economy cf. e.g. Anselm GRÜN and Jochen ZEITS, *Bůh a peníze: Dialog mnicha s manažerem*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, pp. 29–30.

2.2 'The gospel of prosperity' (pro-market conception)

The Catholic pro-market economics of freedom and economic prosperity is represented especially by the thoughts of the American theologian of Slovak descent Michael Novak and his colleagues from the circle of the so-called Acton Institute in the USA (e.g. Robert Siricoe, George Weigel, and others). A broader palette of views deriving from this position is offered, for example, by the collection of papers *Catholic Social Teaching and the Market Economy* published by the Institute of Economic Affairs in London shortly before the 2007 world economic crisis.[22] In the conception of Catholic libertarians, the human being is a creative rational being insurmountably affected by sin, whose striving to satisfy one's own interest in a maximally deregulated market must be regarded as morally legitimate. All efforts to politically regulate the economy inhibit human creativity and can result in the rise of political tyrannies based on a utopian vision of the human being. A Catholic must also be maximally wary of any (especially power-asserted) absolute claim of goodness and justice in the economy, of replacing wages with mere social benefits, enterprising activity of the poor by mere redistribution of economic aid or voluntary solidarity by tax obligation. For Catholic libertarians, the free market is the only ethically justified institution capable of developing human freedom, creativity and prosperity.[23]

The main advantages of Catholic libertarianism are its emphasis on practical prudence in economic life and the ability to counter some unrealistic utopias and to take the edge off the (formerly quite pointed) polemics of Catholic social tradition with the constitutional democratic establishment. Its perceptiveness to the positive aspects of 'capitalist' globalisation and its resistance to naive nostalgias after the estate economy of the pre-modern age is also valuable. Its problem is that it downplays the destructive side-effects of the free market in the sphere of financial stability, public goods, culture, education, the environment, or family relationships. Catholic libertarians often overestimate the significance of voluntary morality and non-formal agreements between business people and overlook the necessity of an institutional enforcement of general market rules, typically in the sphere of international investments or speculation in the financial markets. The way they handle human sin as something that the market system must always reckon with and sometimes even 'build' upon is also ethically doubtful in a certain sense.[24] Catholic social teaching repeatedly points out that sin hinders economic prosperity and development, not facilitates it, and that the sin of economic structures will eventually turn against the personal freedom it was intended apparently to ensure. On the other hand, a moderate regulation of market processes, which is at the same time rigorous in a carefully delineated sphere, can be in the interest of market stability, as has become apparent after the global economic crisis of 2008.[25]

Since some Catholic libertarians dogmatically cling to the idea of market self-regulation it is advantageous to listen also to the more moderate voices in the same camp. Although the American Dominican economist Albino Barrera has devoted most of his works to a many-sided defence

22 Philip BOOTH (ed.), *Catholic Social Teaching and the Market Economy*, London: The Institute of Economic Affairs, 2007. For a systematic exposition of Novak's theology of the economy cf. especially Roman MÍČKA, *Michael Novak a jeho projekt teologie demokratického kapitalismu*, Brno: Luboš Marek, 2009.

23 Philip BOOTH, *Catholic Social Teaching*, pp. 35–37.

24 Cf. Michael NOVAK, A Closet Capitalist Confesses, in: *Three in One. Essays on Democratic Capitalism 1976–2000,* ed. Edward W. YOUNKINS, Lanham: Maryland, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2001, pp. 6–12. See further Michael NOVAK, Challenges to Benedict's Vision. 'Sin', in: *The Moral Dynamics of Economic Life: An Extension and Critique of Caritas in veritate*, pp. 33–36.

25 Cf. Wolf-Gero REICHERT, Unternehmen unter der Dominanz der Finanzmärkte?: Orientierungen aus Sozialethischer Perspektive, *AUC Theologica* 1/2016, pp. 100–102.

of the free market as the most effective instrument of distributing goods and of economic globalisation as a stimulus to 'extending moral obligations and responsibility' on a worldwide scale, he can be critical of an absolute glorification of the market as a system of perfect predictability, rationality and freedom and acknowledge also unintended incidental harms (externalities) that the market naturally causes to some vulnerable social groups.[26] In his book *Market Complicity and Christian Ethics* of 2011, Barrera distinguishes between four types of such harms: two can be directly associated with human responsibility and co-guilt (enabling for bad actions and a quickened production of superfluous harms) and two only indirectly reflect the inevitable impact of cumulative harm (overlooking the external impacts of one's own economic activity, reinforcing unjust socio-economic practices or institutions).[27]

2.3 Catholic social reformism and the position of the social-market economy

Another influential stream of Catholic economic thought is the position taken by advocates of the so-called social market economy, deriving especially from the German tradition. In this context, it is sometimes spoken of as Catholic reformism or the so-called Höffner School (after Cardinal Josef Höffner (1906–1987), an outstanding scholar in the sphere of social ethics). Besides its Thomistic roots, this stream is also close to so-called German Ordoliberalism and to some ideals associated with the origin of the European Union. In the older tradition, it is necessary to distinguish between the purely Ordo-liberal current (Walter Eucken and his pupils), according to which the free market is 'already social' in itself because it increases the universal chances of development, and the 'social-political' current, which requires a more active regulation of the market towards desired social goals (Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow and Alfred Müller-Armack).[28] For the sake of lucidity, my exposition will focus on the conception of Cardinal Reinhard Marx, an advocate of the latter of the two currents, known in the Czech milieu for his book *Das Kapital: A Plea for Man* of 2008.[29]

In the popularly worded introduction to this book Cardinal Marx on the one hand endorses the traditional von Ketteler's social-reformist vision of the ordering of market economy, which wanted to orient the use of private property to the common good and solve class antagonism between workers and employers by conciliatory collective negotiation, but on the other hand it raises the question as to whether perhaps some diagnostic warnings of the Marxists have also gained a new topicality in connection with the present economic globalisation.[30] According to Reinhard Marx, the list of serious risks associated with this process includes decreasing the taxation of large businesses and increasing tax payments by normal citizens, the general insecurity of employment (the so-called precariat), the abrogation of the tariff wage system, decreasing employment-legal

26 Cf. Albino BARRERA, Individuating Collective Responsibility, in: *Distant Markets, Distant Harms: Economic Complicity & Christian Ethics*, ed. Daniel K. FINN, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 230–231. Barrera claims that the negative extrinsic impacts of market processes are merely the indirect consequences of the fluctuation of prices and circulation of money in the global market economy (that is why he labels them 'pecuniary externalities'). Cf. ibid.

27 Albino BARRERA, *Market Complicity and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

28 Cf. Gerhard KRUIP, Tržní hospodářství v katolickém sociálním učení, *AUC Theologica* 1/2016, p. 28. But the spectrum of Christian attitudes to business ethics in German-speaking countries is much more diverse, as indicated for example by the already mentioned collection Detlef AUFDERHEIDE and Martin DABROWSKI (ed.), *Markt und Verantwortung. Wirtschaftsethische und moralökonomische Perspektiven*; or again Gerhard Kruip in his paper Gerhard KRUIP, Aktuelle sozialethische Beiträge zu Wirtschaftsethik und Unternehmensethik, *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 51/2010, pp. 321–350.

29 Reinhard MARX, *Kapitál. Plaidoyer pro člověka*, Praha: Academia, 2013.

30 Cf. ibid., p. 24f.

protection and pension security, weakening the position of the unions against supranational corporations, deepening the abyss between the rich and the poor, child poverty, unlimited financial speculations at the expense of tax payers, the gradual dissolution of the middle class, heightened competition amongst employees and investment areas, pressure on investment funds for short-term profit to the detriment of market stability, and one-sided interest policies of international financial institutions, etc.[31]

According to Marx, these problems can be solved by the model of the 'global social market economy', which would ground the economy in a world political order 'oriented at general welfare and providing space for institutionalized solidarity'.[32] It would consist in extending the so-called social state to a global level and at the same time transforming it into a more flexible model, which would allow for an evening out of class opposition and protection against a global increase of market risk, but only to an extent that would allow individuals to be active and take care of private and public matters (Marx, following Alexander Rüstow, speaks of 'vital policy').[33] The core value of Marx's economic ethic is human freedom, albeit a freedom conditioned many times by actualising truth through the common good, by personal dignity and 'social accommodation', by the guarantee of freedom for all, by generally binding rules and by constitutionally-democratic state authority.[34] Its other key value is social justice conceived not only as a pre-requisite of personal freedoms and material security, but also as the general participation of all citizens in the basic transactions of social life.[35] The market is not the goal in a social economy, but a mere instrument of 'permanent and secure constitution of material conditions facilitating the humanly dignified development of individuals and social systems'.[36]

Following up on the socially oriented current of German Ordoliberalism, Reinhard Marx proposes a number of practical reforms that in his view answer the market economy challenges of the 21st century. These are, for example, the renewal of tariff wage negotiations among government representatives, employers and unions at a global level, ethical audits, managers using their personal property as a guarantee for the harm they have caused, a more effective regulation of 'vulture funds' and financial speculations, the eradication of extreme poverty by development programs (based on long-term 'empowerment to self-sufficiency' as well as direct redistribution to the poorest), opening up markets to developing countries and ecological care in developed ones, personal encounters of the rich and the poor, assistance for poor countries in constructing administration and infrastructure, a boycott of socially irresponsible producers, the creation of a so-called 'third labour market', and the establishment of a global political and economic authority introducing just competition and general participation.[37]

Social market ethics is beneficial by its diagnosis of conflicting moments in ethics and the market and by its critical analysis of the threats of economic globalisation. But at times it is too egalitarian and does not take sufficiently into consideration the question of economic efficiency or the complex character of contemporary economic injustices. For human 'estrangement' in the contemporary world does not arise only from excessive market deregulation, but also from the

31 Cf. ibid., pp. 25–27.
32 Ibid., p. 198.
33 Cf. ibid., pp. 199–200.
34 Cf. ibid., pp. 64–65.
35 Cf. ibid., p. 65.
36 Joseph HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer: Lothar Roos, 1997, p. 75.
37 Cf. Reinhard MARX, *Kapitál*, pp. 181–182.

concurrent hypertrophic growth and inefficient civic control of structures of political power and violence.

2.4 Critical realists and co-responsibility for distant market harms

The contemporary school of so-called Catholic critical realists, mostly scholars of American and Italian descent (e.g. Daniel K. Finn, Douglas V. Porpora, Margaret Archer, Pierpaolo Donati, and others), is primarily concerned with the specific transformation of human relationships in the context of economic globalisation. Due to the interconnection of markets, technologies and politico-legal institutions, the contemporary economy sustains an ever wider sphere of social relationships based on an impersonal distance between people, indirect relationships or relationships mostly mediated by rules and institutions. This type of relationship multiplies market dependencies and the impacts of our actions on so-called 'distant neighbours', whereby it raises the question of the extent of our moral co-responsibility for so-called distant market harms.[38] The notion 'critical realists' itself refers to this group's sociological orientation on investigating the complexity of causes of social action expressed with the concept of 'emergence'. Emergence is a special relationship of two elements (in the present case economic agents) which by its 'causal impact' facilitates the emergence of an entirely new reality that does not exist at the level of the individual elements. This fact makes it more difficult to discover the connections between our action and its impact on distant neighbours, and thereby also to evaluate the level of our co-responsibility for global economic decisions.[39]

In this context, critical realists speak of the system-structural grounding of freedom of choice, which complicates, but does not abolish, human responsibility. Our responsibility is merely ever more bound to a phenomenon that can be designated as the 'web effect'. In the market an individual first enters some sort of primary 'closeness web', but through the dynamics of his relationships is indirectly active beyond this web and his moral responsibility is directly proportional to his status and decision-making influence within this web. An example can be the action of a stockbroker, who is not responsible for all speculations done in financial markets but nonetheless must be accountable for his action within the narrower reach of his market transactions.[40]

The crucial question now is whether critical realists, in a justified effort to delineate the limits of our responsibility for economic harms to 'distant neighbours', can be content with the merely abstract scholarly notions of causal impact or web effect (which are not easily demonstrable by experience) and whether they ought not to clarify philosophically first the connection between human freedom and human relationality against the background of our relationship to the world and to history as a whole. Are relationships to 'distant neighbours' merely an extrinsic feature of an objectivistically conceived reality, or are they somehow related to the everyday perception of our apparent powerlessness and impersonality vis-à-vis today's problems of the global economy? And can they, despite their hypertrophied power and routine running, still be conceived as a 'mediated' dimension of our immediate lived experience? Besides this philosophical deficiency,

38 Probably the most complex expert text on this issue formulated from the position of critical realists is the already mentioned collection Daniel K. FINN (ed.), *Distant Markets, Distant Harms* of 2014.

39 Cf. Pierpaolo DONATI, The Morality of Action, Reflexivity and the Relational Subject, in: ibid., pp. 58–73; Douglas V. PORPORA, Who is Responsible? Critical Realism, Market Harms, and Collective Responsibility, in: ibid., pp. 4–21. These reflections are also at least indirectly related to the Catholic teaching of so-called structural sin.

40 Cf. Pierpaolo DONATI, The Morality of Action, Reflexivity and the Relational Subject, in: *Distant Markets, Distant Harms: Economic Complicity & Christian Ethics*, ed. Daniel K. FINN, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 70–73.

critical realists must face an objection of a more ethical character. The already mentioned moderate economic theologian Albino Barrera correctly asks in his paper *Individuating Collective Responsibility* whether an over- vaguely collectivistically conceived responsibility for market harms cannot give rise to the situation where no one will assume responsibility for them and no one will also be able to correct them. One must ask whether other criteria need not be stipulated for evaluating the economic responsibility of particular persons than belonging to the 'relationship web' of a social action, e.g. the mental capacity of agents, their moral conviction, the group of people affected by the harm, and others.[41]

2.5 Micro-ethics of company life

But the attention of Catholic economic ethicists does not focus only on the sphere of 'big economy' and global market relations, but also on the ethical problems of particular companies and consumers. Although it is not possible to abstract from the connection between the company sphere and the global market sphere, to some extent it is possible to speak of specific corporative micro-ethical problems. Among Catholic thinkers this emphasis is developed by a whole number of authors, of whom Michael Naughton and Kenneth Goodpaster are probably worth the greatest attention.

Michael Naughton's attitude loosely develops the starting points of the so-called theology of institutions, a special direction of Catholic thought developed in the 1970s as a certain moderate antipode to liberation theology.[42] From its founder Robert K. Greenleaf (1904–1990), Naughton adopts the valuable concept of *servant leadership*, the foundation of which is a continuous verification of whether company management strives first of all to secure the 'highest priorities of neighbours', subordinate employees, colleagues, customers, etc. and whether the management allows people to 'develop as [fully-fledged] human persons', i.e., to become more healthy, more free and more capable of serving others by themselves in the future.[43] A servant leader tries to listen, empathise, reflect, grasp problems, predict, persuade and build the company not only as an arena of private interests, but as an integral social community of its kind.[44]

In their book *Leading Wisely in Difficult Times* Michael Naughton and David Specht argue against the contemporary materialistic and morally relativist conception of company ethics based merely on the personal interests of each individual worker.[45] The goal of servant leadership is to develop a leading worker's ability to 'see things whole', 'to see their holistic nature as body and soul, material and spiritual, faithful and reasonable, principled and technical'.[46] Naughton and Specht also ask

41 Cf. Daniel K. FINN, *Distant Market, Distant Harms*, 2014, p. 238.

42 This theological current is commonly taken to have been founded by Robert K. Greenleaf, whose works were developed by further scholars, e.g. Stephen Covey, Peter Senge, Max De Pree, and others.

43 Cf. Robert K. GREENLEAF, *Servant Leadership, A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*, Mahwah: Paulist Press, 2002, p. 27. Further see Robert K. GREENLEAF, *Seeker and Servant, Reflections on Religious Leadership*, New York: Jossey-Bass, Inc., 1996.

44 Cf. Robert K. GREENLEAF, *Servant Leadership*, Introduction, pp. vi–vii. The requirement that a private business – besides a justified effort at making a profit – becomes also a 'solidary community' was also formulated by Pope John Paul II in the social encyclical *Centesimus annus* (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html, art. 43. Cf. CSDC 340.

45 In this context authors also speak critically of the relativist style in which managerial economics is currently taught by means of so-called case studies. Michael NAUGHTON and David SPECHT, *Leading Wisely in Difficult Times: Three Cases of Faith and Business*, Mahwah: Paulist Press, 2011, pp. 7–11.

46 Ibid., Introduction, p. xi.

how the Christian faith can be expressed in the practical routine of a company manager and they present three typologically different stories of companies that decided to apply it in their objectives and economic activity. These stories combine the leaders' moral character with the ethical cultures of their institutions and transcend the mere sphere of technical competencies and ethical codes. These stories suggest how even the problems of today's complex, competitive and globally interconnected company practice can be read in the perspective of faith, moral courage and good stewardship.[47]

Naughton's colleague Kevin Goodpaster is also concerned with the predominant trends in the organisation culture of contemporary companies and finds three kinds of pathological features in it: fixation or singleness of purpose, 'rationalisation' (rational justification of ethically undesirable activities) and moral split (separating morality in personal and company life).[48] These are matched by three kinds of ethical imperatives, which must be applied in company culture, viz. the imperative of orientation, institutionalisation and maintaining a 'corporative conscience'.[49] Goodpaster explains the special concept of *corporative conscience* as a semi-conscious 'mind map' of the economic situation, an ethical intuition of the broader framework of the 'cultural reality' in which (despite the decisions of the individual agents) economic life normally takes place.[50] Corporative conscience combines the personal character of the entrepreneur with the customs and practices of the company; its role is not merely passive, as it also actively directs action and practical orientation. On the one hand it is a descriptive, diagnostic instrument; on the other hand a prescriptive, normative one. In the latter of these two spheres Goodpaster further finds the discerning, critical and idealising function, which is exercised in determining our values and convictions.[51]

The most delicate point of Goodpaster's account of economic conscience is the relationship between the personal and 'organisational' level. Goodpaster admits that conscience can take the character of a 'shared perspective' and distinguishes between its so-called three polarities: the I–other polarity, the interested–disinterested polarity and the ideal–real polarity. In the first, we break through the 'illusion of our selfishness' by being aware of and respecting our neighbour, while, in the second, we broaden the horizon of our 'we' to transcend the opposition 'we' and

47 Ibid., pp. 4–5. The first story concerns the company Reell, which had to face a 35% drop in notebook sales income in connection with the American crisis of 2000–2001. Despite serious financial problems, the company decided not to lay off employees and offered them the possibility of a salary decrease graded according to prior level of income, responsibility and merits (upper management decreased their own salaries the most). That enabled them to maintain an atmosphere of community coherence and in a long-term horizon also economic prosperity. The second story describes the behaviour of the company Engineered Products which faced strong market pressures to relocate the production of pressing machines to China. The management openly explained the whole relocation plan, spread over ten months, to the employees, and involved them in deciding about it and helped a section of the employees find work in other companies. They refused to conceal their decision behind the impersonal powers of economic globalisation and acknowledged their responsibility for partial failures that may have affected the relocation. The third story deals with the situation of the company Tomasso Corporation which directly incorporated the values of Catholic social teaching into its company objectives. The most interesting elements of their company culture include, for example, annual bonuses shared by managers and employees, obligatory bi-annual contact with laid-off employees with the goal of the 'reconciliation of differences in opinion', an independent investigation of the organisational climate in the company conducted by an external partner, spiritual ecumenical support groups, bi-annual volunteer social work carried out by employees, space for quiet reflection or prayer before and after important company meetings, and others. Cf. Michael NAUGHTON and David SPECHT, *Leading Wisely in Difficult Times*, pp. 94–98.

48 Cf. Kenneth E. GOODPASTER, *Conscience and Corporate Culture*, Malden: Blackwell Publishing, 2007, pp. 25–26. Goodpaster covers these three pathological features with the umbrella concept 'teleopathy', i.e., 'the unbalanced pursuit of purpose' in thoughts, desires and deciding in economic agents, especially managers. Cf. ibid., pp. 28–29.

49 Ibid., p. 7.

50 Ibid., p. 3.

51 Cf. ibid., pp. 34–35. Goodpaster, who further seeks a connection between the concept of conscience as a mind map and Aristotelian prudence (*frónesis*), shows how his concept relates to the conception of a 'committed agent' in economic games theory, etc.

'they' and assume the disinterested perspective of 'we all', which corresponds at the ethical level to the so-called golden rule. The third polarity comes into play when we ask how we are aware of ourselves and our neighbours in real practice and how we can actualise our ideal in the real world, which stands up in opposition to it. According to Goodpaster, this level is symbolically captured by the sentence 'That is our life.'[52]

2.6 Alternative views

Besides these main streams in Catholic economic ethics, at least two creative idea alternatives must selectively be mentioned. In his older but, by its content, still up-to-date study *From Business Ethics to the Vocation of Business Leaders* the Leuven ethicist Johan Verstraeten begins from the premise that doing business is not merely a purposeful activity oriented to an external economic end (profit), but a peculiar economic and ethical *practice*.[53] Business ethics expresses a basic tension between our desires and their limits, imperatives and visions of good life.[54] Its basic level is investigating company ethos, the factual attitudes, values and behaviour patterns of managers and employees, as well as factual consequences of ethical behaviour in the business sphere. At this level, empirical studies can show to what extent ethical action is economically feasible, even though this index must not be regarded as the only criterion of evaluation.[55] The second level is normative economic ethics, which must at the same time be practical, because it does not suffice to merely abstractly define the desirable values, for ethics must deal with particular problems, dilemmas, and with the economic activity as a whole. The key method of normative economic ethics is casuistry, which is, of course, justified by general rational argumentation. The third level is practical wisdom, taking into account the individuality of persons and circumstances of economic activity; Verstraeten associates this especially with the ethics of economic organisations.[56] The fourth level is the ethics of the social responsibility of companies, which Verstraeten conceives as a form of 'corporative citizenship', i.e., a 'contract' made with society as a whole, based on a universal respect for human rights.[57] Finally, Verstraeten transcends the framework of ethics as such and at the philosophical and theological level asks about the broader conditions of humanising business.[58]

So for Verstraeten business ethics is not a mere pre-defined formula for subsequent correct action, but a complex challenge that 'in light of the tension between norm and reality, vision and limitation, allows for the creation of a "space of freedom"' and 'leads to a choice for the most humane solution possible in the given circumstances'.[59]

A more theological conception of economic ethics is developed by Peter Schallenberg, director of the German Bishops' Conference's Central Advisory Committee for Social Issues (KSZ) in Mönchengladbach. In his extensive introduction to the German edition of the book *Economia*

52 Ibid., p. 60.
53 Cf. Johan VERSTRAETEN, From Business Ethics to the Vocation of Business Leaders to Humanize the World of Business, *Business Ethics. A European Review* 2/1998, p. 112.
54 Cf. ibid., pp. 113–114.
55 Cf. ibid., p. 112.
56 Cf. ibid., pp. 113–114. Verstraeten's schema is clearly inspired by the French philosopher Paul Ricoeur's conception of ethics presented in the book Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris: Editions du Seuil, 1990.
57 Cf. Johan VERSTRAETEN, From Business Ethics to the Vocation of Business Leaders, pp. 117–118.
58 Cf. ibid., p. 118.
59 Ibid.

civile by Bruni and Zamagni, Schallenberg presents an original interpretation of the market economy from the point of view of the Franciscan tradition and Christian eschatology.[60] According to Schallenberg, Franciscan ethics, with its focus on the poor, adopts the biblical emphasis on the 'gradual transformation of the visible world in the presence of the invisible eternity', which can only be perceived in the sacrament of the Church.[61] The Sermon on the Mount elucidates 'the internal conversion of a mere exchange of justice to love without selfish calculation' and the Creator's love is 'a single all-encompassing yes to the needs of man and his world'.[62] Markets are also a part of this world, which a Christian should not leave but 'transform them into instruments of [one's own] conversion and improving the world' through individuals who look out for the second coming of Christ. Their biding time takes place with the awareness that Christ has at the same time already come, especially in the poor and the suffering, which arouses a motivation to urgent ethical action in the sense of 'here and now is the last hour of action'.[63] Therefore Christian economic ethics is 'the world-facing side of eschatology'.[64]

3. Conclusion

A key article – 331 – of the Compendium of the Social Doctrine of the Church emphasises the intimate relationship between morality and the economy, which makes it necessary to take economic arguments into account in ethics and not only vice versa.[65] The encyclical letter *Caritas in veritate* in turn requests that ethics concern 'every phase of economic activity' and its most common manifestations.[66] In the preceding exposition I have shown how the intrinsic relationship of economy and morality is perceived in different conceptions of Catholic economic ethics. The question remains how this requirement is to be actualised in our everyday lived experience.

First it must be admitted that the particular form of this relationship is normally not determined by utopian models of theoretical economists or tribunals of renowned moralists, but by practical decisions of human prudence. Most economic decisions take place in the grey zone of compromise between our moral ideals and the strategic pressures we are subjected to, and are subject to a variable dynamics of personal, work and civic life. As already indicated in the introduction, the most realistic form of Catholic economic ethics can be reached by the *analysis of the paradoxical extremes* of the moral-economic life, i.e., of the possibility of good action under the pressure of seeking ever increasing profit and the possibility of economic deliberation in a situation of maximum spiritual freedom and solidarity. With these it is possible to associate certain typical roles, which can be represented, for example, by a stockbroker and an ascetic saint acting out of charity. If it is possible to demonstrate that the ethical and economic attitudes are compatible in these extreme positions, then they cannot be ignored even in the everyday reality of life.

The main reason why a stockbroker's job is attractive is the possibility to take the free perspective of a player who is constantly exposed to opportunities for action, to which he receives an instant

60 Peter SCHALLENBERG, Einführung zur deutschen Ausgabe: Die franziskanische Spiritualität und eine christliche Moralökonomie, in: *Zivilökonomie. Effizienz, Gerechtigkeit, Gemeinwohl*, Luigino BRUNI and Stefano ZAMAGNI, pp. 13–29. Cf. note 9 to this study.
61 Ibid., pp. 20–21.
62 Ibid., pp. 21–22.
63 Ibid., pp. 26–27.
64 Ibid., p. 28.
65 CSDC 331. Article 332 states that efficient production of economic goods is morally obligatory, otherwise resources are wasted.
66 CV 36, 37.

response. The urgency of action brings along the typical risks of rashness, restlessness, herd mentality, succumbing to passions, and also of moral pragmatism, which excuses a certain level of human inconsiderateness by a lack of time for decision-making. But the recent world financial crisis has shown in full nakedness that even the 'virtual sector' cannot rely merely on mathematical formulas, statistical predictions and momentary intuition, but must be exposed to the piercing light of broader human reality. Concealing the real risks and consequences of speculative transactions in the shared world need not result merely in a breach of trust and interpersonal relations, but also in the quick loss of that wealth and freedom for which habitual players primarily strive.

Despite the differing ethical codes, it is therefore necessary to adopt certain moral brakes that would prevent experienced practitioners from falling into the comfort of cynicism and allow them to face the typical conflicts of interest in a dignified manner, to keep face and maintain the economic efficiency of their work. The British journalist Brian Bloch formulates these brakes as follows: 1. When in doubt, spell it out; 2. Look for solutions suited to the human person; 3. Don't wait until the client asks, ask yourself; 4. Be quite specific concerning the risks of the transaction; 5. Continuously inform the client of the changing situation in the market; 6. Make sure that the client understands the message.[67] To these guidelines Catholic ethics adds more demanding requirements: 7. Be free from property and use it to serve; 8. Ask about the meaning of using goods and share them responsibly; 9. Consider the good of all those affected by your action; 10. Do not damage competitors' dignity, learn from them; 11. Be selfless even when 'acquisitive'; 12. Bear the mundane and look for your vocation in it; 13. Direct others so that they can do their best; 14. Even in deepest crisis look out for hope and go out to meet it.

On the other hand, even the most sacrificing saint cannot live merely out of the incessant stream of received gifts and miracles, but must necessarily ask what the real human impact of his love and goodness is. Every sincerely loving and spiritually living person is aware of the difficulty arising from the ambiguity of every human action, its possible bad consequences and the many-sided dependence upon the action of others. Radical freedom from property does not exclude but rather requires a rational consideration of what to expend one's abilities, energy and resources on in the limited time there is and how best to conjoin them with the possibilities, intentions and interests of others, who are as fragile, imperfect and mortal as the saint himself. Even the most independent ascetic cannot take for granted that others will automatically understand and accept his attitude, but must humbly expose himself to a discussion over what is good, not only from his point of view but also from the point of view of the community and civil society as a whole. So even the heroism of a saint is not wholly exempt from the requirement of tactical planning, rationality and economic efficiency.[68]

Christian love is at all times simultaneously a challenge to cautiousness and realism, which does not aggrandise our possibilities and 'calculate' with the fact that salvation always comes through human imperfection. Nonetheless, Christian realism is not expressed by moral compromise and

67 © Investopedia, L.L.C., *8 Ethical Guidelines* (on-line), at: http://www.investopedia.com/articles/financialcareers/08/broker-ethics-tips.asp, accessed 22nd July 2016.

68 Loosely following up on the French philosopher and Jesuit Michel de Certeau, it is possible to distinguish between the strategy and tactics of 'economic love'. While strategy calculates with the loved one and reinforces the mutual relationship by intentionally balancing out economic security and insecurity, tactics links one's own position to the other's position without wanting to control him. It does not claim what belongs to it in advance, but nonetheless actively looks out for and makes use of momentarily offered opportunities to the common benefit of all for whom one is co-responsible. © Blog la WordPress.com (on-line), at: https://chisineu.files.wordpress.com/2012/10/certeau-michel-de-the-practice-of-everyday-life.pdf, accessed 23rd July 2016.

a concession to material temptations, but rather by trusting that the Word of God is always a deeper foundation of reality than what is momentarily flaunting itself, including the brutal sways of financial markets and economic injustices.[69] But it does not slip into a cheap 'spiritualisation' and 'ethicisation' of economic problems either, acknowledging the necessity to confront human imperfection by a prudent placement of legal obstacles and the erection of political institutions controlling the market economy. In this sense, Catholic economic ethics is always simultaneously an ethics of economic freedom as well as a civic and political ethics.

The most difficult task is to formulate its demands in the plurality of stories of our personal and community life, where we must be satisfied merely with a general description of the typical possibilities and dilemmas. Our economic-ethical life is no doubt centred on the question of vocation, in which humanity's search is united with a gift that may stand in tension with our natural abilities and weaknesses. Another aspect is the precarious and incessant search for a balance between family life and work life and also the effort to find personal and shared happiness. The momentary form of that balance is always at the same time a criterion of our economic rationality and respect to our own humanity. This sphere also comprises the search for a prudent and adequate level of property ownership and human consumption.

The third level of conjoining economic and moral life is the sphere of employment or business, which Catholic ethics always understands simultaneously as a specific human community. It is a sphere where one must see one's goals in the goals of others, see the moment of need and service directly in one's own profit, where one must learn 'competing in love' and 'unity in conflict' and where, although conflicts are humanly justified, listening to 'estranged neighbours' must prevail. It is also a sphere of life in which one must critically come to terms with the painful tension between freedom and authority, personal self-realisation and economic oppression, injustice and suffering. This tension cannot be removed from human life altogether, but it is nonetheless only the dark side of one's own differential co-responsibility for the business activity and the company as a whole, which is not exhausted by completing one's task, but transcends it by a shared search for the meaning of the work done together in a plurality of views and perspectives. The fourth level of particular economic ethics is the level of so-called 'economic democracy', when one searches for the anthropological connection of one's company with all citizens and humans who are affected by one's work and business. Questions of justice and human rights, sustainability and ecology, cultural identity and respect for the common world that has been given to all for common use also come into account here.

But there is an even deeper connection between ethics and economic rationality. Good husbandry always ultimately means 'exchanging' oneself with God, oneself and others. It is an extremely paradoxical exchange, in which necessity conjoins with freedom, profit with selflessness, struggle with cooperation, and oppressiveness with self-realisation. But it takes place in all moments, when, due to responsibility for oneself, one's family and neighbours, one bears the lot of one's existence in the sweat of one's face and at the same time tries to glimpse in it an imprint of meaning, joy and redeemed humanity. So, Christ's word that the measure we use will be used to measure us is all the more urgent even in the economic sphere. And what cannot be expressed by human measuring will only then perhaps be added to us.

69 Cf. BENEDICT XVI, *Verbum Domini* (on-line), at: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html, art.10.

Solidary Profit and Efficiency of Love. Motives in Contemporary Catholic Economic Ethics

Abstract
Based on interpreting important currents within contemporary Catholic economic ethics, the paper examines different approaches to overcoming the deficiency of economic rationality in the sphere of morality and the moral deficiency in the sphere of market economy. In that way, it searches for an answer to the key question of whether and in what form economics ethics is possible in contemporary global economic practice and how Catholic social thinking and tradition can specifically contribute to it.

Keywords: morality and economy, economic ethics, gift economy, Catholic libertarianism, Catholic social reformism, social market economy, critical realism, micro ethics of company life, global economic crisis, economic-ethical practice, eschatology of economic development, exchange of human freedom

Author contact
Dr. Vojtěch Mašek
Charles University
Catholic Faculty of Theology, Department of Theological Ethics and Theology of Spirituality
Thákurova 3, 160 00 Praha 6
vojtech.masek@seznam.cz

Typologie dobra a zla: analýza díla O výchově křesťanského vladaře Erasma Rotterdamského

Ondřej Stulík

1. Úvodem[1]

Erasmus Desiderius Rotterdamský patří mezi nejvýznamnější křesťanské humanisty evropské historie.[2] Vliv Erasmových myšlenek a jejich odkaz je dodnes znatelný v teologii, humanitních a společenských vědách, ale i pedagogice. Důležitost odkazu Erasma Rotterdamského je patrná i z jeho důrazu na komunikaci mezi lidmi různých evropských národů. Erasmus Rotterdamský inspiroval mnoho svých současníků (významných humanistů), jako byl například Thomas More, a proto je také někdy označován za učitele učitelů.[3]

Šíře tematického záběru Erasmova odkazu je patrná z výčtu jeho děl a témat, kterým se v těchto dílech věnuje. Mezi díly přeloženými do českého jazyka můžeme zmínit spis *O svobodné vůli*[4] věnující se polemice mezi determinací vůle člověka (polemika je vedena především s teologií Martina Luthera) a její svobodou ve smyslu možnosti autonomního rozhodování, byť v etickém rámci morálního dobra. Velmi známým dílem je také *Chvála bláznivosti*,[5] která satiricky kritizuje poměry v církvi, ale i v intelektuální sféře (včetně přírodních věd). V českém jazyce bylo vydáno také dílo *Důvěrné hovory*[6] složené z různých Erasmových spisů psaných formou dialogu nebo dílo *O výchově křesťanského vladaře*,[7] jehož rozboru je věnován tento článek. Z nepřeložených děl je možné vyzdvihnout například *Enchiridion militis Christiani* (vyd. 1501), tedy volněji přeloženo *Příručka křesťanského vojáka*; dále dílo *Novum Instrumentum omne* (vyd. 1516), což je řecké vydání Nového zákona, na jehož přípravě a vydání se Erasmus podílel; a také překlad Plutarchova *Apophthegmatum opus* (vyd. posmrtně v roce 1539).

Ve všech zmíněných dílech se projevuje několik hlavních rysů Erasmovy filozofie.[8] Prvním rysem je skepticismus a z něj plynoucí selektivní kritika církve a teologie spolu s anti-intelektualismem.

1 Zpracování textu bylo podpořeno z Institucionální podpory na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace, Katedry politologie a mezinárodních vztahů FF ZČU v Plzni (v roce 2016).

2 Srov. Alan RYAN, *On Politics*, London: Penguin Books, 2012, s. 301.

3 Srov. Fritz CASPARI, Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism, *Journal of the History of Ideas* 1/1947, s. 80.

4 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O svobodné vůli*, Praha: OIKOYMENH, 2006.

5 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *Chvála bláznivosti*, Olomouc: Aurora, 1995.

6 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *Důvěrné hovory*, Praha: Votobia, 1999.

7 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, Praha: Občanský institut, 2009.

8 Interpretaci Erasmových děl a dobového intelektuálního kontextu se věnuje jak anglosaská filozofická tradice, tak tradice kontinentální, zejména německá. Autoři interpretací jsou zmíněni níže u vybraných problémů Erasmovy filozofie.

Erasmus Rotterdamský svou skepsí reagoval na církevní dogmatismus, ale také na intelektualismus v otázce rozsahu svobody vzhledem k ontologické a epistemologické podstatě člověka. Výsledkem Erasmových[9] úvah je vyloučení principu plné determinace (vymezuje se vůči některým církevním reformátorům), ale i čistě racionálního voluntarismu, čímž přispěl k individualizaci etiky, avšak bez odstranění jejího kulturního založení na křesťanských základech (což později prosazovali někteří radikální osvícenci inspirující mj. myšlenky Velké francouzské revoluce). Relativizace hodnot (které jsou zároveň ukotveny v kulturním kontextu a vzájemném sdílení hodnot svobodných individuí) se projevuje i v nemožnosti dosáhnout absolutního poznání a pravdy o sobě, která není ani plně racionální, ani jí nelze dosáhnout odříkáním.[10] Neudržitelnost takových představ Erasmus satiricky představil ve *Chvále bláznivosti*, přičemž dobově reaguje na ústup scholastiky jako argumentačního a výzkumného systému a také na stoické „etické očekávání" některých církevních řádů jeho doby.[11] Druhým rysem typickým pro Erasmovu filozofii je anti-militarismus (nikoliv přímo pacifismus), který se projevuje především v kritickém hodnocení konceptu spravedlivé války (reaguje mj. na Aurelia Augustina) a negativně se vztahuje k odkazu křížových výprav.[12] Třetím rysem je balancování mezi idealismem a snahou o praktické vzdělávání intelektuálů a vladařů pro dobro všech, tj. pro dobro jednotlivců s ohledem na humanistické ideály.

Smyslem této studie je přiblížit politickou filozofii Erasma Rotterdamského prostřednictvím výchovy politika, a proto je řešen především poslední uvedený rys (konkrétně v díle *O výchově křesťanského vladaře*; Erasmus toto dílo vydal roku 1515 z titulu rady Karla V., aby se před panovníkem tzv. habilitoval).[13] Erasmův přístup, který bude ve studii podrobněji přiblížen, je v mnohém rozdílný například od jiného významného myslitele té doby, Niccolò Machiavelliho. Je nicméně otázkou, jak Machiavelliho dílo *Vladař* číst a interpretovat.[14] Jednou z možností je Machiavelliho řadit mezi skeptiky a pragmatiky, tedy mezi teoretiky, kteří na rozdíl od Erasma Rotterdamského nezohledňují kulturní normy jako sdílená dobra jednotlivců, nýbrž jako nutné (a pouhé) racionální instrumenty k udržení vlády úřadující elity.[15] Dalším autorem a současníkem Erasma Rotterdamského, který idealistickou pozici rozpracoval daleko za rámec Erasmových úvah, je Erasmův přítel Thomas More. More ve svém díle *Utopie*[16] představuje ideální společenství plně svobodných lidí (mj. ve smyslu pozitivní svobody odvozené od základní materiální rovnosti) a rozvíjí humanistickou myšlenku o politickém systému, v jehož středu je vždy člověk a politika se přizpůsobuje jeho potřebám. Intelektuální odkazy Machiavelliho a Mora jsou kontrastní a představují kontext teoretického chápání moci, člověka a společnosti Erasmovy doby.

9 Srov. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O svobodné vůli*, s. 107–120, 243–253.
10 Srov. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *Chvála bláznivosti*, s. 24–26.
11 Více srov. např. Fritz CASPARI, Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism; Daniel MENAGER, Erasmus, the Intellectuals, and the Reuchlin Affair, in: *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, ed. Erika RUMMEL, Leiden – Boston: Brill, 2008, s. 39–54; Richard POPKIN, *The History of Scepticism. From Erasmus to Spinoza*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1979; Max RICHTER, *Desiderius Erasmus und seine Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften*, Paderborn: Salfwasser-Verlag, 2012; Robert STUPPERICH, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin a New York: Walter de Gruyter, 1977.
12 Více srov. např. Peter DUNGEN, Erasmus: The 16th Century's Pioneer of Peace Education and a Culture of Peace, *Jeail* 2/2009, s. 409–431; Stefan ZWEIG, *Erasmus of Rotterdam*, New York: Viking Press, 1964; Christine Christ-von WEDEL, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, Toronto: University of Toronto Press, 2013.
13 Srov. Johan HUIZINGA, *Erasmus*, Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 113.
14 Srov. Timothy HAGLUND, Was Erasmus's Christian Politics Too Uncompromising?, *Expositions* 1/2014, s. 168; Quentin SKINNER, *Machiavelli*, Praha: Argo, 1995.
15 Srov. Niccolò MACHIAVELLI, *Vladař*, Praha: Kma, 2007, s. 120–121.
16 Thomas MORE, *Utopie,* Praha: Mladá fronta, 1978.

Výchova politika je u Erasma Rotterdamského svázána s kategoriemi dobra a zla. Obě kategorie jsou sice vágní, ale určují základní rámec oddělení pro další kritéria, která jsou navázána na společensko-vědní pojmy jako například svobodu nebo politickou moc. Cílem této studie je v intencích řečeného představit dobrou vládu v pojetí Erasma Rotterdamského jako specifický typ systému vládnutí, a to pomocí rozboru významů dobra a zla navázaných na konání vladaře a tyrana prostřednictvím jejich zasazení do politického systému a projevů moci. Smyslem je zachytit nadčasový odkaz Erasmových politicko-filozofických tezí v unikátní fázi dějin politického myšlení mezi personalizací politiky a důrazem na systém; a také mezi pragmatismem a idealismem. Výchozím bodem je Erasmovo prvotní určení pro výchovu vladaře: „Křesťanská theologie uvádí u Boha zejména tři vlastnosti: svrchovanou moc, svrchovanou moudrost a svrchovanou dobrotu. Této trojice musíš podle svých sil dosáhnout. Neboť moc bez dobroty je čirou tyranií, bez moudrosti zhoubou, nikoliv vládou.“[17]

Pro naplnění cíle jsou sledovány následující otázky a problémy: Lze obsah pojmů moudrost a dobrota ve významu, který jim dává Erasmus Rotterdamský, použít pro tvorbu typologie politických systémů? Na základě kterých podmínek se liší král od tyrana? Lze aplikovat současný analytický rámec pojmů moc a svoboda na diskurzivní praktiky Erasmova díla? Odpovědi na uvedené otázky jsou hledány prostřednictvím interpretace pomocí metod *framingu*[18] a obsahové analýzy[19] díky určení konkrétního obsahu sledovaných pojmů u Erasma Rotterdamského. Konkrétními analytickými kroky jsou: (1) Automatické kódování v automaticky rozpoznaném textu díla *O výchově křesťanského vladaře* pomocí software MaxQda (verze 11). Kódována jsou všechna slova (zde tzv. lemmata) dle sledovaných pojmů uvedených ve výchozí citaci podle slov „moudrý“, „dobrý“ (včetně druhého a třetího stupně, tj. lepší a nejlepší)[20] a „moc“; (2) ruční kontrola kódovaných segmentů kvůli odstranění kódů v názvech kapitol, poznámkách pod čarou, kde je citován jiný autor apod., s cílem odstranit vše, co se sledovanými pojmy nesouvisí; (3) tvorba metaforických významových setů pro roztřídění kontextu ve větách a odstavcích, kde došlo k výskytu sledovaného slova (např. moudrost je rozvážnost). Tento krok je důležitý pro zúžení sledovaného pole a prvotní orientaci pro pozdější interpretaci; (4) interpretace jednotlivých setů a určení vzájemných vazeb mezi sety díky *framingu*; (5) interpretace kontextu a jeho významu prostřednictvím určení obsahu pojmů (symbolizován vazbami mezi sety); (6) zodpovězení položených otázek a vyvození závěrů.

2. Charakter Erasmova díla – předběžné poznámky

Dílo *O výchově křesťanského vladaře* je možné chápat z několika hledisek. V tomto článku budou zmíněna dvě: obecné určení obsahu politické filozofie Erasma Rotterdamského s ohledem na dobovou podmíněnost jím používaných výrazů a specifické určení rovin systému a jednotlivce prostřednictvím pojmového aparátu politické vědy s nutným ohledem a respektem ke způsobu Erasmova myšlení (včetně hodnotícího obsahu pojmového aparátu). Z obecného hlediska je politická filozofie Erasma Rotterdamského vystavěna na jednotlivci, který je vždy primárním subjek-

17 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, s. 47, srov. s. 91.

18 K příkladu užití v moderní politologii srov. George LAKOFF, *Don't Think Of An Elephant!*, White River Junction: Chelsea Green Publishing, 2004.

19 Pro širší kontext srov. např. Hsiu-Fang HSIEH – Sarah E. SHANNON, Three Approaches to Qualitative Content Analysis, *Qualitative Health Research* 9/2005, s. 1277–1288.

20 Nebyly kódovány termíny jako „správný“, protože neodpovídají sledovanému významu.

tem úvah a od kterého se až druhotně odvíjejí otázky organizace (křesťanské) společnosti a státu s monarchistickým systémem vlády. Zájmy jednotlivce jsou spoluřízeny jednotlivcem samotným a společenským prostředím, které je dané tradicemi. Erasmus Rotterdamský se snaží vztahovat dobro (odvozené z Písma) pro člověka (jako jednotlivce) na organizaci společnosti jako celku, což je samo o sobě problematické, a Erasmovy postoje jsou někdy vágní či budí dojem, že by si mohly protiřečit. Jedním z důvodů je ten, že se Erasmova „křesťanská filozofie" odklání od témat dobové teologie (např. otázka Nejsvětější Trojice apod.) a zahrnuje některé pohanské prvky zaměřené na praktické dopady etiky. Druhým důvodem je rozumové (uváděno jako „racionální") opodstatnění některých tezí, v nichž je lidský rozum chápán jako vysvětlující prvek, což budí dojem, že Bůh a božské principy stojí v hierarchii vysvětlování níže než zmíněný rozum.[21] Erasmus Rotterdamský dává v díle *O výchově křesťanského vladaře* do vzájemného vztahu osobu vladaře a politický systém monarchie prostřednictvím výchovy a konkrétních projevů moci, což je spojení dobově analyticky podmíněné, nicméně má své praktické etické vyjádření přesahující do dnešní doby.

Otázka konkrétního charakteru vlády jednotlivce je ale problematická a tříští se do fakticky nekončícího řetězce perspektiv (institucionalismu, strukturalismu, funkcionalismu a dalších, včetně jejich derivátů či podtypů). Konkrétní obsah je u každého teoretika jiný, což je dáno nejen perspektivou, ale i osobními preferencemi apod. V každém případě je nutné obsah systému i určení charakteru osoby (zde krále) analyticky uchopit, byť je roztříštěný. Možností je zaměřit se na způsob, jak vládnoucí svou moc uplatňuje, resp. zda je, či není při své vládě něčím nebo někým omezován (ve společenském rozměru, nikoliv fyzickém či metafyzickém).

Omezení vlády jednotlivce, či naopak jeho neomezená vláda byly v základním smyslu zákonnosti rozlišovány již v antickém politickém myšlení. Byla-li vláda jednotlivce omezena zákonností, jednalo se o monarchii jako typ systému vládnutí. V opačném případě, tj. při absenci zákonnosti, jednotlivec vládl jako tyran a takový systém bylo možné označit jako tyranidu. Základní význam zákonnosti jako omezení spočívá v existenci společenských regulativů tvořících prostředí pro zákonnost. Pokud ten, kdo vládne, existenci zákonnosti přijímá a podřizuje se regulativnímu obsahu konkrétních společenských zákonů, pak ho lze označit za monarchu, tj. toho, kdo vládne nad druhými prostřednictvím určování zákonných společenských pravidel. Monarcha nejen zákony (a další regulativy souhrnně dávající zákonnost) respektuje a řídí se dle jejich smyslu,[22] ale sám je i vytváří. V takovém určení je možné monarchu označit i termínem král, tj. „dominantní"; také ten, kdo určuje (společenská) pravidla.[23] Tyran je opakem krále a společenské regulativy může nebo nemusí vydávat. V každém případě se tyran nad společenské regulativy staví a nepodléhá zákonnému omezení, protože takové omezení nepřijímá jako platné pro své akty mocenského konání.[24] Uchopení vztahu mezi vládnoucím jednotlivcem a systémem je tedy možné prostřednictvím omezení, které je dáno jak systémovými prvky (regulativy), tak individuálním rozhodnutím vládnoucího, zda se regulativy řídit bude, či nikoliv. Ve výsledku je zákonnost termín, od kterého se mohou odvíjet další úvahy.

Zákonnost je možné upřesnit konkrétními podmínkami, které musí splňovat (nutné a dostačující podmínky), přičemž je obvykle navázána na tři základní významy politiky jako takové. V pří-

21 Srov. Fritz CASPARI, Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism, s. 80, 85; Timothy HAGLUND, Was Erasmus's Christian Politics Too Uncompromising?, s. 169.
22 Srov. Charles MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, Praha: Knihkupectví a nakladatelství V. Linhart, 1947.
23 Srov. © Daniel HARPER, *King* (on-line), dostupné na: http://www.etymonline.com/index.php?term=king, citováno dne 9. 8. 2016.
24 Srov. ARISTOTELÉS, *Politika*, Praha: Rezek, 1998, s. 213.

padě monarchie nebo tyranie může být vládnoucí jednotlivec omezován normativním obsahem politiky v konkrétní společnosti, které vládne, a z ní vyplývajícími institucemi. Takové omezení je označováno různě (politický řád, politická kultura či zjednodušeně *polity*), nicméně tvoří základní hodnotový rámec, ve kterém se vládnoucí jednotlivec pohybuje a na základě kterého vytváří regulativy. Příkladem mohou být demokratické hodnoty ukotvené v dlouhé demokratické systémové tradici nějakého státu spolu s odpovídajícími symboly (ve smyslu osobností, významných událostí apod.). Druhým významem je tzv. procesuální (či procedurální) stránka politiky (*politics*), u níž omezení vyplývá z nastavení procesů s různou mírou závaznosti. Příkladem vyplývajícím opět z otázky demokracie může být volební proces, v jehož rámci se musí chodit za tzv. plentu, aby byly volby tajné (což je konstitutivní prvek demokratických voleb), nebo nezávazné pravidlo vyplývající z politické kultury, že proces volby je významnou událostí, a proto je volební účast vysoká (resp. úměrná důležitosti). Je zřejmé, že politický proces je závislý na základním hodnotovém rámci politiky, tj. na *polity*, a to i když jsou tyto dvě významné stránky politiky analyticky oddělovány. Třetí oblastí omezení je sféra tzv. *policy*, tj. konkrétních politik, které král vydává. V tomto posledním případě se upřesnění sfér omezení vrací na začátek, protože *policy* jsou regulativy zákonnosti.[25] Omezení je dáno *policy*, ale konkrétní *policy* jsou závislé na *politics*, a to zase na *polity*. Zákonnost a podoba omezení je postavena na normativním nastavení systému a nastavení systému je konkrétním vyjádřením dělící linie (zde) mezi královstvím a tyranidou, protože dává obsah zákonnosti (ať už respektované v případě krále, nebo nerespektované v případě tyrana). Úprava zákonnosti závisí na mocenském aktu vládnoucího ve smyslu výkonu politické moci. Problém výkonu politické moci je charakteristický pro vládnoucí a posouvá analytika z úrovně systému na úroveň jednotlivce jako hlavního aktéra, který může vymezovat hranice systému, tj. krále.

Král je ten, který vytváří zákonnost a je svázán s politickým systémem. Pokud ale král vytváří *policy* i *polity* a je jediným aktérem odpovědným za celý systém, je výkon jeho vlády (konkrétní mocenské akty) nutně personalizovaný. Král a monarchie jsou neoddělitelné kategorie a omezení vladaře spočívá pouze v jeho vůli přijetí role krále (a následné odpovědnosti) nebo role tyrana. Odpovědnost je jedním z hlavních témat při představování Erasmovova křesťanského vladaře (krále), ale monarchie, kterou Erasmus představuje jako nejlepší možný systém, neodpovídá dnešní představě o oddělení mocí[26] a jejich vzájemném omezování. Erasmův křesťanský král v sobě systémově váže moc zákonodárnou, výkonnou i soudní a otázkou je, proč by měla být koncepce nejlepšího možného vladaře (krále) zajímavá pro dnešní demokratické systémy, které jsou rozdílné z hlediska systémové roviny. Odpověď je ukryta paradoxně ve spojení systémové roviny a osobnosti krále. Erasmus udílí výchovné rady pro kultivaci politika (jako držitele moci), které mají tvořit výchozí bod normativního fungování celé společnosti. Erasmus tak vytváří principy *polity* založené na dobrém panovníkovi. *Pokud bude dobrý panovník, bude dobrý celý systém*. Normativní a navíc prakticky vystavěný apel je unikátní pro Erasmovu dobu (viz již v úvodu zmínění Machiavelli a More), ale i pro dobu dnešní, protože jako dobrou vyzdvihuje neutralitu a všeobecnost „byrokratů" moderního státu,[27] zároveň ale apeluje na představu diskurzivního společenství a posiluje apel na dobré chování vykonavatelů moci (tj. tzv. vysoká politická kultura).

Propojením státu, osoby panovníka (krále) a hodnot Erasmus Rotterdamský přisuzuje systémovou rovinu dobru a moudrosti prostřednictvím specifického chápání moci. Obsah dobra je u

25 Srov. Petr FIALA – Klaus SCHUBERT, *Moderní analýza politiky*, Praha: Barrister a Principal, 2000, s. 17–19.
26 Srov. Christopher PIERSON, *The Modern State*, London – New York: Routledge, 2004, s. 12–13.
27 Srov. Max WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH, 2009.

Erasma vysvětlitelný (nikoliv identický) i pomocí pojmového aparátu společenských věd (což je unikátní), byť to automaticky neznamená, že by současné společensko-vědní kategorie pasovaly na politickou filozofii Erasma jako na celek. Dobro je a bude ve společenských vědách problematickou kategorií, přesto se s ní (ale i s jinými hodnotovými kategoriemi) ve společenských vědách setkáváme. Potřeba vysvětlení, kdo by mohl být hodnocen jako dobrý politik, je v době posilování personalizace politiky enormní[28] a některé vzory opřené o křesťanství nabízí Erasmus Rotterdamský, byť nenabízí politickou teorii v dnešním smyslu – nabízí však vysvětlení možného obsahu polity.[29]

3. Král a monarchie: analýza díla O výchově křesťanského vladaře

Obraz nejlepšího možného krále je hlavním tématem díla *O výchově křesťanského vladaře*. Účelem tohoto díla je dle Erasmových slov obraz nejlepšího vladaře představit jako vzor a příklad hodný následování. Nejlepší možný vladař je jako král ideálem, ke kterému je možné směřovat díky křesťanským hodnotám. Pravý křesťanský král je i králem nejlepším a jako takový primárně nehledí na slávu svého rodu nebo své znalosti, ale na své duševní ctnosti. Klíčovými vlastnostmi krále jsou svrchovaná moc, svrchovaná moudrost a svrchovaná dobrota (jak bylo uvedeno ve výchozím citátu v úvodu). Právě analýza této již zmíněné trojice vlastností je klíčová pro stanovení obsahu nejlepšího možného krále. V následující analýze bude kladen důraz na vztah tří vlastností vzhledem k aktu zákonného konání, opřeného o principy a nástroje pro realizaci, tj. zmíněné konání.[30] Analýza slouží k zodpovězení v úvodu položených otázek a k odkrytí podoby sledovaného kontextu.

3.1 Výchova jako nástroj k dobré vládě

Dobrota je termín označující stav projevovaný dobrým konáním (činností). Činnost je dobrá, pokud je chápána (v nějakém diskurzivním společenství) jako dobrá, a dobrota (zpětně) závisí na dobré činnosti. Pro uchopení termínu dobroty u Erasma Rotterdamského je nutné přiblížit smysl, význam a možnosti kontextuálního pojetí dobra. Smysl a význam dobra je ve zmíněném díle vztažen k osobě dobrého krále, který drží moc a aplikuje ji svým konáním prostřednictvím moudrosti. Základní vztahy trojice pojmů, kterým Erasmus říká vlastnosti krále, jsou určeny, ale jejich kontextuální vazby je nutné přiblížit pomocí obsahové analýzy diskurzivních praktik každého z pojmů – dobro je právě pojmem prvním.

Dobrá výchova krále a dobrý vychovatel jsou výchozím bodem pro odhalování vztahu tří klíčových královských vlastností. Dobrého krále je možné vychovat správně založenou výchovou. Správně založená výchova je výchovou dobrou, protože spočívá na dobru a dobro i následuje. Dobrá vláda je nejlepší a nejobtížnější z umění, proto si vyžaduje i správnou a důkladnou výchovu budoucího krále. Král je obvykle stanoven na základě dědičného práva (tj. systém dědičné monarchie; pokud je král volen, jedná se o tzv. volenou monarchii) a v takovém případě je třeba na výchovu klást obzvláště velký důraz. Příliš nezáleží na tom, zda se dědičný panovník narodí

28 Srov. Lance W. BENNET, The Personalization of Politics Political Identity, Social Media, and Changing Patterns of Participation, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 2012, s. 20–39.

29 Srov. Fritz CASPARI, Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism, s. 101.

30 Srov. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, s. 19, 37, 71, 137.

s vhodnými (dobrými) vlastnostmi, protože vhodný král se může zkazit a panovníka s méně vhodnými vlastnostmi je stále možné vychovat k tomu, aby byl lepší.[31] Erasmus klade důraz na osobu vychovatele a jeho roli pro budoucí dobrou vládu dobrého krále. Klíčové postavení mezi dobrem, vládou a výchovou má dobro, od kterého se výchova pro vládu odvíjí. Dobro poskytuje principy výchovy jako nástroje k dobré vládě ve smyslu sledovaného cíle. Logika metafor DOBRO JE PRINCIP, VÝCHOVA JE NÁSTROJ a (DOBRÁ) VLÁDA (prostřednictvím moci) JE CÍL[32] je Erasmem sledována i v konkrétních radách panovníkovi nebo jeho vychovateli. Konkrétní rady se projevují podobně, tj. od výchozího dobrého principu přes jeho zprostředkování až k účelu naplnění obsahu termínu vláda: Díky tomu metafory tvoří základní významové sety, jejichž obsah vytváří specifické diskurzivní praktiky navzájem se ovlivňující a propojující odlišné oblasti zkušenosti. [33]

Jednou z prvních konkrétních výchovných (dobrých) rad panovníkovi je, že by měl myslet na kontinuitu dobra (DOBRO JE KONTINUITA) ve své říši a jako dobrý král usilovat o to, aby po něm nenastoupil špatný panovník. Král má mít na paměti, že jeho děti by měly být vychovány stejně nebo ještě lépe než on sám. Účelem výchovy je zachování kontinuity pro vlast, nikoliv pro osobní prospěch panovníka. Další rada se týká způsobu výchovy. Nejedná se nicméně o radu pro krále, nýbrž pro vychovatele. Vychovatel by měl dbát na výchovu panovníka již od jeho útlého věku, a to především pomocí příkladu života Krista,[34] příkladů dobrých vladařů z minulosti, odstrašujících příkladů špatných vladařů, ale nikdy prostřednictvím pochlebování.[35] Mimo to má budoucí král „… zasedat na poradách, účastnit se soudů, být přítomen volbám úředníků, naslouchat požadavkům králů, avšak ať o ničem nerozhoduje, leda když je to schváleno míněním moudrých, dokud mu věk a praxe nepřinese jistější úsudek".[36] Svou přímou účastí při vládnutí, avšak bez výkonu moci, má budoucí král získávat zkušenosti. Získávání zkušeností principem pokus/omyl při vlastní vládě je ale nebezpečné pro celou monarchii, proto je výchova před výkonem vlády tak nutná. Ohled na kontinuitu se projevuje ve výchově pro budoucí generace a je pozoruhodné, že se jedná o první radu (což jí přidává na patřičné důležitosti). Druhá rada se stejně jako apel na kontinuitu týká stability, kterou není možné ohrožovat, zvláště pokud se král teprve učí jak vládnout. Erasmus Rotterdamský odkazuje na nutnost výchovy do určitého dobrého stupně, a to s nutným ohledem na kontinuitu společnosti a státu. Osoba krále má být garantem kontinuity státu, a tak snaha o přežití systému je primární funkcí státu jako společenského celku.

Třetí implicitně danou radou panovníkovi je, že si nemá hledět vlastního dobra, nýbrž dobra všech, nad kterými má vládu. Vládě pro všeobecné dobro má přizpůsobit celý život, a tak králův život nemá být dobrý ve smyslu příjemného žití člověka, ale má být nejlepší vzhledem ke sledování dobra pro všechny; takové dobro je mravním dobrem.[37] Král má být filozofem, aby mravní dobro mohl poznat a aplikovat je při svém vládnutí, na druhou stranu se Erasmus vymezuje vůči Platónovu pojetí vládnoucího filozofa, protože nejde o dialektické umění, ale o správně vykonávané „řemeslo" vládnutí (na takové interpretaci však nepanuje shoda a otázka návaznosti Erasma na Platóna je složitější).[38] „Filosofem není ten, kdo se vyzná v dialektice a v přírodních vědách,

31 Srov. tamtéž, s. 17, 25, 27.
32 Metafory jsou uváděny kapitálkami pro jejich lepší odlišení od ostatního textu.
33 Srov. George LAKOFF – Mark JOHNSON, *Metafory, kterými žijeme,* Brno: Host, 2002.
34 Srov. Timothy HAGLUND, Was Erasmus's Christian Politics Too Uncompromising?, s. 170.
35 Srov. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, s. 23–31, 95, 107.
36 Tamtéž, s. 85.
37 Srov. tamtéž, s. 87.
38 Srov. Alan RYAN, *On Politics*, s. 303–304.

nýbrž ten, kdo pohrdnuv falešnými přeludy věcí s nezlomným duchem poznává opravdové dobro a drží se ho. Být filosofem a být křesťanem je pojmenování odlišné, věcně však totožné."[39] Král svou vládou realizuje mravní dobro, kterému on sám (dobrovolně) podléhá.

Další radou pro krále je obklopovat se lidmi, kteří jsou považováni za nejlepší, a starat se o to, aby o něm tito lidé smýšleli co nejlépe. Pátá rada se týká prostředí pro výchovu – v ideálním případě by měl být budoucí král vychováván mezi poddanými. Výhodami výchovy v prostředí poddaných jsou úcta poddaných, kteří si budou krále vážit pro jeho upřímnost (rozumí jejich potřebám) a sounáležitost krále s poddanými (král bude mít poddané za své).[40] Král se nestaví nad zákony a stejně tak by se neměl povyšovat nad poddané. V tomto smyslu JE DOBRO NÁKLONNOSTÍ. Konkrétním projevem je, že král nemá pohrdat nikým, ani tím nejníže sociálně postaveným poddaným, protože nikdo není tak slabý, aby nemohl královi ublížit, nebo mu jako přítel naopak pomoci. Každý je pro krále v jistém smyslu potřebným a král by si měl uchovávat náklonnost svých poddaných. Nástrojů, které může využít, je několik, například projev shovívavosti. Další možností je zůstávat uvnitř hranic vlastního státu, a projevovat tím svůj zájem o péči a službu poddaným. Náklonnost si král může obecně získat dobrým chováním. Lačnost po náklonnosti nevyvěrá z potřeby vyvolat zdání, že je král dobrý a dobře vládne, ale je to upřímná snaha o prokazování dobrodiní. Král má být také přívětivý, spravedlivý a laskavý: projevy takového chování vyvolávají vděčnost. Konkrétní provedení uvedených projevů je různé, Erasmus ale doporučuje zcela hmatatelné možnosti, jako je nulová odměna králi za jeho vládu a skromnost.[41]

Skromnost a jiné ctnosti, které si výchovou musí král osvojit, jsou nástrojem k dílčímu cíli, kterým je získání náklonnosti. Získání náklonnosti je dobré, protože vede k dobru celku prostřednictvím dobré vlády. Dobrá vláda je dobrou mj. proto, že si lidé myslí, že je dobrá (a to projevují náklonností vůči králi). Král si získává náklonnost aktem své vlády, plně v intencích morálního dobra a pro účely všech poddaných. Svým účelem JE DOBRO SLUŽBOU LIDU. Povinností dobrého krále je starat se o lid, nad nímž uplatňuje svou vládu. Král by měl být při službě lidu schopen za lid položit i život. Pokud se tak stane, stává se pro své poddané nesmrtelným. Dobrá služba lidu závisí na dobrém králi a dobrý král se snaží prospívat všem svým poddaným prostřednictvím zákonnosti, kterou nesmí jako princip překračovat.[42] V této souvislosti dokonce Erasmus přirovnává krále k otci a poddané k jeho rodině (KRÁL JE OTEC). Otec vede rodinu svým příkladem, a tím vládne nad jejími příslušníky jako svobodnými (otec nevládne nad otroky, nýbrž jako svobodný člověk nad svobodnými lidmi, kteří mu jsou svěřeni do ochrany).[43] Dobrý král sloužící svému lidu je Erasmem na jiném místě[44] přirovnáván k jedné ze dvou smluvních stran smlouvy mezi ním a poddanými. Král má práva a povinnosti vůči poddaným a poddaným je král povinován svou vlastní odpovědností. Pokud král sebereflektivně stanoví, že své závazky vůči lidu neplní, měl by se zamyslet nad tím, k čemu poddané nutí (tj. poslušnost, daně a úcta) a zda je jeho nárok oprávněný. Pokud je jeho nárok morálně oprávněný, tj. když si král (podle sebe) plní své povinnosti, má se zamyslet nad tím, zda poslušnost, daně a úcta nejsou vymáhány příliš tvrdě. U výběru daní by měl brát specifický ohled na nejslabší. Věci základní potřeby, mezi kterými konkrétně jmenuje obilí, chleba, pivo, víno a látku (další explicitně nezmiňuje, ale výčet

39 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, s. 37.
40 Srov. tamtéž, s. 117.
41 Srov. tamtéž, s. 33, 45, 122, 127, 139, 169.
42 Srov. tamtéž, s. 35, 45, 105, 137.
43 Srov. tamtéž, s. 65, 73.
44 Srov. tamtéž, s. 81.

neuzavírá), by se měly zdanit co nejméně, protože jejich konečná cena dopadá na všechny, i na ty nejchudší. Naopak věci, které užívají pouze boháči, jako je například hedvábí, nach, pepř, koření a voňavky, by měly být zatíženy více, protože to z boháčů chudáky neudělá. Rozdíly mezi bohatými a chudými je třeba vyvažovat, ale není možné, aby někomu vznikla škoda ve prospěch někoho jiného. Míra spravedlivého zdanění se odvíjí od míry spravedlivé dobročinnosti vedoucí k obecnému užitku díky co nejmenší škodě. Klíčovým prvkem smluvní metafory (KRÁL A PODDANÍ JSOU SMLUVNÍMI STRANAMI) je dobrovolnost jejího přijetí a výchova k morálně zaštítěnému dobru. Tento obecný princip se týká i běžných smluv, protože pokud jsou lidé vychováni dobře a jsou dobří, není třeba sepisovat množství přesných a úzkostlivě psaných smluv při regulaci jejich vztahů vzájemného soužití.[45]

Král je poddaným odpovědný, ale pouze morálně a dobrovolně, nikoliv institucionálně s konkrétními dopady konkrétního králova selhání. Dobrovolnost takového vztahu je dána svobodou krále a svobodou poddaných, nicméně z díla *O výchově křesťanského vladaře* není jasné, jak Erasmus určuje míru svobody poddaných. Míra svobody mezi vládnoucím a ovládaným není komplexně jasná ani zřetelná, mj. protože není systematicky zachycena míra přímého ovlivnění a jeho rozsahu v rámci tzv. jednodimenzionálního pojetí moci (tj. modelově: subjekt A ovlivňuje přímo subjekt B v jeho konání tak, že subjekt B dělá to, co by jinak nedělal).[46]

I přes nejasnost a nezřetelnost je patrné, že Erasmus zdůrazňuje svobodu jednotlivce jako seberealizaci, nikoliv jako prostor určující rozsah svobody jednotlivce vůči jinému jednotlivci ve společenském prostoru.[47] Výběr daní takové konkluzi odpovídá, protože snížení daní u základního zboží není Erasmem chápáno jako prostředek k dobru ve smyslu rozšiřování prostoru svobody poddaných, nýbrž jako prostředek pro možnost větší realizace (svoboda realizace jako svoboda být si svým pánem) základních potřeb při minimalizaci trpění (viz také níže). Navíc Erasmus nijak nevymezuje prostor pro svobodu jednotlivce, a to ani v díle *O svobodné vůli*, ve kterém je řešen vztah k Bohu, nikoliv ke společnosti, byť morální řád je zdůrazňován.

Svoboda je dobrem pro poddané, ale je závislá na odpovědnosti krále vůči sobě samému, resp. dobru, které (opět) sám interpretuje vlastní výchovou. Při zapojení svobody a uplatnění jednodimenzionální moci se projevuje síla nutnosti výchovy krále, protože on je jediným aktérem s veškerou mocí. Výchova je sice nástrojem pro dobrou vládu jako cíl, ale výchova má sama o sobě cíl vyvolat odpovědnost za sledování morálního dobra a vrátit krále zpět na cestu morálního dobra, pokud z této cesty sejde. Vláda krále není jednostranná, je to těžký úkol plný odpovědnosti a služby: „Když slyší názvy zemí, ať mu hned nenaroste hřebínek, že je pánem nad tak rozsáhlými územími, ale ať si pomyslí: Kolika lidem dlužím být dobrým vladařem!“[48] Při službě poddaným má být král také pokorný a přijímat rady svého okolí, i když by se týkaly upozornění na nějakou královu chybu. Dobrý král umí přijímat kritiku a jeho konání je úspěšné, pouze pokud je ku prospěchu celého státu, tedy především poddaných (i z tohoto důvodu nemá válčit, protože ochrana poddaných je hlavním úkolem krále).[49]

Královská vláda má i další atributy. Dobrá vláda je fakticky stabilnější (DOBRO JE STABILITA) a trvalejší než vláda nedosahující kvalit vlády dobré (viz také níže). Udržení stability je primární

45 Srov. tamtéž, s. 127, 129, 131, 133, 143, 161.
46 Srov. Robert DAHL, The Concept of Power, *Behavioral Science* 3/1957, s. 202–203.
47 Srov. Isaiah BERLIN, Dva pojmy svobody, in: *Současná politická filosofie*, ed. János KIS, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 59–62.
48 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, s. 105.
49 Srov. tamtéž, s. 105, 167, 177.

i v porovnání s královou možností vydávat regulativy, která je vůči hledisku stability omezována. Erasmus dokonce zavádění nových zákonů označuje jako nežádoucí, protože i kdyby nový zákon vedl ke zlepšení situace pro poddané, jakýkoliv nový předpis budí nevoli, a je tak relativně horší než předpis již zavedený. Pokud je zákonná regulace snesitelná, neměl by se nový zákon zavádět (STABILITA JE ZÁKONNOST); není-li tomu tak a situace si změnu skutečně vyžaduje, měla by být provedena pozvolna a vždy s ohledem na to, aby vyhovovala již trvale (to navíc zamezuje přijímání takových zákonů, které by byly namířeny pouze ve prospěch krále). Klíčovou otázkou stability je udržování míru (STABILITA JE MÍR). Král by se měl stýkat především se sousedy, izolace není možná a jde proti zájmu stability. Od sousedů může zároveň přijít největší míra ohrožení, ale dobrý král by se měl pouštět do války, jen pokud je to poslední možnost. Není-li jiná možnost, jak udržet stát, než válčením, měla by být válka alespoň co nejkratší a nejméně bolestivá pro poddané s nejmenšími ztrátami na křesťanských životech.[50] Udržování míru je sice relativní podmínkou pro udržování státu a naplnění jeho funkce ohledně přežití, ale podmínkou důležitou, protože pravděpodobnost udržení státu a dobré vlády klesá ve chvíli, kdy vypukne válka nebo se k ní schyluje. Udržování míru je snahou o udržení státu navzdory příčinám, které ho mohou destabilizovat z vnějšku (typickým příkladem je válka). Stabilita se však neprojevuje pouze udržováním míru, ale také vnitřní zákonnou stabilitou dobrých zákonů, které má král právo měnit (jako projev vnitřní suverenity sobě odpovědného suveréna).

Absolutní dobro je (jako poslední téma této podkapitoly) ideálem, kterého nemůže král dosáhnout, protože to je v hájemství Boha, nikoliv krále-člověka. Povinností dobrého krále je ale absolutní dobro následovat a všechny akty vůči lidu tímto absolutním dobrem poměřovat. Pro krále není důležité to samé, co je důležité pro lid, resp. nemusí tomu tak být, protože královou rolí je vládnout, a tím i poměřovat dobro lidu a státu vůči absolutnímu dobru. Ohled k morálnímu dobru, jehož zdrojem je dobro absolutní, je vždy nutný a klade na krále značné nároky, protože nesmí podléhat takovým hnutím mysli, které by ho přiváděly ke konání v jeho vlastní prospěch (pokud by tak činil, vzdaloval by se od morálního dobra). Morální dobro je poměřováno k dobru duše krále (značící spravedlnost a rozvážnost). Spravedlivý a rozvážný král je dobrem a štěstím poddaných. Zdraví a bohatství by neměly být k morálnímu dobru poměřovány, protože majetková a fyzická rovnost není spravedlivá.[51]

3.2 Moudrost jako nástroj k dobré vládě

Morální dobro je lidským ideálem a zároveň principem, od kterého se odvíjí dobrá vláda jako cíl. Král je dobré vlády schopen, ale pouze prostřednictvím výchovy a sebereflexe – projevy osvojení si sebereflexe je možné u Erasma Rotterdamského hledat v termínu moudrost.

Primárně lze moudrost u Erasma Rotterdamského chápat jako nástroj k vládě (MOUDROST JE NÁSTROJ). Moudrost stojí v protikladu ke ctižádosti, hněvu, žádostivosti a pochlebování. Král není dobrým panovníkem, pokud není moudrý (tedy je ctižádostivý apod.). Moudrý král je rozhodujícím aktérem, který koná pro dobro všech, a moudrost je nástrojem umožňujícím sebehodnocení krále.[52] Podobně jako u chápání dobra se i u moudrosti objevuje jednoznačný apel na královy schopnosti a ctnosti. Nejen, že má být král vychováván ke ctnosti, ale zároveň je proje-

50 Srov. tamtéž, s. 123, 163, 177, 179.
51 Srov. tamtéž, s. 33, 43, 95, 105, 123, 125.
52 Srov. tamtéž, s. 15.

vem moudrosti působit dobře na poddané, a tím je vychovávat k dobrému soužití: „Sotva lze chtít, aby byli všichni dobří, ale není těžké vybrat z tolika tisíc lidí jednoho či druhého, který vyniká spořádaností a moudrostí, aby se skrze něho ke svému prospěchu stali dobrými velice mnozí.“[53] Princip výběru se vždy netýká jen výběru krále, protože výběr není možný typicky v dědičných monarchiích. V dědičných monarchiích platí princip výběru „moudrého a spořádaného“ pro vychovatele, který pak předává (opět učením) svou moudrost panovníkovi, z nějž chce vychovat dobrého krále. Moudrost nemá co do sledovaného cíle celého státu odlišný obsah od dobra, jinak by ani nemohla být nástrojem pro dobro. Podobný obsah se projevuje například ve věnování knihy *O výchově křesťanského vladaře*, v němž Erasmus doufá, že Karel V. předčí Alexandra Makedonského moudrostí tím, že svou říši bude udržovat nekrvavou cestou. Takové vyjádření plně konvenuje s dobrem jako prvkem stability. Podobný vztah obou termínů je v případě konkrétního obsahu moudrosti k dobrému vládnutí, který je tvořen bezúhonností, osvobozením se od mylných představ a předsudků prostého lidu, výběrem dobrých úředníků (úředník musí být moudrý a neúplatný; vhodnější pro výkon úřednické funkce jsou starší lidé, protože ti jsou umírněnější), odmítáním války jako běžného nástroje vládnutí a moudrým rozvažováním nad poměrem absolutního dobra k zákonům, které má ctít král i poddaní. Moudrý, a tím i dobrý král se také nemstí za urážku své osoby; výjimkou je, pokud by bylo urážkou ohroženo blaho celého státu. Princip udržení státu (jeho přežití jako systému soužití) je přítomný i v moudrosti krále, protože hlavním účelem jeho konání je stabilita státu ve prospěch občanů. Moudrá vláda je projevem dobré vlády a prospěšně slouží celému státu, protože král jedná prospěšně vůči svým poddaným. Prospěšnost moudré vlády je hlavním účelem moudrosti jako nástroje pro realizaci dobra pomocí králova konání.[54] Králova moudrost se ale neprojevuje jen v konkrétním sledování dobra, nýbrž i ve znalostech mezinárodního prostředí: „Jedna část královské moudrosti tedy bude spočívat v tom, že vladař bude poznávat povahu a zvyky všech národů, a to částečně z knih, částečně ze vzpomínek moudrých a zkušených lidí; ať si nemyslí, že musí spolu s Odysseem procestovat všechny země a všechna moře.“[55]

3.3 Dobrá vláda prostřednictvím dobré moci

Moc je přímý nástroj (MOC JE NÁSTROJ) k výkonu dobrých skutků krále (nebo špatných skutků tyrana; viz níže). Užití moci bez moudrosti vede k vládě, která odporuje dobru poddaných a vede k jejich škodě, což je nespravedlivé (srov. níže). Velikost moci je proměnlivá a závisí na konkrétních prvcích odvozených z morálního dobra, nikoliv například na počtu poddaných nebo velikosti spravovaného území. Moc králů se rozšiřováním ovládaného území zvětšuje pouze zdánlivě. Královo mocenské úsilí je nutné vynaložit nikoliv na rozšiřování panství, ale do jeho zkvalitňování. Expanze a snaha o rozšiřování území nevede často k reálnému rozšíření, a dokonce je možná i ztráta území spravovaného před zahájením expanze. Král by své úsilí měl směřovat k vnitřnímu posilování státu, což může znamenat i dělení jeho moci a vzdání se části moci ve prospěch poddaných. Dělení moci je podle Erasma jistější, než se spoléhat na ideálně dobrého krále, a preferuje tak omezení moci jejím dělením, kdy jsou do vnitřního fungování monarchie přidávány prvky z aristokratického a demokratického zřízení. Královská vláda je nejlepší možnou vládou, ale musí přijmout do své struktury takové mechanismy, které zabrání zvrácení monarchie v tyranii.[56] Projevy moci krále musí být vždy v hranicích dobrého

53 Tamtéž, s. 29.
54 Srov. tamtéž, s. 15, 17, 23, 31, 47, 75, 141, 153, 157, 177.
55 Tamtéž, s. 163.
56 Srov. tamtéž, s. 71, 72, 73, 83, 165.

konání, které je spravedlivé. Pokud by král utrpěl újmu tím, že by bylo pácháno bezpráví, je nutné zvážit, zda se bezpráví týká jeho osobně, nebo celého státu. Spravedlnost ve smyslu aktu (nikoliv jako dobrého ideálu) je závislá na tom, kolika lidem je ublíženo. „Pokud snad chceš raději snést bezpráví než se k velké škodě státu pomstít, možná ubude něco tvé moci, snes to, pokládaje za dostatečně velký zisk, že jsi uškodil menšímu počtu lidí. Tvoji mysl budou znepokojovat osobní pocity toho druhu, jako je hněv vyvolaný urážkami, láska k manželce, nenávist vůči nepříteli či ostych, že uděláš něco, co se nesrovnává s tím, co je správné, a co není k užitku státu."[57]

Odpovědnost za moc jde u krále ruku v ruce s odpovědností za dobré konání vůči svým poddaným (MOC JE ODPOVĚDNOST). Král podle Erasma nebude po své smrti Bohem souzen stejně jako jeho poddaní, ale přísněji. Král je obrazem Božím v tom smyslu, že má moc prospívat těm, kterým prospívat chce. Uplatňování moci dobrým králem nemá formu nadvlády, jako je tomu u pohanů; dobrý křesťanský král slouží svým poddaným a v jejich jménu uplatňuje moc, kterou disponuje. Míra služby určuje míru moci (SLUŽBA JE MOC). Král může vládnout nad poddanými proti morálnímu dobru, s poddanými může jednat jako se zvířaty, právo nad poddanými bude větší, ale moc panovníka větší nebude, ba naopak, protože to již nebude vláda nad svobodnými ve smyslu služby.[58] „Dobrý vladař poměřuje všechno obecným prospěchem, jinak by ani nebyl vladařem. Právo nad lidmi a právo nad dobytkem není totéž. Pěkná část moci se odvolává na souhlas lidu – právě to kdysi zrodilo krále."[59]

Konečně Erasmus Rotterdamský vymezuje krále vůči jeho protějšku, tyranovi. „Tyran je takový netvor, že není pod sluncem jiné nestvůry ani stejně škodlivé, ani více všemi nenáviděné."[60] Tyran vládne jen pro sebe, nepoměřuje svou „moudrost" a moc vůči morálnímu dobru, nýbrž podle svého prospěchu. Kvůli tomu všichni pod jeho vládou trpí, což není spravedlivé.[61] Konkrétní a základní rozdíly mezi králem a tyranem jsou následující: „Tyranovým cílem je činit, cokoli si v rozmaru usmyslí, naproti tomu královým cílem je konat, co je správné a mravně dobré. Tyranovi je odměnou bohatství, králi chvála za to, že se drží ctnosti. Tyran vládne strachem, lstí a nekalými prostředky, král moudrostí, poctivostí a dobrotou. Tyran uplatňuje moc ve prospěch svůj, král ve prospěch státu."[62]

Konkrétních rozdílů Erasmus Rotterdamský uvádí více, nicméně logika pro stanovení rozdílů je stejná. Panovník může být tyranem nebo králem. Král je dobrým panovníkem, tyran panovníkem špatným. Na dobrých příkladech využívání moudrosti a moci je možné přiblížit roli krále ve státě, role tyrana je pak přesně opačná (i když Erasmus vidí i některé výjimky tyranů, kteří se alespoň v nějakém okamžiku zachovali jako králové). Erasmus Rotterdamský používá pojem tyrana jako negativní referenční bod, který má doplňovat výklad o králi. I přes takový doplňující charakter Erasmus při přiblížení zlého tyrana upozorňuje na velmi konkrétní politiky, které doposud neuváděl. Příkladem je snaha krále o vyrovnanost hodnoty zlaté rezervy a hodnoty peněz v oběhu. Tyran se naproti tomu o státní finance nestará, protože mu jde pouze o jeho osobní finance (a bohatství úzké skupiny těch, kteří ho podporují u vlády). O poddané se tyran nejen nestará, ale dokonce se je snaží finančně vyčerpávat a potlačovat společenské pouto. Důvodem je ochrana jeho bohatství, protože pokud by byli poddaní sjednoceni do jednoho celku, mohli by

57 Tamtéž, s. 41, 43.
58 Srov. tamtéž, s. 45, 73, 77.
59 Tamtéž, s. 181.
60 Tamtéž, s. 35.
61 Srov. tamtéž, s. 49, 53.
62 Tamtéž, s. 55.

vyvolat převrat a tyrana svrhnout. Aby k tomu nedošlo, je třeba vytvářet u poddaných strach a atmosféru udavačství. Ve výsledku tyran s poddanými zachází jako s otroky a dělá vše pro to, aby dosáhli co nejnižšího stupně moudrosti.[63]

4. Závěrem: normativní typologie dobra a zla

Král je nejlepším možným vladařem v monarchii díky tomu, že se při své vládě řídí morálním dobrem: Takto by se dala shrnout politická filozofie Erasma Rotterdamského v díle *O výchově křesťanského vladaře*, které je součástí rozsáhlejší Erasmovy snahy o zachování svobody a individuality, nicméně zasazené do etického odkazu křesťanské kultury, který se vymezuje proti absolutnímu osvícenskému (racionálnímu) voluntarismu. Poněkud šířeji je ale možné určit vztahy jednotlivých pojmů s přihlédnutím k rovině krále jako jednající osoby a systému monarchie jako struktury vládnutí.

Krále není možné ztotožňovat s vladařem, protože vladařem může být i tyran. Král je králem, protože se od tyrana odlišuje v přesně opačných charakteristikách. Král kraluje lidem, a tím se odlišuje i od absolutně dobrého Boha. Erasmus Rotterdamský ve výsledku představuje typologii tří možných vládců: Boha, krále a tyrana. Bůh vládne božským věcem, zatímco král a tyran lidským. Král se odlišuje od tyrana reflektováním absolutního dobra a řídí se morálním dobrem, které tyran nereflektuje. Tyran se řídí pouze svým vlastním prospěchem. Královo sledování morálního dobra není možné bez moudrosti jako nástroje k sebereflexi a díky tomu i realizaci prvků morálního dobra. Bez moudrosti přichází pro poddané zhouba, protože nebude při vládnutí sledováno morální dobro. Král se může chovat jako otec, který vychová poddané k moudrosti a žádá po nich úctu, daně a poslušnost v zájmu morálního dobra. Král a poddaní mohou být i smluvními stranami, přičemž hlavní je ochrana poddaných králem. Aby byl král králem, musí užívat svou moc (která je jako taková proměnlivá) s odpovědností vůči poddaným a chápat ji jako službu poddaným. Čím více bude král sloužit, tím více bude mít moci. Král v sobě prostřednictvím dobré výchovy kloubí moudrost při užití vlastní moci a je otcem i smluvním partnerem pro poddané s cílem sloužit. Cílem vlády krále je dobrá služba (odpovědnost za ni) a stabilita i za cenu omezení možnosti vydávat regulativy.

Monarchie je druhým pojmem, jehož působení a analytickou podobu Erasmus implicitně rozlišuje. Monarchie může být buď opravdová, nebo smíšená díky prvkům aristokracie a demokracie. Opravdová monarchie je nejlepším možným systémem vlády a je konstituována nejlepším možným králem. Pokud nevládne král jako nejlepší možný panovník, ohrožuje to stabilitu opravdové monarchie. Pro zachování kontinuity by měl král myslet na výchovu svého nástupce; jeho úspěch však není zaručen (výchovou je možné pouze otupit nevhodné vlohy). Udržování kontinuity a stability je ale hlavním úkolem krále, a pokud je to král rozumný (sebereflektivní), přijme systémová opatření spočívající v inkorporaci prvků aristokracie a demokracie do opravdové monarchie. Tímto způsobem vznikne monarchie smíšená – vládnout bude jeden monarcha, ale svou moc rozdělí do dalších spoluvládnoucích (kontrolních) složek. Úplným opakem monarchie je tyranie. Z hlediska systémů vlády tak Erasmus Rotterdamský rozlišuje monarchii, aristokracii, demokracii a tyranii. Nejhorším systémem je tyranie. Aristokracie a demokracie nejsou Erasmem Rotterdamským explicitně řešeny.

63 Srov. tamtéž, s. 55, 57, 109.

Prozatím představené typologie se odvíjejí od prvku systémového a prvku individuálního. Společným jmenovatelem je ale dobrota jako mocí realizované dobro. Král slouží lidu i za cenu ztráty života, a to je vrchol dobra z hlediska individuální roviny. Monarchie je dobrý systém vlády, pokud má nejlepšího možného krále, a nejvyšším dobrem monarchie je sebezachování, které se projevuje v kontinuitě a stabilitě. Stabilitu je možné uchovat prostřednictvím zákonnosti a udržování míru, na což má absolutní vliv dobrý král, který je svrchovaný. Svrchovaný král svou svrchovanost mocí uplatňuje ve vnitřním fungování státu, ale i navenek (koncepce není nepodobná dnešní vnitřní a vnější suverenitě). Prvkem stability je i náklonnost poddaných ke králi, dobrem o sobě je ale služba lidu založená na odpovědnosti k morálnímu dobru ve prospěch poddaných.

Společenská svoboda panovníkem daná poddaným či strukturou monarchie není Erasmem Rotterdamským řešena, což vypovídá o její absenci v Erasmových úvahách. Erasmus Rotterdamský klade důraz na odpovědnost panovníka vůči poddaným, ale zároveň poddaným nedává žádný prostor pro uplatnění individuální negativní svobody. Přesto je z některých pasáží zřejmé, že je svoboda Erasmem chápána pozitivně v intencích netrpění a přímé podpory pomocí snížení daňové sazby na věci základní potřeby apod. Erasmova nejlepší možná monarchie není monarchií parlamentní a není demokratická v dnešním slova smyslu. Král absolutizuje svou moc, ne však pro vlastní prospěch, ale ve prospěch všech podaných. Moc je uplatňována jen jako služba krále poddaným s maximální odpovědností a oprávněností (zjednodušeně legitimitou) před Bohem. Díky tomu se legitimita nezplošťuje na viditelný neutrálně-byrokratický výkon moci, ale má rozměr vysoce etický, který dnešní politika poněkud postrádá.

Obsah pojmů moudrost a dobrota lze dle významu, které jim Erasmus Rotterdamský dává, použít pro typologii politických systémů. Odpověď na první (v úvodu položenou otázku) je tedy kladná. Odpovědí na druhou otázku (na základě jakých podmínek se král liší od tyrana) je, že král se od tyrana liší v přesně opačných podmínkách, a tak pokud jsou vysvětleny podmínky dobré vlády krále, jsou vysvětleny i podmínky kategorického určení tyrana, a tím i tyranidy jako systému vládnutí. Poslední otázka z úvodu se týkala možnosti aplikace současné konceptualizace politické moci a politické svobody a byla již vlastně zodpovězena: Současné koncepty nelze na Erasmovu politickou filozofii použít, byť se implicitní uplatňování moci králem v monarchii blíží tzv. jednodimenzionálnímu pojetí moci a podmínky svobody více odpovídají pozitivní, nikoliv negativní svobodě.

I přes nemožnost aplikovat současný politologický aparát na Erasmovu politickou filozofii je možné alespoň prostřednictvím tohoto aparátu vysvětlit některé implikace vládnutí v nejlepší možné monarchii s nejlepším možným monarchou. Erasmus Rotterdamský nebyl politologem moderního typu, protože rysy a obsah kategorií, se kterými pracuje, nelze jednoduše zařadit do v současnosti používaného odborného aparátu. Pokud nicméně vykročíme za ontologii současných pojmů, obsah dobra a zla kriticky reflektuje jak dogmatismus Erasmovy doby, tak i pozitivismus pojmů ze „státovědy", které jsou stále částečně přítomné v současné politické vědě. Díky tomu politická filozofie Erasma Rotterdamského přesahuje dobu svého vzniku, protože vysvětluje vztah moci a odpovědnosti v intencích dobra, a to vše na základě křesťanské etiky, která dává (staro)nový rozměr pojmovému aparátu současné politické filozofie. Pokud budeme Erasmovo dílo chápat v jeho normativním odkazu, pak je širší součástí politické filozofie neomezující se pouze na postavu vladaře, ale je zaměřena i na svobodnou vůli, spravedlnost a centrální postavení člověka v politických úvahách. Odpovědnost za politiku, která k takovému odkazu jistě patří, by v době současné sílící personalizace politiky neměla být

opomíjeným tématem, protože má svou vysvětlující váhu, jak je z odkazu politické filozofie Erasma Rotterdamského patrné.

Typologie dobra a zla: analýza díla O výchově křesťanského vladaře Erasma Rotterdamského

Abstrakt

Článek pojednává o politické filozofii Erasma Rotterdamského v díle *O výchově křesťanského vladaře* a zaměřuje se na vztah pojmů dobrota, moudrost a moc v intencích vlády krále v prostředí monarchie jako systému vládnutí. Cílem je představit dobrou vládu jako typ politického systému a roli krále jako aktéra disponujícího politickou mocí vůči morálnímu dobru jako principu. Použitými metodami jsou *framing* a obsahová analýza. Hlavním zjištěním je apel na odpovědnost krále za službu poddaným, čímž Erasmus vytváří etický obsah legitimity vládnutí před Bohem (prostřednictvím moci uplatněné pro dobro všech za účelem společenské stability). Erasmův politicko-filozofický odkaz je nadčasový, protože vzájemnou závislostí dobroty, moudrosti a moci se legitimita nezplošťuje na viditelný neutrálně-byrokratický výkon moci.

Klíčová slova: Erasmus Rotterdamský, král, legitimita, monarchie, morální dobro, moudrost, odpovědnost, politická moc

Kontakt na autora
PhDr. Ondřej Stulík, Ph.D.
Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická, Katedra politologie a mezinárodních vztahů
Univerzitní 8, 306 14 Plzeň
stulik@kap.zcu.cz

A Typology of Good and Evil: An Analysis of the Work Education of a Christian Prince by Erasmus of Rotterdam

Ondřej Stulík

1. Introduction[1]

Erasmus Desiderius of Rotterdam is one of the most important Christian Humanists in European history.[2] Erasmus's ideas and his legacy are still influential today in theology, the humanities and social sciences, as well as in pedagogy. The importance of Erasmus of Rotterdam's legacy is also evident from his emphasis on the communication between the people of the various European nations. Erasmus of Rotterdam inspired many of his contemporaries (outstanding Humanists), such as, for example, Thomas More, and is therefore sometimes labelled the 'teacher of teachers'.[3]

The breadth of the thematic scope of Erasmus's legacy is evident from the list of his works and the topics these works are devoted to. Among the works translated into the Czech language, the work *On Free Will*[4] can be mentioned, which is devoted to a polemic between the determination of the human will (the polemic is primarily aimed against the theology of Martin Luther) and its liberty in the sense of the possibility of autonomous decision-making, albeit within the ethical framework of the moral good. A well-known work is also *The Praise of Folly*,[5] which satirically criticises the situation in the Church, as well as among the intellectuals (including natural scientists). The book *Intimate Conversations*[6] has also been published in the Czech language, consisting of various works written by Erasmus in the form of a dialogue, and the work *Education of a Christian Prince*,[7] which is analysed in this paper. Of the untranslated works, it is possible to highlight, for example, *Enchiridion militis Christiani* (published 1501), which can be freely translated as *Handbook of a Christian Soldier*; further there is *Novum Instrumentum omne* (published 1516), which is a Greek edition of the New Testament, in the preparation and publication of which Erasmus took part; and also there is the translation of Plutarch's *Apophthegmatum opus* (published posthumously in 1539).

1 The text analysis was supported by the Institutional Support for Long-term Conceptual Development of the Research Organisation of the Department of Political Studies and International Relations of the Faculty of Philosophy, University of West Bohemia in Plzeň (in 2016).

2 Cf. Alan RYAN, *On Politics*, London: Penguin Books, 2012, p. 301.

3 Cf. Fritz CASPARI, Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism, *Journal of the History of Ideas* 1/1947, p. 80.

4 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O svobodné vůli*, Praha: OIKOYMENH, 2006.

5 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *Chvála bláznivosti*, Olomouc: Aurora, 1995.

6 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *Důvěrné hovory*, Praha: Votobia, 1999.

7 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, Praha: Občanský institut, 2009.

All the works mentioned above manifest the several main features of Erasmus's philosophy.[8] The first is scepticism and the associated selective criticism of the Church and theology together with anti-intellectualism. With his scepticism, Erasmus of Rotterdam reacted to Church dogmatism, and also to intellectualism in the issue of the extent of freedom with respect to the ontological and epistemological nature of the human being. A result of Erasmus's[9] considerations is the exclusion of the principle of full determination (in this he opposes certain reformers of the Church), and also of purely rational voluntarism, whereby he contributed to the individualisation of ethics, albeit without abolishing its cultural foundation in Christianity (which was later asserted by some of the radical proponents of the Enlightenment who inspired, for example, the ideas of the French Revolution). His relativism in values (which are at the same time grounded in a cultural context and the mutual sharing of values among free individuals) is manifested also in the impossibility to attain absolute knowledge and truth in itself, which is neither fully rational, nor can it be attained by self-denial.[10] Erasmus satirically presented the untenability of such views in *The Praise of Folly*, in which he topically reacts to the withdrawal of scholasticism as an argumentative and investigative system and also to the Stoic 'ethical expectation' of some of the religious orders of his time.[11] Another feature typical for Erasmus's philosophy is his anti-militarism (not outright pacifism), which is manifested especially in the critical evaluation of the concept of just war (reacting amongst others to Aurelius Augustine) and relates negatively to the legacy of the Crusades.[12] The third feature is a balancing between idealism and the effort for the practical education of intellectuals and rulers for the good of all, i.e., for the good of individuals with respect to Humanist ideals.

This study aims to present the political philosophy of Erasmus of Rotterdam through the education of a politician, which is why it is mostly concerned with the last of the features mentioned above (in particular in the work *Education of a Christian Prince*; Erasmus published the work in 1515 as a Councillor to Charles V, in order to 'habilitate' himself before the ruler).[13] Erasmus's approach, which the study will present in more detail, is very much different, for example, from the approach of another important thinker of the time, Niccolò Machiavelli. However, it is not certain how Machiavelli's work *The Prince* is to be read and interpreted.[14] One option is to classify Machiavelli among the sceptics and pragmatists, i.e., among theoreticians who, unlike Erasmus of Rotterdam, do not take cultural norms into account as the shared goods of individuals, but as the necessary (and mere) rational instruments to sustain the rule of the acting elite.[15] Another author and contemporary of Erasmus of Rotterdam, who developed the idealistic position far

8 Interpreting Erasmus's works and the intellectual context of the time is a subject of the Anglo-American philosophical tradition, as well as of the Continental tradition, especially the German one. The authors of interpretations are mentioned below alongside the selected problems of Erasmus's philosophy.

9 Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O svobodné vůli*, pp. 107–120, 243–253.

10 Cf. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *Chvála bláznivosti*, pp. 24–26.

11 For more, cf. for example Fritz CASPARI, Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism; Daniel MENAGER, Erasmus, the Intellectuals, and the Reuchlin Affair, in: *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, ed. Erika RUMMEL, Leiden and Boston: Brill, 2008, pp. 39–54; Richard POPKIN, *The History of Scepticism. From Erasmus to Spinoza*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979; Max RICHTER, *Desiderius Erasmus und seine Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften*, Paderborn: Salfwasser-Verlag, 2012; Robert STUPPERICH, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin a New York: Walter de Gruyter, 1977.

12 For more, cf. for example Peter DUNGEN, Erasmus: The 16th Century's Pioneer of Peace Education and a Culture of Peace, *Jeail* 2/2009, pp. 409–431; Stefan ZWEIG, *Erasmus of Rotterdam*, New York: Viking Press, 1964; Christine Christ-von WEDEL, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, Toronto: University of Toronto Press, 2013.

13 Cf. Johan HUIZINGA, *Erasmus*, Praha: OIKOYMENH, 2014, p. 113.

14 Cf. Timothy HAGLUND, Was Erasmus's Christian Politics Too Uncompromising?, *Expositions* 1/2014, p. 168; Quentin SKINNER, *Machiavelli*, Praha: Argo, 1995.

15 Cf. Niccolò MACHIAVELLI, *Vladař*, Praha: Kma, 2007, pp. 120–121.

beyond the scope of Erasmus's thought, was Erasmus's friend Thomas More. In his work *Utopia*,[16] he presents an ideal community of fully free human beings (also in the sense of the positive freedom deriving from a fundamental material equality) and develops the humanist idea of a political system, in which the human being is in the centre and politics is adjusted to his needs. The intellectual legacies of Machiavelli and More contrast with each other and represent the context of the theoretical conception of power, the human being and society in Erasmus's time.

In Erasmus of Rotterdam the education of a politician is bound up with the categories of good and evil. Although the categories are vague, they determine the basic framework of separation for further criteria, which are tied to social scientific concepts, such as freedom or political power. With respect to what has been said above, this study aims to present good rulership in the conception of Erasmus of Rotterdam as a specific type of the system of ruling, by means of analysing the meaning of 'good' and 'evil' in connection with the activity of a ruler and a tyrant by means of setting them in the political system and manifestations of power. The goal is to grasp the perennial legacy of Erasmus's politico-philosophical theses in a unique phase of the history of political thought between the personalisation of politics and the emphasis on the system, and also between pragmatism and idealism. The point of departure is Erasmus's preliminary determination for the education of a ruler: 'Christian theology attributes three prime qualities to God the highest power, the greatest wisdom, the greatest goodness. In so far as you can you should make this trinity yours. Power without goodness is unmitigated tyranny; without wisdom it brings chaos, not domain.'[17]

In order to fulfil the goal, several questions and problems are followed: Can the content of the concepts 'wisdom' and 'goodness' in the sense given to them by Erasmus of Rotterdam be used to create a typology of political systems? Based on which conditions does a king differ from a tyrant? Can the contemporary analytical framework of the concepts 'power' and 'freedom' be applied to the discursive practices of Erasmus's work? The answers to these questions are sought by means of interpretation using the methods of *framing*[18] and content analysis[19] by determining the particular content of the tracked concepts in Erasmus of Rotterdam. The particular analytical steps are: (1) automatic coding in the automatically recognised text of the work *Education of a Christian Prince* by means of the MaxQda software (version 11). The subjects of coding are all of the words (here so-called lemmas) according to the tracked concepts stated in the introductory quotation according to the words 'wise', 'good' (including the comparative and superlative, i.e., 'better' and 'best')[20] and 'power'; (2) checking the coded segments by hand in order to eliminate codes in chapter headings, in footnotes where another author is cited, etc., with the goal of eliminating all that has no bearing upon the tracked concepts; (3) creating metaphorical semantic sets in order to classify the context in sentences and paragraphs where the tracked word occurs (for example, 'wisdom is discretion'). This step is important for narrowing down the tracked field and for a preliminary orientation towards a future interpretation; (4) interpreting the individual sets and identifying the mutual links among the sets by *framing*; (5) interpreting the context and its meaning by determining the content of the concepts (represented by the links among the sets); and (6) answering the questions and deducing consequences.

16 Thomas MORE, *Utopie,* Praha: Mladá fronta, 1978.

17 Erasmus of ROTTERDAM, *Education of a Christian Prince* (online), at: http://stoics.com/erasmus_s_education_of_a_chris.html, p. 158.

18 For an example of use in modern political science, cf. George LAKOFF, *Don't Think Of An Elephant!*, White River Junction: Chelsea Green Publishing, 2004.

19 For a broader context cf. for example Hsiu-Fang HSIEH and Sarah E. SHANNON, Three Approaches to Qualitative Content Analysis, *Qualitative Health Research* 9/2005, pp. 1277–1288.

20 Terms such as 'proper' were not coded, because they don't correspond to the tracked meaning.

2. The character of Erasmus's work – preliminary remarks

The work *Education of a Christian Prince* can be perceived from several points of view. This paper will mention two of these: the general determination of the content of Erasmus of Rotterdam's political philosophy with respect to the way in which the terms he uses are conditioned by his epoch, and the specific determination of the levels of the system and the individual by means of the conceptual apparatus of political science with a necessary regard and respect to Erasmus's way of thinking (including the evaluative content of the conceptual apparatus). From the general point of view, the political philosophy of Erasmus of Rotterdam revolves around the individual, who is always the primary subject of reflection, while questions of the organisation of a (Christian) society and state with a monarchist system of government are secondary and derived from the individual. The interests of an individual are co-directed by the individual himself and by the social milieu, which is determined by traditions. Erasmus of Rotterdam tries to relate the good (derived from Scripture) for the human being (as an individual) to the organisation of the society as a whole, which is in itself problematic, and Erasmus's attitudes are sometimes vague or give the impression of being contradictory. One of the reasons is that Erasmus's 'Christian philosophy' deviates from the topics of the theology of his time (for example, the issue of the Most Holy Trinity, etc.) and includes some heathen elements focused on the practical impacts of ethics. The other reason is the rational justification of some theses, in which human reason is conceived of as an explanatory element, which gives the impression that God and divine principles are lower in the hierarchy of explaining than the abovementioned reason.[21] In his work *Education of a Christian Prince* Erasmus of Rotterdam relates the person of the ruler and the political system of monarchy by means of education and of particular manifestations of power – a connection conditioned by the analytics of his time, yet having a practical ethical expression reaching out to the present era.

But the issue of the particular character of an individual's rulership is problematic and shatters into a never-ending chain of perspectives (institutionalism, structuralism, functionalism, and others, including their derivatives or subtypes). The particular content is different for each theorist, which is due not only to the perspective, but also to personal preferences, etc. In any case, the content of the system and the determination of a person's character (here, the character of a king) must be grasped analytically, albeit it is shattered. One can focus on the way in which the ruler exercises his power, or whether he is or is not limited by something or someone in ruling (in the social dimension, not that of the physical or the metaphysical).

Ancient political thought had already distinguished between the limitation of an individual's reign and unlimited reign, in the basic sense of legal strictures. If the reign of an individual was limited by legal strictures, it was a case of monarchy as a type of government system. In the opposite case, i.e., in the absence of legal strictures, an individual ruled as a tyrant and such a system could be labelled as tyranny. The basic significance of legal strictures as a limitation consists in the existence of social regulations creating the environment for legal strictures. If the one who is in power accepts the existence of legal strictures and subordinates himself to the regulative content of particular social laws, he can be designated as a monarch, i.e., as one who rules others by means of determining the legal social rules. A monarch not only respects the laws (and other reg-

21 Cf. Fritz CASPARI, Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism, pp. 80, 85; Timothy HAGLUND, Was Erasmus's Christian Politics Too Uncompromising?, p. 169.

ulations which together constitute legal strictures) and abides by their meaning,[22] but also creates them himself. In such a determination, a monarch can also be termed 'king', i.e., 'the dominant one', and also the one who determines the (social) rules.[23] A tyrant is the opposite of a king and may or may not make social regulations. In any case a tyrant places himself above the social regulations and is not subjected to legal limitations, because he does not accept such a limitation as valid for his acts of power execution.[24] So it is only possible to grasp the relationship between the ruling individual and the system by means of the limitation, which is due to elements of the system (regulations) and to the individual decision of the ruling person, whether he will abide by the regulations or not. As a result, 'legal strictures' is a term from which other considerations can start.

Legal strictures can be specified by the particular conditions that must be met (the necessary and sufficient conditions), whereby it is usually bound to the three basic meanings of politics as such. In the case of monarchy or tyranny, the ruling individual can be limited by the normative content of politics in that particular society and by the institutions issuing from it. Various labels are applied to such a limitation (the political order, political culture or simply *polity*); however, it constitutes the basic value framework within which the ruling individual operates and based on which he makes the regulations. An example can be the democratic values anchored in the long democratic system tradition of some state together with the corresponding symbols (in the sense of personalities, important events, etc.). The second meaning is the so-called process (or procedural) aspect of politics, in which the limitation is due to the setting of processes with different levels of obligatory force. An example deriving again from the issue of democracy can be the electoral process, as part of which people must enter voting booths in order for the voting to be confidential (which is a constitutive element of a democratic election), or the non-obligatory rule deriving from political culture that the process of voting is an important event and therefore the voter turnout should be high (or proportional to the importance). It is evident that the political process depends on the basic value framework of politics, i.e., on *polity*, even if these two important aspects of politics are frequently analytically separated. The third sphere of the limitation is the sphere of so-called *policy*, i.e., of the particular political programs issued by the king. In this last case, the specification of the spheres of limitation returns to its starting point, because *policies* are the regulations of legal strictures.[25] The limitations are due to *policies*, but the particular *policies* depend on *politics*, which in turn depend on *polity*. The legal strictures and the form of the limitation revolves around the normative setting of the system and the setting of the system is a particular expression of the dividing line (in this case) between a kingdom and a tyranny, because it determines the content of the legal strictures (whether respected in the case of a king, or not respected in the case of a tyrant). The regulation of the legal strictures depends on the ruling person's act of power in the sense of exercising political power. The problem of exercising political power is characteristic for the ruling persons and stimulates the analyst to move from the level of the system to the level of the individual as the main agent who can define the limits of the systems, i.e., the king.

The king is the one who creates the legal strictures and is tied to the political system. But if the king creates both *policy* and *polity* and is the single agent responsible for the whole system, then the exercising of his rule (the particular acts of power) is necessarily personalised. The king and

22 Cf. Charles MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, Praha: Knihkupectví a nakladatelství V. Linhart, 1947.
23 Cf. © Daniel HARPER, *King* (online), at: http://www.etymonline.com/index.php?term=king, accessed 9th August 2016.
24 Cf. ARISTOTELÉS, *Politika*, Praha: Rezek, 1998, p. 213.
25 Cf. Petr FIALA and Klaus SCHUBERT, *Moderní analýza politiky*, Praha: Barrister a Principal, 2000, pp. 17–19.

the monarchy are inseparable categories and the limitation of the ruler consists only in his will to accept the role of a king (and the ensuing responsibility), or the role of a tyrant. Responsibility is one of the main topics in Erasmus's presentation of the Christian ruler (king), but monarchy, presented by Erasmus as the best system possible, does not match the contemporary idea of the separation of powers[26] and their mutual limitation. Erasmus's Christian king systemically combines the legislative, executive and judicial powers of the government in his person and one can ask why the conception of the best possible ruler (a king) should be interesting for contemporary democratic systems, which are different from a systemic level point of view. The answer is paradoxically concealed in the connection of the systemic level and the personality of the king. Erasmus imparts educational advice for the cultivation of a politician (as holder of power), which are to constitute the starting point of the normative functioning of the whole society. In that way, Erasmus creates the principles of *polity* based on a good ruler. *If the ruler is good, then the whole system will be good*. The normative and practically constructed appeal is unique for Erasmus's epoch (see Machiavelli and More who have already been mentioned in the introduction), but also for the present one, because it accentuates the neutrality and comprehensiveness of the 'bureaucrats' of the modern state as good,[27] but at the same time appeals to the idea of a discursive community and reinforces the appeal to the good behaviour of the persons exercising power (i.e., the so-called high political culture).

By interconnecting the state, the person of the ruler (king) and values, Erasmus of Rotterdam attributes the systemic level to the good and wisdom by means of a specific understanding of power. The content of the good in Erasmus is explicable (not identical) by means of the conceptual apparatus of the social sciences (which is unique), although this does not automatically mean that the contemporary social-scientific categories can be applied to Erasmus's political philosophy as a whole. The good is and will be a problematic category in the social sciences, and yet it is still encountered in the social sciences (as other value categories are). At a time when the personalisation of politics is becoming stronger, the need to explain who could be evaluated as a good politician is enormous[28] and Erasmus of Rotterdam offers some models based on Christianity, although he does not offer a political theory in the contemporary sense of the word – but he does offer an explanation of the possible content of polity.[29]

3. The king and the monarchy: an analysis of the work Education of a Christian Prince

The image of the best possible king is the main topic of *Education of a Christian Prince*. In Erasmus's words the purpose of the work is to present an image of the best ruler as an exemplar and model worth imitating. The best possible ruler as a king is an ideal which can be pursued due to Christian values. A true Christian king is the best king and as such does not primarily seek the glory of his family or his knowledge, but his spiritual virtues. The key characteristics of a king are his supreme power, supreme wisdom and supreme goodness (as indicated in the quotation in the introduction). An analysis of the abovementioned triad of properties is crucial in determining

26 Cf. Christopher PIERSON, *The Modern State*, London and New York: Routledge, 2004, pp. 12–13.
27 Cf. Max WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH, 2009.
28 Cf. Lance W. BENNET, The Personalization of Politics Political Identity, Social Media, and Changing Patterns of Participation, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 2012, pp. 20–39.
29 Cf. Fritz CASPARI, Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism, p. 101.

the content of the best possible king. The following analysis will emphasise the relationship of the three properties with respect to the act of performing a legal action, relying on the principles and instruments of actualisation, i.e., the abovementioned performance.[30] The analysis serves to answer the questions raised in the introduction and to disclose the form of the context under consideration.

3.1 Education as an instrument towards a good rule

Goodness is a term designating the state manifested by good actions (activity). An action is good, if it is understood (by a discursive community) as good, and goodness (in turn) depends on good actions. To grasp the term 'goodness' in Erasmus of Rotterdam, it is necessary to clarify the sense, meaning and possibilities of a contextual conception of the good. In the investigated work the sense and meaning of the good are related to the person of the king, who holds power and applies it by his actions through wisdom. The basic relationships of the triad of concepts, which Erasmus calls 'characteristics of the king', are determined, but their contextual links must be approached by means of a contextual analysis of the discursive practices of each of the concepts – the good being the first of them.

The good education of the king and a good educator are the starting point for unfolding the relationship of the three crucial kingly characteristics. A good king can be educated by means of a properly grounded education. A properly grounded education is a good education, because it relies on the good and imitates the good. Good rulership is the best and the most difficult of the arts, which is why it requires a proper and rigorous education of the future king. The king is normally determined by a hereditary title (i.e., a system of hereditary monarchy; if the king is elected, it is a case of so-called elected monarchy) and in such a case special emphasis must be placed on the education. It does not matter so much whether the hereditary ruler is born with appropriate (good) characteristics, because an appropriate king can be spoiled and a ruler with less appropriate characteristics can nonetheless be educated to become better.[31] Erasmus emphasises the person of the educator and his role for the future good rulership of a good king. The key position between the good, rulership and education is occupied by the good, from which the education for ruling is derived. The good provides the principles of education as instruments towards a good rulership in the sense of the pursued goal. Erasmus also follows the logic of the metaphors THE GOOD IS A PRINCIPLE, EDUCATION IS AN INSTRUPMENT and A (GOOD) RULERSHIP (by means of power) IS THE GOAL[32] in the specific pieces of advice addressed to the ruler or to his educator. The particular pieces of advice are manifested in a similar manner, i.e., from the starting point of the good principle through its mediation up to the purpose of fulfilling the content of the term 'rulership': as a result of that, the metaphors constitute basic semantic sets, whose content constitutes specific discursive practices that mutually affect one another and interconnect different spheres of experience.[33]

One of the first particular educational (good) pieces of advice given to a ruler is that he should think of the continuity of the good (CONTINUITY IS A GOOD) in his realm and as a good thing

30 Cf. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, pp. 19, 37, 71, 137.
31 Cf. ibid., pp. 17, 25, 27.
32 Metaphors are set out in small caps to draw attention to them in the text.
33 Cf. George LAKOFF and Mark JOHNSON, *Metafory, kterými žijeme,* Brno: Host, 2002.

make an effort that he will not be succeeded by a bad ruler. A king is to keep in mind that his children should be educated as well as or better than he was. The purpose of education is maintaining continuity for his country, not the ruler's personal profit. Another piece of advice concerns the manner of the education. It is not addressed to the king, but to the educator. The educator should attend to the ruler's education from an early age, especially by means of the exemplar of the life of Christ,[34] examples of good rulers of the past, deterrent examples of bad rulers, but never by flattery.[35] Besides that the future king is to be present at consultations, attend trials, to be present at the creation of magistrates, and hear the demands of kings. But he should be instructed first so that he may better judge [of what is taking place]. He should not be allowed to make any decisions unless they are approved by the judgment of many men, until his age and experience have provided him with a more trustworthy judgment.[36]

By direct participation in the rulership, but without exercising power, the future king is to gain experience. But gaining experience by trial and error in the course of one's own government is dangerous for the whole monarchy, which is why education before the exercise of the rulership is so necessary. The respect for continuity is manifested in the education for the future generations and it is remarkable that it is the first piece of advice (which adds proper importance to it). The second piece of advice, like the appeal to continuity, concerns stability, which must not be jeopardised, especially if the king is only then learning how to rule. Erasmus of Rotterdam refers to the need for education up to a certain good degree, with a necessary respect for the continuity of society and the state. The person of the king is to guarantee the continuity of the state, and so the effort for the survival of the system is the primary function of the state as a social whole.

The third piece of advice implicitly given to the ruler is that he should not pay heed to his own good, but to the good of all those over whom he rules. He is to adapt his whole life to the rulership for the universal good, and so the king's life is not to be good in the sense of a comfortable human life, but to be the best with respect to pursuing the good of all; such a good is a moral good.[37] The king is to be a philosopher so that he can come to know the moral good and apply it in his rulership. But on the other hand, Erasmus does not identify with Plato's conception of the ruling philosopher, because it is not a dialectical art, but a properly performed 'craft' of rulership (however, there is no agreement on this interpretation and the question of how Erasmus follows up on Plato is more complex).[38] A philosopher is not 'one who is learned in the ways of dialectic or physics, but one who casts aside the false pseudo-realities and with open mind seeks and follows the truth. To be a philosopher and to be a Christian is synonymous in fact. The only difference is in the nomenclature.'[39] By his rulership the king actualises the moral good, to which he is himself (freely) subordinated.

Another piece of advice for the king is to surround himself with people who are regarded as the best and to take care that these people think of him as well as possible. The fifth piece of advice concerns the educational environment – ideally the future king should be educated among his subjects. The advantages of being educated among the subjects are the respect of the subjects, who

34 Cf. Timothy HAGLUND, Was Erasmus's Christian Politics Too Uncompromising?, p. 170.
35 Cf. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, pp. 23–31, 95, 107.
36 Erasmus of ROTTERDAM, *Education of a Christian Prince* (online), at: http://stoics.com/erasmus_s_education_of_a_chris.html, p. 183.
37 Cf. ibid., p. 87.
38 Cf. Alan RYAN, *On Politics*, pp. 303–304.
39 Erasmus of ROTTERDAM, *Education of a Christian Prince* (online), at: http://stoics.com/erasmus_s_education_of_a_chris.html, p. 150.

will esteem the king highly for his sincerity (he understands their needs) and the affinity between the king and his subjects (the king will regard the subjects as his own).[40] The king doesn't position himself above the laws, nor should he exalt himself over his subjects. In this sense, AFFECTION IS A GOOD. A particular manifestation of that is that the king ought not to despise anyone, not even the subject with the lowest social status, because no one is so weak that he could not harm the king, or on the other hand help him as a friend. The king needs everyone in a certain sense and he should maintain the affection of his subjects. There are several instruments he can use, for example a token of benevolence. Another option is to stay within the borders of his state and thereby manifest his interest in caring for and serving his subjects. In general, the king can gain affection by good behaviour. The eagerness for affection does not stem from a need to give the impression that the king is good and rules well, but from a sincere effort to act benevolently. The king is also to be amiable, just and kind: displays of such behaviour incite gratitude. The particular performance of such displays varies, but Erasmus recommends quite tangible options, such as zero reward to the king for his rulership and modesty.[41]

Modesty and other virtues that the king must master by education are a means to a partial end, which is to gain affection. Gaining affection is good, because it gives rise to the good of the whole by means of a good rulership. A good rulership is good, amongst others, because people think that it is good (and manifest that by having affection for the king). The king gains affection by his act of rulership, fully within the scope of the moral good and for the purposes of all the subjects. By its purpose TO SERVE THE PEOPLE IS A GOOD. The obligation of a good king is to take care of the people over which he rules. In serving the people the king ought to be able even to lay down his life. If that happens, he becomes immortal for his subjects. Serving the people well depends on the good king and a good king tries to be beneficial to all his subjects by means of legal strictures, which he must not transgress.[42] In this context Erasmus even likens the king to a father and the subjects to his family (THE KING IS A FATHER). A father leads his family by his example, and by that rules over its members as over free persons (a father does not rule over slaves, but as a free human being over free human beings, who are entrusted in his protection).[43] Elsewhere,[44] Erasmus likens the good king who serves his people to one of the parties to a covenant between him and the subjects. The king has rights and obligations towards his subjects; he owes them responsibility. If the king establishes by self-reflection that he has not fulfilled his obligations to the people, he should reflect on what he enforces in his subjects (viz. obedience, taxes and respect) and whether his claim is justified. If his claim is morally justified, i.e., if the king (as far as he is concerned) fulfils his obligations, he should consider whether the obedience, taxes and respect are not enforced too harshly. In collecting taxes, he should specifically give regard to the weakest. The basic necessities, amongst which he specifically mentions grains, bread, beer, wine and cloth (he does not explicitly mention others, but the list is not closed), should be taxed at as low a rate as possible, because their final price affects all, even the poorest. On the other hand, things used only by the rich, such as for example silk, crimson, pepper, spices and perfumes, should be charged more, because it will not impoverish the rich. The differences between the rich and the poor need to be balanced out, but no one may suffer harm for the benefit of another. The just taxation level depends on the level of just beneficence resulting is a general profit due to the least harm. A

40 Cf. ibid., p. 117.
41 Cf. ibid., pp. 33, 45, 122, 127, 139, 169.
42 Cf. ibid., pp. 35, 45, 105, 137.
43 Cf. ibid., pp. 65, 73.
44 Cf. ibid., p. 81.

key element of the covenant metaphor (THE KING AND THE SUBJECTS ARE PARTIES TO A COVENANT) is its free acceptance and education to the morally shielded good. This general principle also concerns common contracts, because if people are well educated and are good, it is not necessary to write down a number of precise and anxiously styled contracts to regulate their relationships of mutual cohabitation.[45]

The king is responsible to his subjects, but merely morally and freely and not institutionally, so that a particular failure would result in particular impingements upon the king. The voluntary character of the relationship is due to the freedom of the king and the freedom of the subjects, yet the work *Education of a Christian Prince* does not explicate the way in which Erasmus determines the extent of the freedom of the subjects. The extent of freedom between the ruler and the ruled is not complexly clear or distinct, among other things because the extent of direct influence and its scope within the so-called one-dimensional conception of power (i.e., in model terms: subject A directly influences subject B in his action so that subject B does what he otherwise would not do) is not systematically captured.[46]

Despite the lack of clarity and distinctiveness it is evident that Erasmus emphasises the freedom of an individual as his self-actualisation, not as a space determining the extent of an individual's freedom vis-à-vis another individual in the social space.[47] The manner of collecting taxes corresponds to such a conclusion, since Erasmus does not conceive of the decrease in taxation of the basic necessities as a means to the good in the sense of extending the space of the subjects' freedom, but as a means to the possibility of greater actualisation (the freedom of actualisation as the freedom to be one's own lord) of the basic necessities while at the same time minimising suffering (see also below). Erasmus also does not delineate the space for an individual's freedom in any way, not even in the work *On Free Will*, in which the relationship to God is addressed, not to society, although the moral order is emphasised.

Freedom is a good for the subjects, but it depends on the king's responsibility to himself, or to the good, which he (again) interprets himself by his education. Incorporating freedom and applying one-dimensional power manifests the strength of the necessity to educate the king, because he is the single agent with all the power. Although education is an instrument for a good rulership as a goal, education itself has the goal of inciting responsibility for pursuing the moral good and returning the king to the path of the moral good if he deviates from it. The king's rulership is not one-sided, for it is a difficult task full of responsibility and service: 'When the prince hears his various titles from the provinces, let him not immediately swell with conceit as if he were the absolute master of so many affairs, but let him think to how many he is morally obliged to be a good prince.'[48] In serving his subjects the king is to be humble and accept the advice of the people around him, even if it pointed out a fault of his. A good king can accept criticism and his action is successful only if it benefits the whole state, i.e. primarily his subjects (that is why he ought not to wage war, because protecting the subjects is a king's main obligation).[49]

A kingly rulership has other attributes. A good rulership is de facto more stable (STABILITY IS

45 Cf. ibid., pp. 127, 129, 131, 133, 143, 161.
46 Cf. Robert DAHL, The Concept of Power, *Behavioral Science* 3/1957, pp. 202–203.
47 Cf. Isaiah BERLIN, Dva pojmy svobody, in: *Současná politická filosofie*, ed. János KIS, Praha: OIKOYMENH, 1997, pp. 59–62.
48 Erasmus of ROTTERDAM, *Education of a Christian Prince* (online), at: http://stoics.com/erasmus_s_education_of_a_chris.html, pp. 198-199.
49 Cf. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, pp. 105, 167, 177.

A GOOD) and more permanent than a rulership with qualities that do not attain to a good rulership (see also below). Maintaining stability is of primary importance also in comparison with the king's capacity to issue regulations, which is limited with respect to the aspect of stability. Erasmus even designates introducing new laws as undesirable, because even if a new law improved the situation for the subjects, any new regulation arouses indignation and so is relatively worse than a regulation that already exists. If a legal regulation is bearable, a new law should not be introduced (STABILITY IS LEGAL STRICTURES); if that is not the case and the situation really requires change, then it should be carried out gradually and always with respect to what will be suitable permanently (that also prevents passing laws that would be aimed only at the benefit of the king). A key issue of stability is maintaining peace (STABILITY IS PEACE). A king should associate with the neighbours; isolation is impossible and goes against the interest of stability. At the same time, neighbours can pose the greatest threat, but a good king should make war only as a last option. If there is no option of maintaining the state other than by war, then the war should at least be as short as possible and cause the least pain to the subjects, with the lowest loss of Christian lives.[50] Although maintaining peace is a relative condition for maintaining the state and fulfilling its function with respect to survival, it is nonetheless an important condition, since the probability of maintaining the state and a good rulership decreases when war breaks out or is being prepared for. Maintaining peace is an effort to maintain the state despite the causes that may destabilise it from the outside (wars being a typical example). But stability is not expressed only by maintaining peace, but also by the inner legal stability of good laws, which the king is entitled to change (as an expression of the inner sovereignty of a sovereign responsible to himself).

The absolute good (as the last topic of this subchapter) is an ideal which the king cannot attain, because it is in the realm of God, not of the human king. But a good king is obliged to pursue the absolute good and to measure all his acts towards the people by it. The same things are not important for the king and for the people, at least they need not be, since the king's role is to govern and thereby also to measure the good of the people and of the state by the absolute good. Respect to the moral good, whose source is the absolute good, is always necessary and makes considerable demands on the king, because he must not yield to such moves of the mind that would bring him to act for his own benefit (if he did that, he would be withdrawing from the moral good). The moral good is measured by the good of the king's soul (meaning justice and prudence). A just and prudent king is the good and happiness of the subjects. Health and wealth ought not to be measured by the moral good, because physical equality and equality in property are not just.[51]

3.2 Wisdom as an instrument towards a good rulership

The moral good is a human ideal and at the same time a principle from which a good rulership issues as a goal. A king is capable of a good rulership, but only by means of education and self-reflection – in Erasmus of Rotterdam, expressions of mastering self-reflection can be sought in the term 'wisdom'.

In Erasmus of Rotterdam wisdom can primarily be conceived as an instrument to rulership (WISDOM IS AN INSTRUMENT). Wisdom stands in opposition to ambition, anger, covetous-

50 Cf. ibid., pp. 123, 163, 177, 179.
51 Cf. ibid., pp. 33, 43, 95, 105, 123, 125.

ness and flattery. A king is not a good ruler if he is not wise (i.e., is ambitious, etc.). A wise king is a decisive agent who acts for the good of all, and wisdom is an instrument allowing for the king's self-evaluation.[52] As in the conception of the good, wisdom also manifests an unambiguous appeal to the king's abilities and virtues. Not only is the king to be educated to virtue, but at the same time it is an expression of wisdom to influence the subjects for the good and thereby educate them for a good co-existence: 'It is too much even to hope that all men will be good, yet it is not difficult to select from so many thousands one or two, who are conspicuous for their honesty and wisdom, through whom many good men may be gained in simple fashion.'[53] The principle of selection does not always have to do with selecting the king, because selection is typically not possible in hereditary monarchies. In hereditary monarchies, the principle of selecting 'the wise and well-ordered one' is applied to the educator, who then passes on his wisdom (by teaching) to the ruler, whom he wants to educate to be a good king. With respect to the pursued goal of the whole state, wisdom does not differ in content from the good; otherwise, it could not even be an instrument towards the good. Similar content is expressed, for example, in the dedication of the book *Education of a Christian Prince*, in which Erasmus expresses hope that Charles V would surpass Alexander of Macedon in wisdom by maintaining his realm in a non-bloody way. Such an expression fully accords with the good as an element of stability. The relationship of the two terms is similar in the case of the particular content of wisdom to a good rulership, which is constituted by impeccability, by liberation from erroneous notions and from the prejudices of the common people, by selecting good magistrates (a magistrate must be wise and incorruptible; older people are more suitable for performing the magisterial function, because they are more restrained), by rejecting war as a common instrument of rulership and by a wise consideration of the relationship of the absolute good to the laws, which are to be respected by the king and by the subjects. A wise king, who is thereby good, also does not take vengeance for an offence to his person, an exception being if the offence posed a threat to the good of the whole state. The principle of maintaining the state (its survival as a system of cohabitation) is also present in the king's wisdom, because the main purpose of his actions is the stability of the state for the benefit of the citizens. A wise rulership is an expression of a good rulership and beneficially serves the whole state, because the king acts beneficially towards his subjects. The beneficence of a wise rulership is the main purpose of wisdom as an instrument for actualising the good by the king's actions.[54] But the king's wisdom is not expressed only by pursuing the good, but also by familiarity with the international milieu: 'A part of the wisdom of a ruler lies in his knowledge of the traits and characters of all peoples. This he will gain partly from books, and partly from the memories of wise and experienced men. He need not think that it will be necessary for him to wander over all lands and seas as Ulysses did.'[55]

3.3 A good rulership by means of a good power

Power is a direct instrument (POWER IS AN INSTRUMENT) for the performance of the king's good deeds (or the bad deeds of a tyrant; see below). Using power without wisdom results in a rulership that contradicts the good of the subjects and brings them harm, which is unjust (cf. below). The magnitude of power varies and is contingent on the particular elements derived from

52 Cf. ibid., p. 15.
53 Erasmus of ROTTERDAM, *Education of a Christian Prince* (online), at: http://stoics.com/erasmus_s_education_of_a_chris.html, p. 145.
54 Cf. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, pp. 15, 17, 23, 31, 47, 75, 141, 153, 157, 177.
55 Erasmus of ROTTERDAM, *Education of a Christian Prince* (online), at: http://stoics.com/erasmus_s_education_of_a_chris.html, p. 240.

the moral good, and not, for example, on the number of subjects or the size of the administrated territory. The increase in the king's power due to an extension of the territory he controls is merely illusory. The king's effort for power must be expended not on extending his dominion, but on improving it. Expansion and efforts to extend the territory frequently do not result in a real extension and may even result in the loss of a part of the territory that the king administrated before the expansion was begun. A king ought to direct his effort towards the inner reinforcement of the state, which may mean even dividing his power and giving up a part of his power for the benefit of the subjects. According to Erasmus, dividing power is more certain than relying on an ideally good king, so he prefers limiting the power by dividing it, when elements of the aristocratic and democratic ordering are added to the inner functioning of the monarchy. A kingly rulership is the best possible rulership, but it must adopt such mechanisms into its structure that will prevent the monarchy being transformed into tyranny.[56] The king's manifestations of power must always be within the limits of good acting, which is just. If the king suffered harm because an injustice was committed, it must be considered whether the injustice concerns himself or the whole state. Justice in the sense of an act (not as a good ideal) depends on how many people are harmed. As you would rather stand for an injury than avenge it at great loss to the state, perchance you will lose a little something of your empire. Bear that; consider that you have gained a great deal because you have brought hurt to fewer than you would otherwise have done. Do your private emotions as a man reproachful anger, love for your wife, hatred of an enemy, shame – urge you to do what is not right and what is not to the welfare of the state? Let the thought honor of win.[57]

The king's responsibility for his power is accompanied by his responsibility for acting well towards his subjects (POWER IS RESPONSIBILITY). According to Erasmus, a king would not be judged after death by God in the same way as his subjects, but more strictly. A king is an image of God in the sense that he has the power to be beneficial to those he wants to. The exercise of power by a good king does not take the form of dominion, as it is the case with the heathens; a good Christian king serves his subjects and exercises the power that is available to him on their behalf. The extent of the service determines the extent of the power (SERVICE IS POWER). A king can rule over his subjects against the moral good, treating the subjects like animals, and his right over the subjects will be greater, but the ruler's power will not be greater, quite on the contrary, because it will no longer be a rulership over free persons in the sense of service.[58] 'A good prince measures everything by the advantage of his people, otherwise he is not even a prince. He does not have the same right over men as over animals. A large part of the ruling authority is in the consent of the people, which is the factor that first created kings.'[59]

Finally, Erasmus of Rotterdam defines the king in relationship to his opposite, the tyrant. 'A tyrant is such a monstrous beast that his like does not exist. Nothing is equally baneful, nothing more hateful to all.'[60] A tyrant rules only for himself, for he does not measure his 'wisdom' and power by the moral good, but by his profit. As a result, all suffer under his rulership, which is not just.[61] The particular and fundamental differences between a king and a tyrant are as follows: The main object of a tyrant is to follow his own caprices, but a king follows the path of right and

56 Cf. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, pp. 71, 72, 73, 83, 165.
57 Erasmus of ROTTERDAM, *Education of a Christian Prince* (online), at: http://stoics.com/erasmus_s_education_of_a_chris.html, pp. 154-155.
58 Cf. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, pp. 45, 73, 77.
59 Erasmus of ROTTERDAM, *Education of a Christian Prince* (online), at: http://stoics.com/erasmus_s_education_of_a_chris.html, p. 252.
60 Ibid, p. 150.
61 Cf. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, pp. 49, 53.

honor. Reward to a tyrant is wealth; to a king, honor, which follows upon virtue. The tyrants' rule is marked by fear, deceit, and machinations of evil. The king governs through wisdom, integrity, and beneficence. The tyrant uses his imperial power for himself; the king, for the state."[62]

Although Erasmus of Rotterdam lists other differences, the logic for specifying the differences is the same. A ruler can be a tyrant or a king. A king is a good ruler; a tyrant is a bad ruler. The role of the king in the state can be illustrated by good examples of using wisdom and power, while the role of the tyrant is the reverse (although Erasmus can see even some exceptions of tyrants, who at least in some instances behaved like kings). Erasmus of Rotterdam uses the concept of tyranny as a negative point of reference, which is to supplement the treatise on the king. Despite their supplementary character, Erasmus uses the passages concerning the tyrant to point out particular policies that he had not mentioned before. An example is the king's effort for balancing between the value of the gold reserve and the value of the money in circulation. A tyrant, on the other hand, does not worry about the financial situation of the state, because he is only interested in his own personal financial situation (and the wealth of a closed group of those who support his rulership). A tyrant not only does not take care of his subjects, he even tries to exhaust them financially and to suppress the social bond. The reason is protecting his wealth, because if the subjects were united in one whole, they could incite an insurgence and overthrow the tyrant. To prevent that, fear and an atmosphere of informing must be created among the subjects. As a result, the tyrant treats the subjects like slaves and does all he can so that they attain the lowest possible level of wisdom.[63]

4. Conclusion: a normative typology of good and evil

A king is the best possible ruler in a monarchy because in his rulership he is guided by the moral good: in this way, it is possible to summarise the political philosophy of Erasmus of Rotterdam in his work *Education of a Christian Prince*, which is part of Erasmus's more extensive effort to maintain freedom and individuality, yet set in the ethical legacy of the Christian culture, which is contrasted against an absolute enlightened (rational) voluntarism. The relationships between the individual concepts can be specified somewhat more broadly with respect to the level of the king as an acting person and the system of monarchy as a structure of government.

It is not possible to identify a king with a ruler, because a ruler can also be a tyrant. A king is a king because he differs from a tyrant in precisely the opposite characteristics. A king rules over people, in which he differs from the absolutely good God. As a result, Erasmus of Rotterdam presents a typology of three possible rulers: God, a king and a tyrant. God rules over divine matters, while a king and a tyrant rule over human ones. A king differs from a tyrant by reflecting on the absolute good and pursuing the moral good, which the tyrant does not reflect upon. A tyrant pursues only his own profit. A king cannot pursue the moral good without wisdom as an instrument of self-reflection and consequently also of actualising elements of the moral good. Without wisdom, destruction would come upon the subjects, because the moral good would not be pursued in the ruling. A king can behave like a father, who educates his subjects on wisdom and requests respect, taxes and obedience from them in the interest of the moral good. A king and his subjects can even be parties to a covenant whereby protection of the subjects on the part of the king is

62 Erasmus of ROTTERDAM, *Education of a Christian Prince* (online), at: http://stoics.com/erasmus_s_education_of_a_chris.html, p. 163.
63 Cf. Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *O výchově křesťanského vladaře*, pp. 55, 57, 109.

most important. For a king to be a king, he must use his power (which is variable as such) with responsibility towards his subjects and understand it as a service to the subjects. The more a king serves his subjects, the more power he has. By means of a good education a king combines in his person wisdom in using his own power and he is a father and a covenant partner for his subjects with the goal of serving them. The goal of a king's rulership is good service (with responsibility for it) and stability, even at the cost of a limitation in the possibility of issuing regulations.

A second concept, the functioning and analytical form of which Erasmus implicitly distinguishes, is 'monarchy'. A monarchy can be either genuine, or mixed due to elements of aristocracy and democracy. A genuine monarchy is the best possible system of government and is constituted by the best possible king. If a king does not rule as the best possible ruler would do, he poses a threat to the stability of the genuine monarchy. In order to maintain continuity, a king ought to provide for the education of his successor; but his success is not granted (the education may merely dull unsuitable qualities). But maintaining continuity and stability is a king's main task, and if the king is reasonable (self-reflective), he adopts new systemic measures consisting in incorporating elements of aristocracy and democracy into the genuine monarchy. In this way, a mixed monarchy arises – one monarch will rule, but he will divide his power into other co-ruling (controlling) components. The direct opposite of a monarchy is a tyranny. So, from the point of view of systems of government, Erasmus of Rotterdam distinguishes between monarchy, aristocracy, democracy and tyranny. A tyranny is the worst system. Erasmus of Rotterdam does not explicitly address aristocracy and democracy.

The typologies that have been presented so far are derived from the systemic element and the individual element. But the common denominator is goodness as a good actualised by power. A king serves the people even at the cost of losing his life, and that is the climax of the good from the point of view of the individual level. A monarchy is a good system of government, if it has the best possible king, and the highest good of a monarchy is self-conservation, which is expressed in continuity and stability. Stability can be maintained by means of legal strictures and maintaining peace, which is absolutely influenced by the good king, who acts as a sovereign. A sovereign king exercises his sovereignty by power in the internal functioning of the state, and also externally (a conception not unlike the contemporary conception of internal and external sovereignty). The affection of the subjects for the king is also a good, but the good per se is a service to the people based on responsibility to the moral good for the benefit of the subjects.

Erasmus of Rotterdam does not address the social freedom granted to the subjects by the ruler or by the structure of the monarchy, which testifies to its absence in Erasmus's reflections. Erasmus of Rotterdam emphasises the responsibility of the ruler to his subjects, but at the same time gives the subjects no scope for exercising their individual negative freedom. Nonetheless, some of the passages show that Erasmus conceives of freedom positively in connection with non-suffering and direct support by means of decreasing the tax on the basic necessities. The best possible monarchy, according to Erasmus, is not a parliamentary monarchy and it is not democratic in the contemporary sense of the word. A king makes his power absolute, not for his own benefit, but for the benefit of all his subjects. Power is exercised only as the king's service to his subjects with maximum responsibility and justification (or, by simplification, legitimacy) before God. As a result, legitimacy is not flattened out into the visible, neutrally bureaucratic exercise of power, but has a supremely ethical dimension, which is somewhat absent from contemporary politics.

The contents of the concepts 'wisdom' and 'goodness', according to the meaning given to them by Erasmus of Rotterdam, can be used for a typology of political systems. The answer to the first question raised in the introduction is therefore affirmative. The answer to the second question (based on which conditions a king differs from a tyrant) is that a king differs from a tyrant precisely in opposing conditions, so if the conditions of the good rulership of a king are explained, then so are the conditions of the categorical determination of a tyrant, and thereby of tyranny as a system of government. The last question from the introduction concerned the possibility of applying the contemporary conceptualisation of political power and political freedom and in fact has been answered already: the contemporary concepts cannot be applied to Erasmus's political philosophy, although the implicit exercising of power by the king in a monarchy is close to the so-called one-dimensional conception of power and the conditions of freedom correspond rather to positive freedom, and not to its negative version.

Although the contemporary apparatus of political science cannot be applied to Erasmus's political philosophy, it can at least be used to explain some implications of ruling in the best possible monarchy with the best possible monarch. Erasmus of Rotterdam was not a political scientist of the modern type, because the characteristics and content of the categories he employs cannot be simply subsumed into the scholarly apparatus which is now in use. But if we step out beyond the ontology of the contemporary concepts, the content of 'good' and 'evil' critically reflects the dogmatism of Erasmus's era and the positivism of the concepts of the 'science of the state', which are partially still present in the contemporary political science. As a result, the political philosophy of Erasmus of Rotterdam transcends the time of its origin, because it explains the relationship between power and responsibility with respect to the good, and all that based on Christian ethics, which gives a (not entirely) new dimension to the conceptual apparatus of contemporary political philosophy. If Erasmus's work is conceived within its normative legacy, then it is a broader part of political philosophy, which is not limited merely to the figure of the ruler, but focuses also on free will, justice and the central position of the human being in political considerations. At a time when politics is becoming increasingly personalised, the issue of responsibility for politics, which certainly belongs to such a legacy, ought not to be omitted, because it has an explanatory force, as the legacy of the political philosophy of Erasmus of Rotterdam makes evident.

A Typology of Good and Evil: An Analysis of the Work Education of a Christian Prince by Erasmus of Rotterdam

Abstract

The paper deals with the political philosophy of Erasmus of Rotterdam in his work *Education of a Christian Prince* and focuses on the relationship of the concepts of 'goodness', 'wisdom' and 'power' with respect to the rulership of a king in the milieu of a monarchy as a system of government. The paper aims to present a good rulership as a type of a political system and the role of the king as an agent who has political power at his disposal with respect to the moral good as a principle. The methods employed were *framing* and content analysis. The main finding is the appeal for the king's responsibility for service rendered to his subjects, whereby Erasmus creates the ethical content of the legitimacy of ruling before God (by means of power exercised for the good of all with the aim of maintaining social stability). Erasmus's legacy for political philosophy is perennial, because, due to the mutual interdependence of goodness, wisdom and power, legitimacy is not flattened out into a visible, neutral, bureaucratic exercise of power.

Keywords: Erasmus of Rotterdam, king, legitimacy, monarchy, the moral good, wisdom, responsibility, political power

Author contact
Dr. Ondřej Stulík
University of West Bohemia in Plzeň
Faculty of Philosophy, Department of Political Studies and International Relations
Univerzitní 8, 306 14 Plzeň
stulik@kap.zcu.cz

Má učení papežů o sportu vliv na teology v ČR? (analýza výsledků výzkumu)

Vojtěch Svoboda

Úvod

Popularita sportu je již několik desítek let nepřehlédnutelným rysem společnosti. To je jedním z důvodů, proč mu ve svých projevech věnovala značný prostor také řada papežů. První část studie přibližuje způsob, jakým byl sport hodnocen v textech Jana Pavla II. a Benedikta XVI., kteří mu věnovali největší pozornost. Ve druhé části předkládá autor sedm otázek týkajících se těla a sportu teologům na území České republiky. Cílem textu je poskytnout srovnání těchto dvou typů výpovědí a tímto způsobem zjistit případné rozdíly v otázce teologického hodnocení sportu.[1]

Cíl sondy, problémové okruhy a metodika

První část této studie popisuje způsob, jakým byl sport hodnocen papežem Janem Pavlem II. a Benediktem XVI. Ti mu věnovali za svého pontifikátu i před ním značný prostor. Jejich vyjádření tak může být považováno za jedno z východisek pro novou teologickou disciplínu – teologii sportu. Základním zdrojem pro popis hodnocení sportu papežem Janem Pavlem II. jsou jeho kázání, proslovy při audiencích, sportovních událostech a dopisy z let 1978–2005 shrnuté ve sborníku *The Pastoral Messages (Homilies, Angelus Messages, Speeches, Letters) of Pope John Paul II That Refer To Sport (1978–2005).* Informace o hodnocení sportu Benediktem XVI. jsou čerpány především ze studie *Sporting Activity in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI.*[2]

Druhá část přibližuje výpovědi současných teologů na území České republiky. Za tímto účelem byl učiněn výběr dostupných teologických autorit včetně odpovědných osob katolické církve u nás, některých profesorů, docentů a doktorů teologických fakult českých univerzit (Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, Katolická teologická fakulta, Evangelická teologická fakulta a Husitská teologická fakulta Karlovy univerzity v Praze, Cyrilometodějská teologická fakulta Palackého univerzity v Olomouci). Výzkumu se zúčastnili také dva katoličtí biskupové. Cílem této části výzkumu bylo prostřednictvím získaných odpovědí zjistit, jakým

1 Článek vznikl jako jeden z výstupů dvouletého projektu Katolická teologie sportu (reg. č. 115/2013/H); projekt byl finančně podpořen Grantovou agenturou Jihočeské univerzity.

2 Joseph CLEMENS, *Sporting Activity in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI.,* text zaslaný prostřednictvím emailové komunikace K. Lixeym, LC, který byl v letech 2004–2012 vedoucím oddělení Církev a sport Papežské rady pro laiky.

způsobem respondenti vnímají lidské tělo a sport jako jeden z masových fenoménů současné doby. Pohled křesťanského vyznání na tělesnou kulturu prošel v historii značným vývojem. Tento výzkum pomáhá objasnit, jaká je povaha tohoto vztahu v České republice v současnosti. Autor se domnívá, že vnímání lidského těla může být chápáno jako obecnější rámec pro hodnocení sportu. Proto jsou první otázky zaměřeny na tělo z pohledu teologické antropologie, další se již týkají sportu jako takového.

Z původního počtu 42 oslovených, se samotného výzkumu zúčastnilo 23 respondentů. Mezi respondenty bylo 5 osob s magisterským vzděláním, 6 doktorů, 7 docentů a 5 profesorů. Až na 2 dotázané působí respondenti na českých univerzitách jako interní nebo externí přednášející. 3 respondenti zastávají biskupský úřad. Důvodem k neúčasti 10 dotázaných bylo v některém případě shledání tématu jako nepodstatného, někteří se necítili oprávněni vyjadřovat svůj názor či považovali otázky za příliš nejednoznačné. Zbývající počet dotazovaných na prosbu o účast ve výzkumu nereagoval, přičemž v 5 případech komunikace skončila po obdržení otázek.

Za základní výzkumnou metodu byla zvolena forma strukturovaného dotazování, jež probíhalo prostřednictvím osobní, telefonické i elektronické komunikace. Sběr dat a další komunikace byly uskutečněny ve druhé polovině roku 2014, kdy byly účastníkům položeny následující otázky:

1) Co je lidské tělo?
2) Jaký je účel těla v tomto světě?
3) Co značí Kristovo zmrtvýchvstalé tělo současně s jeho slibem o povznesení našich těl?
4) Lze oddělit tělo a duši?
   Jakým způsobem lze uchopit skutečnost nehmotné duše v materiálním těle?
5) Jakou roli a v jakých rovinách hraje tělesný pohyb pro křesťana (spirituální, biologická, sociální atd.)?
   Jaký je Váš pohled na sport z hlediska duchovní praxe? Lze jej pokládat za formu snahy přiblížit se Bohu?
6) Jaký je Váš pohled na sport v jeho pozitivních i negativních aspektech?
7) Pozorujete deficit v teologickém zkoumání těla, tělesného pohybu a fenoménu sportu?

Zvolená metoda patří do oblasti smíšeného výzkumu, v němž autor kombinuje aspekty kvalitativního a kvantitativního výzkumu. Tento typ umožňuje lepší pochopení výzkumného tématu než volba jednoho z přístupů. Sběr dat formou strukturovaného dotazování se opíral o metody kvantitativní, analýza dat a jejich kategorizování pak odpovídá pravidlům výzkumu kvalitativního. Interpretační snahou bylo najít společné rysy odpovědí a vytvořit tak kategorie, které se ve výpovědích nacházely.

Cílem této studie je poskytnout možnost srovnání dvou typů výpovědí, hodnocení sportu uvedenými papeži na základě jejich listů, dopisů a projevů a obdobné hodnocení současnými teology. Zatímco v případě dotazníků je možné použít přímé odpovědi nebo jejich pasáže, papežská vyjádření tento postup neumožňují. Proto se autor pokusil zvýraznit prvky a myšlenky, které se v textech objevovaly nejčastěji. Interpretací papežského hodnocení sportu se autor zabýval již ve své diplomové práci.[3] Studie na tento text nepřímo navazuje.

3 Vojtěch SVOBODA, *Teologie a filosofie sportu se zřetelem k americkému fotbalu*, diplomová práce, Jihočeská univerzita v Českých

Sport očima papežů

Pro představení postoje papežů ke sportu autor zvolil Jana Pavla II. a Benedikta XVI., kteří mu věnovali ve svých textech největší prostor. Část textů Benedikta XVI. pochází z období před jeho pontifikátem. Klíčem pro pochopení následujících papežských vyjádření je křesťanská vize člověka. Dle této nauky, založené na události stvoření v knize Genesis, je člověk stvořen k obrazu Božímu (Gn 1,26–28). Současně byl stvořen jako jednota duše a těla. Bůh stvořil obě tyto části a uznal je za dobré (Gn 1,31). Nikoliv jednotlivě tělo anebo duše, ale pouze obě tyto složky dohromady skládají celého člověka. Agregaci duše a těla tak lze považovat za esenciální cíl člověka a jejich oddělování je nutné považovat za špatné. Pouze tak může korespondovat stvoření k Božímu obrazu s konkrétní lidskou existencí.

Jan Pavel II.

Existuje řada pramenů, které potvrzují ryze kladný vztah papeže Jana Pavla II. ke sportu včetně bohaté osobní zkušenosti.[4] O jeho pozitivním hodnocení se lze informovat také z počtu sportovních událostí, kterých se během svého pontifikátu zúčastnil.[5] Při těchto příležitostech pronášel proslovy, jimiž šířil poselství církve také do sportovního světa. Ačkoliv papež nevypracoval přímo teologii sportu, jeho početná sdělení a vyjádření patří k základům, o které se tato mladá disciplína může opřít.[6] V textech zabývajících se sportem často vyzdvihoval určité prvky, které tak lze považovat za jádro jeho sportovně-teologických úvah. Kromě harmonického rozvoje člověka zdůrazňoval především sport jako prostředek k překonání hranic jak na rovině individuální, tak na rovině globální.

Sport bývá někdy chápán především jako rozvíjení tělesné složky člověka či jako nástroj upevnění fyzického zdraví. Papež si tohoto prvku velice váží. Současně však také podotýká, že sport rozvíjí člověka v celém jeho rozměru zahrnujícím tělo i duši: „Hráč nenachází potřebnou relaxaci pouze na úrovni těla, nezískává jen více ohebnosti, dovedností či vytrvalosti, neposiluje pouze své zdraví, ale roste také energie jeho ducha…“[7]

„Ano, jako mnoho dalších sportů, fotbal může pozvednout člověka.“[8]

Nejpodstatnější přínos sportu však shledává především v jeho mezilidské rovině. Toto pozitivum se neprojevuje pouze na úrovni individuálních vztahů, ale může vést k překonání bariér mezi celými národy: „Sport může jistě přispět k pomoci účastníkům poznat se lépe, ocenit jeden druhého a zažít solidaritu navzdory hranicím, a to právě na společném základě jejich stejných lidských a sportovních kvalit.“[9]

Budějovicích, České Budějovice, 2011.

4 Jako zajímavost může působit osobní sdělení současného vedoucího oddělení Církev a Sport Papežské rady pro laiky S. C. de Pereze, který autora článku při návštěvě Vatikánu v listopadu 2013 informoval o tom, že papež Jan Pavel II. nechal přebudovat místní heliport na tenisový kurt.

5 120 sportovních událostí. Osobní sdělení S. C. de Pereze, listopad 2013.

6 Texty Jana Pavla II., které jsou použity v tomto článku, pocházejí z Kevin LIXEY – Norbert MÜLLER – Cornelius SCHÄFER, *The Pastoral Messages (Homilies, Angelus Messages, Speeches, Letters) of Pope John Paul II That Refer To Sport (1978–2005)*, Vatican: John Paul II Sports Foundation, 2012.

7 JOHN PAUL II, *Human and Sporting Qualities Make Men Brothers*. Představitelům setkání UEFA v Římě 20. června 1980. Vlastní překlad.

8 Tamtéž.

9 Tamtéž.

Či jinde: „Ať je vaše setkání symbolickým znakem pro celou společnost a předehrou k této nové době, ve které národy ‚nepozdvihnou meč proti pronárodu' (Iz 2,4)."[10]

Mezi neodmyslitelné vlastnosti sportu patří jeho soutěživost. Papež často nabádal k jejímu očišťování pro zachování správné – člověku zdravé – podoby: „… pomoc budovat občanskou společnost, kde je antagonismus nahrazen zdravou soutěží, kde je setkání preferováno před konfliktem a čestná výzva před zlomyslnou opozicí."[11]

Současně s pozitivy však Jan Pavel II. nezapomíná upozornit na nebezpečí, která svět sportu ohrožují. Mezi nejčastěji skloňované patří jeho komercionalizace, korupce a další: „… z obsedantní posedlosti ziskem z komercionalizace téměř každého aspektu sportu, z excesivního důrazu na atletické a technické vyčerpání, od používání dopingu a dalších forem podvodu k násilí."[12]

Benedikt XVI.

Také papež Benedikt XVI. poskytuje řadu výpovědí vhodných pro teologickou reflexi sportu. Biskup Clémens uvádí, že během prvních dvou a půl let svého pontifikátu se papež dotkl tématu sportu ve více než padesáti případech.[13] Jak sám vysvětluje: „Během pontifikátu papeže Benedikta XVI. i nadále pokračuje zájem Všeobecné církve o svět sportu, neboť usiluje o dialog s proslulými sportovními institucemi na mezinárodní úrovni při současné obnově pastorační činnosti ve sportu a skrze něj…"[14]

V souvislosti s kopanou podtrhuje kardinál Ratzinger již v období před svým pontifikátem její globální ráz a současně masivní vliv na člověka po celém světě: „Fotbal se stal globální událostí, která přenáší lidi z celého světa napříč všemi hranicemi do jednoho a téhož ‚místa duše', kde jsou spojeni nadějí, napětím, vášní a radostí. Jiná událost na zemi může jen velmi těžce dosáhnout podobného a natolik rozšířeného efektu."[15]

Skrze rozbor sportu dospívá k jeho radikální svobodě umožňující vystoupit z nutnosti každodenního života. V tomto smyslu sport označuje za předzvěst ráje: „… sport se stává jistou předzvěstí ráje: vystoupení z otrocké vážnosti a starostí našeho každodenního života do svobodné opravdovosti něčeho, co by nemělo být vážné, a je tudíž překrásné. Tímto způsobem sport překračuje každodenní život."[16]

Benedikt XVI. opakovaně zdůrazňuje, že svoboda v rámci sportu není absolutní, nýbrž je založe-

10 JOHN PAUL II, *The Most Authentic Dimension of Sport: To Create a New "Civilisation of Love"*, homilie na Olympijském stadionu v Římě 12. května 1989. Vlastní překlad.

11 JOHN PAUL II, *Jubilee of Sports People Address of John Paul II to the International Convention on the Theme: "During The Time of the Jubilee: The Face and Soul of Sport"*, 28. října 2000. Vlastní překlad.

12 JOHN PAUL II, *Stadium Blessing Marks Start of International Playoffs: Pope John Paul II Inaugurates 'ITALIA 90' Cup*, 31. května 1990. Vlastní překlad.

13 Joseph CLEMENS, *Sporting Activity in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*.

14 © Joseph CLEMENS, *Sport in the Magisterium of Benedict XVI* (on-line), dostupné na: http://thesportjournal.org/article/sport-in-the-magisterium-of-benedict-xvi/, aktualizace dne 28. 2. 2013, citováno dne 14. 4. 2015. Vlastní překlad.

15 © Joseph RATZINGER, *Football Can Be More Than Just Entertainment* (on-line), dostupné na: http://freeforumzone.leonardo.it/discussione.aspx?idd=354533, citováno dne 15. 3. 2015. Vlastní překlad.

16 Tamtéž.

ná na pravidlech.[17] Sport se tak stává školou života, která učí skrze trénink sebekontrole, skrze niž může sportovec dosáhnout svobody.[18] Mezi další přínosy sportu patří spolupráce. Sport, zejména kolektivní, nabízí společný cíl přispívající k budování celého společenství: „Sport, provozovaný s nadšením a eticky, se zejména pro mládež stává cvičištěm zdravé soutěže a fyzického zušlechtění, školou formování v oblasti lidských a duchovních hodnot, výsadním prostředkem pro osobní růst a kontakt se společností."[19]

Obdobně v dopise kardinálu Rylkovi píše: „V současnosti, kdy je evidentní potřeba vzdělávat nové generace, zůstává pro církev nutné, aby pokračovala v podpoře sportování mladých a činila pozitivní také úroveň soutěže…"[20]

Ve svém proslovu k rakouskému národnímu lyžařskému týmu papež shrnuje, že: „Pokud je sport provozován ve správném duchu a s respektem k důstojnosti člověka, napomáhá k rozvoji člověka. Sport jedinci pomáhá k rozpoznání vlastních schopností, talentu a svého života jako Božího daru. I když je provozován na vysoké úrovni, je důležité udržet vnitřní harmonii mezi tělem a duchem, aby nedošlo k její redukci na pouhé dosahování výsledků."[21]

Odpovědi k okruhu: Lidské tělo – jednota a rozmanitost

Analýza výzkumu počíná přiblížením odpovědí na první otázku: „Co je lidské tělo?" Jakým způsobem je vnímána bytostná materiální existence člověka? Zodpovězení této otázky se jeví jako výchozí bod pro možnost další výpovědi o tělu.

Nejčastější odpovědi zdůrazňovaly psychosociální jednotu člověka. V této souvislosti odkazuje R1, profesor a evangelický duchovní, na myšlenky K. Bartha, když odpovídá: „Člověk je stvořen v psychosomatické jednotě, jako duše a tělo, duše má určitý primát…, ale nepředstavitelné jsou jak tělo bez duše, tak duše bez těla."

Podnětnou odpověď podává také R2, laik přednášející na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích: „Lidské tělo je skutečně chrám ducha, ‚nástroj' duše a ducha pro činění ve hmotné úrovni. Tělo se má k vyšším rovinám člověka přibližně asi tak, jako se má kostra k ‚jemnějším' soustavám těla, jako jsou například svalstvo, nervy atd. Lidské tělo je výtvorem úžasné inteligence, která na jeho vytváření vlastně neustále pracuje, jak můžeme vidět z evoluce člověka. Je mu dáno proto, aby s ním mohl působit zde na zemi a tím ji (i sama sebe) přetvářet k čím dál větší dokonalosti."

Ze všech odpovědí byl patrný obdiv k tělu jako Bohem stvořenému a pozemsky dokonalému. Nejčastější odpověď na tuto otázku se vztahovala k jednotě psýché a sóma, dvou pojmů, s ni-

17 Srov. © Joseph CLEMENS, *Philosophical Foundations of the Sporting Phenomenon* (on-line), dostupné na: http://thesportjournal.org/article/sport-in-the-magisterium-of-benedict-xvi/, citováno dne 16. 3. 2015. Vlastní překlad.

18 Srov. © Joseph RATZINGER, *Football Can Be More Than Just Entertainment.*

19 BENEDICT XVI, *L'Osservatore Romano*, Speech to the Participants of the World Swimming Championship, 2009. Vlastní překlad.

20 © BENEDICT XVI, *Message of His Holiness Benedict XVI To Cardinal Stanislaw Rylko, President of the Pontificial Council For the Laity on the Occasion of the International Study Seminar on: "Sport, Education, Faith: For a New Season for the Catholic Sports Movement"* (on-line), dostupné na: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20091103_rylko-sport_en.html, citováno dne 15. 3. 2015. Vlastní překlad.

21 © BENEDICT XVI, *Sport Must Not Be Reduced to a Mere Search for Results* (on-line), dostupné na: http://www.freeforumzone.com/discussione.aspx?idd=354494&p=132, citováno dne 20. 3. 2015. Vlastní překlad.

miž teologie obvykle pracuje. Člověk je v křesťanské tradici obvykle chápán jako jednota tělesné, duševní a duchovní složky. Důraz na zahrnování třetí složky však prochází určitým vývojem a duch v člověku se tak stal předmětem mnoha diskuzí.[22] Poskytuje však toto antropologické dělení skutečnou odpověď na výše položenou otázku?

Druhá otázka, „Jaký je účel těla v tomto světě?", navazuje na předchozí. Člověk si podmanil zemi v těle, které je v porovnání s tělem zvířat bezbranné. Přesto však díky své variabilitě umožňuje život po celé planetě. Tělo umožňuje naplňovat nejrůznější potřeby a plány člověka. K řadě z nich jej samo motivuje. Jakým způsobem odpovídají teologové na otázku po účelu lidského těla?

Až na výjimky uváděla většina dotázaných dva podstatné účely lidského těla. Prvním z nich je komunikace s ostatními. Tělo tak bývá chápáno jako prostředník duše pro její setkání s tímto světem a současně také dalšími dušemi.

R3, docent katolického vyznání, v této souvislosti tvrdí: „Jestliže chápu člověka jako nejnižší z duchovních bytostí, pak je tělo člověka vlastně most mezi duchovní stránkou člověka a hmotným světem."

Dalším často zdůrazňovaným účelem je existence našeho těla jako forma služby Bohu. Ten bývá podkládán biblickým stvořením člověka k obrazu Božímu.

R4, profesor a evangelický duchovní, v této souvislosti konstatuje: „… Všechno, co v těle konáme (práce, rodina etc.), má sloužit našim bližním, k Boží oslavě a všechno smíme prožívat sub specie aeternitatis."

Snad nejsilněji v tomto smyslu komentuje člen Pravoslavné církevní obce České Budějovice a Jindřichův Hradec, R5: „Dojít spolu s lidskou duší a duchem k theozi – ‚zbožštění'." Tvrzení však doplňuje vysvětlením, že se člověk nestane bohem, podobně jako se železo přitisknuté k magnetu nestane magnetem, ale získá určitým způsobem jeho vlastnosti.

Mezi odpověďmi se často opakovala také nutnost naší smrti. Docent katolického vyznání, R6, v tomto bodu připomíná: „… nauky prvních koncilů – zejména Efezu a Chalcedonu – jednoznačně ukazují na to, že ‚tělo', resp. reálná ‚fyzická' či ‚lidská' existence samotného Krista, byla zdůrazněna jako zcela zásadní záležitost: bez jeho fyzického utrpení a smrti bychom nemohli být spaseni. Z toho pro mě vyplývá, že tělo má zásadní význam: musíme zemřít, abychom po smrti žili s Kristem – a to je cíl resp. účel lidského těla…, člověk musí zemřít, aby mohl po své smrti žít s Kristem. Smrt tak může být chápána jako konečný účel lidského těla v naději na posmrtné vzkříšení."

Smrt a vzkříšení Ježíše Nazaretského jsou jádrem křesťanského učení. Vírou ve zmrtvýchvstání těla se zabývá podstatná část křesťanské dogmatiky. Z tohoto úhlu pohledu nabývá značné důležitosti také eschatologický rozměr lidské existence. Třetí otázka tak tvoří logické pokračování výpovědí. V souvislosti s Kristovým tělem po jeho vzkříšení se v teologických kruzích obvykle hovoří o odlišné ontologické rovině existence. V tomto smyslu také odpovídá většina dotázaných.

22 O duchu hovoří biblická tradice termíny *ruach* či *pneuma*. Termín je často používaný například apoštolem Pavlem, pozornosti se mu dostává zejména na osmém ekumenickém koncilu.

R4 hovoří takto: „Zmrtvýchvstalé Kristovo tělo nepodléhá fyziologicko-biologickým zákonitostem časoprostoru a Kristovo vzkříšení otvírá eschatologickou perspektivu participace na Kristově oslaveném těle (1K 15,20–58).“

R3 pokračuje: „Jde o doklad toho, že pro Boha není hmota nic nečistého, takže se skrze Kristovo lidství (včetně jeho tělesnosti) mohla spojit i s božstvím. Zároveň (mluvíme-li o těle po vzkříšení) je to reálný (apoštolové se ho dotýkali) doklad, že příslib oslavení člověka včetně jeho tělesnosti není jen metafora nebo nedorozumění.“

Někteří z dotázaných odpovídali v širším společenském kontextu vzkříšení. Zde se stává pravým jádrem nauky o vzkříšení společenská rovina této události, tedy povznesení všech lidí, celého lidstva. V tomto smyslu odpovídá R7, biskup Církve československé husitské: „Značí realitu vzkříšení, které se týká člověka v jeho celosti. Jedná se o zaslíbení vzkříšení pro všechny, kteří přijmou Kristovu cestu.“

R2 říká: „Kristovo vzkříšené tělo je výrazem jeho vítězství nad smrtí. Kristus svou duchovní silou, svým životem, porazil síly smrti a vymanil se z jejich vlivu. Tím se i jeho tělo stalo nezávislým na silách smrti a bylo povýšeno do úrovně nesmrtelnosti… Při vyslechnutí Kristovy výzvy k jeho následování budeme Jeho silou a životem postupně naplňováni natolik, že jednou budeme z vlivu smrti také vymaněni a naše tělo jim již nebude podléhat. To je vzkříšení.“

Tělo a duše jsou obvykle považovány za základní složky člověka. V době od narození do smrti můžeme mezi člověka a jeho tělo položit rovnítko. Přesto antická i biblická tradice předpokládá, že lidské tělo se od těl ostatních živých tvorů neliší pouze svou strukturou, ale také svou kvalitou či podstatou, kterou tradičně nazýváme pojmem „duše“. Pokud bude o člověku činěna výpověď z hlediska zmíněné antropologie, bývá obvykle používán termín duše jako ta část člověka, která nepodléhá zániku těla. Další otázka se zabývala právě těmito dvěma složkami a jejich vzájemným vztahem.

R8, katolický docent, vysvětluje, jakým způsobem bylo na tuto otázku pohlíženo v historii: „Vztah duše (ducha) a těla je ovšem předmětem dalekosáhlých diskusí trvajících už několik tisíc let. V těchto diskusích se setkáváme s několika pohledy na vztah tělo–duše: 1. Aristotelsko-tomistický = duše je ‚forma formans corporis‘ či dle Boëthia ‚substantia spiritualis, identice permanens, causa et substratum actuum psychicorum‘; 2. Biblicko-orientální = duše je oživující princip (nišmat chajjím = dech života); 3. Materialistický = duše je totožná s centrální nervovou soustavou.“

Mezi odpověďmi panovala v tomto případě jasná shoda. Nikdo z dotazovaných nepřipustil reálné oddělení těla a duše za života člověka. Lidská bytost je v návaznosti na první otázku chápána jako kompozitum, v jehož rámci je duše v určitém směru považována za hybnou složku hmotného těla. Skutečné oddělení těchto složek je dle všech dotázaných možné pouze po smrti člověka.

Takto odpovídá například R5: „Lidový výraz duše se vlastně vztahuje k duchu člověka, …, ten se odděluje od těla v okamžiku smrti… Duše je oživující princip, který rovněž ve smrti tělo opouští, což se projeví právě únikem života a postupným rozpadem. Skutečnost nehmotné duše (resp. Ducha) v materiálním těle uchopit nelze a ani to není zapotřebí…“

Někteří z dotázaných však naznačili možnost určitého „rozvolnění“ tohoto vztahu. R9, biskup katolické církve, považuje svůj postoj k této problematice za velmi zdráhavý a konstatuje, že na úplné oddělení duše a těla nevěří, avšak připouští právě možnost jistého „rozvolnění“. Tuto možnost uznává také další z biskupů, R10.

Velmi zajímavé vysvětlení této v jistém smyslu duality poskytuje R2: „… Nehmotnost duše a materiální tělo možná zní až zbytečně protikladně. Když si představíme či řekneme, že tělo je zhmotnělý, zkondenzovaný duch či zhmotnělá ‚část‘ duše, či naopak, že duše je velice jemná, produchovnělá (vědecky zatím neprobádatelná) hmota, tak už to tak rozporuplně a dualisticky nezní…“

Duše je chápána jako oživující princip, bez kterého tělo zaniká. Současně zůstává identita člověka pouze v jeho plnosti. Obvyklá odpověď hovořila o zániku těla po oddělení duše. Vysvětlení opačným způsobem poskytl R3: „Lidská duše je uzpůsobena tak, aby dokázala komunikovat a nabývat nových vědomostí prostřednictvím tělesných funkcí. Po odnětí těla je tedy jaksi solipsisticky uvězněna v sobě. Smysl nesmrtelnosti duše ve smyslu přežití smrti těla dává pouze Bůh, který umožňuje separované duši (po smrti a před vzkříšením) komunikovat (tím, že jakoby svou činností supluje chybějící mediaci tělesnosti)…“

Odpovědi k okruhu: Sport – cesta k Bohu?

V souvislosti se sportem se ve společnosti často hovoří o jeho přínosu pro tělesné zdraví člověka. Sport jako takový, např. v antickém Řecku, pravděpodobně vznikal na náboženském základě. Stále také existují náboženství, pro která je pohyb (často ve formě tance či rituálního souboje) přímým nástrojem ke spirituálnímu prožitku. I v dnešní moderní společnosti existuje množství případů, kdy se sportovci dostávají v průběhu svého výkonu až do pozměněného stavu vědomí. Podle vlastních slov zažívají zkušenosti, které jsou spíše duchovního charakteru.[23]

Otázku možného transcendentního prvku sportu lze v současnosti považovat za jedno z hlavních témat teologie sportu.[24] Odpovědi na následující otázky mají za úkol osvětlit, jaký postoj zaujímají k této problematice čeští teologové.

Dle R8 vede sport k: „… nalezení, přijetí a rozvinutí sebe sama, ba dokonce k sebetranscendenci. Pokud je možné toto sebepřijetí a seberozvoj chápat jako cestu k Bohu, pak také sportovní výkon směruje k této cestě.“

Více než polovina dotázaných možnost určitého duchovního náboje ve sportu nepopírala. Současně respondenti uváděli určité podmínky k tomu, aby mohla být tato spiritualita umožněná. Jednou z frekventovaných podmínek tak bylo, aby sport nepřekážel spirituálním potřebám jedince.

23 Například typ zkušenosti známý jako *tok* (*flow*). Pro více informací viz Michael MURPHY – Rhea WHITE, *In the Zone: Transcendent Experience in Sport*, New York: Penguin Book, 1995.

24 Nepřímá diskuze se odehrává například mezi Rev. Dr. L. Harveym, který zastává „autotelickou“ teorii sportu, a Rev. Dr. R. Ellisem, který vyjadřuje názor, že sport pomáhá v moderní společnosti naplnit potřeby, které byly dříve vyhrazeny (organizovanému) náboženství. Pro více informací viz Robert ELLIS, *The Games People Play*, Oxford: Wipf and Stock, 2014; Lincoln HARVEY, *A Brief Theology of Sport*, Oxford: Scm press, 2014.

Jedna z odpovědí zněla: „Při sportu dochází k jistému sebepřekonávání se, překračování svých limitů, což je i jedním z rysů snad každé duchovní praxe. Přiměřeně provozovaný pohyb (a tedy i sport) přispívá k tělesné kráse a krása je nepochybně jedním z atributů Božích, takže sportem ke kráse a zdokonalení těla jistě může znamenat sportem k Bohu. Ovšem za předpokladu, že prostředek nebude změněn na cíl."

R9 hodnotí úlohu sportu v životě křesťana v první řadě z funkčního hlediska. Sport je dle něj činností, která tělu prospívá, a tak přispívá ke zdraví člověka. Správně fungující tělo je navíc zpravidla základní podmínkou pro výkon povolání, která slouží potřebným.

Zastáncem spíše neutrálního stanoviska je u této otázky R1: „Sportu se snad dotknou některé teologické etiky, ale pouze okrajově – na rozdíl třeba od umění nebo vědy i techniky. Jako takový je sport ‚nábožensky neutrální', k Bohu nepřivádí ani od Boha neodvádí, pro křesťana může být dobrý, ale jen relativně."

Poněkud zdrženlivěji odpovídá k tomuto bodu R5: „Protože největšími znalci duchovního života byli pouštní otcové, můžeme vycházet z jejich zkušeností, že je třeba udržovat tělo alespoň v dostatečně funkčním stavu, aby se člověk mohl věnovat modlitbě a ručním pracem (živobytí). Velicí asketové ovšem ‚mořili' tělo více, protože ze zkušenosti věděli, že síla ducha a těla jsou v nepřímé úměře. Přílišná péče o tělo uspává duchovní život. Co se týče sportu, ten patřil do antického cirku, ale nebyl součástí duchovní teorie ani praxe."

Jedním z témat, kterému věnovali pozornost již papežové v předkoncilním období, je etické hodnocení moderního sportu. Již papež Pius XII. na toto téma hovoří roku 1945 ve svém listě *Jak může kultura sportu přispět k formování mladých*[25] či o deset let později ve spise *Ctnosti pro sportovní výchovu křesťanů.*[26]

Sport, jako aktivita přispívající k celkovému zdraví ve smyslu fyzické, psychické i sociální pohody, dnes může vyrovnávat nedostatek pohybu způsobený vývojem společnosti a způsobem života. Dalším pozitivem je bezesporu určitá schopnost překonání překážek, ať vnějších, nebo vnitřních.[27] Stejně jako všechna ostatní odvětví lidské činnosti i sport reflektuje tu stránku člověka, která je považována za následek jeho pádu. Cílem následující otázky bylo zjistit, jaké jsou dle dotázaných hlavní přínosy a negativa dnešního sportu.

R5 odpovídá takto: „Člověk se naučí vnitřní kázni a vytrvalosti, což jsou dovednosti, které se mohou dobře použít, pokud se člověk rozhodne pro duchovní život. Zvláště v Sýrii používali mniši sportovní terminologii pro duchovní zápas."

Prvek askeze na sportu oceňuje také R9. Odpovídající si však byli vědomi také řady rizik a negativ, která mohou být na sport nanesena. Co se negativních prvků ve sportu týče, docent přednášející na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, R11, nepřímo hovoří o jevu, který bývá označován pojmem „občanské náboženství", když vypovídá následujícím způsobem:

25 Vlastní překlad.

26 How the culture of sport can contribute to the formation of youth, in: *Sport in Magisterium of Pius XII*, Kevin LIXEY. Nepublikovaný text zaslaný prostřednictvím emailové komunikace Rev. Kevinem Lixeym 11. 10. 2013.

27 Jan Kassián hovoří o atletu jako ideálním vzoru a zdroji inspirace pro budoucí mnišský život. Srov. Patrick KELLY, *Catholic Perspectives on Sport. From Medieval to Modern Times*, New Jersey: Paulists Press, 2012, s. 103.

„Může zde docházet i k náhražce Boha, resp. ke zbožštění sportu (sportovců), sportovního zážitku (adrenalinu) apod.“

R3 upozorňuje na záměnu cesty za cíl: „… sport je skvělá věc, ale nesmí se stát kultem zdraví, ani kultem těla, ani nesmiřitelným hnaním se za penězi nebo vyššími a vyššími výkony bez ohledu na zdraví a sociální kontext.“

Teologové tak kritizují například kult těla, nepřiměřené finance a doping. Většina z uvedených negativních aspektů souvisí s rozvojem některých patologických rysů společnosti jako celku. Je nutné dodat, že tyto prvky jsou patrné zejména v profesionálním sportu. R2 tuto otázku uzavírá následujícím způsobem: „Sport jako metoda je de facto neutrální. Záleží na jeho využívání člověkem, na našich záměrech, cílech, ty teprve s sebou přinášejí pozitivní nebo negativní aspekty, když jsou tedy vůči něčemu vztažené.“

Na závěr každého rozhovoru byl věnován prostor otázce, zda jednotliví respondenti vnímají deficit v teologickém zkoumání tohoto odvětví. Většina z dotázaných (16) se vyjádřila pozitivně. Negativní stanovisko bylo vlastní pětici odpovídajících. Pouze dva uvedli, že neznají odpověď.

Připojené výpovědi hovořily o nedostatku, či dokonce dle R3: „Jednoznačně ano – přímo privaci, nejen deficit.“ Podobně vypovídá R5: „No to je téma pro celocírkevní diskusi právě v naší situaci! Že to nepřišlo dříve.“ Opačně vypovídá R12, doktor katolického vyznání: „Ne, i když je to zajímavé. Je to ale potřebné?“

Závěr

Prohlášení papežů odpovídají křesťanské vizi člověka, který byl stvořen k Božímu obrazu jako neoddělitelná jednota těla a duše. Z této výchozí pozice oba uvedení papežové konstatují, že sportovní aktivita nesouvisí pouze s fyzickým rozměrem člověka, ale zasahuje celou jeho existenci. Jak přínosy, tak negativa těchto aktivit tedy zasahují tělo i duši, které však nejsou chápány jako jednotlivé složky, nýbrž jako hlediska, ze kterých lze na člověka pohlížet. V hodnocení důsledků působení sportu na člověka panuje mezi oběma papeži shoda. Ke zřejmým pozitivům na individuální rovině patří relaxace od napětí či stereotypu každodenního života. Sport zejména tím, že podněcuje k sebekontrole, přispívá také k harmonickému rozvoji jednotlivce. Značný prostor byl věnován i interpersonálnímu působení sportu, který tak může značnou mírou přispívat k odstranění mezilidských bariér a prohloubení spolupráce nutné pro budování společnosti. Tento prvek získal značný prostor zejména v textech papeže Jana Pavla II., který jej představuje jako nástroj k překonání rozdílu nejen mezi jednotlivci, ale dokonce také mezi národy. Současný sport tak dle jeho slov může přispět k řešení globálních problémů.

Oba papežové si všímali také nebezpečí, která mohou sportovní svět provázet. Svoji pozornost však nezaměřili na negativní působení sportu na člověka, ale spíše na způsob, jakým je sport ovlivněn společností. Ta jej může poškodit především přehnaným důrazem na komercionalizaci či pěstování kultu těla a výkonu. Očišťování sportu v duchu vzájemného respektu mezi jeho účastníky však může prospět vnímání soutěže jako takové.[28] Otázka slučitelnosti soutěže a křes-

28 Tato myšlenka se opakovaně objevuje zejména u papeže Jana Pavla II.

ťanského vyznání je tématem, kterému v posledních letech věnuje prostor stále více teologů zabývajících se také sportem.[29] Jan Pavel II. i Benedikt XVI. tak opakovaně vyjadřovali myšlenku, která je aktuální právě dnes, kdy je možné soutěž rozpoznat jako jeden z hlavních vzorů života společnosti či světonázoru.

Druhá část studie představuje způsob, jakým odpovídali čeští teologové na konkrétní otázky týkající se těla a sportu. Zatímco v odpovědích na otázky vztahující se k teologické antropologii panovala převážná shoda, v hodnocení sportu je možné spatřit (mnohdy značnou) různorodost. Zatímco jedna část dotázaných jej hodnotila v obdobně pozitivním duchu jako uvedení papežové, další jej shledává jako neutrální či spíše nepodstatný. Otázkou také zůstává, jakým způsobem interpretovat početnou skupinu, která svoji účast na výzkumu odmítla.

Mezi papežskými vyjádřeními a výpověďmi českých teologů panuje shoda v otázce přínosu sportu jednotlivci. Nejčastěji byla uváděna schopnost sebepřekonání a osvojení sebedisciplíny. Tyto vlastnosti jsou často kladeny do souvislosti s asketickou praxí. Transcendentální povaha sportu byla přiznávána pouze výjimečně, a to s odkazem na rozvoj člověka v jeho plnosti, který může být přeneseně chápán jako cesta k Bohu. Mezilidský rozměr sportu, který zaujímá v papežských textech ústřední pozici, chyběl ve vyjádření českých teologů úplně. Co se negativních prvků sportu týče, nejčastější odpověď varovala před jeho idolatrizací a také před přehnaným důrazem na některé jeho atributy (fyzická výkonnost, krása atp.), což může vést k vytvoření kultu těla či krásy.

Další rozdíl se týká negativních prvků sportu. Zatímco čeští teologové hovoří o způsobu, jakým může sport negativně ovlivnit člověka, papežská vyjádření popisují spíše poškození, která může utrpět sport ze strany lidské společnosti. Tato odlišnost poukazuje na odlišné vnímání sportu jako takového. Zatímco papežové jej vnímají jako panenský prostor náchylný k vnějším vlivům a velmi často také nabádají k jeho očištění, odpovědi poskytnuté českými teology jej představují spíše jako odvětví, které s sebou přináší také vlastní nebezpečí. Takové hodnocení může mít, dle autora, dvojí kořeny. První z nich lze vztáhnout k platónskému dualismu, který vnímá tělo jako méně hodnotné oproti nemateriální duši. Tento myšlenkový proud našel své zastánce také při formování křesťanské vize osoby. Za druhý z kořenů tohoto postoje považuje autor takové vnímání sportu, které odkazuje především na tělesnou dimenzi člověka. Na tomto základě lze hodnotit současný sport jako aktivitu, která nemá dostatečnou hodnotu a je svým způsobem nebezpečná tomu, co je v tomto pojetí více lidské, tj. duši.[30] Ačkoliv je „definitivní" forma dualismu chápána v protikladu s křesťanským modelem celistvého člověka, její prvky je v různých podobách možné sledovat v teologických úvahách napříč celou historií církve. Nelze tedy vyloučit možnost, že se promítají také do teologického hodnocení sportu v zemi, kde tato disciplína dosud nemá pevné kořeny.

Sport je fenoménem, který zastává ve společnosti pevné postavení. Lze jej považovat za velmi podrobné vyobrazení člověka a společnosti jako takové. Převládající prvky společnosti, byť skryté, mohou být patrné právě v tomto prostoru. To přivádí k mylnému úsudku, že sport je člověku více nebezpečný než jiná odvětví lidského života. Dle křesťanského výkladu byl člověk (i svět) stvoře-

29 Srov. © Jeremy TREAT, *More than a Game: A Theology of Sport* (on-line), dostupné na: http://tgc-documents.s3.amazonaws.com/themelios/Themelios40.3.pdf#page=12, citováno dne 12. 3. 2015; Peter MAIER, *Christianity and Competition Workbook*, Missouri: Concordia Publishing House, 2010; Shirl HOFFMAN, *Good Game: Christianity and Culture of Sports*, Texas: Baylor University Press, 2010; Donald DEARDORFF – John WHITE, *The Image of God in Human Body: Essays on Christianity and Sports*, Wales: The Edwin Mellen Press, 2008.

30 Oproti tělu, které je jako materiální pomíjivé, tedy méně hodnotné. V extrémní dualistické pozici může být tělo vnímáno dokonce jako překážka v cestě duše.

ný Bohem jako dobrý (v celém jeho rozměru). Současně však prošel pádem a došlo k poškození všech hledisek, ze kterých může být nahlížen. Je tedy zároveň dobrý i špatný. Autor se domnívá, že stejným způsobem je nutné pohlížet také na sport. Sport je dar, který dal Bůh člověku. Tento dar v sobě jako vše lidské reflektuje hříšnou povahu lidí.

Sport je místem aktualizace člověka a budování mezilidské lásky. Toto autor pokládá za skutečný význam poselství, které předávali papežové v textech přiblížených touto studií. Na výkladu teologických výpovědí o sportu v České republice je sice patrné pozitivní hodnocení jeho individuálního rozměru, autor se však domnívá, že je nutné obrátit pozornost také na způsob, jakým sport pomáhá překonat rozdíly mezi spoluhráči i soupeři. Teologie sportu pak bude moci nabídnout nový náhled na řadu aktuálních problémů, které nyní před církví vyvstávají.

Má učení papežů o sportu vliv na teology v ČR? (analýza výsledků výzkumu)

Abstrakt

Tato studie se zabývá teologickou reflexí sportu. V první části přibližuje způsob, jakým sport hodnotili Jan Pavel II. a Benedikt XVI. Hlavním zdrojem informací jsou v tomto bodě proslovy, dopisy a další texty, ve kterých věnovali oba papežové sportu značný prostor. Druhá část studie přináší odpovědi na otázky týkající se těla a sportu, které autor předložil vybranému vzorku teologů na území České republiky. Cílem studie je poskytnout možnost srovnání mezi těmito dvěma typy výpovědí. Mezi papežskými výpověďmi a oslovenými teology panuje převážná shoda v otázce přínosu sportu na úrovni jedince. Vybraná skupina teologů však neposkytuje žádnou výpověď týkající se mezilidského či globálního aspektu sportu. Autor navrhuje zaměřit další výzkum tímto směrem.

Klíčová slova: Jan Pavel II., Benedikt XVI., teologie sportu, tělo, duše, společenství

Kontakt na autora
Mgr. Vojtěch Svoboda
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra filosofie a religionistiky
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
svobov04@tf.jcu.cz

Does the Papal Doctrine on Sport Exert Influence on Theologians in the Czech Republic? (An Analysis of Survey Results)

Vojtěch Svoboda

Introduction

The popularity of sport has for several decades been an unmissable feature of society. That is one of the reasons why many Popes have also devoted extensive space to it in their speeches. The first part of the study presents the way in which sport is evaluated in texts by John Paul II and Benedict XVI, who paid the greatest attention to it. In the second part the author presents seven questions concerning the body and sport to theologians in the Czech Republic. The text aims to provide a comparison of these two types of statements and in this way determine possible differences in the issue of the theological evaluation of sport.[1]

Goal, problem areas, and methodology

The first part of this study describes the way in which sport was evaluated by Popes John Paul II and Benedict XVI, who devoted extensive space to it during and before their pontificates. Their statements can thus be regarded as one of the starting points for a new theological discipline – the theology of sport. The basic source for describing the evaluation of sport by Pope John Paul II are his homilies, Angelus messages, speeches at sports events and letters from 1978–2005 collected in *The Pastoral Messages (Homilies, Angelus Messages, Speeches, Letters) of Pope John Paul II That Refer To Sport (1978–2005).* Information on Benedict XVI's evaluation of sport is drawn especially from the study *Sporting Activity in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI.*[2]

The second part presents statements made by contemporary theologians in the Czech Republic. For this purpose a selection was made of available theological authorities including responsible persons of the Czech Catholic Church, some professors, associate professors and lecturers of the theological faculties of Czech universities (Faculty of Theology of University of South Bohemia in České Budějovice, Catholic Theological Faculty of the Charles University in Prague, Protestant

1 The paper is one of the outputs of the two year project Catholic Theology of Sport (reg. no. 115/2013/H); the project was financially supported by the Grant Agency of the University of South Bohemia.

2 Joseph CLEMENS, *Sporting Activity in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI.*, a text sent by email by K. Lixey, LC, who in 2004–2012 directed the department of Church and Sport of the Pontifical Council for the Laity.

Theological Faculty and Hussite Theological Faculty of the Charles University in Prague, and Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology of the Palacký University in Olomouc). Two Catholic bishops also took part in the survey. The goal of this part of the research was to find out through the answers received how the respondents perceive the human body and sport as one of the mass phenomena of the present age. The Christian view of bodily culture has undergone extensive historical development. This survey helps to clarify what the nature of this relationship is at present in the Czech Republic. The author thinks that the perception of the human body can be conceived as the general framework for evaluating sport. That is why the first questions are aimed at the body from the point of view of theological anthropology and the subsequent ones concern sport as such.

Out of the 42 persons originally addressed, 23 respondents took part in the survey. Among the respondents there were five persons with a master's degree, six with a doctor's degree, seven associate professors and five professors. With the exception of two of the persons addressed the respondents lecture at Czech universities as internal or external lecturers. Three respondents hold the office of bishop. The reason why ten of the persons addressed did not take part in the survey was in some cases that they regarded the topic as insignificant, and others did not feel competent to express their view or found the questions too ambiguous. The other persons addressed did not react to the request for participation in the survey, and in five cases the communication ended upon receiving the questions.

The basic investigative method selected was the form of structured questioning, which took place by personal, phone and electronic communication. The data was collected and other communication took place in the second half of 2014, when the following questions were presented to the participants:

1) What is the human body?
2) What is the purpose of the body in this world?
3) What does Christ's risen body mean together with his promise of exalting our bodies?
4) Can the body and the soul be separated?
   How can the reality of an immaterial soul in a material body be grasped?
5) What role and at what levels does physical movement play for a Christian (spiritual, biological, social, etc.)?
   What is your view of sport from the point of view of spiritual practice? Can it be regarded as a form of the effort to get closer to God?
6) What is your view of sport in its positive and negative aspects?
7) Do you see a deficiency in the theological investigation of the body, bodily movement and the phenomenon of sport?

The selected method is a case of mixed research in which the author combines aspects of qualitative and quantitative research. This type facilitates a better grasp of the investigated topic than when one of the approaches is chosen. Collecting data by structured questioning relied on quantitative methods, analysing and categorising the data corresponds to the rules of qualitative research. The interpretative effort was to find the features shared by the answers and thereby to create the categories that were found in the statements.

This study aims to provide the possibility of comparing two types of answers: the evaluation of sport by the above-mentioned Popes based on their letters and speeches and its evaluation by contemporary Czech theologians. While in the case of questionnaires it is possible to use direct answers or passages from them, this is not possible in the case of papal statements. That is why the author has attempted to highlight the elements and thoughts that appeared in the texts most frequently. The author has already undertaken an interpretation of the papal evaluation of sport in his master's thesis.[3] This study indirectly follows up on this text.

Sport through the eyes of the Popes

To present the attitude of the Popes to sport, the author selected John Paul II and Benedict XVI, who devoted the greatest space to it in their texts. A part of Benedict XVI's texts comes from the time before his pontificate. The key to understanding the following papal statements is the Christian vision of the human being. According to this doctrine, based on the event of Creation in the book of Genesis, human beings are created in the image of God (Gen 1:26–28). At the same time they were created as a unity of body and soul. God created both and deemed them good (Gen 1:31). Not the body or the soul individually, but only both of the components together constitute the entire human being. In that way the aggregation of body and soul can be regarded as an essential goal of the human being and their separation must be regarded as bad. Only in that way can being created in God's image correspond to particular human existence.

John Paul II

There are many sources confirming Pope John Paul II's purely positive relationship to sport, including his rich personal experience.[4] His positive evaluation can also be inferred from the number of sporting events he took part in during his pontificate.[5] On these occasions he delivered speeches with which he spread the Church's message also to the sports world. Although the Pope did not elaborate a theology of sport, his numerous messages and statements are among the foundations on which this young discipline can rely.[6] In texts dealing with sport he frequently highlighted certain elements, which can thus be regarded as the core of his sport-theological reflections. Besides the harmonious development of the human being he laid a special emphasis on sport as a means to transcend borders both at the level of individuals and on a global scale.

Sport is sometimes perceived primarily as developing the bodily component of the human being or as an instrument of reinforcing physical health. The Pope esteems this element highly. But at the same time he remarks that sport develops the human being in his entirety, comprising of body and soul: 'Not only does the player find, on the level of the body, the relaxation that he needs, not

3 Vojtěch SVOBODA, *Teologie a filosofie sportu se zřetelem k americkému fotbalu,* diploma thesis, University of South Bohemia in České Budějovice, České Budějovice, 2011.

4 It may be interesting that, as the contemporary director of the department of Church and Sport of the Pontifical Council for Laity S. C. de Perez informed the author of this paper in private communication during his visit to the Vatican in November 2013, Pope John Paul II had the local heliport rebuilt as a tennis court.

5 120 sports events. Private communication of S. C. de Perez, November 2013.

6 The texts by John Paul II used in the paper come from Kevin LIXEY, Norbert MÜLLER and Cornelius SCHÄFER, *The Pastoral Messages (Homilies, Angelus Messages, Speeches, Letters) of Pope John Paul II That Refer To Sport (1978–2005)*, Vatican: John Paul II Sports Foundation, 2012.

only does he acquire additional suppleness, skill and endurance, and strengthen his health, but he grows in energy and in the spirit of teamwork.'[7] And also, 'Yes, like so many other sports, football can elevate man.'[8]

However, he finds the most essential contribution of sport at the interpersonal level. This is not only manifested at the level of individual relationships, but can lead to crossing the barriers between whole nations: 'sport can certainly contribute to helping the participants get to know one another better, appreciate one another, and experience a certain solidarity beyond frontiers, precisely on the common basis of their same human and sporting qualities.'[9]

Or elsewhere he said: 'Let your gathering be a symbolic sign for the whole society and a prelude to this new age, in which nations "shall not lift up sword against nation" (Isa 2:4).'[10]

One of the essential features of sport is its competitiveness. The Pope often appealed for its purification to maintain its proper – humanly healthy – form: A sense of brotherhood, generosity, honesty and respect for one's body – virtues that are undoubtedly essential for every good athlete – help to build a civil society where antagonism is replaced by healthy competition, where meeting is preferred to conflict, and honest challenge to spiteful opposition.[11]

But alongside the positive aspects John Paul II does not forget to remind us of the dangers threatening the world of sport. Among the most frequently mentioned are its commercialisation, corruption, and others: '…from the obsessive preoccupation with gain to the commercialization of almost every aspect of sport, from the excessive emphasis on the spectacular to athletic and technical exhaustion, from the use of doping and other forms of fraud to violence.'[12]

Benedict XVI

Pope Benedict XVI also provides a number of statements suitable for a theological reflection of sport. Bishop Clémens states that in the first two and a half years of his pontificate the Pope touched on the topic of sport in more than fifty instances.[13] As he explains himself: 'during the Pontificate of Pope Benedict XVI, the interest and concern of the Universal Church to the vast world of sport continues as it seeks to dialogue with the renowned sports institutions at the international level while fostering a renewal of pastoral work in and through sports…'[14]

In connection with football Cardinal Ratzinger had already before his pontificate underlined its global character and at the same time its massive influence on humans all around the world: Football has become a global event which has brought men from all around the world across all

7 JOHN PAUL II, *Human and Sporting Qualities Make Men Brothers*. To the meeting of UEFA representatives in Rome on 20th June 1980.
8 Ibid.
9 Ibid.
10 JOHN PAUL II, *The Most Authentic Dimension of Sport: To Create a New "Civilisation of L*ove", homily at the Olympic stadium in Rome, 12th May 1989.
11 JOHN PAUL II, *Jubilee of Sports People Address of John Paul II to the International Convention on the Theme: "During The Time of the Jubilee: The Face and Soul of Sport"*, 28th October 2000.
12 JOHN PAUL II, *Stadium Blessing Marks Start of International Playoffs: Pope John Paul II Inaugurates 'ITALIA 90' Cup*, 31st May 1990.
13 Joseph CLEMENS, *Sporting Activity in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*.
14 © Joseph CLEMENS, *Sport in the Magisterium of Benedict XVI* (on-line), at: http://thesportjournal.org/article/sport-in-the-magisterium-of-benedict-xvi/, actualised 28th February 2013, accessed 14th April 2015.

boundaries into one and the same 'place for the soul', where they are united by hopes, anxieties, passions and joy. Hardly any other event on earth can achieve a similar widespread effect.[15]

Analysis of sport leads him to its radical freedom allowing for a stepping out of the necessity of everyday life. In this sense he designates sport as a foretaste of paradise: 'In this sense, sport becomes a sort of foretaste of Paradise: a stepping out of the slavish earnestness of our daily life and its concerns into the free seriousness of something that should not be serious and is therefore beautiful. In that way sport overcomes daily life.'[16]

Benedict XVI repeatedly underlined that the freedom in sport is not absolute, but rule-based.[17] In that way sport becomes a school of life, which through training teaches self-control, by which the sportsperson can attain freedom.[18] Cooperation is another positive aspect of sport. Sports, especially collective ones, provide a common goal contributing to the development of the whole community: 'sports, practised with enthusiasm and an acute ethical sense, especially for youth become a training ground of healthy competition and physical improvement, a school of formation in the human and spiritual values, a privileged means for personal growth and contact with society.'[19]

Similarly in a letter to Cardinal Rylko he writes: In our time when an urgent need to educate the new generations is evident it is therefore necessary for the Church to continue to support sports for youth, making the most of their positive aspects also at competitive levels such as their capacity for stimulating competitiveness, courage and tenacity in pursuing goals.[20]

In his speech to the Austrian national skiing team the Pope summarises that 'sport helps man to consider his own capacities as a talent and his life as a gift of God. Even when sport is practiced at high levels, it is important to maintain an inner harmony between body and spirit in order not to reduce it to a mere search for results.'[21]

Topical answers: The human body – unity and diversity

The survey analysis begins by presenting the answers to the first question: 'What is the human body?' How is the essential material existence of the human being perceived? Answering this question appears to be the starting point for the possibility of further statements concerning the body.

15 © Joseph RATZINGER, *Football Can Be More Than Just Entertainment* (on-line), at: http://freeforumzone.leonardo.it/discussione.aspx?idd=354533, accessed 15th March 2015.
16 Ibid.
17 © Joseph CLEMENS, *Philosophical Foundations of the Sporting Phenomenon* (on-line), at: http://thesportjournal.org/article/sport-in-the-magisterium-of-benedict-xvi/, accessed 16th March 2015.
18 Cf. © Joseph RATZINGER, *Football Can Be More Than Just Entertainment*.
19 BENEDICT XVI, L'Osservatore Romano, Speech to the Participants of the World Swimming Championship, 2009.
20 © BENEDICT XVI, *Message of His Holiness Benedict XVI To Cardinal Stanislaw Rylko, President of the Pontificial Council For the Laity on the Occasion of the International Study Seminar on: "Sport, Education, Faith: For a New Season for the Catholic Sports Movement"* (on-line), at: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20091103_rylko-sport_en.html, accessed 15th March 2015.
21 © BENEDICT XVI, *Sport Must Not Be Reduced to a Mere Search for Results* (on-line), at: http://www.freeforumzone.com/discussione.aspx?idd=354494&p=132, accessed 20th March 2015.

The most frequent answers emphasised the psychosocial unity of the human being. In this context R1, a professor and ordained evangelical minister, refers to the ideas of Karl Barth when he answers: 'The human being is created in psychosomatic unity, as body and soul, the soul is primary in some respect…, but it is impossible to conceive both body without soul, and soul without body.'

R2, a lay person lecturing at the Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice: 'The human body is really a temple of the spirit, the "instrument" of the soul and the spirit for activity at the material level. The relationship of the body to the higher spheres of the human being is approximately similar to the relationship of the skeleton to the "finer" bodily systems, such as muscles, nerves, etc. The human body is a creation of an amazing intelligence, which is in fact continuously working on creating it, as human evolution allows us to see. It is given to the human being so that he can be active with it here on Earth and thereby transform it (and himself) to ever greater perfection.'

All answers manifested admiration of the body as created by God and perfect on Earth. The most frequent answer to this question referred to the unity of psyche and soma, two concepts commonly employed in theology. In the Christian tradition the human being is commonly conceived as a unity of body, soul and spirit. But the emphasis on including the third element has undergone a certain development and so the human spirit has become the object of many debates.[22] But does this anthropological division provide a real answer to the question raised above?

The second question 'What is the purpose of the body in this world?' follows up on the preceding one. The human being has subdued the Earth in a body that is vulnerable as compared to animal bodies. Nonetheless, its variability facilitates life all over the planet. The body makes it possible to fulfil various human needs and plans, to many of which it functions as a motive. How do theologians answer the question concerning the purpose of the human body?

With some exceptions most of the respondents stated two essential purposes of the human body. One of them is communication with others. In this way the body is conceived as the soul's mediator for its encounter with this world and at the same time with other souls.

R3, associate professor of the Catholic faith, states in this context: 'If I conceive the human being as the lowest of spiritual beings, then the human body is in fact a bridge between the spiritual aspect of the human being and the material world.'

Another frequently emphasised purpose is the existence of our body as a form of serving God. This is grounded by the Biblical creation of the human being in the image of God.

R4, a professor and ordained evangelical minister, states in this context: '… All that we do in the body (work, family, etc.) is to serve our neighbours, God's glory, and we can experience everything *sub specie aeternitatis*.'

Probably the strongest comment in this sense was made by a member of the Orthodox Church community of České Budějovice and Jindřichův Hradec, R5: 'To reach theosis – being like God –

22 The biblical tradition speaks of the spirit with the terms *ruach* or *pneuma*. The term is frequently used for example by Apostle Paul; it came into focus especially at the eighth ecumenical council.

together with the human soul and spirit.' But he supplements the statement with the explanation that the human being will not become a god, like iron pressed to a magnet does not become a magnet, merely receiving its properties in a certain way.

Another recurrent feature of the answers was the necessity of our death. An associate professor of the Catholic faith, R6, notes on this point: '… the doctrines of the first Councils – especially the ones in Ephesus and Chalcedon – unambiguously point to the fact that the "body", or the real "physical" or "human" existence of Christ was emphasised as an entirely fundamental matter: without his physical suffering and death we could not be saved. For me this implies that the body is of fundamental significance: we must die, in order to live with Christ after death – and that is the end or purpose of the human body …, the human being must die in order to be able to live with Christ after death. So death can be conceived as the final purpose of the human body in the hope of resurrection.'

The death and resurrection of Jesus of Nazareth is the core of Christian doctrine. Faith in the resurrection of the body is the subject of a substantial part of Christian dogmatics. From this point of view the eschatological dimension of human existence takes on an importance. So the third question makes up a logical continuation of the statements. In connection with Christ's resurrected body theologians are accustomed to speak of a different ontological level of existence. That is how most respondents speak.

R4 says: 'Christ's risen body is not subjected to the physiological and biological laws of space-time and Christ's resurrection opens up an eschatological perspective of participation in Christ's glorified body (1 Cor 15:20–58).'

R3 continues: 'It is evidence that for God matter is not something impure, so that through Christ's humanity (including his materiality) it could even be united to his divinity. At the same time (if we are speaking of the resurrected body) it is real evidence (the apostles touched it) that the promise of the glorification of the human being including his corporeal nature is not a mere metaphor or a misunderstanding.'

Some of the respondents answered in a broader social context of the resurrection. Here the social level of the resurrection event becomes the true core of the resurrection doctrine, viz. the elevation of all humans, all humanity. In this sense R7, a bishop of the Czechoslovak Hussite Church, answers: 'It signifies the reality of the Resurrection, which concerns the human being in his entirety. It is a promise of resurrection for all those who accept Christ's path.'

R2 says: 'Christ's risen body is an expression of his triumph over death. By his spiritual strength, by his life, Christ triumphed over the powers of death and emancipated himself from their influence. Thereby his body also became independent of the powers of death and was elevated to the level of immortality… On hearing Christ's summons to discipleship we will be gradually filled by His power and life to the extent that one day we will also be emancipated from the influence of death and our body will not be subject to it any more. That is resurrection.'

Body and soul are normally regarded as the basic components of the human being. At the time between birth and death, the human being and his body can be regarded as equal. Despite that

the ancient and Biblical tradition assumes that the human body does not differ from the bodies of other living beings merely by its structure, but also by its quality or essence, which is traditionally labelled the 'soul'. If a statement is made about the human being from the point of view of the above-mentioned anthropology, the term 'soul' is normally employed as that part of the human being that is not subjected to the destruction of the body. The next question dealt precisely with these two components and their mutual relationship.

R8, a Catholic associate professor, explains how this issue was viewed in the past: 'The relationship of the soul (spirit) and body has been the subject of extensive debates that have been going on for already several thousand years. In these debates several views of the body–soul relationship are encountered: 1. Aristotelian-Thomistic = the soul is the "forma formans corporis" or, according to Boëthius, "substantia spiritualis, identice permanens, causa et substratum actuum psychicorum"; 2. Biblical-oriental = the soul is the animating principle (*nishmat chajjim* = the breath of life); 3. Materialistic = the soul is identical with the central nervous system.'

The answers agreed on this point. None of the respondents admitted a real separation of body and soul in the human lifetime. Following up on the first question the human being is conceived as a composite, within which the soul is in a certain sense regarded as the component motivating the material body. According to all respondents the real separation of the two components is only possible after death.

This is how R5 answers: 'The popular expression "soul" really refers to the human spirit, …, which separates from the body at the moment of death… The soul is the enlivening principle, which also leaves the body, which is manifested precisely by the fading of life and gradual decay. The reality of an immaterial soul (or Spirit) in a material body cannot be grasped and it is not necessary…'

But some of the respondents hinted at the possibility that the relationship may be 'loosened' in some respect. R9, a bishop of the Catholic Church, regards his attitude to this issue as highly reluctant and states that he does not believe in a complete separation of the soul from the body, although he does admit the possibility of a certain 'loosening'. Such a possibility is also acknowledged by another bishop, R10.

A highly interesting explanation of this duality in some sense is provided by R2: '… The immateriality of the soul and the material body may sound far too contradictory. When we imagine or say that the body is a materialised, condensed spirit or a materialised "part" of the soul, or vice versa, that the soul is a very fine, spiritualised matter (that as yet cannot be scientifically examined), then it does not sound so contradictory and dualistic any more…'

The soul is conceived as the enlivening principle without which the body perishes. At the same time the identity of a human being is conserved only in his entirety. The usual answer spoke of the corruption of the body after the separation of the soul. A reverse explanation was provided by R3: 'The human soul is so fashioned that it can communicate and acquire new knowledge by means of bodily functions. When deprived of the body it is solipsistically imprisoned in itself. Only God gives meaning to the immortality of the soul in the sense of surviving the death of the body, by enabling the separated soul (after death and before resurrection) to communicate (by supplying the missing mediation of the body by his activity)…'

Topical answers: Sport – a way to God?

In connection with sport, its beneficence for human bodily health is often mentioned in society. Sport as such, for example in ancient Greece, probably arose on a religious basis. There still are religions for which movement (often in the form of dance or ritual combat) is a direct instrument to attain a spiritual experience. Even in contemporary modern society there are still many instances when athletes reach an altered state of consciousness in the course of their performance. In their own words they undergo experiences that are rather spiritual in character.[23]

The issue of the possible transcendental element in sport can at present be regarded as one of the main topics of theology of sport.[24] The answers to the following questions are intended to clarify what stance Czech theologians take on this issue.

According to R8, sport leads to: '… finding, accepting and developing oneself, even to self-transcendence. If such self-acceptance and self-development can be conceived as a path to God, then sports performance also heads towards this path.'

More than half of the respondents did not deny the possibility of a certain spiritual load in sport. At the same time the respondents stated certain conditions allowing such spirituality to be enabled. One of the frequent conditions was that sport does not stand in the way of the individual's spiritual needs.

One of the answers was: 'In sport one exceeds one's limits, which is a characteristic feature of probably all kinds of spiritual practice. Adequately practised bodily exercise (and therefore also sport) contributes to bodily beauty and beauty is without doubt one of God's attributes, so by sport we come to beauty and bodily perfection, which can certainly mean that by sport we come to God. However, only assuming that the means does not become the end.'

R9 evaluates the role of sport in Christian life primarily functionally. According to him, sport is an activity that is beneficent for the body and thereby for human health. Furthermore, a properly functioning body is normally the basic condition for performing vocations serving persons in need.

R1 takes a rather neutral stand on this issue: 'Perhaps some theological ethics will touch on sport, but only marginally – unlike for example art or science and technology. As such sport is "religiously neutral", it leads neither to God nor away from God, it can be good for Christians but only relatively.'

R5 answers rather more guardedly on this point: 'Since the desert fathers were the greatest experts on spiritual life, we can start from their experience that the body must be maintained in at least a sufficiently functional state so that one can engage in prayer and handiwork (making a living). Of course,

23 For example the type of experience known as flow. For further information see Michael MURPHY and Rhea WHITE, *In the Zone: Transcendent Experience in Sport*, New York: Penguin Book, 1995.

24 Indirect discussion takes place, for example, between Rev. Dr. L. Harvey, who advocates an 'autothelic' theory of sport, and Rev. Dr. R. Ellis, who expresses the view that in modern society sport helps to fulfil the needs that were formerly reserved to (organised) religion. For more information see Robert ELLIS, *The Games People Play*, Oxford: Wipf and Stock, 2014; Lincoln HARVEY, *A Brief Theology of Sport*, Oxford: SCM Press, 2014.

the great ascetics mortified the body more, because they know from experience that spiritual strength and bodily strength are indirectly proportional. Excessive care of the body lulls the spiritual life. As for sport, it belonged in the ancient circus, and was not part of spiritual theory or practice.'

One of the topics that the Popes in the pre-Vatican II era had focused on is the ethical evaluation of modern sport. Pope Pius XII wrote on this topic in 1945 in his letter *How the Culture of Sport Can Contribute to the Formation of Youth*, and ten years later in his text *Virtues for the Sports Education of Christians.*[25]

Today, sport, as an activity contributing to general health in the sense of physical, mental and social well-being, can compensate for the lack of exercise brought about by social development and lifestyle. Another positive aspect is without doubt a certain ability to overcome barriers, both internal and external.[26] Like all other branches of human activity sport also reflects that aspect of the human being that is regarded as a consequence of his fall. The following question aimed to find out what the respondents view as the main pros and cons of contemporary sport.

R5 answers: 'One learns inner discipline and perseverance, which are skills that can be put to good use when one decides for a spiritual life. Especially in Syria, the monks used sports terminology for their spiritual struggle.'

R9 also praises the ascetic element in sport. However, the respondents were also aware of a number of risks and negatives that can be attached to sport. As far as the negative elements in sport are concerned, an associate professor lecturing at the Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, R11, indirectly speaks of a phenomenon that is commonly labelled 'civic religion' when he says: 'It can even become a substitute for God, sport or sportspersons can be deified, as can the sports experience (adrenaline), etc.'

R3 points out exchanging the path for the goal: '… sport is a great thing, but it must not become a cult of health, or a cult of the body, or an inexorable rush after money or ever greater performances regardless of health and social context.'

In this way the theologians criticise the body cult, disproportionate financing and doping. Most of these negative aspects have to do with the development of some pathological features of the society as a whole. It is necessary to add that these elements are apparent especially in professional sport. R2 concludes the answer to this question as follows: 'Sport as a method is de facto neutral. It depends on how the human being makes use of it, on our intentions, goals, only they bring along positive or negative aspects when they are related to something.'
At the end of each interview some space was devoted to the question of whether the individual respondents perceive a deficiency in the theological investigation of this field. Most respondents (16) answered affirmatively, five took a negative stance. Only two stated that they don't know the answer.

The added statements spoke of a deficiency, or even, according to R3: 'Unambiguously so – a

25 How the culture of sport can contribute to the formation of youth, in: *Sport in Magisterium of Pius XII*, Kevin LIXEY. Unpublished text sent by Rev Kevin Lixey in an email communication on 11th October 2013.

26 John Cassian speaks of the athlete as an ideal exemplar and source of inspiration for future monastic life. Cf. Patrick KELLY, *Catholic Perspectives on Sport. From Medieval to Modern Times*, New Jersey: Paulists Press, 2012, p. 103.

privation, not just a deficiency.' R5 speaks similarly: 'That is a topic for whole-church discussion precisely in our situation! I wish it had come earlier.' R12, a doctor of the Catholic faith, says the reverse: 'No, although it is interesting. But is it needed?'

Conclusion

The statements of the Popes correspond to the Christian vision of the human being who was created in the image of God as an inseparable unity of body and soul. From this starting position both Popes state that sporting activity is not concerned only with the physical dimension of the human being, but that it affects his entire existence. So both the pros and the cons of these activities affect the soul and the body, which are not conceived as individual components, but as points of view from which the human being can be perceived. The Popes agree in evaluating the consequences of sport's effect on the human being. The obvious positive aspects at the individual level include relaxing from tension or the stereotype of everyday life. By stimulating self-control, sport also contributes to the harmonious development of the individual. Extensive space was also devoted to the interpersonal efficacy of sport, which can to a great extent contribute to removing interpersonal barriers and perfecting the cooperation necessary for constructing society. This element was given extensive space especially in the texts by Pope John Paul II, who presents it as an instrument of overcoming the differences not only between individuals, but even between nations. So according to him contemporary sport can contribute to solving global problems.

The two Popes also pointed out the dangers that can accompany the world of sport. However, they did not focus their attention on the negative effect of sport on the human being, but rather on the way in which sport is affected by society, which can harm it especially with an overt emphasis on commercialisation or by encouraging the cult of the body and achievement. But purifying sport in the spirit of mutual respect among the participants can be beneficent to perceiving competition as such.[27] The issue of the compatibility of competition and the Christian faith is a topic to which an increasing number of theologians concerned with sport have been devoting space recently.[28] So John Paul II and Benedict XVI repeatedly expressed an idea which is topical precisely today, when competition can be recognised as one of the main models of social life or worldview.

The second part of the study presents the way in which Czech theologians answer particular questions connected with the body and sport. While the answers to questions concerning theological anthropology were prevalently in agreement, the evaluation of sport manifests an (often extensive) variability. While one part of the respondents evaluated it in a similarly positive spirit as with the two Popes, others find it neutral or rather insubstantial. The question also remains how the significant group who refused to participate in the survey ought to be interpreted.

The statements of the Popes and those of the Czech theologians agree on the issue of sport's beneficence to the individual. The most frequently cited was the ability to overcome the self and

27 This idea recurs especially in Pope John Paul II.

28 Cf. © Jeremy TREAT, *More than a Game: A Theology of Sport* (on-line), at: http://tgc-documents.s3.amazonaws.com/themelios/Themelios40.3.pdf#page=12, accessed 12th March 2015; Peter MAIER, *Christianity and* Competition *Workbook*, Missouri: Concordia Publishing House, 2010; Shirl HOFFMAN, *Good Game: Christianity and Culture of Sports*, Texas: Baylor University Press, 2010; Donald DEARDORFF and John WHITE, *The Image of God in Human Body: Essays on Christianity and Sports*, Wales: The Edwin Mellen Press, 2008.

mastering self-discipline. These traits are often placed in context with ascetic practice. The transcendental character of sport was only rarely acknowledged, with reference to integral human development, which can be metaphorically conceived as a path to God. The interpersonal dimension of sport, which takes the central position in the papal texts, was altogether absent from the statements of Czech theologians. As far as the negative elements of sport are concerned, most answers warned against idolising it and also against excessive emphasis on some of its attributes (physical performance, beauty, etc.), which can lead to establishing a cult of the body or of beauty.

Another difference concerns the negative elements of sport. While Czech theologians speak of the way in which sport can negatively affect the human being, the papal statements describe rather the damage that sport can suffer from human society. This difference reveals the different conception of sport as such. While the Popes perceive it as a virgin space susceptible to external influences and very often call for its purification, the answers provided by Czech theologians present it rather as a field bringing along its own dangers. Such an evaluation can, in the author's view, have two roots. One can be related to Platonic dualism, which perceives the body as less valuable in comparison with the immaterial soul. This line of thought also found its advocates in the process of forming the Christian vision of the person. The other root of this attitude is, according to the author, a perception of sport relating primarily to the physical dimension of the human being. On such a basis contemporary sport can be evaluated as an activity that is not of sufficient value and is in a way dangerous for what in this conception is more human, i.e., the soul.[29] Although the 'definitive' form of dualism is conceived in opposition with the Christian model of the integral human being, its elements can in different forms be found in theological reflections throughout Church history. So the possibility cannot be excluded that they are also projected into the theological evaluation of sport in a country where this discipline has still to take firm root.

Sport is a phenomenon with a firm position in society. It can be regarded as a highly detailed depiction of the human being and the society as such. The prevalent elements of society, albeit hidden, may be apparent precisely in this space. That leads to the erroneous judgement that sport is more dangerous for the human being than other spheres of human life. According to the Christian interpretation, the human being (and the world) was created by God as good (in its entirety). But at the same time it went through the Fall and was damaged in all aspects from which it can be viewed. So it is simultaneously good and bad. The author believes that sport must be viewed in a similar way. Sport is a gift that God has given humans. But this gift, like all human matters, also reflects the sinful human character.

Sport is a place where the human being is actualised and interpersonal love is constructed. The author believes this to be the true meaning of the message communicated by the Popes in the texts presented in this study. Although the interpretation of the theological statements on sport in the Czech Republic shows a positive evaluation of its individual dimension, the author believes that it is also necessary to focus on the way in which sport helps to overcome the differences between teammates and competitors. Then the theology of sport will be able to offer a new view of a number of the current problems now arising before the Church.

29 As opposed to the body which, being material, is perishable, and therefore less valuable. In an extreme dualistic position the body can even be perceived as an obstacle in the path of the soul.

Does the Papal Doctrine on Sport Exert Influence on Theologians in the Czech Republic? (An Analysis of Survey Results)

Abstract

This study deals with the theological reflection of sport. In the first part it presents the way in which sport was evaluated by John Paul II and Benedict XVI. The information on this point comes mainly from the speeches, letters and other texts in which the two Popes devoted extensive space to sport. The second part of the study presents the answers to questions concerning the body and sport, which the author presented to a selected specimen of theologians in the Czech Republic. The study aims to provide the possibility to compare these two types of statements. The papal statements and the addressed theologians mostly agree on the question of how sport is beneficial to the individual. But the selected group of theologians made no statement regarding the interpersonal or global aspect of sport. The author proposes aiming further research in this direction.

Keywords: John Paul II, Benedict XVI, theology of sport, body, soul, community

Author contact
Vojtěch Svoboda, M.Sc.
University of South Bohemia, České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
svobov04@tf.jcu.cz

Církevní, nebo světská diakonie?[1]

Karel Šimr

O diakonii jako sociálně-charitativní křesťanské praxi v jejích rozmanitých podobách jsme si v teologii v širokém ekumenickém konsensu zvykli hovořit jako o jednom z konstitutivních znaků církve,[2] případně jako o „podstatném projevu života církve".[3] V napětí k tomuto vyjádření ovšem stojí empirická skutečnost, že diakonická zařízení často zůstávají ve svém praktickém výrazu značně vzdálena od reálného života církve. V následujícím textu chceme podrobněji prozkoumat vztah diakonie a církve na příkladu Českobratrské církve evangelické (dále jen ČCE) a jejího účelového zařízení Diakonie ČCE. Téma otevřeme přiblížením kontroverze, která stála na samém počátku vývoje této organizace, dále ji uvedeme do souvislosti příslušné teologické a sociologické reflexe a na závěr se pokusíme o předběžné vytěžení této diskuse s ohledem na současnou realitu v českém evangelickém prostředí.

Dva hlasy

Diskusi o podobě diakonie v ČCE mohou dobře reprezentovat dva výrazné hlasy, které zazněly v souvislosti s jednáním 26. synodu ČCE, jehož zasedání v revolučních dnech 15.–18. 11. 1989 se zabývalo také otázkou nově ustavené Diakonie. Ta vznikla poměrně překotně ještě před listopadovými politickými změnami souhrou podnětů zevnitř církve[4] a ze strany státní moci. Podle Karla Schwarze, kterému bylo svěřeno vedení nově vzniklé instituce, bylo během jednání s ministerskými úředníky tehdejšímu synodnímu kurátorovi Miloši Lešikarovi naznačeno, že případnému ustavení institucionalizované církevní práce v sociální oblasti nebudou ze strany státní správy činěny překážky. Na základě tohoto ústně vysloveného souhlasu a Lešikarem sepsaného statutu nové instituce synodní rada ještě téhož dne, 10. 5. 1989, zřídila bez větší církevní diskuse vznik účelového zařízení Diakonie k 1. 6. 1989.[5]

Listopadový synod se tedy vlastně měl vyjádřit k již hotové věci – navíc v situaci, kdy pozornost jednání nejvyššího orgánu církve byla koncentrována na aktuální společenské dění. Jako podklad

1 Tento článek je výstupem projektu specifického výzkumu GAJU č. 157/2016/H.

2 Teorie konstitutivních prvků církve pochází z katolické praktické teologie. Viz např. Michal OPATRNÝ, Sociální práce a praktická teologie, in: *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, ed. Michal OPATRNÝ – Markus LEHNER, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2010, s. 39.

3 Toto vyjádření, které má svůj původ ovšem již u J. H. Wicherna, najdeme v č. 15 Základního řádu Evangelické církve v Německu (dále jen EKD) od jejího založení v roce 1948; viz © Grundordnung der evangelischen Kirche in Deutschland (on-line), dostupné na: https://www.ekd.de/download/grundordnung_fassung_amtsblatt_januar_2007.pdf, citováno dne 14. 6. 2016.

4 Po roce 1968 se v ČCE podle Karla Schwarze o obnovení Diakonie uvažovalo kontinuálně, jak o tom svědčí usnesení synodů. Ve Schwarzově osobě se také vznik Diakonie spojil s činností ekumenické skupiny, která se od roku 1985 scházela k promýšlení obnovy křesťanské sociální práce v tehdejším Československu. Členy neformálního uskupení byli kromě něj například lékaři Jan Payne, Marie Svatošová, dr. Pohůnková, tajně vysvěcený kněz Tomáš Halík nebo evangeličtí faráři Michael Otřísal a Pavel Klinecký. (*Zvukový záznam rozhovoru s Karlem Schwarzem ze dne 29. 3. 2016,* archiv autora.)

5 Srov. *Diakonie Českobratrské církve evangelické. Desetiletí obnovy diakonické služby*, Praha: Diakonie ČCE, 1999, s. 5.

k jednání o otázce nově ustavené Diakonie sloužily dva doprovodné materiály (tzv. tisky). Jejich autory byli profesoři teologie působící na tehdejší Komenského evangelické bohoslovecké fakultě, Josef Smolík (ten svůj text napsal spolu s manželkou Květou, která v té době byla členkou poradního odboru synodní rady pro křesťanskou službu)[6] a Pavel Filipi.

Smolíkovi se ve svém dopise staví negativně ke skutečnosti, že Diakonie byla ustavena „shora" bez ohledu na „demokratické" církevní řády, bez projednání s představiteli křesťanské služby, příslušnými představiteli poradních odborů, případně fakulty. Diakonie v pojetí Smolíkových v podstatě splývá s pastýřskou péčí. Má své místo ve sboru a k jejímu plnění se zavazují kazatelé a presbyteři. Vyjadřují proto znepokojení nad podobami diakonie, které „nemluví o zakořenění pastorace v Slově Božím, ve svátostech, ve sboru". Obávají se rovněž delegace úkolů sboru na zvláštní instituci a odkázání lidské nouze na odborníky, čímž „budíme dojem, že odborné psychiatrické nebo lékařské metody mohou vyřešit lidské situace, které může v posledku vyřešit jen vyznání hříchu a odpuštění". Zdůrazňují důležitost správné motivace k diakonické práci, protože „jedině pod tlakem Ducha svatého v eucharistii se rodí odhodlanost a obětavost k této službě". Smolíkovi také navrhují „vyhýbat (se) náladě, která vyrůstá z přesvědčení, že stát udělal chybu, když církvi v sociální práci stavěl překážky, respektive všecku její práci převzal, a která vede ke spravedlivému postoji, jako bychom my měli lék na bídu světa pohotově v rukou". Vzhledem k tomu, „že lidem lze pomoci jen tehdy, je-li tu vzájemná důvěra a společenství, které ty, kdo pomoc potřebují, přijímá," je podle Smolíkových diakonie realizovatelná výhradně v rámci křesťanského sboru a nelze ji „nadsborově institucionalizovat". Cílem pastorace, která je zde synonymem křesťanské služby, je „poslední pomoc člověku, jeho utvrzení ve víře a pomoc, aby z víry v různých životních situacích žil, poskytnutí obecenství sboru jako společenství služby, lásky a pomoci". Pastoraci a diakonii je podle něj třeba odlišit od poradenství, které uplatňuje „odborné lékařské, psychiatrické, právní znalosti, které jsou druhým pomocí, i když ne pomocí k víře a ke spasení". Diakonie je striktně záležitostí sboru, poradenství pak celé společnosti. V závěru dopisu pak jeho autoři kritizují obsahovou nejasnost poslání nové instituce. Jde podle nich o „převzetí práce jiných, kteří ji obětavě konají se slepci, s postiženými dětmi apod., avšak absolutně žádný nový obsahový prvek".[7]

Jako určitou opozici k představenému dopisu můžeme vnímat text Pavla Filipiho s názvem *Několik úvah k tématu DIAKONIE*,[8] který tvořil další ze synodních tisků. Filipi v jeho úvodu definuje diakonii jako „službu chudým, nemocným či jinak potřebným" a přiznává jí v životě církve zásadní význam. Chápe ji jako „projev rebelující víry, orientované na Ježíšovu zápasu s mocnostmi zla", na němž mají podíl také Ježíšovi učedníci. Diakonie je „výrazem víry, že předmětem Božího zájmu je celý člověk, jeho ‚duše' i ‚tělo' se všemi materiálními podmínkami důstojného života". Souvisí tedy s inkarnačním charakterem křesťanské víry a stojí v jeho vyjádření po boku svátostí. Diakonie má podle Filipiho proto tak důležité místo v církvi, „že v ní – jako nikde jinde – vystupuje do popředí povaha její existence jako existence služebné". V diakonickém jednání není možné církev podezírat ze snahy o získání mocenské pozice ve společnosti.

6 Pro přesnost je potřeba doplnit, že Květa Smolíková podle zápisu z rozhovoru synodní rady s členy poradního odboru křesťanské služby, členy kuratoria Diakonie a předsedy příbuzných komisí synodní rady ze dne 31. 10. 1989 uvede, že dopis nebyl určen pro jednání synodu, nýbrž byl adresován osobně Pavlu Smetanovi, tehdy členu synodní rady (viz *Zápis z rozhovoru synodní rady s členy PO křesťanské služby, členy kuratoria Diakonie a předsedy příbuzných komisí SR konaný dne 31. 10. 1989*, Archiv Diakonie ČCE).

7 *Dopis manželů Smolíkových synodní radě k Diakonii ze dne 3. srpna 1989*, Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, Archivní fond Synodní rady ČCE, 26. synod ČCE, 1989.

8 *Několik úvah k tématu DIAKONIE*, Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, Archivní fond Synodní rady ČCE, 26. synod ČCE, 1989.

Vznik nové struktury hodnotí Filipi pozitivně. Připomíná, že křesťanské službě, která po násilném zániku České diakonie v 50. letech 20. stol. zůstala jedinou podobou diakonické práce v evangelické církvi, se ve sborech nedostalo pozornosti a podpory, které by pro svůj konstitutivní význam zasluhovala. Od nově ustavené Diakonie očekává, že „se stane příležitostí rozšířit dosavadní křesťanskou službu jednak tím, že k ní trvale přivolá zájem celé církve, jednak tím, že usnadní spolupráci s ostatními jednotami Kristova lidu v naší zemi".

Dále se ve svém textu proféticky věnuje čtyřem „silovým polím", v nichž se bude činnost organizované Diakonie odehrávat. Prvním je napětí mezi místním sborem a celou církví. Filipi zdůrazňuje, že „diakonie je funkcí konkrétního společenství, místního sboru", a dokládá, že v počátcích reformace to tak skutečně bylo chápáno. Teprve později začaly v protestantském prostředí vznikat rovněž nadsborové struktury. Tuto skutečnost Filipi hodnotí v předloženém textu kriticky jako oslabení spojení diakonie a „zvěstování evangelia Boží lásky". Sbory mají proto vznikající střediska Diakonie „obklopit živým zázemím", a přestože nebudou jediným nositelem diakonické práce, mají v podstatě pracovníky i klienty považovat za své členy a tak se k nim chovat.

Druhým silovým polem je vztah ČCE a ekumeny. Filipi připomíná rozměr ekumenické solidarity, který křesťanskou službu provází od počátku. Představuje zde dodnes nedoceněnou a stále aktuální výzvu k ekumenické spolupráci v oblasti diakonie, neboť „společné službě zpravidla nejsou rozdíly v učení a řádu církve velkou překážkou". Důvodem, pochopitelně neakceptovatelným, proč by tomu tak nemělo být, může podle něj být pouze „církevní egoismus a řevnivost".

Třetí silové pole tvoří napětí mezi službou světu a domácím víry. Filipi zde zdůrazňuje, že i diakonická práce, která bude rozsahem omezená, musí zůstat otevřená a propustná vůči všem, protože „církev všemi složkami svého poslání překračuje viditelné hranice a nejinak je tomu i s diakonií".

Poslední okruh pak tvoří otázka vztahu církve a státu. Praktický teolog pozitivně hodnotí skutečnost, že stát v moderní době převzal starost o nemocné a potřebné. Soudobou sociální a zdravotní péči chápe jako „pozdní, sekularizované ovoce na stromě, jehož kořeny jsou v Kristově evangeliu". Úkolem křesťanů v jejich diakonii pak podle něj není vstupovat do konkurenčních vztahů, nýbrž vyplňovat mezery, které ve veřejném systému přes jeho výdobytky existují. Těmito mezerami míní jednak skupiny adresátů pomoci, na něž není dostatečně pamatováno, a zároveň obsah pomoci, která v diakonii má spojovat profesionalitu „s pastýřským zájmem o jednotlivého trpícího a jeho zasazení do živého společenství".

V závěru svého příspěvku Filipi zvažuje variantu integrace křesťanské diakonie do veřejného systému péče v rámci jakési „anonymní diakonie" křesťanů působících v duchu evangelia ve státních či jiných subjektech. Nově vznikajícímu účelovému zařízení Diakonie by v tomto modelu připadla podpůrná úloha „tuto práci křesťanů odborně řídit, koordinovat, zajišťovat a odstraňovat její překážky a prezentovat kompetentní návrhy ke zlepšení celkové sociálně-politické strategie společnosti". Zároveň církvi samotné adresuje – v souvislosti s církevními náhradami vysoce aktuální – výzvu k přehodnocení finanční strategie, která by vedla místo investic do majetku k rozvoji diakonického poslání, a činí tak s odvoláním na legendu o římském diakonu Vavřinci, který jako poklad církve představil svým vyšetřovatelům chudé.[9]

9 Pro úplnost dodejme, že synod na zmíněném zasedání uzavřel diskusi a zohlednil důrazy obou přístupů následujícím usnesením: „Synod vítá úsilí synodní rady, seniorátních výborů, sborů, iniciativních skupin i jednotlivců prohloubit a rozšířit křesťanskou službu o nově započatou práci v Diakonii. Prosí, aby celá církev toto úsilí podporovala osobní účastí na pastýřské péči, modlitebně, personálně

Ponechme nyní stranou hlubší analýzu těchto textů v kontextu reálií evangelické církve a dějinného vývoje její diakonie a všimněme si určité signifikantnosti uvedených argumentů pro pochopení diskuse k tématu diakonie v protestantském prostředí. Přestože oba autoři sdílejí podobná východiska, dochází k rozporuplným závěrům. Pro Smolíka v podstatě nepřichází v úvahu jiná diakonie než ta sborová v podobě, která se pod názvem „křesťanská služba" rozvinula v – některých – evangelických sborech po násilném ukončení činnosti institucí diakonie státní mocí v 50. letech minulého století. Tato služba je nerozlučně spjata s liturgickým životem církve a koná se v rámci pastorace. Z toho plyne i její zaměření dovnitř sboru, jde o péči o „domácí víry".

Filipi si rovněž nedokáže představit diakonii bez úzké vazby na sbor. Zároveň ovšem zdůrazňuje celostnost diakonie, která se po vzoru Ježíšovy „rebelie" proti mocnostem zla nemůže smířit pouze s „duchovním blahem" člověka, nýbrž vnímá závazek i vůči dalším lidským nouzím. Takto pojatá diakonie nemůže rovněž zůstat omezena na sbor, ale musí hranice církve vědomě překračovat. Novou společenskou situaci je možné chápat v jeho pojetí jako výzvu k rozvinutí celocírkevní veřejné práce v ekumenické součinnosti. Do popředí se dostává i rozměr sociálně-politické diakonie, která se angažuje ve prospěch celé společnosti. Otevřenou otázkou pak zůstává, zda se vydat cestou diakonie „mezer", která chce pokrývat „bílá místa" na mapě lidských potřeb, nebo zda spíše „anonymně" – v duchu Ježíšova podobenství o kvasu, který prokvasí celé těsto – působit v rámci veřejných necírkevních institucí bez vytváření paralelních církevních struktur. Každopádně nepřijatelná Filipimu, který svůj text píše v červenci roku 1989, ještě před změnou společenského uspořádání, přijde možnost, že by měla Diakonie vstoupit do vztahu „konkurence se světskými programy nápravy".

Napětí tedy v naznačených přístupech existuje mezi programem sborové pastoračně orientované diakonie a možností jejího doplnění na celocírkevní bázi institucionalizovanou Diakonií, která s pomocí profesionálních nástrojů působí veřejně k zmírňování lidské nouze.

Dovnitř, nebo ven?

V uvedené diskusi se zrcadlí podobná kontroverze, která v německé teologii proběhla o několik desítek let dříve mezi Heinzem-Dietrichem Wendlandem a jmenovcem českého teologa Paulem Philippim.[10] Oba příspěvky vstupují do nové situace německé Diakonie, která nastala přijetím sociálních zákonů na začátku 60. let 20. stol. Jimi byla Diakonie začleněna do systému státního sociálního zabezpečení a tento fakt způsobil zásadní změnu v rámcových podmínkách vztahu církve a její Diakonie.[11]

Wendland vidí dvojí ohrožení diakonie. Teologické plyne ze skutečnosti, že praktická teologie a etika ponechaly v minulých desetiletích diakonii napospas jejímu dějinnému vývoji. Druhé ohrožení spatřuje v aktuálních společenských proměnách, které tvoří zcela jiné podmínky než

i hmotně. Pracovníky odpovědné za tuto oblast církevní práce žádá, aby ji důkladně orientovali k jejím východiskům ve sborovém obecenství kolem Slova a stolu Páně a usilovali o souběh složky sborové, celocírkevní, ekumenické a veřejné." *26. synod ČCE, konaný ve dnech 16.–18. 11. 1989, usnesení č. 10*, Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, Archivní fond Synodní rady ČCE, 26. synod ČCE, 1989.

10 V tomto příspěvku se zabývám téměř výhradně diskusí v oblasti evangelicky profilované teologie, protože důrazy zástupců katolické teologie jsou již v českém prostředí dostatečně popsány zejména díky pracím Michala Opatrného a Jakuba Doležela.

11 Srov. Gerhard K. SCHÄFER, Kirche und Diakonie, in: *Nächstenliebe und Organisation. Zur Zukunft einer polyhybriden Diakonie in zivilgesellschaftlicher Perspektive*, ed. Heinz SCHMIDT – Klaus D. HILDEMANN, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, s. 136.

v dobách otců zakladatelů v 19. stol. Z této skutečnosti pak pro něj plyne požadavek nového teologického určení místa diakonie. Její východisko shledává v diakonickém bytí Kristově (*Christos diakonos, Christos doulos*) především na základě hymnu o Kristově ponížení a povýšení z Fp 2. Kromě tradičních podob chápání diakonie přichází Wendland s důrazem na „společenskou diakonii", která nachází svůj výraz v sekularizovaných institučních podobách sociální práce v rámci moderní společnosti: „Je tedy také *diakonát lásky* v rámci *‚normální' společenské existence* lidí v daných existujících dějinných sociálních podmínkách, jak jsou vždy jedinečně dány – v pozdně antickém světě nebo ve společnosti druhé poloviny 20. století."[12]

Jako protipól k tomuto pojetí rozvíjí svou teologii „christocentrické diakonie" Paul Philippi. Zdůrazňuje souvislost mezi evangelijním slovem o sloužícím Synu člověka a podobou života jeho učedníků. Konformními s Kristem se nestáváme vlastní snahou o nápodobu, nýbrž tím, že se necháme uchopit „kvalitou, v níž zjevuje a reprezentuje Boží vůli".[13] Nebo jinými slovy: Teprve spoutáni Kristem stáváme se svobodnými ke službě, diakonii druhým.

Christologické hledisko pro Philippiho ovšem úzce souvisí též s eklesiologickým „Sitz im Leben" diakonie, kterým je křesťanský sbor. Opět s luterským zdůvodněním učení o dvou regimentech Philippi striktně postuluje, „že syntéza ‚dvou říší' se nemůže zdařit ani s ohledem na diakonii".[14] Církevní diakonie a státní sociální práce mohu pouze spolupracovat v podobě koexistence „na nepřímé, diferencované cestě s vzájemnými oboustrannými vymezeními".[15] Diakonie existuje v církvi jako „opus ad intra". To ovšem, jak zdůrazňuje Philippi, neznamená „stažení se sboru ze ‚světa', nýbrž úkol *ve* světě a natolik také *na* světě a *pro* svět. *Poslání* sboru má primárně podobu *shromáždění*."[16] Skutečnost diakonie, která vychází ze sboru a je na něj bytostně vázána, Philippi vyjádří lapidárně: „Stručně řečeno: *V sociálních otázkách dluží sbor světu sám sebe*."[17]

Tato názorová polarita se pak v evangelické perspektivě vine celou teologickou reflexí diakonie v německém jazykovém prostředí. Ta se rozvíjí ve 2. polovině 20. stol. v zásadě ve dvou směrech. První se koncentruje na otázky vztahu diakonie a sboru, resp. církve, a je založen systematicko-teologicky. Druhý se snaží najít teorii diakonické praxe, která vychází z podoby institucionalizované diakonie v moderní společnosti.[18] První můžeme též charakterizovat jako kérygmatický, druhý jako empirický.[19]

Mezi zastánci prvního přístupu zmiňme kromě Philippiho stručně ještě stanovisko Jürgena Moltmanna. Moltmannovým programem je diakonie v horizontu Božího království.[20] Také pro něj „je diakonie zakořeněna ve sboru Kristově",[21] je „životní formou Kristova sboru".[22] Neodmítá in-

12 Heinz-Dietrich WENDLAND, Christos Diakonos, Christos Doulos. Zur theologischen Begründung der Diakonie, in: *Studienbuch Diakonik*, sv. 1, ed. Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, s. 280.
13 Paul PHILIPPI, Der diakonische Grundordnung der Gemeinde, in: *Studienbuch Diakonik*, sv. 1, ed. Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, s. 289.
14 Paul PHILIPPI, *Christozentrische Diakonie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963, s. 309.
15 Tamtéž.
16 Tamtéž, s. 316.
17 Tamtéž.
18 Srov. Gerhard K. SCHÄFER, Aspekte und Linien der theologischen Diskussion um die Diakonie nach 1945, in: *Studienbuch Diakonik*, sv. 1, ed. Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, s. 253–256.
19 Srov. Christian MÖLLER, *Einführung in die Praktische Theologie*, Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 2004, s. 240–242.
20 Viz Jürgen MOLTMANN, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
21 Tamtéž, s. 32.
22 Tamtéž, s. 38.

stitucionalizovanou diakonii, ale považuje ji za druhotnou. Není podle něj možné zůstat u snahy o odstraňování sociálních problémů; diakonie jakožto celostná „služba smíření" musí mít svůj základ ve společenství, v překonání bariér mezi lidmi a mezi lidmi a Bohem. V perspektivě přicházející Boží vlády nejsou potřební objekty pomoci, nýbrž subjekty Božího království. Z tohoto hlediska kritizuje Moltmann princip delegace diakonie ze sborů na speciální instituce, protože tento přístup „dělá sbory chudými a nemocnými"[23] a zapomíná na nouze, které může zaopatřit pouze sborová diakonie jakožto společenství. Diakonie by neměla podlehnout pokušení nechat se integrovat do společenských systémů péče, „které jsou nutné ke zvládání škod, jež společenský systém předtím vyvolal".[24] Řešením, které by dokázalo odolat *zestátnění* diakonie, není pro Moltmanna *zcírkevnění*. „Vidím jen jedno východisko: diakonizaci sboru a to, aby se diakonie stala sborem."[25]

Mezi zastánci empirického, prakticky orientovaného a z reality společenského vývoje vycházejícího přístupu jmenujme Alfreda Jägera a Arthura Riche. Rich, podobně jako Wendland, teologicky přitakává sekularizaci (nikoli ovšem sekularismu jako nepravé světskosti, které musí křesťan odporovat) a zdůrazňuje, že diakonie musí mít kromě osobního rozměru také rozměr společenský. Moderní sociální stát převzal úkoly, které by církevní diakonie nemohla splnit. Diakonie nemá stát považovat za konkurenta, nýbrž pochopit, „že v základě se zde část diakonie, která má své kořeny ve víře v Krista, stala světskou, protože jen v této světskosti dokáže naplnit svou sociální službu".[26] Úkolem diakonie je kooperovat v rámci sociálních služeb státu: „Tento způsob diakonie vyžaduje křesťanské sebezapření, protože se může dít jen inkognito."[27] Zároveň však má být státu kritickým protějškem připomínajícím, že království Boží nelze na zemi vybudovat a že i snaha o řešení sociálních problémů patří k věcem předposledním. Diakonie tak pro Riche nabývá rovněž významu politického.

Jäger koncipuje diakonii jako „křesťanské podnikání". S ohledem na současnou situaci diakonie v různých silových polích společnosti používá metaforu kolotoče: Oč silnější jsou odstředivé síly (například ekonomické, politické, právní), o to více je třeba hledat dostředivou „vnitřní osu" diakonického podnikání. Úkol být tímto „vnitřním, nosným, stabilizujícím a zároveň dynamizujícím, k budoucnosti orientovaným středem"[28] připadá podle Jägera teologii. Setkávání teologie a ostatních přístupů v diakonické praxi může ovšem mít řadu podob. Ideálem pro autora v rámci integrativního modelu je postava „diakonického manažera", v jehož osobě dochází k rovnocenné souhře teologie a ekonomiky.[29]

Můžeme konstatovat, že diskuse o diakonii je v německé jazykové oblasti určena především napětím mezi snahou ji zřetelně systematicko-teologicky zakotvit a rezignací na toto úsilí v rámci „teorie praxe", která vychází z reálné situace diakonie ve společnosti a hledá spíše teologickou legitimaci daného stavu.[30] Přesto na pozadí zápasu o křesťansky adekvátní situování diakonie v moderní společnosti mezi christologicky a eklesiologicky soustředěným Philippim a Wendlan-

23 Tamtéž, s. 37.
24 Tamtéž, s. 39.
25 Tamtéž, s. 36.
26 Arthur RICH, *Die Weltlichkeit des Glaubens. Diakonie im Horizont der Säkularisierung*, Zürich: Zwingli Verlag, 1966, s. 60.
27 Tamtéž, s. 73.
28 Alfred JÄGER, Die theologische Achse diakonischer Unternehmenspolitik, in: *Studienbuch Diakonik*, sv. 2, ed. Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, s. 177.
29 Srov. Alfred JÄGER, *Diakonie als christliches Unternehmen. Theol. Wirtschaftsethik im Kontext diakon. Unternehmenspolitik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986, s. 29–30.
30 Srov. Gerhard K. SCHÄFER, Aspekte und Linien der theologischen Diskussion um die Diakonie nach 1945, s. 255.

dem zdůrazňujícím sekulární kontext, respektive jejich názorovými souputníky, můžeme najít ozvuk napětí mezi základními systematicko-teologickými přístupy v evangelické teologii 20. století, konkrétně mezi představiteli dialektické teologie a bohoslovců dávajících prostor přístupům teologie přirozené. Tuto diskusi lze dokumentovat na často vášnivé výměně názorů především mezi Karlem Barthem na jedné straně a Emilem Brunnerem, Paulem Tillichem či Paulem Althausem na straně druhé.[31] Význam pro úvahy o poslání křesťanů ve společnosti sehrál také program „světské" či „nenáboženské" interpretace Dietricha Bonhoeffera, nastíněný v jeho dopisech z nacistického vězení. Tváří v tvář zkušenosti pokračující sekularizace vidí naplnění křesťanské existence v účasti na Ježíšově „bytí pro druhé", které je „zkušeností transcendence".[32] Je zřejmé, že diakonie reflektovaná pouze v programu dialektické teologie je limitována praktickou neproveditelností, pokud své působení úzce neomezí na křesťanský sbor. Naopak diakonii, která hledá své zakotvení na základech spíše liberálně orientované teologie, hrozí, že se při zohledňování pouze čistě pragmatických hledisek snadno společensky „rozplyne".

Tato debata svědčí o složité situaci diakonie, která má v rámci křesťanství velmi hluboké kořeny. Jestliže – zjednodušeně řečeno – v Ježíšově osobě spadá hlásání Božího království a skutky pomoci jako znamení jeho příchodu v jedno, již v rané církvi dochází k postupnému oddělení oblasti kultické a charitativní. Dokladem může být oddělení služby apoštolů a diakonů ve Sk 6, ale podle Hannse-Stephana Haase také oddělení eucharistie a agapé v křesťanských shromážděních, přičemž „kultické" slavení stolu Páně zůstává centrem života sboru a z diakonie se stává pouhé addendum.[33] Beate Hofmann shrnuje důsledky, které to má pro službu potřebným: „Z diakonické konvivence se stává příklon k potřebným, ze solidarity v rámci společenství pomoc druhým."[34]

Proces již velmi časné diferenciace náboženství a jeho situaci ve funkcionálně diferencované společnosti podrobně popisuje z pohledu sociologie náboženství Niklas Luhmann.[35] Ten v rámci teorie sociálních systémů chápe diakonii jako jednu z oblastí sociálního systému náboženství, které samo tvoří dílčí systém moderní společnosti. V systému náboženství totiž v rámci procesu funkcionalizace dochází k diferenciaci tří systémových referencí: církve, diakonie a teologie. Církev jako systém duchovní komunikace se vztahuje ke společnosti jako celku, diakonie představuje funkci náboženství vůči ostatním dílčím systémům společnosti a funkcí teologie je pak vztah systému k sobě samému, tedy reflexe církve a diakonie. Z této perspektivy nutně povstává napětí mezi diakonií a církví, ale také mezi diakonií a teologií. Má-li být diakonie k užitku mimonáboženským společenským systémům a jimi přijata, musí se totiž podřídit jejich normám, tedy měřítkům, která jsou náboženství cizí.[36] Církev proto bere ohled na diakonii jen ve velmi omezeném počtu případů, v nichž lze diakonické jednání integrovat do duchovní komunikace.[37] Také úkol teologie reflektovat diakonii je problematický, pokud k jejímu bytostnému určení patří vázanost na jiné než náboženské systémy. Stejná logika působí ovšem i z druhé strany. I v jednání diakonie můžeme pozorovat sklon hlásit se k církvi a teologii jen tehdy, když to pomáhá jejímu „výkonu".[38]

31 Srov. Jan ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických teologů 20. století. Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*, Brno: CDK, 2005.
32 Josef SMOLÍK, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha: ISE, 1993, s. 43.
33 Srov. Hanns-Stephan HAAS, *Diakonie Profil. Zwischen Tradition und Innovation*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, s. 30.
34 Beate HOFMANN, Ekklesiologische Begründungsansätze von Diakonie, in: *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begrundungsansätze*, ed. Heinz RÜEGGER – Christoph SIGRIST, Zurich: Theologischer Verlag, 2014, s. 96.
35 Více Karel ŠIMR, Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů, *Studia theologica* 1/2016, s. 81–95.
36 Srov. Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, s. 59.
37 Srov. Dierk STARNITZKE, *Diakonie als soziales System: Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1996, s. 191.
38 Gerhard K. SCHÄFER, Kirche und Diakonie, s. 133–134.

Pro diakonii je tedy v moderní době charakteristické, že se rozvíjí ve dvojí vazbě – na náboženský systém i na ostatní dílčí systémy funkcionálně diferencované společnosti. Toto „intermediární" chápání zakotvení diakonie koresponduje také s řadou teologických konceptů rozvinutých od poloviny minulého století.[39]

Problémem se v nich stává zejména vztah diakonie a církve. Pochybností nad církevní vazbou diakonie v jejích dnešních převládajících společenských formách není málo. Například Eberhard Hauschild – v návaznosti na Luhmanna, který rovněž doporučoval posílit autonomii jednotlivých funkčních subsystémů náboženství k dobru zvýšení jejich efektivity – navrhuje model vzájemného odlehčení. S odkazem na Schleiermachera chápe působení církve jako znázorňující jednání, a jednání diakonie jako jednání účinné. Organizovaná diakonie podle něj osvobozuje církev, zejména v podobě jejích sborů, od úkolu nabízet celé spektrum diakonického jednání, a církev naopak diakonii dispenzuje od nutnosti explicitního vyznání: „Tato teorie jednání církve, jak se domnívám, nabízí prostor k tomu, namísto vzájemného obviňování a zatěžování (diakonie musí být církevnější, církev musí být diakoničtější) připustit model vzájemného odlehčení církve skrze diakonii a diakonie skrze církev."[40]

Zde se ovšem vnucuje otázka, zda myšlenka odlehčení neznamená spíše odcizení a nesnaží se pouze najít teoretické ospravedlnění současného stavu. Funkcionální odlišení přece znamená něco jiného než oddělení. Církev i diakonie patří v perspektivě teorie sociálních systémů k jednomu systému náboženství. Řečeno spolu s Schäferem: „Zvěstování a bohoslužba, které nejsou v napjatém kontaktu s diakonií, se stávají sterilními a nevěrohodnými. Diakonii bez kontaktu k znázorňujícím církevním jednáním hrozí, že se stane slepou pro interpretační úkoly, které vyvstávají v pomoci ke zvládání života."[41] Rozličné funkční zaměření jednotlivých systémových referencí náboženství je něco jiného než striktní institucionální oddělení. V Luhmannově teorii sociální systémy nekopírují hranice institucí, nýbrž sestávají z komunikací. Podobně jako například ve sboru se neděje jen čistá dovnitř obrácená duchovní komunikace, ale v nějaké třeba i minimální podobě také navenek otevřená diakonie a reflexe obou rovin v podobě teologického uvažování, tak i v organizované diakonii může a má mít své místo – v rozličných podobách – duchovní komunikace a teologická reflexe.

Přiřazení či dokonce podřízení diakonie církvi se ovšem jeví jako velmi problematické. Dobře míněné snahy diakonii „zcírkevnit", eliminovat ji na pouhou otázku hledání diakonického sboru či ji definovat pouze jako funkční znak církve či podstatný projev jejího života naráží na své hranice nejen v teologické reflexi či dějinném ohledu, ale také v praxi. Michael Bartels proto zdůrazňuje potřebu „překonání morfologického fundamentalismu diakonie jako podstatného projevu života církve".[42] Ze stejného důvodu ovšem není principiálně možné diakonii – například s odkazem na společenskou diakonii – zcela sekularizovat, protože k její podstatě patří její zakotvení v náboženském systému. Snaha o uvolnění diakonie z jednoho či druhého pólu její zakotvenosti mezi systémem náboženství a ostatními společenskými systémy by vedla ke zkrácení jejího významu či k úplnému popření její identity.

39 Srov. Karel ŠIMR, *Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů*.

40 Eberhard HAUSCHILD, Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche. Skizze einer veranderten Verhaltnissbestaimmung, *Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 89/2000, s. 414.

41 Gerhard K. SCHÄFER, Kirche und Diakonie, s. 141.

42 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design, Diakonie zwischen Verkirchlichung und Verweltlichung des Christentums*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgeselschaft, 2015, s. 548.

Je ovšem zřejmé, že sladit v praxi všechny na diakonii kladené požadavky není snadné a v definitivní podobě ani možné. O údělu diakonie jakožto části náboženského systému platí to, co o náboženství říká Niklas Luhmann: „Právě proto, že náboženství jako dílčí systém dosáhlo vysoké míry funkcionální diferenciace, se ovšem stalo prominentním, sémanticky vedoucím dílčím systémem společnosti, dostalo se diferenciací ostatních dílčích systémů do komplikovaných strukturálních a sémantických proměn."[43] K podstatě diakonie patří „vícejazyčnost", intermediarita, existence „mezi". Teologicky řečeno: „Takříkaje ‚chemicky čisté', teologické zakotvení diakonie nemůže a nesmí být, protože láska Kristova je láskou ke světu, protože diakonie jakožto k lidem poslaná je diakonií mezi církví a světem."[44]

Pro další reflexi otázek spojených s organizovanou diakonií v moderní společnosti se proto jeví jako nosné popisovat ji jako „hybridní organizaci", jíž Heinz Schmidt definuje jako „strukturovaný interakční systém, který spojuje rozdílné principy tvorby a komunikace,"[45] které je také zapotřebí při každém rozhodování současně zohlednit. V tomto diskurzu podle Bartelse „nejde o nic méně než o to, najít teologické stanovisko, které může diakonii nadále zařadit jako výraz viditelné církve, které ale na straně druhé upřednostňovanou a omezující vztaženost k církvi překračuje, a přesto pevně stojí na primátu orientace na evangelium Ježíše Krista".[46] Nebo, řečeno s Schäferem, zůstává provokující otázka, „jak mohou být dílčí oblasti integrovány a diference a napětí se stát plodnými".[47] Hledání odpovědi na tuto otázku se v závěrečné části pokusíme otevřít návratem k reáliím vývoje Diakonie ČCE a jeho reflexe.

Křesťanství mezi církví a světem

„Diakonie se, co se jejích teoretických základů i dějinné a současné podoby týče, nachází v nerozpojitelné polaritě zcírkevnění a zesvětštění křesťanského náboženství,"[48] píše Michael Bartels, a posouvá tak otázku po zcírkevnění či zesvětštění diakonie do nového světla. Napětí mezi „církevností" a „světskostí" není vlastním problémem diakonie, ale vztahuje se na samotný systém křesťanství jako celku. Je otázkou, zda jedním z problémů křesťanství v moderní době není právě jeho přílišné „zcírkevnění". Právě v evangelické teologii můžeme najít zdroje také pro pozitivní ocenění „světskosti" křesťanství. Bartels jmenuje v této souvislosti například Friedericha Gogartena nebo již námi zmíněného Dietricha Bonhoeffera.

Pro moderní dějiny organizované diakonie je charakteristické, že se utváří právě mimo církev. Vnitřní misie, kterou v 19. století zakládá J. H. Wichern a v níž je spatřován počátek moderních forem organizované diakonie, nevzniká uvnitř církve, ve spojení se sbory, a dokonce ani z rozhodnutí vedení církve, nýbrž jako projev nasazení charismatických vírou motivovaných jednotlivců na bázi spolkového života.[49] Trend k zcírkevnění diakonie, jak připomíná dále Bartels, je

43 Niklas LUHMANN, *Gesellschaftstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, sv. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989, s. 291.
44 Hermann RINGELING, Der diakonische Auftrag der Kirche – Versuch eines Konzeptes, in: *Studienbuch Diakonik*, sv. 2, ed. Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, s. 111.
45 Heinz SCHMIDT, Zur Einführung: Nächstenliebe in polyhybriden Organisationen, in: *Nächstenliebe und Organisation. Zur Zukunft einer polyhybriden Diakonie in zivilgesellschaftlicher Perspektive*, ed. Heinz SCHMIDT – Klaus D. HILDEMANN, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, s. 18.
46 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, s. 548.
47 Gerhard K. SCHÄFER, Kirche und Diakonie, s. 134.
48 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, s. 23.
49 Srov. Karl-Fritz DAIBER, Christliche Religion und ihre organisatorischen Ausprägungen, in: *Paradoxien kirchlicher Organisation*, ed.

poměrně mladým jevem.[50] V případě Německa dochází k jeho završení až v roce 1975 založením Diakonického díla EKD.

Podobným, i když mnohem kratším procesem v napětí mezi separací a přičleněním prošla ve svém dosavadním vývoji i Diakonie ČCE. O rychlém osamostatnění v počátcích a snaze o získání co největší autonomie pro diakonickou práci svědčí například zápis ze schůze kuratoria Diakonie ze dne 12. 2. 1991. Hovoří se v něm o tom, že „varianta existence Diakonie mimo církev je v současné době nereálná, i když je s ní do budoucna třeba počítat a připravovat se na ni. Je však třeba usilovat o co největší samostatnost Diakonie v rámci církve."[51] Na přelomu tisíciletí pak můžeme ve Zprávě Diakonie ČCE za rok 1999 číst v opačném duchu slova tehdejšího předsedy představenstva Diakonie Zdeňka Bárty o tom, že „desetiletá postupná inkorporace Diakonie do těla církve a následná adopce Diakonie církví i po stránce právní byly správné kroky dobrým směrem".[52]

Mezníkem, završujícím tento proces, se stal Řád diakonické práce (dále jen ŘDP),[53] jeden ze souboru Církevních řádů a zřízení, přijatý v roce 1998, který můžeme chápat právě jako onu „inkorporaci Diakonie do těla církve" – alespoň v právní rovině. Tento řád se pokouší předně definovat a zakotvit diakonické poslání církve a integrovat jeho dvě základní podoby – sborovou diakonii (křesťanskou službu) a institucionální diakonii (Diakonii ČCE). Ve své preambuli zdůrazňuje, že diakonie „je společně se zvěstováním Božího slova a vysluhováním svátostí základním posláním a úkolem církve a každého jejího sboru". Principu subsidiarity odpovídá tvrzení, že „těžiště diakonické práce církve je ve farních sborech" a teprve tam, „kde jsou pro to předpoklady, zřizují se v rámci ČCE diakonická zařízení jako střediska různě specializované pomoci potřebným" (Preambule). Odpovědnost za křesťanskou službu ve sborech nesou jejich správní orgány (čl. I.3.1). Odpovědnost za institucionální diakonickou práci pak nese povšechný sbor, který ji vyjádřil zřízením Diakonie ČCE, na niž tato práva a odpovědnost delegoval (čl. I.3.5).

Pro naše téma je klíčové, že v čl. 11 ustanovuje ŘDP spolupráci Diakonie s církevními sbory: „Diakonie ČCE úzce spolupracuje se sbory ČCE a nachází v nich své duchovní zázemí." Toto partnerství získává podklad v uzavření smlouvy s konkrétním spolupracujícím sborem, případně s více sbory najednou. Tato smlouva oboustranně definuje konkrétní naplňování spolupráce. Vztah církve a diakonie tak získává konkretizaci také na lokální úrovni.[54]

Ovšem skutečnost je pochopitelně složitější než logika právního předpisu. Napětí mezi zcírkevněním a zesvětštěním, které se projevilo už při samém zrodu Diakonie na pozadí zmíněné teologické polarizace Smolíkových a Filipiho, zůstává v rámci vývoje Diakonie ČCE stále přítomné. Má být Diakonie církvi podřízena? Nebo jí právem jako dospělému dítěti náleží autonomie? A v jakém ohledu? Na ukázku zmiňme dva momenty, které svědčí o procesu často bolestného hledání odpovědí na tyto otázky. Jako významný krok k posílení autonomie Diakonie můžeme jmenovat

Jan HERMELINK – Gerhard WEGNER, Würzburg: Ergon Verlag, 2008, s. 48.

50 Srov. Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, s. 25.

51 *Zápis z jednání kuratoria Diakonie ze dne 12. 2. 1991*, Archiv Diakonie ČCE.

52 *Zpráva Diakonie ČCE za rok 1999*, Archiv Diakonie ČCE.

53 © Řád diakonické práce Českobratrské církve evangelické (on-line), dostupné na: http://www.evangnet.cz/cce/czr/rdp.html, citováno dne 14. 6. 2016.

54 Tento stav, byť pochopitelně nikoli bezproblémový a vždy funkční, představuje ekumenicky podnětný model konkretizace partnerství církve a diakonie. Například Jan Hermelink si v této souvislosti všímá, že EKD ve svém koncepčním dokumentu „Kirche der Freiheit" z roku 2006 uvádí dosažení podobného stavu jako vizi pro rok 2030. Srov. Jan HERMELINK, Diakonie – die Nemesis der kirchlichen Organisation. Einige Beobachtungen zur kirchentheoretischen Wahrnehmung diakonischer Praxis, *Praktische Theologie* 4/2015, s. 234.

novelu ŘDP, která vstoupila v platnost v roce 2007. V jejím důsledku představenstva, řídící do té doby jednotlivá střediska a složená především ze zástupců církve, nahradily správní a dozorčí rady. Došlo tak k oddělení výkonné a kontrolní funkce. O životě středisek rozhodují správní rady, složené z jeho vedoucích pracovníků, zatímco zástupci spolupracujícího sboru jsou voleni do dozorčí rady, která je pouze kontrolním a poradním orgánem.[55]

Jako projev opačné tendence činnost Diakonie ze strany církve kontrolovat[56] můžeme připomenout průběh volby Dozorčí rady Diakonie při 1. zasedání 32. synodu v květnu 2007. Přestože Shromáždění Diakonie, jak mu ukládá ŘDP, navrhlo synodu kandidáty do nové rady mimo jiné z řad zaměstnanců Diakonie (a zároveň ve všech případech též členů ČCE), synod tento návrh nerespektoval a nezvolil žádného z kandidátů, kteří byli zároveň zaměstnanci Diakonie.[57] Podle tehdejšího ředitele Diakonie Pavla Vychopně tak pro údajný střet zájmů došlo ke kuriózní situaci, kdy členem rady rázem nebyl žádný odborník, který by se v problémech organizace kvalifikovaně orientoval. Dozorčí rada navíc zasedala v uzavřeném režimu a o svých usneseních informovala správní radu až po ukončení jednání. Tento stav, nesený nedůvěrou k vedení Diakonie ze strany církevního vedení, představoval pro práci Diakonie i pro vzájemné vztahy značné ochromení.[58]

V praxi Diakonie ČCE můžeme tedy pozorovat neustávající napětí mezi církví a „její" institucí Diakonií, které je – obyčejně podle funkčních období jednotlivých ředitelů – posilováno nebo tlumeno. Je otázkou, zda v perspektivě diakonického managementu a hospodaření je možné život organizace svázat do řádů církve, která funguje v jiné kultuře a nesrovnatelně menší a přehlednější struktuře. David Šourek, ředitel Diakonie ČCE v letech 2008–2013, navrhuje – na základě německého modelu – uskutečnit podobu vztahu, v němž je Diakonie „na církvi organizačně nezávislá, ale spojená mentálně a teologicky".[59] S tím je spojená otázka, co si představit pod „budováním a udržováním křesťanského charakteru střediska". Sem nepatří pouze to, co bychom mohli shrnout pod pojmem pastorace, což právem můžeme vnímat jako úkol a možnost sboru, případně aktuálně diskutovaného zavedení kazatelské služby. Křesťanský ráz organizace se projevuje také v jejím strategickém směřování i každodenním rozhodování, v definování a aplikaci hodnot. Hledat „křesťanský charakter" v těchto otázkách není jen v silách místního sboru. Jde spíše o úkol pro teology. A v tomto směru skutečně slyšíme po celou dobu existence Diakonie ČCE neustále opakované volání jejích ředitelů, adresované zejména Evangelické teologické fakultě UK v Praze, po rozvoji specifické teologie diakonie, které dodnes není uspokojujícím způsobem vyslyšeno.

Stručně si ještě povšimněme dvou souvislostí, které je potřeba v promýšlení vztahu Diakonie ČCE a její mateřské církve zohlednit. Specifickou oblast tvoří napětí mezi institucí Diakonií a křesťanskou službou, jejichž komunikaci po vzniku Diakonie nešťastně poznamenalo první znění jejího Statutu z roku 1989, které může vyznívat jako snaha o subordinaci sborové diakonie pod organizační jednotku Diakonie ČCE. V článku „Poslání Diakonie" v odstavci 2 čteme, že

55 Nicméně v naší souvislosti je důležité, že právě dozorčí radě střediska náleží podle Řádu diakonické práce (čl. 15) důležitý úkol „dbát na budování a udržení křesťanského charakteru organizace, povzbuzovat a rozvíjet aktivní spolupráci mezi střediskem a partnerským sborem a zapojení členů ČCE do služby střediska Diakonie ČCE". Viz © Řád diakonické práce Českobratrské církve evangelické.

56 Tak například za Dozorčí radu Jiří Gruber uvádí: „Je důležité, aby si církev mohla věci v Diakonii ohlídat, jinak to bude mít katastrofální následky." *Zápis ze Shromáždění Diakonie v roce 2007*, archiv Diakonie ČCE.

57 © Usnesení 1. zasedání 32. synodu ČCE 10.–13. května 2007 (on-line), dostupné na: http://www.evangnet.cz/cce/czr/usneseni/u_32_1/u_32_1.pdf, citováno dne 27. 6. 2016.

58 Zvukový záznam rozhovoru s Pavlem Vychopněm ze dne 22. 3. 2016, archiv autora.

59 Zvukový záznam rozhovoru s Davidem Šourkem ze dne 11. 3. 2016, archiv autora.

„Diakonie dále může konat veškerou pastorační péči a křesťanskou službu“.[60] Karel Schwarz, první ředitel Diakonie ČCE, si také všímá skutečnosti, že „Diakonie vznikala tam, kde nefungovala křesťanská služba. Kde byla silná křesťanská služba, tam se nedařilo středisko vytvořit.“[61] Po posílení a obnově sborové diakonie dnes paradoxně nejvíce volají právě lidé z vedení institucní Diakonie, kteří si uvědomují meze církevní sociální práce financované z veřejných zdrojů. Podle Davida Šourka se křesťanská služba a institucní Diakonie mohou nejen vzájemně doplňovat, ale také prakticky podporovat,[62] a současný ředitel Petr Haška uvádí konkrétní možnosti součinnosti – například probíhající projekt „Pečuj doma“, jehož cílem je podpora laických pečujících, nebo možný rozvoj spolupráce se seniory ve farnostech, kteří mohou svůj příspěvek na péči poskytnout sboru či dobrovolníkovi z jeho řad.[63]

Pavel Vychopeň, druhý ředitel Diakonie (1998–2007), si zase všímá konfesních souvislostí problematiky. Zatímco luterství totiž směřovalo diakonii od počátku do oblasti světské moci, případně se ji snažilo v rámci církve budovat „episkopálně“ shora, reformovaná tradice zachovala více její spojení s místním sborem.[64] V ČCE, formálně unionované, ale svým ražením spíše reformované církvi, podle Vychopně nemůže fungovat hierarchicky řízená Diakonie jako v německém prostředí. Kongregačnímu důrazu odpovídá spíše diakonie budovaná zdola, vázaná na místní sbor.[65]

Diakonie a „její“ církev

Na příkladu Diakonie ČCE jsme nastínili některá napětí, která vznikají mezi církví a organizovanou podobou moderní diakonie a která můžeme chápat jako napětí mezi zcírkevněním a zesvětštěním jako dvěma póly, jež jsou vlastní křesťanství samému.

V duchu naznačeného hybridního modelu diakonie se v prostoru diakonie setkávají rozdílné sféry a jejich oborové reflexe. Světský rozměr diakonie tedy v teologické i sociologické reflexi můžeme hodnotit kladně jako projev vědomí, že křesťanství se neuskutečňuje pouze v podobě církve, nýbrž také – řečeno s Luhmannem – v podobě diakonie (a teologie). Aby diakonie dostála svému úkolu prostředkovat mezi systémem náboženství a ostatními systémy společnosti, nemůže být její sekularizace ovšem absolutní. V pohledu na vývoj organizované diakonie v německé jazykové oblasti se hovoří především o ohrožení diakonie její ekonomizací a podřízením měřítkům trhu.[66] Je namístě respektovat vazbu diakonie na různé systémy společnosti, které jsou pro náboženství prostředím, a stejně tak zohlednit nutnost jejího zakotvení v rámci náboženství, tedy hlavně ve vztahu ke zbývajícím subsystémům – v rámci tohoto textu tedy zejména k církvi.

Beate Hofmann ve svém shrnutí historických linií vývoje vztahu církve a diakonie hovoří o „vyčlenění diakonie z bytí církví na základě teologických i pragmatických argumentů“ a jejím novodobém přijetí za „adoptivní sestru církve“.[67] Zdá se, že tento model diakonie, pojímané nikoli

60 Statut Diakonie Českobratrské církve evangelické, archiv Diakonie ČCE.
61 Zvukový záznam rozhovoru s Karlem Schwarzem ze dne 29. 3. 2016, archiv autora.
62 Zvukový záznam rozhovoru s Davidem Šourkem ze dne 11. 3. 2016, archiv autora.
63 Zvukový záznam rozhovoru s Petrem Haškou ze dne 19. 4. 2016, archiv autora.
64 Srov. Christian MÖLLER, *Einführung in die Praktische Teologie*, Tübingen: A. Francke Verlag Tübingen und Basel, 2004, s. 236.
65 Zvukový záznam rozhovoru s Pavlem Vychopněm ze dne 22. 3. 2016, archiv autora.
66 Srov. Johannes EURICH, Zwischen Theologie und Sozialwissenschaft, *Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 4/2015, s. 226.
67 Beate HOFMANN, *Ekklesiologische Begründungsansätze von Diakonie*, s. 98.

jako dcera církve (ať už dospělá a s požehnáním vyslaná do světa či marnotratná a odcizená), nýbrž jako její sestra, nejlépe odpovídá dnešní situaci, v níž církev i diakonie tvoří dvě relativně autonomní dílčí oblasti „mateřského" systému křesťanství. Jako nefunkční se při určování vztahu církve a diakonie rozhodně jeví model „poručníkování diakonie církví".[68] I když jsme si v teologickém diskurzu zvykli pojímat diakonii jako konstitutivní znak církve, nabízí se možnost tuto perspektivu také obrátit: „Nikoli diakonie je dimenzí církve, nýbrž naopak: církev je dimenzí diakonie."[69] Takové tvrzení je teologicky oprávněné s ohledem na diakonické bytí Kristovo, které zahrnuje slovo i čin, nebo na službu smíření (*diakonia tés katallagés*, 2K 5,18), kterou v reflexi diakonie zdůraznil Theodor Strohm a kterou chápal jako centrální pojem zahrnující celek křesťanství: „Svědectví, společenství a služba jsou samostatné a vzájemně vztažené projevy ‚diakonie smíření'."[70]

Ačkoli by se z dosavadního popisu mohlo zdát, že vztahy diakonie a církve jsou dnes charakterizovány spíše vzájemnou divergencí, můžeme s ohledem na aktuální společenský vývoj pozorovat i známky opačného pohybu. Nový důraz na úzké spojení církve a diakonie požaduje například koncept komunitně orientované diakonie.[71] Tento pojem vyjadřuje „podobu církevně-diakonické práce, která je nesena církevními sbory a územními celky společně s diakonickými službami a zařízeními a v níž spolupracují s dalšími aktéry. Zaměřuje se na městské čtvrti, orientuje se na životní situaci jejich obyvatel a otevírá se směrem k obci. Společné jednání církve a organizované diakonie předpokládá strategickou spolupráci k vyrovnání orientace na klienty, členy a obec."[72] Tato podoba společenské spolupráce bývá spojována s paradigmatem „síťové společnosti" a vychází z komplexity moderní diferencované a polycentrické společnosti, v níž „společenské skupiny, organizace a státní instituce už nedisponují všemi pro své úkoly či zájmy potřebnými zdroji. Ty tvoří informace, finanční a personální prostředky, know-how, legitimace, expertízy a mnohé jiné. Aktéři jsou odkázáni na sebe navzájem."[73]

Z jiného úhlu pohledu klade nepřímo důraz na blízkost diakonie a církve Georg Singe. Ten nachází v rámci pozorování současného stavu systému diakonie tři zásadní impulsy, které se vynořují pro nové určení identity diakonického jednání: solidaritu, ekologii a spiritualitu.[74] Singe připomíná Lehnerovu zásadu „solidarizovat místo pomáhat",[75] které namnoze odporuje realita organizované diakonické práce církví, a analýzu ekumenického dokumentu *Šance a formy solidarity v obnovené sociální kultuře*[76] z pera Norberta Metteho,[77] který se brání lamentacím nad úpadkem solidarity. V moderní individualizované době nabývá pouze nových často zdola vycházejících podob jakožto „kvasu v těstě": „Globální etika odpovědnosti (‚globálně myslet') musí vzniknout dole (‚lokálně jednat'), aby se nahoře vůbec něco pohnulo."[78] Druhým paradigma-

68 Úloha reflektovat diakonii totiž – v rámci systému náboženství – podle Luhmanna připadá teologii.

69 Paolo RICCA, Diakonie als Dimension der Kirche. Eine Vision für Zukunft, in: *Diakonie als Dimension der Kirche. Diakonisch-theologisches Symposion 6. bis 8. Mai 1994 in Neuendettelsau*, ed. Annamaria BÖCKEL, Neuendettelsau: Freimund – Verlag, 1995, s. 58.

70 Theodor STROHM, *Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche*, Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt, 1993, s. 128.

71 Podle Volkera Hermanna a Martina Horstmanna se tento pojem (*Gemeinwesendiakonie*) objevuje v Německu od roku 2007, kdy Diakonické dílo EKD vydalo dokument „Handlungsoption Gemeinwesendiakonie". Srov. Volker HERMANN – Martin HORSTMANN, *Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010, s. 10.

72 Kirche findet Stadt, 39–45.

73 Holger BAUMGARD, *Kirche in der Netzwerkgesellschaft. Gesellschaftsdiakonie als Herausforderung der Kirche*, Münster: LIT Verlag, 2005, s. 252.

74 Srov. Georg SINGE, *Chaos und Selbstorganisation: Systemtheoretische Impulse für eine diakonische Praxis*, Münster: LIT Verlag, 2001.

75 Markus LEHNER, *Caritas – Die soziale Arbeit der Kirche: eine Theoriegeschichte*, Freiburg i. B.: Lambertus-Verlag, 1997, s. 297–369.

76 *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Evangelischen Kirche in Deutschlands und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, München: Bernward bei Don Bosco, 1997.

77 Norbert METTE, Solidarität: Verfall oder Wandel?, *Concilium* 4/1999, s. 478.

78 Jako doklad toho trendu můžeme vnímat například spontánní hnutí pomoci uprchlíkům během uprchlické vlny v roce 2015.

tem, který Singe vnímá jako výzvu pro diakonii, je ekologie. Ohrožené životní prostředí je podle Luhmanna v ekologické komunikaci spojeno s individuálními i sociálními systémy. Nasazení „diakonie pro celé stvoření" je podle Singeho jedním z úkolů, který je třeba přenést především do diakonické praxe sborů.[79] Třetí výzvu pro diakonii a její teologickou reflexi představuje pro Singeho spiritualita. Podle Schibilského je pro diakonickou profesi určující rozvíjení náboženské kompetence, která se prokazuje „právě na hranicích struktur všedního života, znamená schopnost jednat také ve zkušenosti ohrožení zakládajícího smyslu".[80] Singe se domnívá, že „snad brzy se bude moci hovořit o nové dějinné fázi sociální práce, která už nebude určována ekonomizací, nýbrž spiritualizací".[81]

Tento pohled koresponduje i s úvahami pozdního Luhmanna, podle nějž o inkluzi „diakonie, aktivismu lásky, sociální práce" do systému náboženství můžeme hovořit až tehdy, „když se podaří aktivovat funkci a kód náboženství, tedy, tradičně řečeno, církev ve smyslu společenství ve víře".[82] Je proto otázkou, zda je možné pro diakonii jako jednu ze systémových referencí náboženského systému rozvinout samostatný kód, jak se o to za pomoci formulace *služba v moci/ne-služba* (vollmächtiger Dienst/Nichtdienst) už před dvaceti lety pokusil Dierk Starnitzke.[83] Pro Michaela Bartelse je „z organizačního hlediska rozlišovací linie binárního kódu služba v moci/ne-služba, která je bytostným podkladem pro otevření a sebeuzavření systému (Co už není diakonie?), tak neostrá, že se z toho (už) nedá vyvodit žádná viditelná podoba diakonie".[84] Proto může být pro další reflexi situace diakonie v její organizační formě zajímavější definovat ji – z hlediska teorie sociálních systémů – spíše jako „fenomén strukturálního spojení mezi náboženským systémem a systémem sociální pomoci".[85] Za samostatný sociální systém v moderní společnosti považuje Dierk Baecker sociální pomoc a navrhuje pro něj užívat kód *pomoc/ne-pomoc*.[86] Pro diakonii to znamená, že kromě tohoto kódu musí být v rámci jejích komunikací aktivován také kód náboženství *imanence/transcendence*.

Diskuse o církevnosti či světskosti diakonie naznačuje, že naplnění jejího poslání se odehrává a zřejmě bude odehrávat právě v tomto napětí, které je pro ni konstitutivní a nemusí být jen zdrojem konfliktů, nýbrž může být i plodně zužitkováno. Přínos Luhmannovy reflexe pozorování vývoje náboženského systému spatřujeme v tom, že na jedné straně odlehčuje diakonii od přináležitosti k církvi, zároveň ji ale zakotvuje v rámci náboženství. Diakonii není možné zjednodušeně charakterizovat jako církevní či světskou, neboť je vymezena svou intermediaritou,[87] současnou participací na společenských systémech sociální práce, zdravotnictví, ekonomiky apod., a zároveň na systému náboženství. Jakkoli k naplnění poslání diakonie ve světě patří nutnost návaznosti na zájmy ostatních společenských systémů, nemůže se zříci svého křesťanského charakteru, jehož zachování není možné bez nějaké podoby participace na duchovní komunikaci, tedy církvi, a reflexe své práce v rámci systému náboženství, tedy teologii. Církevnost a světskost se v tomto kontextu nejeví jako navzájem si odporující tendence, ale spíše jako doplňující se charakteristiky.

79 Srov. Georg SINGE, *Chaos und Selbstorganisation*, s. 102.
80 Michael SCHIBILSKY, Spiritualität als religiöse Kompetenz, in: *Spiritualität in der Diakonie. Anstösse zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz*, ed. Beate HOFFMANN – Michael SCHIBILSKY, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2001, s. 143.
81 Georg SINGE, *Chaos und Selbstorganisation*, s. 104.
82 Niklas LUHMANN, *Religion der Geselschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000, s. 243.
83 Viz Dierk STARNITZKE, *Diakonie als soziales System*, s. 296.
84 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, s. 538.
85 Za tuto formulaci vděčím osobní konzultaci s Ellen Eidt, která takto koncipuje diakonii ve své připravované disertační práci.
86 Srov. Dirk BAECKER, Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft, *Zeitschrift für Soziologie* 2/1994, s. 93–110.
87 Viz též novozákonní chápání diakona jakožto prostředníka v Karel ŠIMR, *Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů*, s. 82–83.

Právě církev – a tedy především místní církev jako společenství duchovní komunikace a sociální interakce – může být pro moderní diakonii nezbytným partnerem pro její ukotvení nejen v systému náboženství, ale i společnosti, fungující na principu sítě. V duchu Singem naznačených paradigmat budoucnosti představuje jedinečný potenciál a prostor k rozvoji solidarity ve vzájemné pomoci, globální odpovědnosti a spirituality, jakkoli si na jejich uskutečňování nemůže v soudobé pluralitní společnosti činit monopol. Právě tyto hodnoty mohou vyvažovat často kritizovanou funkcionalizaci, ekonomizaci a přílišnou institucionalizaci diakonie a „zploštění" systémů pomoci a pohledů na lidskou nouzi. A v tomto kontextu nachází nové sblížení i ono v počátcích obnovené evangelické Diakonie formulované napětí mezi Filipiho „rebelující" doširoka otevřenou diakonií a pastoračně orientovanou křesťanskou službou Smolíkovou, zakotvenou v komunikaci evangelia, společenství sboru a vědomí, že lidská situace zahrnuje i nouze, které nelze řešit pouze „světskými" metodami sociální práce.

Církevní, nebo světská diakonie?

Abstrakt

Článek se pokouší teologicky reflektovat téma „světskosti" a „církevnosti" diakonie na příkladu vývoje Diakonie Českobratrské církve evangelické. V úvodu představuje dva odlišné postoje, které provázely vznik této organizace v roce 1989. Dále je zasazuje do kontextu teologické diskuse o diakonii v německém protestantském prostředí od 2. pol. 20. stol. do současnosti. S využitím podnětů teorie sociálních systémů N. Luhmanna, která chápe diakonii jako funkci náboženského systému vzhledem k ostatním dílčím systémům společnosti, usiluje o překonání dichotomie obou uvedených charakteristik jakožto fenoménů vlastních křesťanství samotnému a hledá možnosti sblížení církve a diakonie.

Klíčová slova: diakonie, teorie sociálních systémů, Českobratrská církev evangelická

Kontakt na autora
Mgr. Karel Šimr
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra filosofie a religionistiky
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
simrka00@tf.jcu.cz

Churchly or Worldly Diakonia?[1]

Karel Šimr

In theology, in a broad ecumenical consensus, it has become customary to speak of diakonia, viz. the Christian practice of social ministry and charity in its various forms, as a constitutive feature of the church,[2] or an 'essential manifestation of ecclesial life'.[3] This formulation stands in tension with the empirical fact that diaconal facilities in their practical expression are often quite far removed from the real life of the church. In the present text, I want to investigate the relationship between diakonia and the church in more detail, as exemplified by the Evangelical Church of Czech Brethren (further only ECCB) and its special-purpose facility called Diaconia of the ECCB. I will open the topic by presenting a controversy which stood at the very beginning of this organisation's development, I will then place it in the context of the relevant theological and sociological debate, and finally I will attempt to offer a preliminary evaluation of the discussion with respect to the contemporary reality in the Czech Evangelical milieu.

Two voices

The debate over the form of diakonia in ECCB can be well represented by two distinctive voices sounded in connection with the proceedings of the 26th synod of ECCB, at whose session in the revolutionary days of 15th–18th November 1989 the issue of the newly established Diaconia was discussed among others. Diaconia had emerged quite hastily already before the political changes of November 1989 in an interplay of incentives from within the church[4] and from the state. According to Karel Schwarz, who was entrusted with directing the newly established institution, the ministerial officials indicated to the then synod curator Miloš Lešikar in negotiations that the state administration would not pose any obstacles to the possible establishment of an institutionalised church work in the social sphere. Based on this verbal consent and the statute of the new institution drawn up by Lešikar, without much discussion in the church, the synod council set

1 This paper is an output of the project of specific research GAJU no. 157/2016/H.

2 The theory of constitutive elements of the Church comes from Catholic practical theology. See for example Michal Opatrný, Sociální práce a praktická teologie, in: *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, ed. Michal OPATRNÝ and Markus LEHNER, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2010, p. 39.

3 This expression, originating from J. H. Wichern, appears in art. 15 of the Basic Order of the Evangelical Church in Germany (further only EKD) since its foundation in 1948, © Grundordnung der evangelischen Kirche in Deutschland (on-line), at: https://www.ekd.de/download/grundordnung_fassung_amtsblatt_januar_2007.pdf, accessed 14th June, 2016.

4 According to Karel Schwarz the re-establishment of the Diaconia had been continually discussed in ECCB since 1968, as witnessed by the synod resolutions. In Schwarz the foundation of Diaconia was also linked to the activity of an ecumenical group which had been meeting since 1985 in order to think through the renewal of Christian social work in the then Czechoslovakia. Members of the informal group were, besides him, e.g. the physicians Jan Payne, Marie Svatošová, dr. Pohůnková, the secretly consecrated priest Tomáš Halík and the Evangelical pastors Michael Otřísal and Pavel Klinecký. (*Recording of an interview with Karel Schwarz of March 29th, 2016,* author's archive).

up the special-purpose facility Diaconia on the very same day of 10th May 1989 to start operating on 1st June 1989.[5]

So the November synod was to make a pronouncement on an already concluded matter – furthermore, in a situation when the attention of the highest organ of the church was focused on the current events in society. Discussion of the issue of the newly established Diaconia was based on two accompanying materials (so-called prints). Their authors were professors of theology active at the then Comenius Evangelical Theological Faculty, Josef Smolík (who wrote his text together with his wife Květa, who at the time was a member of the advisory board of the synod council for Christian ministry)[6] and Pavel Filipi.

In their letter the Smolíks are critical of the fact that Diaconia was established 'top-down', regardless of the 'democratic' church orders, without discussion with representatives of Christian ministry, the respective representatives of advisory boards, or the Faculty. In the Smolíks' conception, diakonia in fact coincides with pastoral care. Its place is in the congregation; to its fulfilment, preachers and presbyters are obliged. They therefore express concern over forms of diakonia that 'do not speak of the grounding of pastoral care in the Word of God, in the sacraments, in the congregation'. They are also concerned about delegating the tasks of the congregation to a special institution and referring human need to specialists, whereby 'we give rise to the impression that expert psychiatric or medical methods can solve human situations which can ultimately be solved only by confession of sins and forgiveness'. They emphasise the importance of proper motivation to diaconic work, since 'only under the pressure of the Holy Spirit in the Eucharist the readiness and selflessness for this ministry is born'. The Smolíks also propose 'to avoid a mood arising from the conviction that the state made a mistake when it posed obstacles to the church in doing social work, or more precisely took over all its work, which leads to a self-righteous attitude as if we had a cure to the need of the world ready in our hands'. Since 'people can only be helped when there is mutual trust and a community accepting those who need help' the Smolíks believe that diakonia can be realised exclusively within the Christian congregation and cannot be 'supracongregationally institutionalised'. The goal of pastoral care, here synonymous with Christian ministry, is the 'ultimate aid to the human being, confirmation in faith and assisting him in living a life of faith in various situations of life, by providing the community of the congregation as a community of service, love and help'. According to them, pastoral care and diakonia must be distinguished from counselling, which applies 'expert medical, psychiatric, and legal knowledge, which help others, though not in faith and salvation'. Diakonia belongs strictly to the congregation, counselling to the whole of society. In the conclusion, the authors of the letter criticise the unclear content of the new institution's mission. In their view, it was 'taking over the work of others who selflessly do it with the blind, handicapped children, etc., but had absolutely no new content element'.[7]

The other synod print, Pavel Filipi's text entitled *Several Reflections on the Issue of DIACONY*,[8] can be perceived as a certain opposition to the letter presented above. In the introduction, Filipi

5 Cf. *Diakonie Českobratrské církve evangelické. Desetiletí obnovy diakonické služby*, Praha: Diakonie ČCE, 1999, p. 5.

6 For the sake of accuracy it is necessary to add that according to the protocol of the conversation of members of the synod council with members of the advisory board of Christian ministry, members of the curatorship of Diaconia and presidents of the related committees of the synod council of 31st October, 1989 Květa Smolíková stated that the letter was not intended for discussion by the synod, but was addressed personally to Pavel Smetana, then member of the synod council (see *Zápis z rozhovoru synodní rady s členy PO křesťanské služby, členy kuratoria Diakonie a předsedy příbuzných komisí SR konaný dne 31. 10. 1989*, Archive of Diaconia of ECCB).

7 *Dopis manželů Smolíkových synodní radě k Diakonii ze dne 3. srpna 1989*, Central Archive of Evangelical Church of Czech Brethren, Archive Fund of the Synod Council of ECCB, 26th synod of ECCB, 1989.

8 *Několik úvah k tématu DIAKONIE*, Central Archive of Evangelical Church of Czech Brethren, Archive Fund of the Synod Council of ECCB, 26th synod of ECCB, 1989.

defines diakonia as 'service to the poor, ill or otherwise needy' and acknowledges its fundamental importance in the life of the church. He perceives it as an 'expression of the rebelling faith, oriented on Jesus' struggle against the powers of evil', in which Jesus's disciples also participate. Diakonia is an 'expression of the faith that the object of God's interest is the entire human being, his "soul" and "body" with all the material conditions of dignified life.' So it has to do with the incarnational character of the Christian faith and stands in its expression next to the sacraments. According to Filipi, diakonia has such an important place in the church 'because in it – as nowhere else – comes to the fore the character of its existence as an ancillary existence'. In diaconic activity it is impossible to suspect the church of trying to obtain a position of power in society.

Filipi evaluates the emergence of the new structure positively. He notes that Christian ministry, which after the violent cessation of Czech Diaconia in the 1950s was the only form of diaconic work in the Evangelical Church, has not received such attention and support from the congregations as it deserves for its constitutive significance. He expects that the newly established Diaconia 'will become an opportunity to broaden the existing Christian ministry by permanently focusing the interest of the whole church on it and by facilitating cooperation with other unities of Christ's people in our country.'

In his text he further prophetically discusses four 'fields of momentum', in which the activity of the organised Diaconia will take place. The first is the tension between the local congregation and the whole church. Filipi underlines that 'diakonia is a function of a particular community, the local congregation' and presents evidence that that is how it was understood in the early days of the Reformation. Only later did supra-congregational structures begin to emerge in the Protestant milieu. In the presented text Filipi evaluates this fact critically as weakening the link connecting diakonia and 'announcing the gospel of God's love'. That is why congregations are to 'embrace the emerging Diaconia centres with a living background' and although they will not be the only agents of diaconic work, they in fact ought to regard the workers and the clients as their members and behave towards them accordingly.

The second 'field of momentum' is the relationship between ECCB and the ecumene. Filipi notes the dimension of ecumenical solidarity, which has accompanied Christian ministry since the beginning. He presents a challenge to ecumenical cooperation in the sphere of diakonia, which is still little appreciated and just as important today, since 'differences in church doctrine and order normally do not pose great obstacles to shared ministry'. A reason, of course unacceptable, why this may not be so can be, according to him, only 'ecclesial egoism and rivalry'.

The third field of momentum is constituted by the tension between ministry to the world and to persons of the same faith. Here Filipi underlines that diaconic work, which will be limited in scope, must remain open and permeable to all, because 'the church with all the elements of its mission transcends visible borders and the case is not different with diakonia'.

The last domain is constituted by the issue of the relationship of the church and the state. The practical theologian positively evaluates the fact that in the modern period the state took over care for the ill and the needy. He understands contemporary social and health care to be 'a late, secularised fruit on the tree rooted in Christ's gospel'. He thinks that the Christians' task in their diakonia is not to enter competitive relationships, but to fill the lacunas which exist in the public

systems despite its achievements. These lacunas are groups of aid recipients who are not sufficiently cared for, and at the same time the content of the aid, which is to combine a professional approach 'with a pastoral interest in the individual suffering person and his setting in a live community'.

In the conclusion of his paper Filipi considers the possibility of integrating Christian diakonia into the public system of care as part of some sort of 'anonymous diakonia' of Christians working in the spirit of the gospel in state or other institutions. In this model the newly established special-purpose facility Diaconia would take the supporting role of 'directing, coordinating, safeguarding and removing obstacles to this work of Christians and presenting competent proposals for improving the overall socio-political strategy of the society'. To the church itself he addresses a call – in connection with the church compensations still highly topical today – to reassess its financial strategy, which would lead not to investing in property but to developing the diaconic mission, with reference to the legend of the Roman deacon Lawrence who presented the poor as the treasure of the church to his interrogators.[9]

Let us now leave aside deeper analysis of these texts in the context of the Evangelical Church's situation and the historical development of its diakonia and note a certain significance of the arguments above for understanding the discussion on the topic of diakonia in the Protestant milieu. Although the two authors start from similar assumptions, they reach contradictory conclusions. For Smolík, no other diakonia is thinkable than the congregational one in the form that developed under the name of 'Christian ministry' in (some) evangelical congregations after the activity of institutional diakonia was violently terminated by the state power in the 1950s. This ministry is inseparably bound to the liturgical life of the church and is performed as part of pastoral care. That also implies its inward orientation to the congregation: it is care for persons of the same faith.

Filipi also cannot imagine diakonia without a close bond to the congregation. But at the same time he emphasises the holistic character of diakonia which, following the example of Jesus' 'revolt' against the power of evil, cannot be content merely with the 'spiritual well-being' of the human being, but perceives the obligation towards other human needs as well. Diakonia thus conceived cannot be limited to the congregation, but must consciously transcend the borders of the church. In his conception, the new social situation can be regarded as a challenge to developing whole-church public work in ecumenical cooperation. The socio-political dimension of diakonia also comes to the fore, as it works to benefit the whole of society. The question remains open of whether to take the path of diakonia of 'lacunae', which wants to cover the 'white spots' on the map of human needs, or whether to work 'anonymously' – in the spirit of Jesus' parable of leaven that leavens the entire quantity of the dough – in public non-church institutions without creating parallel church structures. Filipi, who wrote his text in July 1989, before the change of the social order, finds the option that Diaconia should enter a relationship of 'competition with worldly programs of remedy' totally unacceptable.

9 For the sake of completeness let us add that at the cited session the synod concluded the discussion and gave heed to the emphases of both approaches with the following resolution: 'The synod welcomes the effort of the synod council, the senior committees, congregations, enterprising groups and individuals to deepen and broaden Christian ministry by the newly begun work in Diaconia. It asks the whole church to support this effort by personal participation in pastoral care, by prayer, personally and materially. It asks the persons responsible for this area of church work to rigorously orient it to its starting points in the congregational community around the Word and the Lord's table and strive for a concurrence of the congregational, whole-church, ecumenical and public element.' *26. synod ČCE, konaný ve dnech 16.–18. 11. 1989, usnesení č. 10*, Central Archive of Evangelical Church of Czech Brethren, Archive Fund of the Synod Council of ECCB, 26th synod ECCB, 1989.

So, in the indicated approaches there is a tension between the program of congregational, pastorally-oriented diakonia and the possibility of supplementing it on a whole-church basis with the institutionalised Diaconia, which works publicly to alleviate human need with the help of professional instruments.

Inside or out?

The discussion described above reflects a similar controversy which took place in German theology several decades earlier, between Heinz-Dietrich Wendland and the Czech theologian's namesake Paul Philippi.[10] The two contributions entered the new situation of German Diaconia, which began with the adoption of new social laws at the beginning of the 1960s. These incorporated Diaconia in the system of state social security, which brought about a fundamental change in the general conditions of the relationship of the church and its Diaconia.[11]

Wendland sees a dual threat to diakonia. The theological threat is due to the fact that in the preceding decades practical theology and ethics had abandoned diakonia to its historical development. He sees another threat in the contemporary social changes, which constitute quite different conditions than in the times of the founding fathers in the 19th century. According to him, this implies the requirement of a new theological determination of the place of diakonia. He finds its starting point in the diaconic being of Christ (*Christos diakonos, Christos doulos*), especially based on the hymn of Christ's humiliation and elevation in Phil 2. Besides the traditional forms of understanding diakonia, Wendland brings in an emphasis on 'social diakonia', which finds expression in secularised institutionalised forms of social work in modern society: 'So there is also *diaconate of love* within the *"normal" social existence* of people in the given existing historical social conditions, as they are in each case uniquely given – in late ancient world or in the society of the second half of the 20th century.'[12]

As a counterpart to this conception Paul Philippi develops his theology of 'Christocentric diakonia'. He stresses the link between the gospel word of the servant Son of Man and his disciples' form of life. We do not become conformed to Christ by our own effort at imitation but by allowing ourselves to be grasped by the 'quality in which he reveals and represents the will of God'.[13] Or in other words, only when we are bonded by Christ do we become free for service, for diakonia to others.

Of course, for Philippi the Christological aspect is closely linked to the ecclesiological 'Sitz im Leben' of diakonia, which is the Christian congregation. Again with Lutheran justification of the doctrine of the two regiments Philippi strictly postulates 'that synthesis of the "two realms" cannot succeed even with respect to diakonia'.[14] Churchly diakonia and state social work can

10 In this paper I deal almost exclusively with the discussion in the sphere of evangelical theology, since the emphases of representatives of Catholic theology have already been sufficiently described in the Czech milieu especially by the works of Michal Opatrný and Jakub Doležel.

11 Cf. Gerhard K. SCHÄFER, Kirche und Diakonie, in: *Nächstenliebe und Organisation. Zur Zukunft einer polyhybriden Diakonie in zivilgesellschaftlicher Perspektive*, ed. Heinz SCHMIDT and Klaus D. HILDEMANN, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, p. 136.

12 Heinz-Dietrich WENDLAND, Christos Diakonos, Christos Doulos. Zur theologischen Begründung der Diakonie, in: *Studienbuch Diakonik*, vol. 1, ed. Volker HERRMANN and Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, p. 280.

13 Paul PHILIPPI, Der diakonische Grundordnung der Gemeinde, in: *Studienbuch Diakonik*, sv. 1, ed. Volker HERRMANN and Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, p. 289.

14 Paul PHILIPPI, *Christozentrische Diakonie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963, p. 309.

merely cooperate in the form of coexistence 'on an indirect, differentiated path with mutual delineations on both sides'.[15] Diakonia exists in the church as an 'opus ad intra'. That of course, as Philippi underlines, does not mean a 'withdrawal of the congregation from the "world", but a task *in* the world and insofar also *for* the world. The congregation's *mission* takes primarily the form of *assembly*.'[16] Philippi expresses the reality of diakonia, which derives from the congregation and is essentially bound to it, simply: 'Briefly: *In social issues the congregation owes the world itself.*'[17]

This polarity of views then winds through the entire theological reflection of diakonia in the evangelical perspective in the German-speaking world. In the second half of the 20th century this is developed in two basic directions. One concentrates on questions of diakonia's relationship to the congregation, or church, and is grounded in systematic theology. The other strives to find a theory of diaconic work deriving from the form of institutionalised diakonia in modern society.[18] The former can also be characterised as kerygmatic, the latter as empirical.[19]

Among proponents of the first approach I will briefly mention, besides Philippi, the position of Jürgen Moltmann. Moltmann's program is diakonia in the horizon of the Kingdom of God.[20] Also for him 'diakonia is rooted in Christ's congregation',[21] it is the 'life form of Christ's congregation'.[22] He does not reject institutionalised diakonia, but regards it as secondary. On his view it is not possible to strive merely to remove social problems; diakonia as a holistic 'ministry of reconciliation' must be founded in the community, in overcoming the barriers among humans and between humans and God. From the perspective of the coming reign of God the needy are not objects of help, but subjects of the Kingdom of God. From this point of view Moltmann criticises the principle of delegating diakonia from the congregations to special institutions, since this approach 'makes the congregations poor and ill'[23] and forgets about the needs that can be taken care of only by diakonia of the congregation as a community. Diakonia ought not to succumb to the temptation to allow itself to be integrated in the social systems of care, 'which are necessary for managing the harms the social system had brought about'.[24] The solution that could resist the *statification* of diakonia is not *churchification* for Moltmann. 'I see only one way out: the diakonisation of the congregation and that diakonia becomes the congregation.'[25]

Among the proponents of the empirical, practically-oriented and from the reality of social development deriving approach I will mention Alfred Jäger and Arthur Rich. Rich, like Wendland, theologically affirms secularisation (though of course not secularism as a false worldliness, which a Christian must oppose) and stresses that besides the personal dimension diakonia must also have a social dimension. The modern social state has taken over tasks that church diakonia could not fulfil. Diakonia should not regard the state as a competitor, but realise that 'basically a part of diakonia, which is rooted in faith in Christ, became worldly, because only in this worldliness it

15 Ibid.
16 Ibid, p. 316.
17 Ibid.
18 Cf. Gerhard K. SCHÄFER, Aspekte und Linien der theologischen Diskussion um die Diakonie nach 1945, in: *Studienbuch Diakonik*, vol. 1, ed. Volker HERRMANN and Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, pp. 253–256.
19 Cf. Christian MŐLLER, *Einfűhrung in die Praktische Theologie*, Tübingen and Basel: A. Francke Verlag, 2004, pp. 240–242.
20 See Jürgen MOLTMANN, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
21 Ibid, p. 32.
22 Ibid, p. 38.
23 Ibid, p. 37.
24 Ibid, p. 39.
25 Ibid, p. 36.

can fulfil its social ministry'.[26] The task of diakonia is to cooperate within the state social services: 'This form of diakonia requires Christian self-denial, since it can only be done incognito.'[27] But at the same time it is to be a critical counterpart to the state pointing to the fact that the Kingdom of God cannot be constructed on Earth and that even the effort to solve social problems is a penultimate matter. So, for Rich diakonia acquires a political significance.

Jäger conceives diakonia as a 'Christian enterprise'. With respect to the present situation of diakonia in the different power fields of society he uses the metaphor of a merry-go-round: the stronger the centrifugal powers (e.g. economic, political, legal), the more it is necessary to seek the centripetal 'inner axis' of diaconic enterprise. According to Jäger, the task to be this 'inner, supporting, stabilising and at the same time dynamicising, towards the future oriented centre'[28] is proper to theology. Of course, the encounters of theology and other approaches in diaconic practice can take a number of forms. The author's ideal within the integrative model is the figure of the 'diaconic manager', in whose person theology and economy together play equal roles.[29]

It is possible to say that the debate on diakonia in the German-speaking world is determined especially by the tension between an effort to give it a clear systematic-theological grounding and resigning on this effort as part of a 'theory of practice', which starts from the real situation of diakonia in society and seeks rather a theological legitimation of the given state.[30] Nonetheless, in the background of the struggle for an adequate Christian situation of diakonia in modern society between the Christologically- and ecclesiologically-focused Philippi and Wendland emphasising the secular context, or other authors with a similar view, an echo of the tension between the basic systematic-theological approaches in the evangelical theology of the 20th century can be heard, in particular between representatives of dialectic theology and theologians giving space to approaches of natural theology. This debate can be documented with the often passionate exchange of opinions especially between Karl Barth on the one side and Emil Brunner, Paul Tillich, or Paul Althaus on the other.[31] The program of the 'worldly' or 'non-religious' interpretation of Dietrich Bonhoeffer, sketched out in his letters from a Nazi prison, was also important for reflecting on the mission of Christians in society. Facing the experience of progressing secularisation he sees the fulfilment of Christian existence in participating in Jesus' 'being for others', which is an 'experience of transcendence'.[32] It is evident that diakonia reflected only within the programme of dialectic theology is limited by impracticability, unless it narrowly limits its activity to the Christian congregation. On the other hand, diakonia seeking its grounding on foundations of liberally-oriented theology, taking into account only purely pragmatic aspects, faces the threat of 'dissolving' in society.

This debate testifies to the complicated situation of diakonia, which is deeply rooted in Christianity. If – to put it in a simplifying way – in the person of Jesus announcing the Kingdom of God and acts of help as signs of its coming coincide, as early as in the early church the cultic sphere

26 Arthur RICH, *Die Weltlichkeit des Glaubens. Diakonie im Horizont der Säkularisierung*, Zürich: Zwingli Verlag, 1966, p. 60.
27 Ibid, p. 73.
28 Alfred JÄGER, Die theologische Achse diakonischer Unternehmenspolitik, in: *Studienbuch Diakonik*, vol. 2, ed. Volker HERRMANN and Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, p. 177.
29 Alfred JÄGER, *Diakonie als christliches Unternehmen. Theol. Wirtschaftsethik im Kontext diakon. Unternehmenspolitik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986, pp. 29–30.
30 Cf. Gerhard K. SCHÄFER, Aspekte und Linien der theologischen Diskussion um die Diakonie nach 1945, p. 255.
31 Cf. Jan ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických teologů 20. století. Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*, Brno: CDK, 2005.
32 Josef SMOLÍK, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha: ISE, 1993, p. 43.

and the sphere of charity came to be gradually separated. This is witnessed by the separation of the ministry of the apostles and the deacons in Acts 6, but according to Hanns-Stephan Haas also by the separation of the Eucharist and agape in Christian assemblies, whereby the 'cultic' celebration of the Lord's table is now the centre of the congregation's life and diakonia becomes a mere addendum.[33] Beate Hofmann summarises the consequences this has for service to the needy: 'Diaconic convivence becomes a leaning towards the needy, solidarity within the community becomes helping others.'[34]

The process of the already very early differentiation of religion and its situation in a functionally differentiated society is described in detail by Niklas Luhmann from the point of view of sociology of religion.[35] Within his theory of social systems he conceives diakonia as one of the spheres of the social system of religion, which constitutes a subsystem of modern society. In the system of religion, differentiation of three system references takes place as part of the process of functionalisation: church, diakonia, and theology. The church as a system of spiritual communication relates to the society as a whole, while diakonia represents the function of religion with respect to the other subsystems of the society, and the function of theology is the relationship of the system to itself, i.e., reflecting on the church and diakonia. From this perspective, a tension necessarily arises between diakonia and the church, but also between diakonia and theology. If diakonia is to be of use for extra-religious social systems and accepted by them, it must be subordinated to their norms, i.e., to criteria foreign to religion.[36] That is why the church takes diakonia into consideration in only a very limited number of cases, in which diaconal action can be integrated into spiritual communication.[37] Theology's task to reflect on diakonia is also problematic, if it is essentially bound to other systems than the religious one. Of course, the same logic works in the opposite direction. In diaconal action it is also possible to perceive the tendency to profess the church and theology only when it helps its 'performance'.[38] So it is characteristic for diakonia in the modern period that it develops in a dual bond – to the religious system and to the other subsystems of the functionally differentiated society. This 'intermediary' understanding of the grounding of diakonia also corresponds to a number of theological concepts developed since the mid-20th century.[39]

In these the relationship of diakonia and the church becomes problematic. The doubts concerning the ecclesial bond of diakonia in its contemporary prevailing social forms are not few. For example, Eberhard Hauschild – following Luhmann, who also recommended reinforcing the autonomy of the individual functional subsystems of religion in order to increase their efficiency – proposes the model of mutual relief. With reference to Schleiermacher, he understands the activity of the church as that which represents action and the action of diakonia as effective action. In his view organised diakonia liberates the church, especially in the form of its congregations, from the task of offering the whole spectrum of diaconic action, and on the other hand the church dispenses diakonia from the need of an explicit profession of faith: 'This theory of ecclesial action,

33 Cf. Hanns-Stephan HAAS, *Diakonie Profil. Zwischen Tradition und Innovation*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, p. 30.
34 Beate HOFMANN, *Ekklesiologische Begründungsansätze von Diakonie*, in: *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begrundungsansätze*, ed. Heinz RÜEGGER and Christoph SIGRIST, Zurich: Theologischer Verlag, 2014, p. 96.
35 More in Karel ŠIMR, Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů, *Studia theologica* 1/2016, pp. 81–95.
36 Cf. Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, p. 59.
37 Cf. Dierk STARNITZKE, *Diakonie als soziales System: Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1996, p. 191.
38 Gerhard K. SCHÄFER, Kirche und Diakonie, pp. 133–134.
39 Cf. Karel ŠIMR, *Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů.*

so I believe, provides space in which the church and diakonia, instead of mutual accusation and burdening (diakonia must be more churchly, the church must be more diaconic), can admit the model of mutual relief of the church through diakonia and diakonia through the church."[40]

Here one is forced to ask whether the idea of relief does not rather mean alienation and is not merely trying to find a theoretical justification for the present state. Functional differentiation is not the same as separation. In the perspective of social systems theory the church and diakonia belong to the one system of religion. In Schäfer's words, proclamation and worship that are not in tense contact with diakonia become sterile and untrustworthy. Diakonia without contact with representing ecclesial action faces the danger of becoming blind for interpretative tasks that arise in helping to cope with life.[41] The different functional orientation of the individual system references of religion is not the same as strict institutional separation. In Luhmann's theory social systems do not copy the borders of institutions, but consist of communication. As what takes place in the congregation is not pure inward spiritual communication but in some, perhaps even minimal form also outwardly open diakonia and reflection of the two levels in the form of theological reflection, so also in organised diakonia there can and should be space for spiritual communication and theology in various forms.

However, coordinating or even subordinating diakonia to the church appears highly problematic. Well-meant efforts to 'churchify' diakonia, to limit it to the mere issue of searching for the diaconic congregation or to define it merely as a functional characteristic of the church or an essential manifestation of its life clashes against its limits not only in theological reflection or historical view, but also in practice. That is why Michael Bartels emphasises the need to 'transcend the morphological fundamentalism of diakonia as an essential manifestation of the life of the church'.[42] Of course, for the same reason diakonia principally cannot be fully secularised, perhaps with reference to social diakonia, since grounding in the religious system belongs to its essence. The effort to loosen diakonia from one or the other pole of its grounding between the system of religion and other social systems would result in diminishing its significance or in a total negation of its identity.

Obviously, it is not simple to harmonise all the requirements placed on diakonia in practice and in definitive form not even possible. What Niklas Luhmann says of religion holds also for the lot of diakonia as part of the religious system: 'Precisely because religion as a subsystem has reached a high level of functional differentiation it has become a prominent, semantically leading subsystem of society and by differentiation of other subsystems has experienced complicated structural and semantic changes."[43] The essence of diakonia comprises its 'multilingual', intermediary character, existence 'in-between'. Theologically speaking: 'There is not and must not be a "chemically pure", theological grounding of diakonia, because Christ's love is love for the world, because diakonia as sent to the people is diakonia between the church and the world."[44]

40 Eberhard HAUSCHILD, Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche. Skizze einer veranderten Verhaltnissbestaimmung, *Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 89/2000, p. 414.

41 Gerhard K. SCHÄFER, Kirche und Diakonie, p. 141.

42 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design, Diakonie zwischen Verkirchlichung und Verweltlichung des Christentums*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgeselschaft, 2015, p. 548.

43 Niklas LUHMANN, *Gesellschaftstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989, p. 291.

44 Hermann RINGELING, Der diakonische Auftrag der Kirche – Versuch eines Konzeptes, in: *Studienbuch Diakonik*, vol. 2, ed. Volker HERRMANN and Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, p. 111.

For further reflection of issues associated with organised diakonia in modern society it therefore appears feasible to describe it as a 'hybrid organisation', which Heinz Schmidt defines as a 'structured interaction system combining different principles of creation and communication,'[45] which must be taken into account in every deliberation. According to Bartels, this discourse 'involves no less than looking for a theological position that can still classify diakonia as an expression of the visible church, but which at the same time transcends the preferred and limiting relatedness to the church, nonetheless standing firmly in the primacy of orientation to the gospel of Jesus Christ'.[46] Or, in Schäfer's words, there remains the provocative question of 'how the subspheres can be integrated and the differences and tensions become fruitful'.[47] I will attempt to open the search for an answer to this question by returning to the historical development of Diaconia of ECCB and how it was reflected upon.

Christianity between the church and the world

'As far as its theoretical bases as well as its historical and present form are concerned, diakonia finds itself in an indivisible polarity of churchification and secularisation of the Christian religion,'[48] writes Michael Bartels and in that way sheds new light on the question of the churchification or secularisation of diakonia. The tension between 'churchliness' and 'worldliness' is not a problem proper for diakonia, but is tied to the system of Christianity as a whole. One can ask whether one of the problems of Christianity in the modern period is not precisely its excessive 'churchification'. Evangelical theology also offers resources for a positive evaluation of the 'worldliness' of Christianity. In this context Bartels names, for example, Friederich Gogarten or the already mentioned Dietrich Bonhoeffer.

It is characteristic of the modern history of organised diakonia that it takes place outside the church. The inner mission, founded in the 19th century by J. H. Wichern, which is regarded as the beginning of the modern forms of organised diakonia, did not arise inside the church, in connection with congregations, and not even by decision of the church leadership, but as an expression of the self-sacrifice of charismatic individuals motivated by faith on the basis of community life.[49] The trend to churchify diakonia, as Bartels further notes, is a fairly recent phenomenon.[50] In the case of Germany it culminated as late as 1975 with the founding of Diaconic Work of EKD.

Diaconia of ECCB has gone through a similar, albeit much shorter process in the tension between separation and association. At the beginning it quickly became independent and strove to gain as much autonomy for diaconic work as possible, as testified, for example, by the minutes from the curatorium meeting of 12th February 1991. They say that 'the option that Diaconia exists outside the church is not realistic at present, though it must be reckoned with for the future and prepared for. But it is necessary to strive for as great autonomy of Diaconia within the church as possible.'[51] Then at the turn of the millennium, in a contrary spirit, the 1999 Report of Diaconia

45 Heinz SCHMIDT, Zur Einführung: Nächstenliebe in polyhybriden Organisationen, in: *Nächstenliebe und Organisation. Zur Zukunft einer polyhybriden Diakonie in zivilgesellschaftlicher Perspektive*, ed. Heinz SCHMIDT – Klaus D. HILDEMANN, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, p. 18.
46 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, p. 548.
47 Gerhard K. SCHÄFER, Kirche und Diakonie, p. 134.
48 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, p. 23.
49 Cf. Karl-Fritz DAIBER, Christliche Religion und ihre organisatorischen Ausprägungen, in: *Paradoxien kirchlicher Organisation*, ed. Jan HERMELINK – Gerhard WEGNER, Wűrzburg: Ergon Verlag, 2008, p. 48.
50 Cf. Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, p. 25.
51 *Minutes from the session of Diaconia curatorium of 12th February 1991*, Diaconia of ECCB archive.

of ECCB cites the words of the then President of the Diaconia's Board of Directors Zdenek Bárta saying that the 'ten-year-long gradual incorporation of Diaconia into the body of the church and the subsequent legal adoption of Diaconia by the church were correct steps in a good direction.'[52]

The landmark in which this process culminated was the Order of Diaconic Work (further only ODW),[53] one of the collection of Church Orders and Constitutions, adopted in 1998, which can be understood as the 'incorporation of Diaconia to the body of the church' mentioned above – at least at the legal level. This order first of all attempts to define and ground the diaconic mission of the church and integrate its two basic forms – congregational diakonia (Christian ministry) and institutional diakonia (Diaconia of ECCB). In its preamble it stresses that diakonia 'is, together with proclaiming the Word of God and administering the sacraments, the basic mission and task of the church and of each of its congregations'. The Preamble's claim that 'the focal point of the church's diaconic work is in the parish congregations' and only 'where there are conditions for it diaconic facilities are established within ECCB as centres of variously specialised help to the needy' corresponds to the principle of subsidiarity. The responsibility for Christian ministry in the congregations is carried by their administrative bodies (art. I.3.1). The responsibility for institutional diaconal work is carried by the general congregation, which expressed it by establishing Diaconia of ECCB, to which it delegated these rights and responsibility (art. I.3.5).

For the present issue it is crucial that in art. 11 ODW establishes Diaconia's cooperation with the church congregations: 'Diaconia of ECCB cooperates closely with the congregations of ECCB and finds its spiritual background in them.' This partnership is grounded in a contract with a particular cooperating congregation, or with several congregations at once. This contract defines the specific way of fulfilling the cooperation for both sides. So the relationship of church and diakonia is concretised also at the local level.[54]

But of course reality is much more complex than the logic of a legal decree. In the development of Diaconia of ECCB the tension between churchification and secularisation, already expressed at Diaconia's birth against the background of the theological polarisation of the Smolíks and Filipi mentioned above, is continually present. Should Diaconia be subordinated to the church? Or does autonomy belong to it by right as to a mature offspring? And in what respect? To illustrate I will mention two moments testifying to a process of often painful searching for answers to these questions. An important step towards reinforcing the autonomy of Diaconia was the amendment of ODW, valid since 2007. As a result, the boards of directors, which up to that time had directed the individual centres and were composed mostly of representatives of the church, were replaced by executive councils and supervisory councils, thereby separating the executive function and the supervisory function. The centres' lives are directed by the executive councils, consisting of its senior workers, while representatives of the cooperating congregation are elected to the supervisory councils, which are merely advisory and supervisory bodies.[55]

52 *Report of Diaconia of ECCB for 1999*, Diaconia of ECCB archive.

53 © Order of Diaconic Work of ECCB (on-line), at: http://www.evangnet.cz/cce/czr/rdp.html, accessed 14th June 2016.

54 This situation, though of course it is not without problems or always functional, is an ecumenically inspiring model of how the partnership of church and diakonia can be concretised. For example, Jan Hermelink notes in this context that EKD in its conceptual document 'Kirche der Freiheit' of 2006 mentions reaching such a state as the vision for 2030. Cf. Jan HERMELINK, Diakonie – die Nemesis der kirchlichen Organisation. Einige Beobachtungen zur kirchentheoretischen Wahrnehmung diakonischer Praxis, *Praktische Theologie* 4/2015, p. 234.

55 However, in this context it is important that according to the Order of Diaconic Work (art. 15) the supervisory council of the centre is entrusted with the important task 'to attend to the framing and maintaining of the Christian character of the organisation, encourage and develop active cooperation between the centre and the partner congregation and involvement of ECCB members in the service of

A manifestation of the opposite tendency to control Diaconia's activity on the part of the church[56] was the election of Diaconia's Supervisory Council at the 1st session of the 32nd synod in May 2007. Although Diaconia's Assembly, as ordered by ODW, nominated candidates to the new council among others from among Diaconia's employees (and at the same time in all cases also ECCB members), the synod did not respect the nomination and did not elect any of the candidates who were at the same time Diaconia employees.[57] According to Pavel Vychopeň, who was at the time Diaconia's director, the alleged conflict of interests gave rise to the curious situation when none of the Council's members was an expert with qualified knowledge of the organisation's problems. Furthermore, the Supervisory Council's sessions were closed and it informed the Executive Council of its resolutions only when the sessions had been concluded. That situation, caused by distrust of Diaconia's management on the part of church leadership, heavily paralysed Diaconia's work as well as mutual relationships.[58]

So in the practice of Diaconia of ECCB constant tension can be observed between the church and 'its' institutional Diaconia, which is – usually according to the individual directors' periods in office – reinforced or suppressed. It is doubtful whether in the perspective of diaconic management it is possible to restrict the organisation's life by orders of the church, which functions in a different culture and within an incomparably smaller and more ordered structure. David Šourek, director of Diaconia of ECCB in 2008–2013, proposes – based on the German model – to realise a form of the relationship in which Diaconia is 'organisationally independent of the church, but bound to it mentally and theologically'.[59] That raises the question of how one is to imagine 'framing and maintaining the Christian character of the centre'. This does not comprise only what could be summarised under the concept of pastoral care, which can by right be perceived as a task and possibility of the congregation, or the introduction of a preaching ministry being discussed at present. The Christian character of the organisation is expressed also in its strategic orientation and everyday deliberation, in defining and applying values. Searching for a 'Christian character' in these issues is not in the powers of the local congregation. It is rather a task for theologians. And in this sense the call of Diaconia of ECCB directors has continuously been heard throughout its existence, addressed especially to the Protestant Theological Faculty of the Charles University in Prague, requesting the development of a specific theology of diakonia, which has as yet not been satisfactorily answered.

I will now briefly mention two contexts which need to be taken into account in reflecting on the relationship between Diaconia of ECCB and its parental church. A specific sphere is constituted by the tension between institutional Diaconia and Christian ministry, whose mutual communication after Diaconia was founded was unhappily marked by the first formulation of its Statute of 1989, which can sound as an effort to subordinate congregational diakonia under the organisational unit of Diaconia of ECCB. The article 'Diaconia's Mission' in paragraph 2 states that 'Diaconia can perform all pastoral care and Christian ministry'.[60] Karel Schwarz, the first director of Diaconia of ECCB, also notes the fact that 'Diaconia sprang up where Christian

the Diaconia of ECCB centre'. See © Order of Diaconic Work of the Evangelical Church of Czech Brethren.

56 So, for example, on behalf of the Supervisory Council Jiří Gruber states: 'It is important that the church can look after things in Diaconia, otherwise the consequences will be catastrophic.' *Minutes from Diaconia Assembly in 2007*, Diaconia of ECCB archive.

57 © Resolution of the 1st session of the 32nd synod of ECCB, 10th-13th May 2007 (on-line), at: http://www.evangnet.cz/cce/czr/usneseni/u_32_1/u_32_1.pdf, accessed 27th June 2016.

58 Audio recording of interview with Pavel Vychopeň of 22nd March 2016, author's archive.

59 Audio recording of interview with David Šourek of 11th March 2016, author's archive.

60 Statute of Diaconia of the Evangelical Church of Czech Brethren, archive of Diaconia of ECCB.

ministry was not functional. Where Christian ministry was strong, centres could not be set up."[61] Paradoxically, those who are at present voicing the loudest call for an intensification and renewal of congregational diakonia are persons from the leadership of institutional Diaconia, who are aware of the limits of church-conducted social work financed from public funding. According to David Šourek, Christian ministry and institutional Diaconia can not only mutually complement, but also practically support each other,[62] and the present director Petr Haška states specific co-operation possibilities – for example, the current project 'Care at home', aimed at supporting lay caregivers, or the possible development of cooperation with elderly persons in parishes, who can give their social care benefits to the congregation or a volunteer from its midst.[63]

Pavel Vychopeň, the second director of Diaconia (1998–2007), notes the confessional contexts of the issue. While Lutheranism directed diakonia from the very beginning to the sphere of worldly power, or tried to frame it within the church 'episcopally' top-down, the Reformed tradition has maintained its connection to the local congregation.[64] According to Vychopeň, a hierarchically directed Diaconia as it is in Germany cannot work in ECCB, which is a formally united church but rather a Reformed one in character. The congregational emphasis corresponds rather to diakonia framed bottom-up, bound to the local congregation.[65]

Diakonia and 'its' church

Engaging the example of Diaconia of ECCB I have sketched out some of the tensions arising between the church and the modern organised form of diakonia, which can be perceived as tensions between churchification and secularisation, the two poles proper to Christianity itself.

In the spirit of the hybrid model of diakonia outlined above, different spheres and their professional reflections meet in the space of diakonia. So in theological and sociological reflection the worldly dimension of diakonia can be positively evaluated as an expression of the awareness that Christianity is not realised merely in the form of church, but also – said with Luhmann – in the form of diakonia (and theology). Of course, if diakonia is to fulfil its task of mediating between the system of religion and the other systems in society, its secularisation cannot be absolute. Reflection on the development of organised diakonia in the German-speaking world speaks first of all of the threat posed to diakonia by its economisation and subordination to market criteria.[66] It is desirable to respect diakonia's bond to the different systems of society, which constitute the milieu of religion, and at the same time account for the necessity of grounding it within the framework of religion, viz. especially in its relationship to the other subsystems – within the scope of this text especially to the church.

In her summary of the historical developmental lines of the relationship of the church and diakonia, Beate Hofmann speaks of 'diakonia's differentiation from being-church [Kirche-Sein] based

61 Audio recording of interview with Karel Schwarz of 29th March 2016, author's archive.
62 Audio recording of interview with David Šourek of 11th March 2016, author's archive.
63 Audio recording of interview with Petr Haška of 19th April 2016, author's archive.
64 Cf. Christian MÖLLER, *Einführung in die Praktische Teologie*, Tübingen: A. Francke Verlag Tübingen und Basel, 2004, p. 236.
65 Audio recording of interview with Pavel Vychopeň of 22nd March 2016, author's archive.
66 Cf. Johannes EURICH, Zwischen Theologie und Sozialwissenschaft, *Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 4/2015, p. 226.

on theological and pragmatic arguments' and its modern adoption as 'foster-sister of the church'.[67] This model of diakonia, conceived not as a daughter of the church (whether adult and sent out to the world with a blessing or prodigal and estranged), but as its sister, apparently best corresponds to the contemporary situation, in which the church and diakonia are two relatively autonomous subspheres of the 'maternal' system of Christianity. In determining the relationship of the church and diakonia the model of 'the church guardian of diakonia' certainly appears non-functional.[68] Even though in theological discourse it is customary to conceive diakonia as a constitutive mark of the church, it is also possible to reverse this perspective: 'It is not diakonia that is a dimension of the church but quite the other way round: the church is a dimension of diakonia.'[69] Such a claim is theologically justified by the diaconic being of Christ, which comprises word and deed, or by the ministry of reconciliation (*diakonia tés katallagés*, 2 Cor 5:18) emphasised in reflecting diakonia by Theodor Strohm and conceived by him as the central concept comprising the whole of Christianity: 'Witness, community and ministry are independent and mutually related manifestations of the "diakonia of reconciliation".'[70]

Although the description so far may have given rise to the impression that at present the relationships of diakonia and the church are characterised by mutual divergence, with respect to contemporary social development, signs of movement in the opposite direction can also be observed. A new emphasis on a narrow link between the church and diakonia is requested, for example, by the concept of community-oriented diakonia.[71] This concept expresses a 'form of church-diaconic work carried out by the church congregations and geographic wholes together with diaconic ministries and facilities, in which they cooperate with other agents. It focuses on neighbourhoods, the living situation of their inhabitants and opens up to the polis. Common action of the church and organised diakonia presupposes strategic cooperation to even out the orientation on clients, members and the community.'[72] This form of social cooperation is frequently associated with the paradigm of 'network society' and derives from the complexity of the modern differentiated and polycentric society, in which 'social groups, organisations and state institutions no longer have all the necessary resources for their tasks or interests at their disposal. These consist of information, financial and personal resources, know-how, legitimation, expertise and many others. The agents are mutually dependent.'[73]

Georg Singe places indirect emphasis on the closeness of diakonia and the church from another point of view. In observing the present state of the system of diakonia, he finds three principal impulses emerging for a new determination of the identity of diaconic action: solidarity, ecology and spirituality.[74] Singe recalls Lehner's principle to 'solidarise rather than help',[75] which the reality of organised diaconic work done by the churches frequently contradicts, and the analysis

67 Beate HOFMANN, *Ekklesiologische Begründungsansätze von Diakonie*, p. 98.
68 According to Luhmann the task to reflect on diakonia within the system of religion belongs to theology.
69 Paolo RICCA, Diakonie als Dimension der Kirche. Eine Vision für Zukunft, in: *Diakonie als Dimension der Kirche. Diakonisch-theologisches Symposion 6. bis 8. Mai 1994 in Neuendettelsau*, ed. Annamaria BÖCKEL Neuendettelsau: Freimund – Verlag, 1995, p. 58.
70 Theodor STROHM, *Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche*, Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt, 1993, p. 128.
71 According to Volker Hermann and Martin Horstmann this concept (*Gemeinwesendiakonie*) appeared in Germany in 2007, when Diaconic Work of EKD published the document 'Handlungsoption Gemeinwesendiakonie'. Cf. Volker HERMANN and Martin HORSTMANN, *Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010, p. 10.
72 Kirche findet Stadt, pp. 39–45.
73 Holger BAUMGARD, *Kirche in der Netzwerkgesellschaft. Gesellschaftsdiakonie als Herausforderung der Kirche*, Münster: LIT Verlag, 2005, p. 252.
74 Cf. Georg SINGE, *Chaos und Selbstorganisation: Systemtheoretische Impulse für eine diakonische Praxis*, Münster: LIT Verlag, 2001.
75 Markus LEHNER, *Caritas – Die soziale Arbeit der Kirche: eine Theoriegeschichte*, Freiburg i. B.: Lambertus-Verlag, 1997, pp. 297–369.

of the ecumenical document *Opportunities and Forms of Solidarity in Renewed Social Culture*[76] penned by Norbert Mette,[77] who resists lamentations over the decline of solidarity. In the modern individualised period, it takes only a new, often bottom-up form as 'leaven in the dough': 'Global ethics of responsibility ("think globally") must originate at the bottom ("act locally") in order for anything to move at the top at all.'[78] Another paradigm Singe perceives as a challenge for diakonia is ecology. According to Luhmann, the endangered environment is connected in ecological communication with individual and social systems. According to Singe, deploying 'diakonia for the whole creation' is one of the tasks that must be transferred especially to the diaconic practice of congregations.[79] The third challenge for diakonia and its theological reflection Singe finds is spirituality. According to Schibilsky, the defining feature of the diaconic profession is developing religious competence, which is manifested 'precisely at the borders of the structures of everyday life, it means the ability to act also in the experience of an endangered foundational sense'.[80] Singe thinks that 'perhaps it will soon be possible to speak of a new historical phase of social work, which will no longer be determined by economisation, but by spiritualisation'.[81]

This view corresponds to the reflections of the late Luhmann, according to whom it is possible to speak of the inclusion of 'diakonia, activism of love, social work' in the system of religion only 'when the function and code of religion, i.e., traditionally said, the church in the sense of a community of faith, is successfully activated'.[82] It therefore needs to be asked whether it is possible to develop an independent code for diakonia as one of the system references of the religious system, as Dierk Starnitzke attempted already twenty years ago, employing the formula *ministry in power/non-ministry* (vollmächtiger Dienst/Nichtdienst).[83] For Michael Bartels 'the distinguishing line of the binary code ministry in power/non-ministry, which is the essential foundation for the opening and self-closure of the system (What is not diakonia?), is so indistinct from the organisational point of view that no visible form of diakonia can be deduced from it (any more)'.[84] That is why further reflection of the situation of diakonia in its organisational form may find it more interesting to define it – from the point of view of social systems theory – rather as a 'phenomenon of structural connection between the religious system and system of social assistance'.[85] Dierk Baecker regards social assistance as an independent social system in modern society and proposes to use the code *help/non-help* for it.[86] For diakonia it means that besides this code it is also necessary that the *immanence/transcendence* code of religion must be activated within its communications.

The discussion of the churchliness or worldliness of diakonia suggests that fulfilling its mission takes place and probably will take place precisely within this tension, which is constitutive for it and need not be merely a source of conflicts, but can also be fruitfully utilised. I find the contribution of Luhmann's reflection of observing the development of the religious system to consist in

76 *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Evangelischen Kirche in Deutschlands und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, München: Bernward bei Don Bosco, 1997.
77 Norbert METTE, Solidarität: Verfall oder Wandel?, *Concilium* 4/1999, p. 478.
78 This trend is testified, for example, by the spontaneous movement of refugee aid in the course of the refugee wave in 2015.
79 Cf. Georg SINGE, *Chaos und Selbstorganisation*, p. 102.
80 Michael SCHIBILSKY, Spiritualität als religiöse Kompetenz, in: *Spiritualität in der Diakonie. Anstösse zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz*, ed. Beate HOFFMANN and Michael SCHIBILSKY, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2001, p. 143.
81 Georg SINGE, *Chaos und Selbstorganisation*, p. 104.
82 Niklas LUHMANN, *Religion der Geselschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000, p. 243.
83 See Dierk STARNITZKE, *Diakonie als soziales System*, p. 296.
84 Michael BARTELS, *Diakonisches profil & universal design*, p. 538.
85 I owe this formulation to a personal consultation with Ellen Eidt, who conceives diakonia in this way in the dissertation she is working on.
86 Cf. Dirk BAECKER, Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft, *Zeitschrift für Soziologie* 2/1994, pp. 93–110.

that on the one hand it relieves diakonia from belonging to the church, while at the same time anchoring it within religion. Diakonia cannot be simplistically characterised as churchly or worldly, as it is defined by its intermediary character,[87] concurrent participation in the social systems of social work, health care, economy, etc., and at the same time in the system of religion. Although fulfilling the mission of diakonia in the world comprises the necessity of following the interests of other social systems, it cannot give up its Christian character, which cannot be maintained without some form of participation in spiritual communication, i.e., the church, and in reflecting its work within the system of religion, i.e., theology. In this context, churchliness and worldliness appear not as mutually contradictory tendencies, but rather as complementary characteristics.

Precisely the church – and so especially the local church as a community of spiritual communication and social interaction – may be a necessary partner for modern diakonia for its anchoring not only in the system of religion, but also in society, which functions on network principles. In the spirit of the paradigms of the future sketched out by Singe, the church is a unique potential and space for developing solidarity in mutual help, global responsibility and spirituality, although it cannot monopolise their realisation in contemporary pluralist society. Precisely these values can balance out the often-criticised functionalisation, economisation and excessive institutionalisation of diakonia and 'levelling out' the systems of help and views of human need. And in this context the tension formulated in the beginnings of the renewed Protestant Diaconia between Filipi's 'rebelling', wide-open diakonia and the pastorally-oriented Christian ministry of the Smolíks, which is grounded in communicating the gospel, community of the congregation and an awareness that the human situation includes needs that cannot be solved by 'worldly' methods of social work, finds new rapprochement.

87 See also the New Testament understanding of deacon as mediator in Karel ŠIMR, *Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů*, pp. 82–83.

Churchly or Worldly Diakonia?

Abstract

The paper attempts to reflect on the subject of 'worldliness' and 'churchliness' of diakonia from a theological standpoint based on the example of the development of the Diaconia of the Evangelical Church of Czech Brethren. It first lays out two different attitudes present at the inception of this institution in 1989. The two attitudes are subsequently placed in the context of the theological discussion of diakonia in the German Protestant environment since the second half of the twentieth century. Engaging N. Luhmann's Social Systems Theory, which conceives diakonia as a function of the religious system in relation to other subsystems of society, the paper seeks to transcend the dichotomy between the two characteristics as phenomena inherent to Christianity itself and enquires about the possibilities of drawing the church and diakonia closer together.

Keywords: diakonia, systems theory, Evangelical Church of Czech Brethren

Author contact
Karel Šimr, M.Sc.
University of South Bohemia, České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
simrka00@tf.jcu.cz

Článek / Article

Církevní azyl jako výraz křesťanské odpovědnosti? – Sociálněetická reflexe[1]

Petr Štica

1. Úvod: Církevní azyl v Německu – aktuální situace

Na konci srpna 2016 vzbudila u münsterské veřejnosti pozornost následující událost: V úterý 23. srpna vnikla do kapucínského kláštera v Münsteru policie a za dohledu zástupců veřejné správy, soudce a lékaře zadržela 31letého Issu A. z Ghany, jenž se v klášteře ukrýval od května téhož roku. Zadržela ho s cílem dopravit ho do detenčního zařízení a posléze provést Spolkovým úřadem pro migraci a uprchlíky nařízené přemístění do Maďarska, které bylo podle dublinského systému za vyřízení Issovy žádosti o azyl zodpovědné. Münsterští kapucíni se vzhledem k přísnému postoji maďarské vlády k přijímání uprchlíků a ke zdravotním problémům Issy rozhodli tomuto muži poskytnout přístřeší do té doby, než bude jeho žádost v Německu nově přezkoumána. Do toho však vstoupil nečekaný zásah policie a Issovo zadržení. Situace se sice během krátké doby vyjasnila – správní soud v Münsteru ještě téhož dne Issovo zadržení zrušil a Issa se mohl druhého dne vrátit do kapucínského kláštera. Pozornost nicméně vzbudilo nejen to, že zásah byl poměrně razantní (Issa byl z kláštera odveden v poutech), nýbrž také skutečnost, že úřady zasáhly do uděleného církevního azylu, který státní úřady obyčejně respektují.[2]

Co se církevním azylem dnes rozumí? Církevní azyl představuje církevní (ve smyslu instituce – je uskutečňován v rámci farností, klášterů, církevních obcí a sborů) a křesťanskou iniciativu (tedy iniciativu nesenou křesťany), v níž „se lidé na základě svého křesťanského přesvědčení zasazují za ochranu uprchlíků, kteří nemají jistý právní status a hrozí jim vyhoštění“.[3] Uprchlíci jsou přijati danou farností, církevní obcí, sborem či řeholním společenstvím a je jim poskytnuta dočasná ochrana. Její cíl spočívá v zabránění bezprostředně hrozícímu vyhoštění, které by bylo životu nebezpečné či spjaté s porušováním základních lidských práv, a umožnit přezkoumání azylového řízení. Církevní azyl zahrnuje také případy tvrdosti (tzv. *Härtefälle*) u cizinců, již jsou podle plat-

1 Článek je přepracovanou a mírně zkrácenou podobou příspěvku, který byl publikován v německém jazyce pod názvem: Kirchenasyl als kirchliche Verantwortung in einer mobilen Welt?: sozialethische Sondierungen, in: *Społeczna odpowiedzialność i duszpasterstwo w mobilnym świecie – Gesellschaftliche Verantwortung und Pastoral in einer mobilen Welt*, ed. Marcin WORBS – Reinhold ZWICK (Colloquia theologica 21), Opole: Opole University, 2016, s. 93–107.

2 Případ byl podrobně popsán v regionálním tisku. První článek byl ve *Westfälische Nachrichten* zveřejněn bezprostředně po události. Srov. Klaus BAUMEISTER, Abgeführt aus dem Kloster, *Westfälische Nachrichten* 24. 8. 2016, s. 1 (RMS 01). Deník se vývoji případu věnoval kontinuálně několik dní.

3 Walter LESCH, Christliche Überzeugungen und die Pflicht zum Ungehorsam im Rahmen des Rechtsstaats. Am Beispiel katholischer Positionen zum „Kirchen-Asyl“, in: *Gott mehr gehorchen als den Menschen: christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands*, ed. Martin LEINER – Hidigund NEUBERT – Ulrich SCHACHT – Thomas A. SEIDEL, Göttingen: V&R unipress, 2005, s. 317–330, citace na s. 319.

ného práva povinni vycestovat, ale vyhoštění lze v daném případě pokládat za lidsky či morálně neúnosné.

Současná podoba církevního azylu má analogické rysy s institucemi na ochranu uprchlíků, jaké známe z historie. Již ve starověku hledali uprchlíci ohrožení na životě útočiště na svatém místě a žádali náboženské představitele o ochranu. Takovou tradici nacházíme ve formě *hikesie* a *asylie* v antickém Řecku[4] nebo ve Starém zákoně v lokálních sakrálních místech poskytujících ochranu a v instituci tzv. útočištných měst (srov. např. Nu 35; Joz 20).[5] Tuto tradici nejpozději po konstantinovském obratu ve 4. století převzala rovněž křesťanská církev. Významnou roli hrála přinejmenším do 15. století.[6] K renesanci církevního azylu došlo ve druhé polovině 20. století – s církevním azylem se proto setkáváme také dnes v katolických farnostech a protestanských obcích stejně jako v obcích židovských ve Spojených státech amerických a v řadě evropských zemí (např. ve Švýcarsku, Norsku, Francii či Německu). Právě tento „novodobý" církevní azyl stojí v centru naší pozornosti.

V roce 2015 se církevní azyl dostal v Německu do popředí veřejné debaty. Rozhodujícím katalyzátorem této diskuze byla silná, a co se týče výběru slov, přinejmenším velmi nešťastná kritika církevního azylu, kterou opakovaně vyjádřil současný spolkový ministr vnitra Thomas de Maizière. Ten se vyslovil nejprve v lednu uplynulého roku před katolickými biskupy proti církevnímu azylu a tuto instituci principiálně odmítl. Ještě kritičtěji se k tématu vyjádřil na začátku února v rozhovoru pro německý rozhlas. V tomto rozhovoru vyzval církve k tomu, aby se bezpodmínečně orientovaly na platné právo a instituci církevního azylu užívaly velmi obezřetně. S ohledem na – řečeno jeho slovy – „stovky případů" hovořil dokonce o zneužívání církevního azylu. Církevní azyl přitom přirovnal k islámskému právu šaría a mimo jiné prohlásil, že je nepřijatelné, aby „jedna instituce řekla: Já se rozhodnu, že se postavím nad právo. Šaría je druh zákona pro muslimy, nestojí ale v žádném případě nad německými zákony. To je, myslím, jednoznačné. A přesto platí, že – jak jsem řekl – v několika málo případech, kde jde o slitování – abych toto slovo uvedl ještě jednou –, musí ministr vnitra Spolkové republiky Německo nebo jedné spolkové země jaksi ukázat pochopení. Ale skutečné formální právní postupy a stovky případů, to zachází příliš daleko."[7] Tím Thomas de Maizière nejen rozvířil veřejnou debatu o církevním azylu, nýbrž rovněž narazil na důraznou kritiku ze všech politických stran a od církevních představitelů. Na konci února vzal sice srovnání církevního azylu se šaríou zpět, kritiku církevního azylu, k jehož zneužívání podle něj dochází, však ještě v květnu 2015 zopakoval.[8] Teprve o měsíc později svou kritiku částečně zmírnil,[9] nadále ale s naléhavostí poukazoval na to, že církevní azyl nemůže být používán jako „politický nástroj".[10]

V únoru 2015 se k ministrově kritice připojil Manfred Schmidt, ředitel Spolkového úřadu pro migraci a uprchlíky (*Bundesamt für Migration und Flüchtlinge – BAMF*). Ten mimo jiné prohlásil, že „církve stále častěji využívají církevní azyl jako systémovou kritiku evropského dublinského

4 Stručný přehled lze nalézt např. v: Markus BABO, *Kirchenasyl – Kirchenhikesie: zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland* (Studien der Moraltheologie 20), Münster: Lit, 2003, s. 32–41. Podrobné zpracování předkládá Jochen DERLIEN, *Asyl: die religiöse und rechtliche Begründung der Flucht zu sakralen Orten in der griechisch-römischen Antike*, Marburg: Tectum, 2003.

5 K tématu srov. rovněž Christian TRAULSEN, *Das Sakrale in der Alten Welt: zur Schutzfunktion des Heiligen von König Salomo bis zum Codex Theodosianus* (Jus ecclesiasticum 72), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

6 Srov. René DAUSNER, Asylstädte: Flucht und Migration als theologische Herausforderung, *Stimmen der Zeit* 9/2016, s. 579–588, zvl. na s. 581.

7 © „Missbrauch des Kirchenasyls". Thomas de Maizière im Gespräch mit Gudula Geuther (on-line), dostupné na: http://www.deutschlandfunk.de/bundesinnenminister-de-maiziere-missbrauch-des-kirchenasyls.868.de.html?dram:article_id=311001, citováno dne 7. 9. 2016.

8 Srov. „Als politisches Instrument taugt das Kirchenasyl nicht". Thomas de Maizière im Gespräch mit Volker Resing, *Herder Korrespondenz* 5/2015, s. 234–238, zvl. na s. 235.

9 Srov. Matthias DROBINSKI, Ein Zeichen, *Süddeutsche Zeitung* 6./7. 6. 2015, s. 4.

10 Srov. Matthias DROBINSKI – Josef KELNBERGER, Die zwei Seelen des Innenministers, *Süddeutsche Zeitung* 6./7. 6. 2015, s. 8.

systému“.[11] Kromě toho Spolkový úřad pro migraci a uprchlíky podnítil debatu, zda by neměl být církevní azyl přehodnocen.[12] Úřad dále podporoval návrh prodloužení termínu pro uskutečnění vyhoštění neúspěšných žadatelů o azyl a zahájení nového azylového řízení ze šesti na osmnáct měsíců. Tato skutečnost měla působit na církve jako určitý odstrašující prvek, poněvadž farnosti a křesťanské obce by musely po celou tuto dobu uprchlíkům zajišťovat ubytování a všechny další věci denní potřeby. Jednalo se *de facto* o snahu oslabit instituci církevního azylu.[13] V návaznosti na tuto kritiku ze strany některých politických aktérů a na zvýšenou veřejnou diskuzi o církevním azylu vydala Německá biskupská konference na konci června 2015 příručku, v níž byla představena základní kritéria pro církevní azyl a pokyny pro praxi.[14]

Množství udělených církevních azylů v Německu není v současné době vysoké: Na konci srpna 2015 byl jejich počet 293, přičemž zahrnoval přibližně 500 osob.[15] Aktuální data sdružení *Azyl v církvi* (*Asyl in der Kirche*) uvádějí k 27. červenci 2016 celkem 303 církevních azylů s 473 osobami včetně 110 dětí.[16] Není přitom bez zajímavosti, že velká většina udělených církevních azylů se v minulosti ukázala jako opodstatněná a v posledku vedla k přezkoumání azylového řízení, k udělení azylu nebo k tzv. strpění.

V následujících kapitolách nejprve stručně představím, co církevní azyl je a jakou roli hrál a hraje v církevní tradici. Následně se budu tématem zabývat ze sociálně-etické perspektivy a představím etická kritéria týkající se církevního azylu.[17]

2. Vývoj a chápání církevního azylu – stručný přehled

Azyl na posvátném místě má dlouhou tradici, která – jak již bylo naznačeno v úvodu – sahá až do Starého zákona. Ve starověkém Izraeli se tato ochrana týkala zejména osob prchajících před krevní mstou.[18] Po konstantinovském obratu se právo azylu dostalo do církevní praxe a postupně

11 © Kritik an Kirchenasyl (on-line), dostupné na: http://www.tagesschau.de/inland/kritik-an-kirchenasyl-101.html, citováno dne 1. 6. 2015.

12 Srov. Karlies ABMEIER, Kirchenasyl: Rechtsbruch oder Akt der Barmherzigkeit, *Monitor Religion und Politik*, 23. Februar 2015, Berlin, s. 5.

13 Heribert Prantl to výstižně shrnul: „Tím by byl církevní azyl *de facto* mrtvý. Ani farnosti a církevní obce, ani uprchlíci nemohou vydržet tak dlouho v úzkém prostoru.“ – Heribert PRANTL, Kirchenasyl vor dem Aus, *Süddeutsche Zeitung* 31. 1. / 1. 2. 2015, s. 8.

14 Srov. *Handreichung zu aktuellen Fragen des Kirchenasyls*, ed. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Die deutschen Bischöfe – Migrationskommission 42), Bonn: DBK, 2015.

15 Srov. Kirchenasyl als letztes Mittel, *Süddeutsche Zeitung* 1. 9. 2015, s. 7. Data vycházejí z údajů dostupných na © Asyl in der Kirche (on-line), dostupné na: http://www.kirchenasyl.de/, citováno dne 1. 9. 2015.

16 Srov. © Aktuelle Zahlen: Kirchenasyle bundesweit (on-line), dostupné na: http://www.kirchenasyl.de/aktuelles/, citováno dne 7. 9. 2016. Na uvedené internetové stránce mohou zájemci najít přehledné a podrobné informace o církevním azylu.

17 V článku se nebudu zabývat reflexí praktických zkušeností farností, církevních obcí a řeholních společenství či sdružení zaměřujících se na církevní azyl ani nebudu analyzovat téma z pohledu práva. K tématu z pohledu práva srov. např. Jochen GREFEN, *Kirchenasyl im Rechtsstaat – christliche Beistandspflicht und staatliche Flüchtlingspolitik: kirchenrechtliche und verfassungsrechtliche Untersuchung zum sogenannten Kirchenasyl in der Bundesrepublik Deutschland* (Schriften zum Öffentlichen Recht 848), Berlin: Duncker & Humblot, 2001; Kai BAMMANN, *Bergenden Schutz geben: Kirchenasyl zwischen christlichem Anspruch und strafrechtlicher Wirklichkeit* (Juristische Schriftenreihe 110), Münster: Lit, 1998.

18 K azylu ve starověkém Izraeli srov. z novější literatury např. Martin STASZAK, *Die Asylstädte im Alten Testament: Realität und Fiktivität eines Rechtsinstituts* (Ägypten und Altes Testament 65), Wiesbaden: Harrassowitz in Komm., 2006; Christine DIETRICH, *Asyl: vergleichende Untersuchung zu einer Rechtsinstitution im Alten Israel und seiner Umwelt* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 10/2), Stuttgart: Kohlhammer, 2008. Stručný přehled podává Winfried BADER, „Birg den Versprengten, den Flüchtling verrate nicht“ (Jes 16,3) – Asyl im Alten Testament, in: *Kirchenasyl: Probleme – Konzepte – Erfahrungen* (Talheimer Sammlung kritisches Wissen 19), ed. Hans-Jürgen GUTH – Monika RAPPENECKER, Moessingen-Talheim: Talheimer, 1996, s. 17–46.

rovněž do církevního práva.[19] Zde bylo chápáno jako povinnost biskupa vůči osobě, jež vyhledává ochranu, přičemž nebylo podstatné, zda je daná osoba vinna či nikoli.[20]

Církevní azyl byl ještě součástí Kodexu kanonického práva z roku 1917. Kánon 1179 CIC/1917 říká:

„Církev požívá práva na azyl. To znamená, že pachatel, který v ní hledá ochranu, nesmí být bez souhlasu ordináře nebo alespoň správce kostela odveden. Výjimka je přípustná pouze v naléhavém případě nouze."[21]

V aktuálně platném Kodexu kanonického práva (CIC/1983) se však církevní azyl již nevyskytuje. Můžeme se ptát po důvodech, proč církevní azyl v CIC/1983 nenacházíme, třebaže v prvním konceptu tohoto kodexu (schéma/1977)[22] je ještě zachován.[23] V pozadí stojí změna postoje církve vůči právnímu státu, konkrétně „náhled, že v poměrech právního státu nemá smysl privilegovat sakrální sféru ve smyslu místa útočiště, poněvadž právní konflikty se tak jako tak řeší v rámci příslušných grémií a při pronásledování pachatelů trestných činů je třeba respektovat monopol státu na legitimní násilí".[24] Dalším důvodem, který během práce na CIC/1983 vedl komisi pro revizi církevního práva roku 1980 k vypuštění kánonu o církevním azylu, bylo „faktické neuznání církevního azylu ve státních zákonech a nenutnost takového kánonu".[25]

K oživení církevního azylu došlo v 80. letech minulého století. Toto oživení je spojováno s tzv. *Sanctuary-Movement*, s hnutím, které vzniklo na jihu Spojených států amerických na počátku 80. let.[26] Následkem vnitrostátních konfliktů a složité politické situace ve státech Střední Ameriky se v tuto dobu dalo mnoho občanů do pohybu, opustilo své domovy a hledalo útočiště ve Spojených státech. Spojené státy sice ve stejnou dobu vydaly *Refugee Act* obsahující vstřícnou azylovou politiku, ve skutečnosti však byla velká část žádostí uprchlíků ze Střední Ameriky odmítnuta. Vznik *Sanctuary-Movement* zásadně ovlivnila tragická událost z roku 1980: V arizonské poušti zemřela skupina osob, které byly na útěku ze Salvadoru zmítaném občanskou válkou. Péči o uprchlíky, kteří přežili, převzaly křesťanské obce. V návaznosti na tuto událost se vyvinula nová forma církevního angažmá zaměřeného na uprchlíky, která zahrnovala poskytnutí útočiště uprchlíkům přímo uvnitř křesťanských společenství. Další milník v rámci rozvoje tohoto hnutí představoval rok 1982, kdy „jedna presbyteriánská církev v Tucsonu v Arizoně prohlásila veřejně svůj kostel za *sanctuary*".[27] Hnutí se rychle rozšířilo a již v polovině osmdesátých let čítali zástupci jednotlivých

19 Vývoji práva na azyl v církevním právu se v tomto článku nemohu podrobněji věnovat. Stručný, velmi informativní přehled lze nalézt v: Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, Der Rechtsschutz des Asyls im Kirchenrecht: zur Motivation und Rezeption des kirchlichen Asylrechts, *Trierer theologische Zeitschrift* 2/1991, s. 126–142.

20 Srov. Marianne HEIMBACH-STEINS, „Kirchenasyl" und das „Menschenrecht auf Recht", in: *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche: Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen*, Marianne HEIMBACH-STEINS, Mainz: Grünewald, 2001, s. 54–72, 57–58.

21 Citováno podle Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, Der Rechtsschutz des Asyls im Kirchenrecht, s. 137.

22 Srov. *Schema Canonum libri IV. De ecclesiae munere sanctificandi*. Pars II. De locis et temporibus sacris deque cultu divino, can. 14.

23 Srov. Peter LANDAU, Traditionen des Kirchenasyls, in: *Asyl am Heiligen Ort: Sanctuary und Kirchenasyl – vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung*, ed. Klaus BARWIG – Dieter R. BAUER, Ostfildern: Schwabenverl., 1993, s. 47–61, zvl. na s. 47; Hans-Jürgen GUTH, *Kirchenasyl und kirchliches Recht*, in: *Kirchenasyl: Probleme – Konzepte – Erfahrungen* (Talheimer Sammlung kritisches Wissen 19), ed. Hans-Jürgen GUTH – Monika RAPPENECKER, Moessingen-Talheim: Talheimer, 1996, s. 47–57, zvl. na s. 50.

24 Walter LESCH, Christliche Überzeugungen und die Pflicht zum Ungehorsam im Rahmen des Rechtsstaats, s. 321. Podobně argumentuje Heinz-Günther STOBBE, Kirchenasyl: Das Heilige, der Raum und das Recht, *Una Sancta* 2006, s. 23–28, zvl. na s. 23.

25 Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, Der Rechtsschutz des Asyls im Kirchenrecht, s. 139. Autorka cituje *Communicationes* 1980, s. 337.

26 K následujícímu srov. Matthias MORGENSTERN, *Kirchenasyl in der Bundesrepublik Deutschland: historische Entwicklung – aktuelle Situation – internationaler Vergleich*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2003, s. 87–91. K podrobnějším informacím k *Sanctuary-Movement* srov. Gabriela STUKENBORG, *Kirchenasyl in den Vereinigten Staaten von Amerika: die Sanctuary-Bewegung in tatsächlicher und normativer Hinsicht* (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 31), Berlin: Duncker & Humblot, 1998.

27 Matthias MORGENSTERN, *Kirchenasyl in der Bundesrepublik Deutschland*, s. 88–89.

skupin angažovaných v *Sanctuary-Movement*, kteří se sešli na koordinovaném celostátním setkání, okolo 1 300.[28] Hnutí přitom nezahrnovala pouze křesťanské církve a záhy se na něm podílely rovněž obce židovské.

K dalšímu rozšíření hnutí přispěl soudní proces vedený proti jedenácti americkým občanům angažovaným v církevním azylu, který téma církevního azylu a naléhavost uprchlické otázky vnesl do široké veřejnosti ve Spojených státech. Soudní proces měl navíc – pro americkou vládu neslavnou – juristickou dohru. Ukázalo se, že vláda církve a církevní obce odposlouchávala. Americko-luteránská církev a presbyteriánská církev následně podaly proti vládě civilní žalobu, jež byla úspěšná – soud prohlásil postup vlády za protiústavní. Již ve druhé polovině 80. let zacházely soudy se žalobami proti osobám, které se angažovaly v církevním azylu, mnohem mírněji. K dalšímu rozšíření *Sanctuary-Movement* přispěl patrně rovněž papež Jan Pavel II., jenž se během návštěvy Arizony na konci 80. let výslovně pozitivně vyjádřil k angažmá křesťanů a křesťanek, církví, farností a křesťanských sborů a obcí v pomoci lidem na útěku.[29]

Podobná hnutí vznikala následně v řadě zemí západní a severní Evropy. Církevní azyl se však neetabloval – což s ohledem na tehdejší politickou situaci není nikterak překvapivé – v zemích střední a východní Evropy.[30]

Od této doby je církevní azyl ve zvýšené míře předmětem teologického bádání a obsahem teologických publikací.[31] V této souvislosti je zajímavé povšimnout si vztahu historického azylu a „novodobého" církevního azylu, který nedávná teologická pojednání analyzují. Markus Babo zdůrazňuje, že „mezi historickým církevním azylem a dnešním poskytováním ochrany uprchlíkům ze strany církve neexistuje přímá linie".[32] Historický církevní azyl odráží nárok církve na nedotknutelnost ze strany státní moci. Tato skutečnost v novodobém hnutí církevního azylu není přítomná. Nejde zde o vymezení vůči státu – stát a jeho pravomoci v oblasti posuzování oprávněnosti žádostí o azyl a udílení ochrany jsou plně respektovány. Církve se v souladu se svým posláním zastávat se chudých a lidí bez práv a dopomáhat jim ke spravedlnosti zasazují za změnu rozhodnutí státních úřadů v případech, kdy je předchozí úřední rozhodnutí považováno za nepřiměřeně tvrdé či odporující lidským právům. Církve tedy podněcují obnovení administrativního řízení a zároveň po přechodnou dobu poskytují dané osobě přístřeší a útočiště.[33] V historickém azylu hraje dále důležitou úlohu sakrálnost církevního prostoru, v jehož rámci je uprchlík nedotknutelný. V současném církevním azylu je sice tento institut ze strany státu v praxi (povětšinou) respektován, to ale neznamená, že je uprchlík, jemuž je církevní azyl udělen, z právního hlediska nedotknutelný.[34]

28 Srov. tamtéž, s. 89.

29 Srov. tamtéž, s. 90.

30 Matthias Morgenstern shrnuje situaci v postkomunistických zemích, co se týče církevního azylu, následujícími slovy: „Dotazy na církve, charitativní zařízení, lidskoprávní organizace a instituce zaměřující se na pomoc uprchlíkům v těchto zemích ukázaly, že ve střední a východní Evropě doposud nedošlo ke znovuoživení sakrální ochrany. V Česku, na Slovensku, v Rumunsku ani v Bulharsku zatím nedošlo k poskytnutí církevního azylu. Ani v Maďarsku nejsou doposud zaznamenány případy církevní ochrany. Velké církevně-charitativní organizace jsou ale o situaci v Německu dobře informovány. To platí rovněž pro Polsko. Ani v této zemi, v níž měla katolická církev v době komunismu relativně silnou pozici a zvláště kostel sv. Brigity ve Gdaňsku představoval v určitém smyslu místo ochrany pro hnutí Solidarnosc, nebyla církevní ochrana dále praktikována. Rovněž na Ukrajině, v Rusku a Arménii nejsou případy církevního azylu do dnešního dne známé." – Tamtéž, s. 106–107.

31 Z řady teologických publikací publikovaných v němčině, z nichž některé jsou uváděny v tomto článku, je třeba zdůraznit zejména disertaci Markuse Babo. Srov. Markus BABO, *Kirchenasyl – Kirchenhikesie: zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland* (Studien der Moraltheologie 20), Münster: Lit, 2003.

32 Tamtéž, s. 14–15.

33 Srov. Markus BABO, Historia magistra vitae: Kirchenhikesie als hilfreiches Modell zur Lösung eines aktuellen ethischen Konflikts im modernen Rechtsstaat, *Theologie der Gegenwart* 4/2004, s. 242–254, zvl. na s. 249.

34 Srov. Markus BABO, *Kirchenasyl – Kirchenhikesie*, s. 14–15.

Je nicméně zřejmé, že „novodobý" církevní azyl – stejně jako historický azyl – je výrazem advokatorní funkce církví vůči chudým a vyjádřením křesťanské povinnosti zasazovat se za práva osob, které se jen stěží samy mohou domoci svých práv a potřebují ochranu.[35] Ve středu jednání stojí služba člověku a ochrana jeho lidských práv. Tento postoj s sebou přináší požadavek, aby se křesťané v jednotlivých případech, kdy azylové řízení či vyhoštění vykazují zřejmé nedostatky v oblasti lidských práv, zasadili za nové řízení ve věci udělení azylu a ochrany uprchlíka. Církevní azyl lze proto v tomto smyslu označit za jistou „nouzovou pomoc k prosazení lidského práva"[36] a v uvedeném smyslu snad dokonce za jistou formu „služby právnímu státu", k jehož základním úkolům náleží ochrana lidských práv.[37]

3. Sociálně-etická kritéria týkající se církevního azylu

Církevní azyl se nachází v určitém poli napětí – v napětí mezi mravním nárokem pomoci osobám v lidskoprávní nouzi a svobodou svědomí vůči státní autoritě na jedné straně a loajalitou vůči právnímu státu na straně druhé.[38] Církevní učení zmiňuje svobodu svědomí vůči státní autoritě na vícero místech, např. v *Katechismu katolické církve* z roku 1993:

„Občan je ve svém svědomí vázán nejednat podle nařízení občanských orgánů, jsou-li tyto příkazy proti požadavkům mravního řádu, proti základním lidským právům nebo proti učení evangelia. Odepření poslušnosti občanským orgánům, když jejich požadavky odporují požadavkům správného svědomí, má své ospravedlnění v rozlišování mezi službou Bohu a službou politickému společenství." (KKC 2242)

Toto učení rozvíjí známý výrok ze Skutků apoštolů, že „je třeba poslouchat více Boha než lidi" (Sk 5,29).[39] Církevní azyl představuje výraz uvedené svobody svědomí a je spojován s právem na občanskou neposlušnost, které má v politické etice a teologii dlouhou tradici. V následujících odstavcích nastíním etická kritéria církevního azylu coby aktu občanské neposlušnosti.[40] Jedná se o následující kritéria:

(1) Za občanskou neposlušností stojí smysl pro spravedlnost ve smyslu *ius contra legem*. V církevním azylu nejde „o vzpouru bez příčiny", nýbrž o občanskou statečnost, která stojí na citlivosti

35 Srov. Georg MAY, Art. „Asyl, Asylrecht: V. Kirchenrechtlich", in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Band 1: A bis Barcelona*. 3., völlig neu bearbeitete Auflage (Sonderausgabe), ed. Walter KASPER, Freiburg i. Br.: Herder, s. 1119.

36 Andreas LOB-HÜDEPOHL, Wer steht in der Pflicht?: theologisch-ethische Überlegungen zu Verantwortlichkeiten beim „Kirchenasyl", in: *Kirchenasyl: ein Handbuch*, ed. Wolf-Dieter JUST – Beate STRÄTER, Karlsruhe: von Loeper, s. 50–69, citace na s. 55.

37 Srov. Markus DRÖGE, Dienst am Rechtsstaat: ein evangelischer Kommentar zum Kirchenasyl, *Communio (D)* 4/2015, s. 403–405.

38 Srov. Marianne HEIMBACH-STEINS, „Kirchenasyl" und das „Menschenrecht auf Recht", s. 65; Markus BABO, Historia magistra vitae, s. 245; Thomas SCHLAG, Gewissen und Recht: ethisch-theologische Aspekte zur Debatte über das Kirchenasyl, *Zeitschrift für evangelische Ethik* 1/1996, s. 38–56.

39 K napětí mezi loajalitou vůči státu a poslušností Bohu v souvislosti s církevním azylem srov. Andreas LOB-HÜDEPOHL, Wer steht in der Pflicht?, s. 58–61.

40 Srov. Walter LESCH, Christliche Überzeugungen und die Pflicht zum Ungehorsam im Rahmen des Rechtsstaats, s. 323–325; Hans-Richard REUTER, Kirchenasyl und staatliches Asylrecht: zur Renaissance eines kirchlichen Rechtsinstituts, in: *Rechtsethik in theologischer Perspektive: Studien zur Grundlegung und Konkretion* (Öffentliche Theologie 8), Hans-Richard REUTER, Gütersloh: Kaiser, 1996, s. 184–209, zvl. na s. 207–209. Podrobněji se tématem zabývá: Kurt REMELE, *Ziviler Ungehorsam: eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 24), Münster: Lit, 1992, s. 92–119. K tomuto tématu dále srov. Volker EID, Ziviler Ungehorsam gegen restriktive Asylpolitik?: ethische Begründung des Kirchenasyls, in: *Asyl am Heiligen Ort: Sanctuary und Kirchenasyl – vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung*, ed. Klaus BARWIG – Dieter R. BAUER, Ostfildern: Schwabenverl., 1993, s. 63–76; Dietmar MIETH, Ethische Begründung von Kirchenasyl, in: *Kirchenasyl: Probleme – Konzepte – Erfahrungen* (Talheimer Sammlung kritisches Wissen 19), ed. Hans-Jürgen GUTH – Monika RAPPENECKER, Moessingen-Talheim: Talheimer, 1996, s. 97–112.

pro spravedlnost a vnímání aktuální nespravedlnosti. Jde o „závazek k neposlušnosti, pokud je v sázce chápání spravedlnosti, jak je artikulováno v ústavě“.[41]

(2) Ke znakům občanské neposlušnosti patří důsledné zdržování se jakékoli formy násilí.[42]

(3) Občanská neposlušnost předpokládá, že je její konkrétní uskutečnění známé a vystavené veřejné diskuzi.[43] K etickým předpokladům proto patří veřejný charakter a otevřenost k dialogu.[44]

(4) Poněvadž jde o jednání proti platnému právu, musí „být dotyčné církevní společenství principiálně připraveno nést právní důsledky svého jednání“[45] a být přípraveno přijmout eventuální sankce a tresty.[46]

(5) Jednání musí být chápáno jako *ultima ratio*, jako poslední možnost v momentě, kdy „jsou všechny legální možnosti vyjednávání vyčerpány“.[47] Příručka Německé biskupské konference toto kritérium konkretizuje a zdůrazňuje, že „nejprve by měly být vyčerpány všechny další možnosti jako například stížnost proti úřednímu rozhodnutí, žaloba a/nebo zrychlené soudní řízení či svolání komise pro případy tvrdosti (*Härtefallkommission*)“.[48]

(6) Materiální kritérium představuje podmínka, že se osoba, jíž je církevní azyl udělen, nachází v životní situaci, která ohrožuje její život nebo v níž hrozí porušení jejích základních lidských práv, a/nebo je vystavena přehnané tvrdosti.[49]

(7) Obnovené azylové řízení se jeví jako realistické a lze přepokládat, že bude úspěšné.[50]

K církevnímu azylu náleží na jedné straně nasazení za ochranu lidských práv uprchlíků v konkrétních, jednotlivých případech a na druhé straně senzibilizace veřejného mínění pro toto téma.

4. Závěrečné úvahy

Církevní azyl lze ze sociálně-etické perspektivy bezpochyby interpretovat jako výraz křesťanské odpovědnosti v dnešním „mobilním“ světě. Křesťané v praxi církevního azylu navazují na dlouhou tradici ochrany a pomoci osobám, jež se ocitly v situaci lidskoprávní nouze. Poněvadž se církevní azyl soustřeďuje na jednotlivé případy žadatelů o azyl, jejichž posouzení ze strany státních úřadů vykazuje z lidskoprávního pohledu nedostatky, lze jej chápat jako šanci pro stát „odstraňovat deficity v azylovém právu a při uplatňování práva v rámci přistěhovaleckého zákona“.[51] Církevní azyl však není „politickým nástrojem“. Jeho cíl spočívá v konkrétní pomoci v případě, kdy je provedení právních předpisů nebo administrativních rozhodnutí ve zjevném protikladu

41 Walter LESCH, Christliche Überzeugungen und die Pflicht zum Ungehorsam im Rahmen des Rechtsstaats, s. 324.

42 Srov. Marianne HEIMBACH-STEINS, „Kirchenasyl“ und das „Menschenrecht auf Recht“, s. 66; Kurt REMELE, *Ziviler Ungehorsam*, s. 104–107.

43 Srov. Walter LESCH, Christliche Überzeugungen und die Pflicht zum Ungehorsam im Rahmen des Rechtsstaats, s. 324.

44 Srov. Pierre BÜHLER, Die ethischen Kriterien des Widerstandes, in: *Kirche und Asyl: legitimer Widerstand im Rechtsstaat?*, ed. Muriel BECK KADIMA – Jean-Claude HUOT, Zürich: NZN, 1996, s. 35–49, zvl. na s. 43–44.

45 Hans-Richard REUTER, Kirchenasyl und staatliches Asylrecht, s. 209.

46 Srov. Kurt REMELE, *Ziviler Ungehorsam*, s. 111–112. Na to poukazuje též příručka Německé biskupské konference: „Může dojít k tomu, že církevní azyl nebude ze státních míst respektován a vyhoštění bude prosazeno policejními prostředky. Jsou známé ojedinělé případy, v nichž bylo zahájeno řízení proti zodpovědným osobám ve farnostech a řeholních společenstvích pro napomáhání k nedovolenému pobytu cizinců. Dosud byly odpovídající postupy většinou zastaveny a byly ukončeny osvobozujícím rozsudkem.“ – *Handreichung zu aktuellen Fragen des Kirchenasyls*, s. 10.

47 Walter LESCH, Christliche Überzeugungen und die Pflicht zum Ungehorsam im Rahmen des Rechtsstaats, s. 324; srov. rovněž Kurt REMELE, *Ziviler Ungehorsam*, s. 113–118.

48 *Handreichung zu aktuellen Fragen des Kirchenasyls*, s. 18.

49 Srov. tamtéž, s. 19. Dokument uvádí konkrétní příklady.

50 Srov. tamtéž, s. 18.

51 Markus BABO, Flüchtlingsschutz durch „Kirchenasyl“ – Gefahr oder Chance für den Rechtsstaat?, *AWR-Bulletin* 2001, s. 195–208, citace na s. 201.

k základním lidskoprávním požadavkům. Vyjadřuje se v něm občanská angažovanost, na níž moderní společnosti spočívají. Církevní azyl je tak zároveň výrazem toho, že křesťané, motivováni vírou a vedeni křesťanskými hodnotami, chtějí svým jednáním a občanskou odvahou přispět k lidštější a spravedlivější společnosti.

Církevní azyl jako výraz křesťanské odpovědnosti? – Sociálněetická reflexe

Abstrakt
Církevní azyl se v uplynulém roce stal po určitou dobu významným tématem v německé veřejné debatě: Co se dnes chápe pod církevním azylem? Mají církve právo poskytovat azyl? Je církevní azyl (kontroverzním) politickým nástrojem, nebo je legitimním výrazem toho, že k povinnostem církví náleží stát na straně chudých a lidí bez práv? Článek na základě situace v Německu popisuje, co se církevním azylem rozumí, a ukazuje, jakou roli hrála a hraje tato instituce v tradici církví. Následně uvádí sociálně-etická kritéria církevního azylu coby aktu občanské neposlušnosti.

Klíčová slova: azyl, církevní azyl, uprchlická politika, občanská neposlušnost, sociální etika

Kontakt na autora
ThLic. Petr Štica, Th.D.
Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Institut für Christliche Sozialwissenschaften
Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
petr.stica@uni-muenster.de

Recenze

Mezinárodní konference Minorities and Majorities in the Middle East and Asia

Ve dnech 14. a 15. září 2016 se konala mezinárodní konference s názvem *Minorities and Majorities in the Middle East and Asia*. K organizátorům vědeckého setkání patřila Katedra srovnávací religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě (FF UK) a Slovenská společnost pro studium náboženství při Slovenské akademii věd. Na konferenci se setkali religionisté, antropologové, historici a orientalisté z Íránu, Velké Británie, Německa, Rakouska, Maďarska, Polska, Slovenska, Srbska a v neposlední řadě i Česka.

Odborné setkání bylo slavnostně otevřeno v důstojných prostorách Moyzesovej sieně na FF UK a za pořadatele všechny účastníky, hosty a studenty přivítal Attila Kovács. Základním motivem dopoledního společného shromáždění byly vzpomínky na orientalistu evropského formátu, kterým byl slovenský rodák Rudolf Macúch. Konference se totiž stala závěrečným výstupem z vědeckého projektu věnovaného této zajímavé osobnosti. Jako první vystoupil proděkan FF UK Martin Slobodník, který posluchačům přiblížil materiály z univerzitního archivu spojené se studiem Rudolfa Macúcha. Následovalo poutavé vyprávění Marie Macuch (Svobodná univerzita Berlín), která popsala trnitou cestu svého otce za jeho celoživotním badatelským tématem. Tím se stalo zkoumání mandejců a právě přínosu práce Rudolfa Macúcha k výzkumu této blízkovýchodní náboženské minority se ve světle současného stavu bádání věnoval Jiří Gebelt (Univerzita Karlova v Praze).

Odpoledne prvního dne pokračovalo široce koncipovaným panelem *Diaspory*, ve kterém se Torsten Tschacher (Svobodná univerzita Berlín) zaobíral komplikovanou problematikou muslimských minorit v současném Singapuru. Martin Klapetek (Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích) posléze přednesl svůj příspěvek *The Near Orient? The Transfer of „Otherness" to European Contexts* věnovaný organizovanému islámu v Německu a Rakousku.[1] Velký zájem posluchačů sklidilo vystoupení Kateřiny Šomodiovej z pořádající katedry, která hovořila o komunitě irácких křesťanů na Slovensku. Následoval referát jejího kolegy Marka Zemana na téma *An Analysis of the Daily Life of the Yazidi Community and Attitudes towards it in the Western Media*. Večer měli účastníci odborného setkání možnost poznávat krásy historického centra Bratislavy při společné komentované procházce.

Druhý den konference otevřela společná sekce, v níž Alam Saleh (Exeterská univerzita) hovořil o problematice etnicity, nacionalismu a náboženství v prostředí fragmentalizovaného Blízkého východu. Následovala vystoupení Attily Kovácse a Dušana Deáka z pořádající katedry. První z nich posluchačům díky vizuálním příkladům ze svých terénních výzkumů přiblížil dynamiku vztahů mezi minoritou a majoritou v rámci veřejného prostoru jeruzalémského Starého města. Druhý

1 Vystoupení bylo dílčím výstupem z postdoktorského projektu 14-00089P „*Současná islámská architektura v Německu, Rakousku a Švýcarsku*" Grantové agentury České republiky.

zase na konkrétním příkladu z náboženského kontextu indického státu Maharáštra poukázal na multiplicitu náboženských interpretací života světců a jejich odkazu. Do diskuze následující po jeho příspěvku se zapojili především němečtí kolegové.

Čtvrteční program pak již pokračoval paralelními sekcemi, takže si účastníci konference a studenti bratislavské religionistiky mohli zvolit soubor referátů podle svého odborného zájmu. Pokud jejich volba padla na panel Minorities and majorities in literature & writing, mohli si mimo jiné vyslechnout příspěvek Deepry Dandekar (Heidelberská univerzita) o populární islámské literatuře a minoritizaci muslimů v Indii. V neposlední řadě zde také hovořil Miklós Sárközy (Univerzita Károli Gáspára v Budapešti) o pobytu slavného ruského orientalisty Vladimíra Ivanova v Íránu. Pořadatelé v této sekci nastínili základní argumentační linii textu *Classifications of Difficulties of Some Verbal Roots and Homonyms in the Senaya Dialect of Neo-Aramaic*, který zaslal jeden z blízkých Macúchových spolupracovníků Estiphan Panoussi (Antelope Valley College, Lancaster, Kalifornie). Bohužel se nemohl konference osobně zúčastnit s ohledem na svůj zdravotní stav. Na výběr byl také panel *Minorities and Religious Dogmatics*, na který organizátoři mimo jiné zařadili vystoupení Alirezy Bahramiho (Výzkumný institut koránu a hadísů) z íránského Qomu, který nastínil výzkum koránského pohledu především na křesťany a židy.

Na odpoledne pořadatelé naplánovali sekci *Religious fractions and groups*. Matej Karásek (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnavě) posluchačům naznačil zajímavou oblast bádání, kterou je problematika křesťanského ášramového hnutí a sannjásinů v hinduistickém prostředí současné Indie. Mimo jiné zde také pronesl svůj příspěvek *Are Mandaeans Men of the Book? A Study of the Evolution of Shi'a Jurists' Ideas about Mandaeans As Men of the Book* další z íránských kolegů Muhammad Allahdadi (Výzkumný institut koránu a hadísů v Qomu). Organizátoři v tomto panelu představili základní strukturu textu věnovaného osobě Rudolfa Macúcha a výzkumu moderní asyrské kultury od jeho blízké spolupracovnice Eden Naby (Harvardská univerzita), která se nemohla konference zúčastnit s ohledem na svou pracovní vytíženost.

Souběžný panel *Minority policies* nabídl hned několik zajímavých vystoupení. Nejprve to byl Luboš Bělka (Masarykova univerzita v Brně) s tématem ruské politiky vůči tibetskému buddhismu v Burjatsku od roku 1717 až do současnosti. Následovala ho jedna z předních specialistek na problematiku jezídů Eszter Spät (Středoevropská univerzita v Budapešti), která hovořila o tragické náboženské a národnostní situaci v současném Iráku. Náboženské minoritě Ahl-e Haqq v sousedním Íránu se ve svém referátu věnovala Seyedeh Behnaz Hosseini (Vídeňská univerzita). V neposlední řadě také vystoupil Marko Jovanović (Institut sociálních studií v Bělehradě) se svým příspěvkem *Uyghur Separatism: A Fight for Cultural or Religious Identity?*

Témata prezentací tedy byla velice různorodá, což lze podle mého názoru chápat jako zdůraznění komplikovanosti vztahů mezi různě definovanými minoritami vůči majoritám v bouřlivém prostředí Blízkého východu a některých oblastí současné Asie. Osobně jsem ocenil také pestrost metodologických přístupů k výše zmíněné problematice. Čtenáři se mohou těšit na publikaci výsledných příspěvků v podobě zahraniční kolektivní monografie a speciálního čísla religionistického časopisu *Axis Mundi*. V neposlední řadě je potřeba poděkovat celému týmu organizátorů této úspěšné mezinárodní konference a mezi jinými vyzdvihnout práci Kataríny Šomodiovej.

Martin Klapetek
(TF JU, klapetek@tf.jcu.cz)

Michael KLESSMANN (ed.), Handbuch der Krankenhausseelsorge,

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 4. přeprac. vyd., 368 s., ISBN 978-3-525-62403-6.

Klinická pastorační péče, poskytovaná ve zdravotnických zařízeních nemocničními kaplany, je v české odborné literatuře zpracována spíše okrajově. Významný příspěvek k této problematice představuje kniha z německojazyčného prostředí *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, jejímž editorem je pastorální teolog Michael Klessmann, který se v ní spolu s dalšími více než dvaceti autory podělil o své praktické zkušenosti z práce v oblasti pastorální psychologie, klinické pastorační péče, práce nemocničního kaplana či supervize. O aktuálnosti tohoto tématu svědčí i skutečnost, že kniha vyšla v roce 2013 již ve čtvrtém vydání. V předmluvě k tomuto vydání M. Klessmann uvádí: „Klinická pastorační péče musí být v živé interakci se společenskými, medicínsko-technickými a ekonomickými změnami, ke kterým v oblasti nemocniční péče resp. medicíny dochází, aby zůstala aktuální a mohla odpovídajícím způsobem reagovat na potřeby lidí, kteří se léčí či pracují v instituci zvané nemocnice.“[1]

Z tohoto požadavku vychází i příspěvky v první části knihy. Pozornost je v nich věnována především otázce postavení klinické pastorační péče v sekulárních nemocnicích, které jsou dnes medicínsko-technicky zaměřenými, vysoce komplexními institucemi orientovanými na hospodárnost, efektivnost a konkurenceschopnost na „trhu se zdravím“. Aby zde měla klinická pastorační péče své místo, je třeba stanovit cíle, koncepty, pracovní postupy a především teologická kritéria pro „dobrou praxi“ (z Bible vycházející opce pro chudé, křesťanské chápání bolesti a smrti, principy spravedlnosti a solidarity) a vyzdvihnout přínos nového pohledu na pacienta, jejž do rutinního chodu nemocnic klinická pastorační péče vnáší. Dalším z témat, kterým se první část knihy zabývá, je vztah spirituální péče (*spiritual care*), poskytované nemocnicemi v rámci paliativní medicíny, a klinické pastorační péče, poskytované církvemi. Autor příspěvku nezamlčuje problematičnost spirituální péče, často synkreticky pojímané, zároveň však vidí příležitost pro klinickou pastorační péči, která zde může nalézt své místo a převzít organizaci a koordinaci spirituální péče poskytované v rámci nemocnic různými profesními skupinami. Stručný pohled do historie péče o nemocné uzavírá první část knihy.

Předmětem druhé, ústřední části knihy je klinická pastorační péče na vybraných odděleních nemocnice, jako je např. oddělení intenzivní péče, kardiologie, onkologie, gynekologie, geriatrie, ale také klinická pastorační péče o pacienty nemocné AIDS, psychiatrické pacienty, suicidanty a dal-

1 Michael KLESSMANN (ed.), *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, s. 9.

ší. Jsou zde představena specifika těchto oddělení a jimi poskytované péče, tomu odpovídající rozdílné koncepční a metodické přístupy klinické pastorační péče a nároky kladené na nemocniční kaplany v závislosti na druzích onemocnění. Pozornost je věnována otázkám, které si pacienti v souvislosti se svou nemocí kladou, a jejich teologické reflexi, významu klinické pastorační péče pro rodinné příslušníky pacientů a zdravotnický personál, nechybí ani ukázky rozhovorů s pacienty a kazuistiky.

Závěrečná, třetí část nabízí pohled na klinickou pastorační péči v církevním kontextu. Příspěvky v této části knihy pojednávají mj. o různých aspektech náboženské zkušenosti v nemocnici coby sekulární instituci, věnují se otázce antropologických, teologických a etických aspektů zdraví a nemoci, ekumenické spolupráci v nemocnici, práci dobrovolníků v klinické pastorační péči, opomenuty nebyly ani důležité otázky psychohygieny nemocničních kaplanů a dobrovolníků a jejich supervize. M. Klessmann se ve svém příspěvku zabývá profetickou dimenzí klinické pastorační péče, využívající metody tří kroků: vidět – posoudit – jednat, známých z metodologií pastorální teologie. Podle Klessmanna se i klinická pastorační péče musí orientovat na „opci pro chudé", k nimž v prostředí nemocnice patří pacienti „na okraji", tedy tzv. problémoví pacienti reagující na nemoc neklidem, strachem či agresivitou, dále pacienti psychiatričtí, senioři nebo nevyléčitelně nemocní a umírající, kteří často trpí informačním deficitem, nedostatkem respektu a úcty. Knihu uzavírá výhled do budoucnosti klinické pastorační péče jakožto služby církve v pluralitní společnosti a s tím spojená otázka, jakou podobu církve má klinická pastorační péče v podmínkách současných společensko-náboženských změn reprezentovat.

Kniha *Handbuch der Krankenhausseelsorge* přináší ucelený pohled na klinickou pastorační péči s řadou konkrétních příkladů její realizace, ukazuje její přínos a význam pro pacienty, rodinné příslušníky i zdravotnický personál, pro vyrovnávání se pacientů s nemocí, bolestí a smrtí; nastiňuje možnosti a hranice interdisciplinární spolupráce a nezastírá obtíže spojené s postavením klinické pastorační péče v podmínkách dnešních především medicínsko-technicky orientovaných nemocnic. Přínosem této knihy je různost pohledů na teologické a metodické koncepce klinické pastorační péče, v nichž se odráží pluralita názorů jednotlivých autorů. Ačkoli kniha vychází ze zkušeností s klinickou pastorační péčí v sousedním Německu, obsahuje řadu cenných podnětů a témat aktuálních i v českém kontextu.

Jana Maryšková
(TF JU, marysj00@tf.jcu.cz)

Caritas et veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

Cílem časopisu je publikovat původní odborné a populární články specialistů pracujících v těchto oblastech a představovat důstojnou platformu pro komunikaci o interakci v uvedených směrech. Časopis je zařazen do databáze Scopus a do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v České republice.

Časopis *Caritas et veritas* se v rámci svého zaměření na křesťanské souvislosti v humanitních a sociálních oborech věnuje zejména praktickým otázkám spojeným s etikou, pomáhajícími profesemi a pedagogikou. Proto je záměrem redakce zachovat celý časopis dobře přístupný pro odborníky z praxe v Česku a na Slovensku. Odborné a popularizační části časopisu, stejně jako recenze na česky a slovensky vydané publikace, proto vycházejí v češtině. Zároveň redakce usiluje o to, aby odborné studie publikované v časopise zohledňovaly mezinárodní diskurz a byly pro něj přístupné. Editorial a vědecké studie proto vycházejí také v anglickém překladu, resp. odborné studie napsané původně v angličtině nebo jiném světovém jazyce jsou takto i publikovány.

vydavatel:
Teologická fakulta
Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
číslo a ročník: 2 (2016)
předplatné: zdarma, volně přístupné

kontaktní adresa:
Caritas et veritas
Teologická fakulta JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Tel. +420 387 773 501
Fax +420 386 354 994
e-mail: stastl00@tf.jcu.cz
www.caritasetveritas.cz

objednávky pro zasílání mailem:
stastl00@tf.jcu.cz

design a layout:
Tomáš Tupý, České Budějovice

ISSN 1805-0948

redakční rada
Mons. Stanislav Přibyl, Th.D., Generální sekretář ČBK, Praha, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, pribyl@cirkev.cz
Dr. Ladislav Beneš, ETF UK, Praha, Černá 9, 115 55 Praha 1, benes@etf.cuni.cz
Doc. Pavel Hošek, Th.D., ETF UK, Praha, Černá 9, 115 55 Praha 1, hosek@etf.cuni.cz
Doc. PhDr. Zuzana Havrdová, CSc., FHS UK, Praha, Máchova 7, 120 00 Praha 2, havrdova@fhs.cuni.cz
Assoc. Prof. Dr. Tadeusz Kamiński, Faculty of History and Social Sciences, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland, Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warsaw, Poland, t.kaminski@uksw.edu.pl
Doc. Michal Kaplánek, Th.D., TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, kaplanek@tf.jcu.cz
Prof. Dr. Stephanie Klein, Faculty of Theology, University of Lucerne, Switzerland, Frohburgstrasse 3, 6002 Luzern, Switzerland, Stephanie.Klein@unilu.ch
Assoc. Prof. Dr. Rudi Kotnik, University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenia, rudi.kotnik@gmail.com
ThLic. Jaroslav Lorman, Th.D., KTF UK, Praha, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, jjjlorman@ktf.cuni.cz
Mgr. Richard Macků, Ph.D., TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, mackur@tf.jcu.cz
Michael Martinek, Th.D., ETF UK, Praha, Černá 9, 115 55 Praha 1, martinek@jabok.cz
Prof. Dr. Hans Mendl, University of Passau, Faculty of Arts and Humanities, Department of Catholic Theology, Germany, Universität Passau, Department für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät, D-94030 Passau, Hans.Mendl@t-online.de
PhDr. Roman Míčka, Th.D., Ph.D., TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, mickar@tf.jcu.cz
PhDr. Mirka Nečasová, Ph.D., FSS MU, Brno, Joštova 10, 602 00 Brno, necasova@fss.muni.cz
Doc. Michal Opatrný, Dr. theol., TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, mopatrny@tf.jcu.cz
Prof. Dr. Wieslaw Przygoda, Faculty of Theology, The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland, 20/950 Lublin, Al. Racławickie 14, Poland, przygoda@kul.lublin.pl
Assoc. Prof. Dr. János Wildmann, John Wesley Theological College Budapest, Hungary, Dankó utca 11, 1086 Budapest, Hungary, wildmann@t-online.hu

redakce:

šéfredaktor
Mgr. et Mgr. Jana Maryšková
Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU
marysj00@tf.jcu.cz
+420 387 773 541
č. dv. 4.18

předseda redakční rady
doc. Michal Opatrný, Dr. theol.
Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU
mopatrny@tf.jcu.cz
+420 389 033 542
č. dv. 206 b

redaktor
Mgr. Kateřina Brichcínová, Th.D.
Katedra teologických věd TF JU
katka.brichcin@seznam.cz
+420 389 033 528
č. dv. 205 c

editor
Mgr. Martina Baráková
Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU
barakm00@tf.jcu.cz
+420 387 773 541
č. dv. 4.18

Překlady z anglického jazyka a do anglického jazyka
Mgr. Světla Hanke Jarošová

Caritas et veritas,

A journal for Christian reflections in the context of the social sciences and the humanities

The aim of this journal is to publish original scholarly and popular articles written by specialists working in these areas and to provide an effective platform for communication regarding the interaction between these fields of study. The journal is listed in the database Scopus and is on the list of peer-reviewed non-impacted periodicals published in the Czech Republic.

Within its orientation on Christian reflections in the context of the social sciences and the humanities the journal *Caritas et veritas* is devoted primarily to practical matters related to ethics, the assisting professions and pedagogy. That is why it is the editorial board's aim to keep the entire journal easily accessible for practitioners in the Czech Republic and Slovakia. The scholarly and popular sections of the journal as well as reviews of publications in the Czech and Slovak languages are therefore published in Czech. At the same time the editorial board strives to ensure that the scholarly studies published in the journal take account of international discourse and are accessible to it. The editorial and scholarly studies are therefore published also in English translations, while scholarly studies written originally in English or another world language are also published in this way.

publisher
Faculty of Theology
University of South Bohemia
České Budějovice
issue & year: 2 (2016)
price: free of charge, open access

contact address:
Caritas et veritas
Faculty of Theology
University of South Bohemia
České Budějovice
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Tel. +420 387 773 501
Fax +420 386 354 994
e-mail: stastl00@tf.jcu.cz
www.caritasetveritas.cz

orders for email delivery:
stastl00@tf.jcu.cz

design and layout:
Tomáš Tupý, České Budějovice

ISSN 1805-0948

editorial board:
Mons. Dr. Stanislav Přibyl, Secretar General of Czech Bishop's Conference, Prague, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, Czech Republic, pribyl@cirkev.cz
Dr. Ladislav Beneš, Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Černá 9, 115 55 Praha 1, Czech Republic, benes@etf.cuni.cz
Assoc. Prof. Dr. Pavel Hošek, Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Černá 9, 115 55 Praha 1, Czech Republic, hosek@etf.cuni.cz
Assoc. Prof. Dr. Zuzana Havrdová, Faculty of Humanities, Charles University of Prague, Máchova 7, 120 00 Praha 2, Czech Republic, havrdova@fhs.cuni.cz
Assoc. Prof. Dr. Tadeusz Kamiński, Faculty of History and Social Sciences, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warsaw, Poland, t.kaminski@uksw.edu.pl
Assoc. Prof. Dr. Michal Kaplánek, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, kaplanek@tf.jcu.cz
Prof. Dr. Stephanie Klein, Faculty of Theology, University of Lucerne, Frohburgstrasse 3, 6002 Luzern, Switzerland, Stephanie.Klein@unilu.ch
Assoc. Prof. Dr. Rudi Kotnik, University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenia, rudi.kotnik@gmail.com
Dr. Jaroslav Lorman, Catholic Theological Faculty, Charles University of Prague, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, Czech Republic, jjjlorman@ktf.cuni.cz
Dr. Richard Macků, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, mackur@tf.jcu.cz
Dr. Michael Martinek, Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Černá 9, 115 55 Praha 1, Czech Republic, martinek@jabok.cz
Prof. Dr. Hans Mendl, University of Passau, Faculty of Arts and Humanities, Department of Catholic Theology, Universität Passau, Department für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät, D-94030 Passau, Hans.Mendl@t-online.de
Dr. Roman Míčka, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, mickar@tf.jcu.cz
Dr. Mirka Nečasová, Faculty of Social Studies, Masaryk University, Brno, Joštova 10, 602 00 Brno, Czech Republic, necasova@fss.muni.cz
Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, mopatrny@tf.jcu.cz
Prof. Dr. Wieslaw Przygoda, Faculty of Theology, The John Paul II Catholic University of Lublin, 20/950 Lublin, Al. Racławickie 14, Poland, przygoda@kul.lublin.pl
Assoc. Prof. Dr. János Wildmann, John Wesley Theological College Budapest, Dankó utca 11, 1086 Budapest, Hungary, wildmann@t-online.hu

editorial staff:

editor in chief
Jana Maryšková, M.Sc.
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
marysj00@tf.jcu.cz
+420 387 773 541

chairman of the editorial board
Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
mopatrny@tf.jcu.cz
+420 389 033 542

editor
Dr. Kateřina Brichcínová
Department of Theological Disciplines
katka.brichcin@seznam.cz
+420 389 033 528

editor
Martina Baráková, M.Sc.
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
barakm00@tf.jcu.cz
+420 387 773 541

Translations from and to the English language
Světla Hanke Jarošová, M.Sc