

Caritas e veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

**Spiritualita v sociální práci s ohledem na vzdělání
a kompetence pomáhajícího**

**Spirituality in Social Work
with Respect to the Helping Person's Education and Skills**

Tereza Cimrmannová

**Spirituální citlivost charitních služeb: Proč a jak pracovat
se spirituální dimenzí životní situace klientů**

**Spiritual Sensitivity in Caritas Services: Why and How to
Work with the Spiritual Dimension of the Life
Situation of Clients**

Jakub Doležel

**Martyria jako jeden z křesťanských aspektů
pomáhajícího pracovníka**

**Martyria as One of the Christian Aspects
of the Helping Worker**

Jana Maryšková

**Charity a diakonie – poskytovatelé sociálních služeb nebo
sekundární církevní struktura?**

**The Caritas and Diaconia Organisations – Providers
of Social Services or Secondary Church Structures?**

Michal Opatrný

**Charita jako třetí sektor společnosti v Polsku
Caritas as the Third Sector of Society in Poland**

Wiesław Przygoda

Obsah

Editorial		6
Rozhovor	O spiritualitě v sociální práci	9
	s Pavlem Navrátillem	
Studie	Tematické	
	Spiritualita v sociální práci s ohledem na vzdělání a kompetence pomáhajícího	13
	Tereza Cimrmannová	
	Spirituální citlivost charitních služeb: Proč a jak pracovat se spirituální dimenzí životní situace klientů	32
	Jakub Doležel	
	Martyria jako jeden z křesťanských aspektů pomáhajícího pracovníka ...	69
	Jana Maryšková	
	Charity a diakonie – poskytovatelé sociálních služeb nebo sekundární církvní struktura?	92
	Michal Opatrný	
	Charita jako třetí sektor společnosti v Polsku	106
	Wiesław Przygoda	

**Proč jedná sociální pracovník fanaticky,
cynicky, nebo vyrovnaně?**

**K souvislostem mezi spiritualitou
a morálním postojem k tomu, co nelze
změnit..... 125**

Vojtěch Šimek

**Diakonie ve veřejné sféře – dcera nebo
sestra církve? 148**

Karel Šimr

**Křesťanský profil Charity na Slovensku
z pohledu jej zaměstnanců 161**

Jozef Žuffa

Studie

Varia

**Morálka péče – vznik, ohlasy
a pokračování z pohledu psychologie
morálky 173**

Alena Pikhartová

Kanonické právo a spiritualita..... 193

Stanislav Příbyl

**Vybrané podněty biskupských synod
o rodině (2014, 2015) a postsynodální
apoštolské exhortace Amoris laetitia
(2016) pro pomáhající profese 218**

Jindřich Šrajer

Článek

**Uchopení křesťanského poselství
v sociální službě Diakonie ČCE 241**

Štěpán Brodský

Recenze

..... 246

Contents

Editorial		7
Interview	O spiritualitě v sociální práci	9
	s Pavlem Navrátillem	
Studies	Topical	
	Spirituality in Social Work with Respect to the Helping Person's Education and Skills	22
	Tereza Cimrmannová	
	Spiritual Sensitivity in Caritas Services: Why and How to Work with the Spiritual Dimension of the Life Situation of Clients	50
	Jakub Doležel	
	Martyria as One of the Christian Aspects of the Helping Worker	80
	Jana Maryšková	
	The Caritas and Diaconia Organisations – Providers of Social Services or Secondary Church Structures?	99
	Michal Opatrný	
	Caritas as the Third Sector of Society in Poland	115
	Wiesław Przygoda	

**Why Does a Social Worker Act
in a Fanatic, Cynical, or Composed
Manner? On the Relationship Between
Spirituality and the Moral Attitude
towards What Cannot Be Changed . 136**
Vojtěch Šimek

**Diakonia in the Public Sphere
– a Daughter of the Church,
or its Sister? 154**
Karel Šimr

**The Christian Profile of Caritas
in Slovakia from the Point of View
of Its Employees..... 167**
Jozef Žuffa

Studies

Varia

**The Morality of Care – Its Origin,
Reception and Further Development
from the Point of View of the
Psychology of Morality 183**
Alena Pikhartová

Canon Law and Spirituality..... 205
Stanislav Příbyl

**Selected Impulses of the Synods
of Bishops on the Family (2014, 2015)
and of the Post-Synodal Apostolic
Exhortation Amoris laetitia (2016)
for the Helping Professions 229**
Jindřich Šrajer

Article

..... 241

Reviews

..... 246

Editorial

Vážení čtenáři,

dostává se vám do rukou další číslo *Caritas et veritas*, tentokrát věnované tématu spirituality v pomáhajících profesích. Jedná se o téma s velmi bohatým diskurzem v zámoří, avšak v Evropě jde o téma spíše podceňované. Nicméně i u nás se mu už začíná dostávat určité pozornosti a aktuální číslo *Caritas et veritas* chce tento trend podpořit.

Spiritualita v širokém slova smyslu, jak je chápána např. v sociologii náboženství, je pro člověka zdrojem jeho hodnot a motivací. Pro pomáhající profese je proto klíčová především spiritualita jejich klientů a pracovní postupy, které pracovníkovi v pomáhající profesi umožní spiritualitě klienta porozumět. Obdobně je však důležitá i spiritualita pomáhajícího, protože i pro něj je jeho vlastní spiritualita zdrojem hodnot a motivací, které ho přivedly k výkonu pomáhající profese.

Do naznačené problematiky uvádí podnětný rozhovor s Pavlem Navrátillem, docentem sociální práce na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Na něj navazují odborné studie, mezi kterými je potřeba upozornit např. na práci Jakuba Doležela. Ve své studii se věnuje otázce, zda a jak je spiritualitě klientů věnována pozornost při výkonu sociální práce u církevních poskytovatelů sociálních služeb. Jozef Žuffa se ve svém příspěvku zabývá otázkou, jak vnímají křesťanský profil charitních zařízení na Slovensku jejich zaměstnanci. Studie Stanislava Příbyla rozebírá vztah spirituality a kanonického práva; vztah spirituality a morálky zkoumá Vojtěch Šimek. Wiesław Przygoda věnuje pozornost roli charitativních organizací v tzv. třetím sektoru polské společnosti. Stejně tak se Karel Šimr zabývá otázkou role diakonie v české veřejné sféře.

Vážení čtenáři, věřím, že vás toto číslo *Caritas et veritas* zaujme zvoleným přístupem k problematice, kdy otázku náboženství a spirituality neotevívá pouze z pozice teologie, ale zejména z pohledu sociální práce a dalších pomáhajících profesí. Tento úhel pohledu může být přínosný jak pro sociální práci, tak také pro teologii, protože obě pojetí spirituality jsou vůči sobě do určité míry komplementární, a do určité míry se mohou i vzájemně inspirovat.

Michal Opatrný

Předseda redakční rady časopisu *Caritas et veritas*

Dear readers,

You are opening another issue of the *Caritas et veritas* journal, this time devoted to the topic of spirituality in the helping professions. While the discourse of this topic is richly developed overseas, in Europe it is not sufficiently appreciated. However, it has already received some attention in the Czech Republic and the present issue of *Caritas et veritas* aims to give support to this trend.

Spirituality in the broad sense of the word, as it is conceived, for example, in the sociology of religion, is a source of values and motivation for the human being. In the helping professions, therefore, the spirituality of their clients is crucial, as are the work procedures enabling the workers in the helping professions to understand the clients' spirituality. However, the spirituality of the helping persons is equally important, as their spirituality is also a source of the values and motivations which have brought them to work in a helping profession.

Among the papers in this issue, that of Jakub Doležel deserves special attention. In his paper, he is concerned with the issue of whether and how social work performed in facilities operated by ecclesial providers of social services pays attention to the clients' spirituality. Jozef Žuffa's paper deals with the question of how the Christian profile of Caritas facilities in Slovakia is perceived by their employees. The paper by Stanislav Přibyl analyses the relationship of spirituality and canon law, while the relationship between spirituality and morality is examined by Vojtěch Šimek. Wiesław Przygoda focuses on the role of charitable organisations in the so-called third sector of Polish society. Similarly, Karel Šimr is concerned with the question of the role of diakonia in the Czech public sphere.

Esteemed readers, I trust that this issue of *Caritas et veritas* will captivate your attention with the approach it has chosen to take towards this complex matter in that it opens up the issue of religion and spirituality not merely from theological positions, but especially from the point of view of social work and other helping professions. This point of view may be beneficial for social work, and also for theology, since the two conceptions of spirituality are mutually complementary to some extent, and to some extent can also inspire each other.

Michal Opatrný

Chairman of the editorial board of *Caritas et veritas*

Témata dalších čísel

Pro další čísla CetV 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 / Křesťanský humanismus jako inspirace pro současnou pedagogiku
Uzávěrka: 30. 6. 2018

Topics of future issues

The following topics have been specified for future CetV 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 / Christian humanism as an inspiration for contemporary pedagogy
Deadline: 30th June 2018

Rozhovor

O spiritualitě v sociální práci s Pavlem Navrátilem



Doc. PhDr. Pavel Navrátil, Ph.D. se narodil 28. 11. 1969 v Brně. Absolvoval magisterské studium sociologie, sociální politiky a sociální práce na Masarykově univerzitě v Brně, v roce 2001 získal doktorát ze sociální politiky a sociální práce a v roce 2009 se v tomto oboru habilitoval. Pracoval mimo jiné jako výzkumný pracovník ve Výzkumném ústavu práce a sociálních věcí v Praze (2000–2002) a v Institutu pro výzkum reprodukce a integrace společnosti v Brně (2005–2007). Působí jako docent na Katedře sociální politiky a sociální práce Masarykovy univerzity v Brně. Je členem konzultační komise Asociace vzdělavatelů v sociální práci a redakční rady Aging Research Open Access.

Spiritualita je předmětem řady oborů, zejména teologie – slovo samo je křesťanský novotvar, ale také sociologie náboženství, religionistiky nebo psychologie náboženství. Jak k tématu spirituality přistupuje sociální práce; co ji na spiritualitě zajímá a proč?

Spiritualita není jednoduchý fenomén, který by mohl být vysvětlen v několika větách. Ve svém pohledu na spiritualitu a její roli v pomáhajících profesích jsem ovlivněn osobnostmi, jako jsou E. Canda, V. E. Frankl a mnoho dalších. Spolu s nimi pohlížím na spiritualitu jako na univerzální kvalitu lidských bytostí a jejich kultur, která se projevuje v hledání smyslu a účelu života. Chápu ji jako sféru morálky a obecně transcendence. V prostoru spirituality hledáme vztah k sobě samým, k bližním i k základním skutečnostem života.

Abychom porozuměli zájmu sociální práce o spiritualitu, je třeba si uvědomit, že sociální pracovník obvykle vstupuje do situací, kdy lidé zažívají potíže ve svém životním zvládnutí. Sociální práce se přitom zajímá o člověka a jeho životní situaci v celistvosti a spirituální dimenze je vedle biologické, psychologické a sociální jednou ze základních dimenzí existence člověka. Proto by z principu měla být také předmětem reflexe sociálního pracovníka. Sociálního pracovníka přitom zajímá, jak klientův přístup ke spiritualitě stabilizuje či ohrožuje jeho životní zvládnutí, případně zda lze klientovi dopomoci k tomu, aby svoji spirituální dimenzi využil jako vitální zdroj změny nepříznivé situace. Klíčem zdravého zapojení spirituální dimenze klienta do zvládnutí obtížné situace je dostatečně hluboké porozumění klientovi, jeho situaci a potřebám v ní.

V čem je pro sociální práci významná spiritualita klienta a v čem spiritualita sociálního pracovníka? Jak v praxi sociální pracovníci se svou a klientovou spiritualitou pracují, resp. mohou pracovat?

Sociální pracovník musí vycházet ze životní situace klienta, tedy i z toho, zda a jak klient svoji spirituální dimenzi vnímá a aktuálně prožívá. Spirituální oblast života může být pro klienta velmi silným motivátorem, generátorem životní síly (například v případě osob drogově závislých), ale za určitých okolností také zdrojem obtíží, dilemat či dokonce spouštěčem vážných lidských tragédií (například členství v destruktivním kultu či sektě). Sociální pracovník musí usilovat o porozumění spirituální rovině života klienta a počítat s jejím možným vlivem. Způsobů, jak může sociální pracovník spirituální dimenzi v práci s klientem oslovit, je velké množství, ale klíčovým předpokladem jakékoliv smysluplné práce s klientem je schopnost sociálního pracovníka tuto dimenzi reflektovat a posuzovat její působení v životní situaci klienta. Pak teprve může uvažovat, jak vhodně se spirituální dimenzí klienta pracovat.

Sociální pracovník vstupuje do pomáhající interakce i v kontextu svého duchovního či spirituálního naladění. Mnozí sociální pracovníci například z duchovního prostoru čerpají prvotní důvod pro volbu pomáhající práce jako svého životního povolání. Sociální práce je profese založená na hodnotách a duchovní sféra je s hodnotami velmi spjata. Proto je spiritualita u řady sociálních pracovníků spojnicí jejich profesního a soukromého života. V tom může být někdy i „zakopaný pes“ a nekontrolované přetékání osobního vztahu k duchovnímu světu do profesní praxe může natropit škody. Krajním příkladem zneužití role sociálního pracovníka může být nátlak věřícího sociálního pracovníka na klienta, aby přijal „jeho“ víru. Naopak kultivovaná nabídka možnosti nahlédnout určité téma s pomocí duchovního, promyslet jej v duchovní perspektivě, se může ukázat jako vhodný krok při práci s klientem.

Je spiritualita významným faktorem, který ovlivňuje výkon sociální práce i mimo cílové skupiny, jako jsou senioři nebo umírající? Jakým způsobem je pak zapojena u jiných cílových skupin ?

Máte pravdu, že v sociální práci se seniory i s osobami, které jsou těžce nemocné, jsou duchovní potřeby velmi často vyjadřovány přímo klienty samotnými. Viktor Frankl ve svých studiích ale popsal, že obzvláště duchovně senzitivní je nejenom seniorský věk, v němž jsme konfrontováni s perspektivou konce života, ale také období dospívání. Moderní psychologie a sociologie zde hovoří o fázi hledání identity. Mladý člověk si prostě ujasňuje souřadnice svého já i světa kolem sebe a vytváří si interpretaci svého vztahu ke světu. Potřeba ukotvovat život v duchovním rámci je tedy výrazně přítomná i v této životní etapě a sociální pracovníci, kteří pracují s mládeží, by opět měli s touto skutečností počítat. Vedle toho je zde ale základní antropologický předpoklad, že člověk je bytost spirituální po celý svůj život. Má-li člověk vždy stránku tělesnou, duševní a sociální, má vždy také dimenzi duchovní. Z toho ale plyne nutnost předpokládat, že nějakou roli hraje spiritualita v konkrétní životní situaci vždy, a proto je v principu potřeba počítat s ní v jakékoliv životní situaci klienta. Osobně bych k tomu také dodal, že čím vážnějším problémům ve své životní situaci klient čelí, tím více je důležité posoudit také její spirituální rovinu. Věřící si možná v těžké životní situaci položí otázku, „proč to na mě Bůh dopouští“, nevěřící pak třeba prožívá „nesmyslnost života“. V obou případech jsou vzneseny velmi závažné duchovní otázky. Duchovní dimenzi životní situace je tak potřeba věnovat příslušnou pozornost vždy.

Jaké jsou v současném společenském kontextu dobré důvody pro to, aby se česká sociální práce (věda) a sociální práce v Česku (praxe) spiritualitou klientů i pomáhajících zabývaly?

Uvedl bych dva důvody, které nás dnes nutí brát spiritualitu v sociální práci vážněji než kdy jindy. První z nich se týká migrační krize, druhý pak obecněji postmoderní pluralizace duchovního života. Migrace kulturně odlišných skupin obyvatel do Evropy postupně způsobí, že se i čeští sociální pracovníci budou stále častěji setkávat s klienty, kteří svůj život chápou ve zcela odlišném kulturně interpretačním rámci. To se ovšem promítá do zcela praktických věcí. Jak má vypadat rodina? Jaké mají být rodinné vztahy? Jak je v jejich pojetí světa chápána role muže, ženy, dítěte? Kdo v rodině zajišťuje jaké funkce? Bez znalosti religiózních souvislostí života těchto migrantů jsou některé běžně uplatňované postupy sociálních pracovníků předem odsouzeny k neúspěchu a mohou být i kontraproduktivní. V české odborné literatuře to výstižně popsal profesor Libor Musil ve své knize „Ráda bych pomohla, ale...“, kde toto riziko ilustroval na příkladu izraelských rodinných poradců, kteří byli „nepochopitelně“ neúspěšní u arabských rodin, ačkoliv s izraelskými rodinami „slavili“ úspěchy. Druhý důvod se vztahuje k tomu, že žijeme v postmoderní „éře plurality“. Pluralita v principu znamená různost a v našem případě jde o různost v náboženském a spirituálním slova smyslu. Především mám na mysli to, že lidé ve svém duchovním tázání nalézají velmi rozmanité odpovědi a již se nelze spoléhat dokonce ani na to, že ač žijeme v židovsko-křesťanské civilizaci, mají lidé tomu odpovídající předporozumění. V rámci pomáhajícího procesu je proto důležité usilovat o reflektování duchovního rozměru člověka a jeho individuálního pojetí spirituality jako kontextu interpretované životní situace.

Jaká nebezpečí jsou spojena se zapojením spirituality do procesu sociální práce? Může závažné zapojení spirituality do procesu sociální práce klienta nebo pracovníka nějak ohrozit? A lze považovat za nebezpečí i to, že při řešení klientova problému dimenze spirituality „zapadne“, nebude řešena či vůbec uvědomována a reflektována?

Mnohé z toho jsem již naznačil v předchozích odpovědích. Především je nutné zmínit, že pomáhající proces musí respektovat a dokonce prosazovat práva a svobody osob, s nimiž pracuje. Sociální práce by tedy neměla být nástrojem násilné evangelizace, jakékoliv formy proselytismu. Na druhé straně je profesionálním úkolem sociálního pracovníka spirituální dimenzi životní situace klienta vnímat a respektovat a, dává-li to klientovi smysl, i posilovat. Neděje-li se tak, může sociální pracovník přehlédnout významné síly, které mohou životní situaci klienta pozitivně, ale i negativně ovlivňovat.

Spiritualita v sociální práci je téma, které se nám v našem českém prostředí může jevit jako poněkud přebytečné. Studium odborné literatury lze zjistit, že je to především diskurz o sociální práci v USA, který se tématem spirituality zabývá. Jaký smysl to má, zabývat se spiritualitou v sociální práci v zemi jako je naše, tedy v zemi sekularizované, která prošla cílenou ateizací?

Ano, máte pravdu, že jsme společností, která prošla násilnou ateizací, tedy snahou popřít a destruovat spirituální obsahy lidství. Je také zjevné, že počet osob, které otevřeně deklarují svoji vazbu k některé z církví, v dvacátém i jedenadvacátém století postupně klesá. Současně však existují indikace, že lidská touha po transcendenci a spirituálním životě neutuchá, ale projevuje se jinými než tzv. tradičními formami. Podívejte se například na žebříčky bestsellerů a zjistíte, že se mezi nimi pravidelně objevují knihy, které se spirituality dotýkají. Témata, která byla dříve výsadou náboženského prostoru, jsou debatována v profánních médiích, jsou předmětem diskusí na so-

ciálních sítích atp. Zajímavě tuto situaci komentuje anglický sociolog Anthony Giddens, který vysvětluje, že „detradicionalizace“ světa neznamena vymizení existenciálních témat, pouze proměnu forem, jimiž jsou komunikována. Ani postmoderní člověk se neumí vypořádat s lidskými bolestmi, které sebou nese touha po lásce, utrpení, hledání smyslu života, smrt, jen k tomu nemá tradiční prostředky. A tak tato témata prostupují z náboženského světa do jiných oblastí a stávají se předmětem diskusí třeba webinarů nahodilého „gurua“. A právě Giddens k tomu dodává, že také pomáhající profesionálové se stále více setkávají s lidmi, kteří s nimi tato témata chtějí „řešit“. Zdůrazňuje tak nezbytnost připravenosti „nových“ pomáhajících profesionálů těmto výzvám čelit. Dalo by se tedy argumentovat, že čím méně jsou lidé součástí náboženských organizací, tím více vzrůstá potřeba zvládat existenciální nejistoty jinými prostředky, například také pomocí sociálních pracovníků, kteří jsou s lidmi zažívajícími utrpení v každodenním kontaktu.

Souvisí podle Vás téma utrpení nebo nespravedlnosti se spiritualitou v sociální práci? Z teologického úhlu pohledu to jsou fenomény, se kterými by se měl člověk dokázat vyrovnat právě díky své spiritualitě. Můžeme tento přístup přenést do sociální práce? Jinak řečeno, měla by sociální práce otevírat klientům duchovní dimenzi, resp. spirituality některých náboženství, pokud sociální pracovník zjistí, že by to klientovi mohlo pomoci?

Téma utrpení, individuální i společenské nespravedlnosti je určitě možné prizmatem spirituality nahlížet. Je potřeba zvažovat, jak můžeme v sociální práci spirituální zkušenost klienta i sociálního pracovníka při zvládání životních obtíží využít. Kanaďan McKernan se domnívá, že sociální pracovník může se spiritualitou zacházet v principu dvojím způsobem. Ten první spočívá ve snaze komplexně posoudit životní situaci klienta a porozumět významu a roli, jakou v současném životě a klientových obtížích spiritualita hraje. Je to podobné, jako když sociální pracovník zvažuje, jak klientovu situaci ovlivňuje jeho věk, zdravotní stav, gender, vzdělání atp. Na základě tohoto poznání pak může s klientem pracovat na využití spirituality jako potenciálu a zdroje pro řešení problémové situace. V tomto módu je sociální pracovník „klasickým“ profesionálem, který sám nutně nemusí mít spirituální zkušenost, pouze ji s klientem reflektuje a případně integruje do plánu pomoci. Druhý způsob integrace spirituality podle McKernana předpokládá, že sociální pracovník vstupuje do vztahu s klientem i se svoji subjektivní spirituální zkušeností a využívá či zapojuje ji jako nástroj pomoci. Tento přístup je ovšem mnohem subtilnější, protože se nezaměřuje pouze na obsah spirituality, ale pracuje přímo se zkušeností spirituality. Sociální pracovník v tomto módu vychází z vlastního přesvědčení a duchovní zkušenosti. Tento přístup je pochopitelně mnohem více kontroverzní a není v profesi běžně akceptován.

Srdečně děkuji za podnětné otázky

Michal Opatrný

Studie – tematické (Studies – Topical)

Spiritualita v sociální práci s ohledem na vzdělání a kompetence pomáhajícího

Tereza Cimrmannová

Úvod

Na teologických fakultách i v praxi probíhá spolupráce teologů a duchovních s odborníky jiných pomáhajících profesí. V tomto článku bude ve středu našeho zájmu dialog teologie se sociální prací. Navzdory řadě dílčích odlišností zůstává mnohé společné, zvláště pohled na člověka jako na jednotu tvořenou biologickými, duševními, sociálními a spirituálními aspekty, přičemž v sociální práci jsou pak tyto dimenze vnímány v kontextu potřeb a zakázek, v závislosti na různých pojetích sociální práce.¹ Dalším průsečíkem obou oborů, zvláště pak pastorační a sociální práce, je podpora svobodně jednajícího člověka, tj. subjektu.² Takto vymezený prostor klade vysoké nároky na odbornost a citlivý přístup pomáhajících, zejména těch, kteří jsou ukotveni v konkrétní konfesi. V praxi platí, že bez potřebných komunikačních dovedností a zvnitřněných hranic lze napáchat více škody než užítku.

Nelze popřít, že právě spiritualita významně ovlivňuje kvalitu života člověka a zvládání zátěžových situací. Věda dokladuje zejména pozitivní vliv zvnitřnělé náboženské víry jako proměnné usměrňující copingovou strategii a poskytující emoční oporu v situaci extrémní zátěže.³ Umíme však se spiritualitou bezpečně pracovat v době, kdy její definice pojme každou formu transcendece? Většina uživatelů sociálních služeb a podstatná část personálu sekulárních i církevních organizací navíc není ukotvena v církvi. Nelze očekávat, že např. všichni pracovníci katolické charity přijmou za své morální normy katolické církve, což může být zdrojem dilemat a konfliktů.⁴ Široké možnosti spirituálního rozvoje tak představují podnět pro uživatele služby, sociální pracovníky, ale i teology a duchovní. Výzvou zůstávají duchovní potřeby klientů bez náboženského vyznání. V české praxi se pro nedostatečně saturované spirituální potřeby užívá termín duchovní nouze, Svatošová pracuje s pojmem spirituální bolest a uvádí jej do souvislosti se ztrátou smyslu života, potřebou odpuštění, strachem z neznámého nebo z potrestání.⁵

Jsou sociální pracovníci na takto subtilní téma připraveni z hlediska své kapacity, vzdělání, kompetencí i osobnostního nastavení? Nakolik je profesně významná osobní spiritualita sociálního pracovníka? Je vhodné ji vnášet do rozhovoru s uživatelem služby? Co když se klient na světo-

1 Tento článek vychází z profesionálního pojetí sociální práce dle Musila. Srov. Libor MUSIL, Různorodost pojetí, nejasná nabídka a kontrola výkonu „sociální práce“, *Sociální práce / Sociálna práca* 2/2008, s. 66.

2 Nic na tom nemění fakt, že někteří sociální pracovníci, duchovní nebo pastorační pracovníci tuto zásadu nectí, čímž deformují obraz svých profesí na veřejnosti.

3 Srov. Kenneth PARGAMENT, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, London: The Guilford Press, 1997, s. 180.

4 Srov. Petr KOLARŽÍK, Identita sociálních služeb poskytovaných katolickou církví, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, s. 79.

5 Srov. Marie SVATOŠOVÁ, *Víme si rady s duchovními potřebami nemocných?*, Praha: Grada, 2012, s. 64.

názor pomáhajícího přímo zeptá? Cílem článku je stručná specifikace odpovědí na výše uvedené otázky, pojmenování některých dilemat a prezentace několika podnětů k dialogu teologie se sociální prací. Dílčím cílem je přispět k eliminaci mýtu o sociální práci jako synonymu všestranné sociální péče o bližního v nouzi. Toto pojetí nekonvenuje s praktickými možnostmi sociální práce a neodpovídá jejím vzdělávacím standardům. Vedle toho mohou být sociální pracovníci automaticky považováni za odborníky na celou škálu společenských problémů. Expertní postavení sociálního pracovníka ve specifických oblastech se ale odvíjí od kvality jeho terciárního a celoživotního vzdělávání, v souladu s potřebami praxe. V tuzemských podmínkách zůstává nalezení edukačního prostoru, v němž by vybraní sociální pracovníci získávali praktickou dovednost nakládat se spiritualitou, otevřenou otázkou.

1. Snaha o dialog teologie se sociální prací

Z řady teologických fakult vzešla potřeba doplnit akademické vzdělání teologů o praktický rozměr pomáhající profese. Snahu zprostředkovat studentům teologie, respektive potenciálním pastorům, dovednost vedení rozhovoru, krizové pomoci nebo poradenských dovedností je třeba vítat. Vždyť česká duchovenská praxe v těchto oblastech nadále zápolí s určitou mírou nejistoty a sociální práce má v tomto smyslu co nabídnout.⁶ Dialog teologie s pomáhajícími profesemi navíc přirozeně pramení z charitního a diakonického poslání církvi tak, jak je popsáno v řadě akademických publikací a církevních dokumentů.⁷

Možnosti dialogu teologie se sociální prací byly v tuzemské teorii uchopeny teprve nedávno, zato však pozoruhodným způsobem. Opatrný uvažuje o sociální práci jako o cestě k obhajobě skutečné důstojnosti. V kontextu komplexnější analýzy sociálního fungování, tj. jedinečnosti a potřeb člověka i komunity, avšak za současné kritické reflexe skutečných příčin, lze hovořit o sociální práci jako o znamení času.⁸ V literatuře jsou dále akcentovány společné etické základy sociální a pastorační práce. „Normativními základy sociální práce jsou eticko-lidskoprávní principy. Obraz člověka je celistvý, respektuje různé rozměry jeho existence, včetně spirituální dimenze.“⁹ Zajímavé poznatky k dialogu obou oborů přinesly i některé diplomové práce. Mossóczy ve svém textu zúročuje své zkušenosti z charitativní práce a teoretickou kompilaci na dané téma ilustruje rozhovory s pěti řediteli Charit. Kromě jiného z nich vyplývá řada podnětů ke vztahu farností a charit („Ředitel charity je často velice osamělý. Kněz jakoby nevěděl, co s ním.“).¹⁰

Dialog teologie se sociální prací tak živě probíhá v rovině akademické práce, problémem však může být implementace vědeckých poznatků do praxe. Teorie i praxe pak místy trpí jistým vzdělanostním deficitem na obou stranách koexistujících oborů, někdy i nedostatkem snahy hlouběji poznávat a respektovat partnerský obor. Je skutečně obtížné pronikat do fundamentu jiného oboru a jeho různých pojetí, jsme-li zahlceni podněty v oboru vlastním. V práci akademiků tak snadno dochází k překvapivým chybám – naštěstí spíše v rovině teorie nebo terminologie.¹¹ Živnou

6 Asociace nemocničních kaplanů podnítila eliminaci slepých míst praktické edukace, zvláště v oblasti vedení rozhovoru a krizové pomoci duchovními.

7 Srov. např. *Deus caritas est* 30 b).

8 Srov. Michal OPATRŇÝ, *Sociální práce a teologie. Inspirace a podněty sociální práce pro teologii*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 265–280.

9 Srov. René MILFAIT, Společné etické základy pastorační a sociální práce, in: *Etika pro sociální práci*, Ondřej FISCHER – René MILFAIT a kol., Praha: Jabok, 2010, s. 148.

10 Srov. Martina MOSSÓCZY, *Charita ČR, její poslání, činnost a vize v současné české společnosti* (diplomová práce, vedoucí Tereza Cimrmannová), Praha: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 2016, s. 83.

11 Příkladem teologického textu, v němž je chybně chápána sociální práce jako svébytná profese, je jinak vynikající článek Davida BOUMY, Několik poznámek k rizikům sociální práce duchovních, in: *Rizika sociální práce*, ed. Martin SMUTEK – Friedrich W. SEIBEL – Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2010, s. 133–137.

půdou mezioborového dialogu však nadále zůstává terciární vzdělávání. Otázkou je, zda umíme tento prostor smysluplně zhodnotit. Mohou být náročné akademické přednášky pro sociální pracovníky vhodnou cestou k porozumění teologii, nebo představují „nutné zlo“, což dále rozšiřuje propast mezi obory? Pochopitelně se může jednat o problém demografický (dočasný nedostatek studentů ochotných vnímat kmenový obor v hlubších souvislostech) a pedagogický. Z didaktického hlediska je situace, kdy na teologických fakultách studuje velká část posluchačů bez vztahu ke konfesi i křesťanství, skutečnou výzvou.

1.1 Několik poznámek k identitě sociální práce

Obor sociální práce, zvláště je-li studován na teologické fakultě, může být veřejností mylně chápán jako synonymum křesťanské lásky ve smyslu agapé nebo lidského přístupu bez nároku na profesionalitu. Sociální práce je přitom univerzitní disciplínou s autonomními metodami, etickými zásadami a se značnými požadavky na odborný a morální rozvoj absolventů. Proto je sociální pracovník povinen absolvovat vyšší odbornou nebo vysokou školu, na rozdíl od pečovatele, ošetrovatele nebo vychovatele.¹² Mezi řádky se přece jen vtírá otázka, co že sociální pracovník vlastně je a co přesně léta studoval, když pomáhat bližnímu lze i bez vzdělání? Relevantní odpovědi existují a tento článek se jim okrajově věnuje (kap. 3).¹³ Dokáží však sami sociální pracovníci na tuto otázku kvalifikovaně odpovědět? Jak oni sami budují renomé své profese? Dokážeme jako teoretici sociální práce rozmluvit studentovi téma diplomové práce, které přímo nesouvisí s intencemi našeho oboru? Nebo nadále přijímáme plejádu canisterapií a eutanázií, přičemž volba tématu je zdůvodněna jedinou větou?¹⁴ Směsice výše naznačených vnějších a vnitřních dezinterpretací prohlubují propasti mezi teorií a praxí v pomáhajících profesích, zvláště pak v sociální práci. Jedním z témat, které je ošetřeno spíše teoreticky, je právě spiritualita. V kontextu spolupráce teologie a sociální práce se hovoří o pastoračním rozměru sociální práce, tedy o podpoře klienta dosáhnout osobnostního rozvoje a „autentického zkvalitnění života“.¹⁵ Toto zacílení, aniž by musel být nutně užíván termín pastorační rozměr, je těžištěm sociální práce a tím, v čem by se měli studenti sociální práce kontinuálně zdokonalovat. Přidanou hodnotou studia na teologických fakultách pak může být právě schopnost facilitovat spirituální a religiozní progres klienta. Cílem tohoto článku není hodnotit, nakolik se nám to daří. Výše i níže uvedený diskurs však naznačuje, že dobře myšlená otázka práce se spiritualitou může být v praxi mnohem složitější, než bychom si přáli.

2. Spiritualita a religiozita

Spiritualitou se obvykle rozumí individuální jev související s osobní transcendencí a smysluplností života. Religiozita je pak osobním vztahem člověka k náboženství, církvi a jejímu učení.¹⁶ Tato vymezení jsou zpravidla ve shodě s řadou dalších pramenů, v nichž jsou pojmy detailně analyzovány. Zvláštní důraz je kladen na duchovní hledání jako kreativní proces, a to i v tradiční křesťanské spiritualitě.¹⁷

12 Žádné z uvedených povolání není méně hodnotné nebo náročné. Jde o různost metod, nástrojů a kompetencí.

13 Obsáhlý diskurs v odborných periodikách na téma vzdělávání a identita sociálních pracovníků dokladuje, že se obor dynamicky rozvíjí.

14 Např.: Během studia sociální práce mě zaujala canisterapie. Nebo: Stále aktuálním problémem v sociální oblasti je eutanázie. Přitom: Role sociálního pracovníka je v obou těchto oblastech v praxi nepatrná.

15 Srov. Ondřej FISCHER, Sociální práce může mít pastorační rozměr nejen v oblasti vztahu ke klientům, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, s. 50–53.

16 Srov. Michal STRÍŽENEC, *Súčasná psychológia náboženství*, Bratislava: Iris, 2001, s. 39.

17 Srov. např. Věra SUCHOMELOVÁ, *Senioři a spiritualita*, Praha: Návrat domů, 2016, s. 63–70.

Spiritualita je člověku přirozený předpoklad či přímo nadání transcendovat za hranice hmata-
telného světa a hledat smysl bytí v něm. Je nutně spojena s tak neexaktními proměnnými, jako
je láska nebo tajemství. Proto je také obtížné ji vědecky zkoumat. Tomáš Halík problematizuje
hranici mezi spiritualitou a religiozitou, když píše: „... víra (v původním biblickém slova smyslu)
není zastávání určitých názorů a „jistot“, nýbrž odvaha vkročit do prostoru tajemství.“¹⁸

Jaká podoba spirituality se blíží potřebám současného člověka? Jde o spiritualitu s akcentem na
hledání a tvorbu, nikoli na přejímání hotových pravd, spiritualitu obnovující soulad s tělem i my-
slí, s bližními i s Posvátnem.¹⁹

2.1 Spirituálně senzitivní a orientovaná sociální práce

Kaňák ve svých textech shrnuje poznatky o sociální práci, v nichž se počítá se spirituálními potře-
bami jedince jako s integrální součástí kvality jeho života. Toto shrnutí doplňuje vlastním výzkumem
a doporučeními do odborné praxe. Ve spirituálně senzitivní sociální práci se předpokládá duchovní
rozměr uživatele služby a počítá se s ním v kontextu bio-psycho-sociálně-spirituální jednoty. Pod-
poruje se reflexivní přístup, ale v praxi to neznamena, že by se v rámci sociální práce se spiritualitou
explicitně pracovalo. Jedním z cílů spirituálně orientované sociální práce je naopak aktivní spirituál-
ní rozvoj jedince. Duchovní rozměr je zde vnímán jako stěžejní dimenze kvality života. Podmínkou
realizace spirituálně orientované sociální práce je však výcvik pomáhajícího ve spirituálních inter-
vencích. Teprve v takto ošetřeném kontextu se lze např. modlit s klienty nebo za klienty, motivovat
k meditaci a ke čtení duchovních textů nebo pracovat na otázkách odpuštění.²⁰

Nutno zdůraznit, že oba uvedené přístupy staví na respektu k osobnímu přesvědčení klienta a na
předpokladu, že spirituální rozměr má být do sociální práce vnášen pouze v případě, kdy tato za-
kázka vzejde přímo od něj. Oba přístupy také vycházejí ze sebereflexe pracovníkovy spirituality,
a to hned v první přípravné fázi. Vedle toho shodně podporují hledání patřičných spirituálních
aktivit s ohledem na reflexivní zvládání životní situace.

3. Sociální pracovník jako expert na spiritualitu klienta?

Víme, že spiritualita souvisí s kvalitou života klienta i s kvalitou poskytovaných intervencí. Máme
k dispozici teorii spirituálně senzitivní a spirituálně orientované sociální práce. Na tomto místě
však zaměříme naši pozornost na praxi.

Snad každý, kdo absolvoval praxe napříč cílovými skupinami a měl možnost pozorovat kaž-
dodenní agendu sociálního pracovníka, dovede orientačně vyloučit oblasti, v nichž za daných
podmínek na spirituálně senzitivní, natož pak spirituálně orientovanou sociální práci nezbývá
prostor. Sociální pracovník v nemocnici sotva zvládá základní komunikaci, zajištění návazných
sociálních služeb, případně vyřešení nutných formalit s pozůstalou rodinou. Sociální pracovník
orgánu sociálně právní ochrany dětí nemá pro svou přetíženost kapacitu řešit tak niterné téma,
jakým je duchovní život klienta. Nevhodné jsou zpravidla i jiné oblasti sociální práce, do nichž se
klient dostává nedobrovolně a může mít pocit, že kontrola převažuje nad pomocí.

Vedle toho si lze představit celou řadu oblastí, v nichž se sekulární i tzv. zasvěcená spiritualita při-
rozeně tematizuje. Zdaleka se nejedná jen o situace vážných nemocí a oblast paliativní péče, ač-
koli ty jsou vzhledem k intenzitě a síle rozhovorů na duchovní témata patrně nejtypičtější. Nabízí

18 Srov. Tomáš HALÍK, *Chci, abys byl*, Praha: Lidové noviny, 2012, s. 19.

19 Srov. Vladimír SMĚKAL, *Pozvání do psychologie osobnosti: člověk v zrcadle vědomí a jednání*. Brno: Barrister & Principal, 2001, s. 13.

20 Srov. Jan KAŇÁK, Postavení diskursu spirituality v sociální práci, *Sociální práce / Sociální práce* 4/2015, s. 30–46.

se veškeré situace těžkých ztrát a krizí, kdy po překonání akutního psychického stavu následuje dlouhé období hledání Boha, nového smyslu života, naděje. S trochou nadsázky lze konstatovat, že pro velkou část sociálních pracovníků je setkání s těmito otázkami „denním chlebem“ a že duchovní život vědomě či nevědomě podněcují. Z titulu své profese jsou, podobně jako ostatní pracovníci pomáhajících profesí, lidskému utrpení tak blízko, že je to pro ně samotné enormně zátěžové. Pokud se dokázali ubránit netečnosti, kladou tyto situace palčivé otázky i jim, aniž by sami krizovou situaci prožívali. Nelze proto tvrdit, že sociální práce s sebou nenese spirituální obsah. Za daných podmínek však může být jen nepatrný zlomek sociálních pracovníků schopen se spiritualitou systematicky pracovat tak, aby to klientovi přineslo užitek. Připojme ještě několik postřehů z pracovišť, kde by se spirituálně orientovaná sociální práce předpokládala:²¹

- Nejmenovaný hospic je pokládán za důstojné místo dožití – o tom svědčí zpětné vazby a vděk pozůstalých. Hovory o víře (nevíře), bolestech, naději i odpuštění však vedou některé zdravotní sestry nebo ošetřovatelky – ne z titulu funkce, ale proto, že témata jim jsou lidsky blízká a dokáží jim naslouchat. Ředitelka hospice naznačila, že je třeba posílit personál o někoho, kdo bude mít komunikaci jako prioritu své práce. Mladý psycholog se příliš neosvědčil, pacienti pociťovali, že nemá potřebné životní zkušenosti a snad ani dovednost navázat bezpečný vztah. Management povolal na částečný úvazek zkušeného pastora protestantské církve, který působil jako nemocniční a vězeňský kaplan, což se ukázalo jako dobrá volba. Sociální pracovnice sice je v kontaktu s pacienty, ale oproti každodenní komunikaci zdravotnického personálu zde není navázán vztah tak, aby bylo možno hovořit na intimnější téma. Do pracovní náplně sociálního pracovníka zde patří spíše administrativa, než spiritualita. Proto se „o sociálce“ jako osobě kompetentní ve věcech duchovního života umírajících ani neuvažovalo.
- Jiný nejmenovaný hospic. Otázka stážistky k řediteli hospice: „Pracujete zde nějak s duchovními potřebami nemocných?“ „Ano, na požádání sem dochází farář katolické církve, ale je to spíše výjimka. My tu nemáme moc věřících pacientů.“ Otázka: „A co když někdo z nevěřících pacientů potřebuje mluvit o svém životě, třeba o křivdách a odpuštění ... nebo na sklonku života hledá jeho smysl nebo smysl své bolesti?“ Odpověď: „Jako dlouholetý ředitel hospice vám říkám, že bolest smysl nemá. Takové otázky tu nemáme. Pojdme dál...“. Role sociální pracovnice zde spočívá v administrativě a základní komunikaci s pacientem a rodinou.
- Velké pobytové zařízení pro dospělé s mentálním postižením. Spirituálními otázkami včetně umírání zde byla pověřena kompetentní osoba (zde v roli speciální pedagožky, zároveň absolventka sociální práce). Otevřenosti na straně klientů však brání řada překážek na straně kolegů, k tématu je přitom potřeba přistupovat týmově. Pověřená osoba složitě získává spojení a překonává bariéry spojené s předsudečným vnímáním spirituality.
- Křesťanský domov pro seniory v malé obci. Management vnímá potřebu komunikace s klienty na spirituální témata, otázce je nakloněn. Obtížně se však hledal i sociální pracovník s požadovaným vzděláním, natož pak spirituál. Situace je řešena nárazovou dobrovolnickou činností (čtení z Písma, modlitba). Sociální pracovnice kapacitně dobře zvládá doprovázení v praktických záležitostech: odborné poradenství ve věci finančních dávek, doprovázení na úřady, zajišťování zdravotních a jiných služeb, komunikaci s rodinou a administrativu.

21 Uvedené příklady jsou pouze ilustrativní. Patrně neodrážejí celkový stav věcí, avšak v praxi se reálně vyskytují.

- Terénní sociální práce s cílovou skupinou osob s duševním onemocněním. Úspěšně aplikovaný case management, důsledně individualizovaný přístup, kvalifikovaná sociální práce dle vzdělávacích standardů. V praxi se ovšem řeší tolik praktických záležitostí (medikace, úřady, bydlení, zaměstnání), že se spirituální otázky ani nestačí otevřít. Pokud výjimečně ano, sociální pracovník se necítí kompetentní s tématem nakládat, proto se jen společně s klientem zamýšlí nad možnostmi duchovního života v lokalitě. Tato zakázka je ovšem ojedinělá.
- Domov se zvláštním režimem pro osoby s demencí. Systematická koncepce nakládání se spiritualitou chybí. Možnost vyžádat si duchovního téměř není využívána. Spirituální potřeby klientů, např. otázky po smyslu života s vážnou nemocí, jsou tišeny intuitivně. Komunikace vychází z aktuálního spirituálního rozpoložení a citění pomáhajícího. Vzhledem k neutěšené personální situaci se zde mísí kompetence jednotlivých zaměstnanců. Role sociálního pracovníka a pracovníka v sociálních službách se nerozlišuje. „Když je třeba, přebaluje i údržbář.“

Skutečně má být za daných podmínek sociální pracovník prototypem onipotentního profesionála či dokonce postmoderního superhrdiny?²² Shrňme-li zodpovědnosti, na něž je během svého studia připravován, jejich výčet bude vypadat přinejmenším takto: obhajoba práv klientů, teoretická a praktická znalost metod sociální práce, respekt k etickým zásadám profese a schopnost pohybovat se v závažných dilematech, vysoká frustrační tolerance, vynikající komunikační dovednosti a sebereflexe, základní psychologické a somatologické znalosti, schopnost zvládat tzv. nesourodá očekávání společnosti a zpravidla i finanční nebo jiné nedocnění. S nadsázkou lze říci, že v tomto kontextu se jako podnět z teologie vkrádá spíše téma askeze, oběti či mučednictví. Zdá se, že další náročná kompetence, tj. práce se spiritualitou, bude záležitostí pouze pro motivované, zvláštním způsobem obdarované sociální pracovníky. V ostatních situacích přinese klientovi větší prospěch doporučení jiné vhodné služby, případně kolegy, který je v otázkách víry, naděje a spirituální bolesti vzdělán.

4. Nástin řešení a podněty pro vzdělavatele

Sociální práce, zvláště pak v církevních sociálních službách, počítá se spirituální dimenzí klienta. Není-li však sociální pracovník vybaven zkušenostmi a praktickými znalostmi bezpečné práce se spiritualitou, neměl by se o ni metodou pokus a omyl pokoušet. Zmapuje-li spirituální potřeby klienta jako naléhavé, může zmínit své profesní (ne)kompetence a nabídnout rozhovor s důvěryhodným kolegou. V praxi církevních organizací je jím zpravidla pastorační pracovník, který je z titulu své profese připraven naslouchat spirituálním bolestem. Někdy se však stává, že pastorační pracovník očekává hlavně religiozní témata, v opačném případě může mít pocit, že se nejedná o oblast jeho působení. Bylo by přínosem, kdyby se studium pastorační práce hlouběji zaměřilo na spirituální potřeby osob bez náboženského vyznání a pastorační pracovníci absolvovali svůj obor vybaveni dovednostmi vedení rozhovoru, doprovázení a facilitace. Umění naslouchat je v tomto kontextu cennější, než akademické znalosti nejvyšších kvalit.²³

Vynikající inspirací pro vedení duchovních rozhovorů i s tzv. nevěřícími klienty je činnost ne-

22 Srov. Martina BARÁKOVÁ – Michal KACZOR – Markéta ELICHOVÁ, Sociální pracovník jako archetyp postmoderního superhrdiny?, *Sociální práce / Sociálna práca* 5/2016, s. 122–131.

23 Bohužel ne každý absolvent sociální a pastorační práce, případně teologie a sociální práce, je expertem disponovaným vést spirituální rozhovory. Vzdělávání v početných skupinách, bez patřičného nácviku a supervize, poskytuje pouze základní orientaci v dané oblasti.

mocničních kaplanů.²⁴ Ač tato profese v ČR vznikala za značných „porodních bolestí“, v řadě nemocnic dnes ošetřila deficitní prostor zdravotnictví (psychosociální a spirituální bolest nemocných i personálu). Asociace nemocničních kaplanů, která tuto profesi zaštiťuje, nabízí řadu prakticky zaměřených kurzů pro duchovní, kteří jsou ochotni se dále vzdělávat. Vzhledem k tomu, že k častým spirituálním bolestem patří tzv. pozdní lítost, lze se inspirovat také zkušenostmi poradců pro pozůstalé.²⁵

Vedle pastoračního pracovníka bývá spiritualitě klienta velmi blízko pracovník přímé péče, který za klientem (pacientem) opakovaně dochází a má s ním navázán vztah. V praxi se tak tato témata paradoxně otevírají s pracovníkem v sociálních službách nebo ošetřovatelem, nikoli s univerzitně vzdělaným sociálním pracovníkem. Přirozeně navázaný vztah je natolik vzácným předpokladem komunikace, že se znovu nabízí otázka, zda by právě nebylo vhodné vybrané pracovníky přímé péče rozvíjet ve schopnosti vyslechnout a bezpečně doprovázet ve věcech spirituálních.

Diskuse o spiritualitě připomíná jiná naléhavá témata, která se v sociálních službách nedávno řešila. Jedním z nich bylo kontroverzní téma partnerského života a sexuality dospělých osob s mentálním postižením, zejména v rámci sociální služby chráněné bydlení. Každá organizace potřebuje pravidla, která dané situace ošetřují, a kompetentního pracovníka, jenž téma zaštiťuje. V dobře fungujících organizacích tak vznikly metodické materiály, tzv. protokoly sexuality, a vznikla role důvěrníka na dané téma. Tento model může být inspirací pro další subtilní témata, k nimž patří právě spiritualita.

V případě, že by se v České republice rozvíjel model spirituálně senzitivní a orientované sociální práce, jistě by prospěl akcent na řízenější, kontinuální seberozvoj v rámci terciárního vzdělávání. Zvláště odborná praxe by měla být zaměřena na sociální práci se specifickými cíli, jasnými výstupy a za účasti mentora – sociálního pracovníka.²⁶ Pokud nám chybí, vzhledem ke spirituálně orientované sociální práci, patřičné poznatky, metodické materiály a definované penzum potřebného vzdělání, téma lze postupně zpracovat v rámci akademického výzkumu, ale i empirických částí diplomových prací.

Odborně náročnou, avšak vhodnou metodou práce se spiritualitou je také hagioterapie.²⁷

4.1 Otázka spirituality pomáhajícího – vybraná doporučení

I v eticky dilematických situacích by měl sociální pracovník zůstat profesionálem. To ale neimplikuje morální neutralitu v případě, kdy se řešení klienta neslučuje s jeho svědomím. Je zde možnost sdělit svůj postoj, případně předat klienta kolegovi. K hlavním principům sociální práce ovšem patří nehodnotící přístup a podpora sebeurčení klienta. Proto je vhodné akcentovat sdělený postoj jako osobní, vycházející z konkrétního příběhu, a příliš jím nezaplňovat prostor určený klientovi. Ústřední otázkou v situaci, kdy se klient zajímá o světonázor pomáhajícího, je: K čemu bude tato informace klientovi k užítku?²⁸

24 Svůj nezastupitelný význam mají dále kaplani vězeňští, policejní a armádní.

25 Poradce pro pozůstalé je novou profesí v rámci Národní soustavy povolání. Pozdní lítost často zažívají lidé, kteří doprovázeli svého blízkého na sklonku života. Souvisí s pocitem viny, že situaci mohli zvládnout lépe.

26 V rámci magisterských praxí na Husitské teologické fakultě, oboru Sociální a charitativní práce, usilujeme o systematictější praktické vzdělávání v sociální práci. Požaduje-li student za mentora pastoračního pracovníka, má k tomu jistě důvod a je mu vyhověno. V rámci svých praxí student plní tzv. odborné akce, tj. různé konference nebo právě semináře v souladu s osobní profilací. Inspirací k vedení praxí, odborných supervizí a profesního seberozvoje může být kvalita praktického vzdělávání na vyšších odborných školách.

27 Srov. © Prokop Remeš, Hagioterapie. Společnost pro hagioterapii a pastorační medicínu (on-line), dostupné na: www.hagioterapie.cz, aktualizace dne 21. 12. 2016, citováno dne 30. 12. 2016.

28 Tato formulace vznikla jako výsledek konzultací s kolegy PhDr. Jarmilou Rollovou a Mgr. Helenou Wernischovou na Evangelické akademii v Praze.

Nad rámec dilematických situací sociální pracovník deklaruje svoji víru tehdy, když se klient zeptá. Pokud víru považuje za příliš osobní otázku nebo pociťuje riziko narušení profesních hranic, není povinen odpovídat. Výjimkou je hrozba ztráty kontaktu se zvláště ohroženým klientem.²⁹

Poslání a hodnoty deklarované církevní organizací jsou vhodnou oporou komunikace. Vedle pojmového aparátu vymezují prostor, v němž se služba realizuje. Předpokládá se respekt k nim, nelze však vyžadovat jejich přijetí uživatelem služby ani zaměstnancem. Rozhovor klienta s pracovníkem, který pouze naslouchá (nevnucuje ani nenabízí), může být pro klienta utvrzením, že vyhledal vhodnou službu.

Nevyžádané misijní působení v sociálních službách může mít silně odrazující efekt. Klient nesmí být použit jako nástroj misie nebo proselytismu. Diakonické poslání spočívá v samotné pomoci i bez dalších zájmů křesťanské organizace.³⁰

Hovory o Bohu a o víře mívají silný emocionální náboj. Pomáhající by měl mít dostatečné časové a energetické rezervy k tomu, aby dokázal tyto emoce zvládnout. Pokud si není jist, neměl by do spirituálních témat vstupovat.

Formální teologické vzdělání ani funkce spirituála tzv. z povinnosti nejsou vhodnými předpoklady pro vedení profesionálního rozhovoru o duchovním životě.

Také intuitivní nakládání se spirituální dimenzí klienta nemusí být bezpečné s ohledem na důsledky takového rozhovoru. Aktivním nasloucháním však pomáhající zpravidla nic nezkaží.

Závěr

Spirituální dimenze člověka v obtížné životní situaci zůstává významnou oblastí sociální práce. Každodenní praxe však patrně není připravena na postup dle modelu spirituálně orientované sociální práce v souladu s jejím profesionálním pojetím. Nekvalifikované působení na oblast spirituality klientovi neprospívá. V procesu sociální práce hrozí narušení bezpečné hranice, emocionální předimenzovanost a odklon od zakázky, zbytečné zaplnění prostoru příběhem pomáhajícího, uspokojování jeho náboženských potřeb a riziko ztráty důvěry. Zvláště v církevních organizacích s autoritativní atmosférou hrozí zneužití moci ve jménu osobní víry. Tato rizika lze eliminovat patřičným vzděláním zaměřeným na vedení respektujícího a podpůrného rozhovoru, zvnitřnění etických zásad pomáhajícího, práci s hranicemi a supervizi. Dostatek inspirace lze načerpat z teorií sociální práce i praktické teologie, z praxe zkušených pastoračních pracovníků, nemocničních kaplanů, ale i poradců pro pozůstalé. Ucelený edukační systém je otevřenou výzvou zvláště pro teologické fakulty nebo neziskové organizace koncipující vzdělávání v pomáhajících profesích. Spirituální témata by přitom neměla být redukována na otázky konkrétní náboženské víry. Možná že nejpotřebnějšími jsou v tomto smyslu lidé, kteří nejsou ukotveni v církvi, avšak tím naléhavěji si spirituální otázky kladou.

V praxi se stává, že pracovník svoji víru explicitně nevyjádří, avšak klient ji pociť. Tím se přirozeně otevírá spirituální prostor, který posiluje obě strany pomáhajícího procesu.

29 Srov. Jarmila ČIERNÁ – Jan MAMULA, Duchovní témata a krize, in: *Krizová intervence*, Daniela VODÁČKOVÁ, Praha: Portál, 2012, s. 320–321.

30 Srov. Michal OPATRŇ, Služba potřebným – diakonie jako konstitutivní prvek praxe církve, in: *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Michael MARTINEK a kol., Praha: Jabok, 2010, s. 62–70.

Spiritualita v sociální práci s ohledem na vzdělávání a kompetence pomáhajícího

Abstrakt

Spirituální dimenze člověka významně ovlivňuje kvalitu života, o tom dnes není sporu. Teoreticky je dobře zpracován koncept spirituálně senzitivní a spirituálně orientované sociální práce. Za jakých podmínek jsou však tyto koncepty životaschopné v praxi? Nakolik významná je osobní spiritualita sociálního pracovníka v rozhovoru s klientem? Součástí textu je prezentace limitů a rizik, pro něž mnoho sociálních pracovníků v církevních i jiných organizacích není a nemůže být expertem na duchovní potřeby uživatele služby. Tato realita nepopírá význam spirituality v sociální práci, jakkoli nemusí být jasně tematizován. V rámci pomáhajících profesí však existuje několik možností, jak se spiritualitě kvalifikovaně věnovat. Slepým místem a výzvou české praxe jsou pak duchovní potřeby klientů bez náboženského vyznání.

Klíčová slova: spiritualita, sociální práce, teologie, vzdělání, kompetence, spirituální bolest

Kontakt

Mgr. Tereza Cimrmannová, Ph.D.

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta, Katedra psychosociálních věd a etiky

Pacovská 350/4, 140 21 Praha 4

TerezaCimrmanova@email.cz

Spirituality in Social Work with Respect to the Helping Person's Education and Skills

Tereza Cimrmannová

Introduction

At faculties of theology and in practice, theologians and ordained ministers cooperate with experts from other helping professions. This paper will focus on the dialogue between theology and social work. Despite many partial differences, these two disciplines have much in common, especially the view of the human being as a unity constituted of biological, psychological, social and spiritual aspects, whereby in social work these dimensions are perceived in the context of needs and commissions, depending on the various conceptions of social work.¹ Another point of interception of the two disciplines, especially of pastoral and social work, is the support given to a freely acting human person, i.e., a subject.² The space defined in this way places high demands on the helpers' expertise and sensitivity, especially of those who are anchored in a particular confession. In practice, it holds that without the necessary communication skills and interiorised limits one can do more harm than good.

It cannot be denied that spirituality significantly influences quality of life and coping with stressful situations. Scientific evidence has been presented with respect to the positive influence of an interiorised religious faith as a variable giving direction to a coping strategy and providing emotional support in a situation of extreme burden.³ But can we work safely with spirituality at a time when its definition encompasses every form of transcendence? Furthermore, most users of social services and a substantial part of the personnel of secular and church organisations are not anchored in a church. It cannot be expected that, for example, all the workers of the Catholic Caritas will endorse the moral norms of the Catholic Church, which can give rise to dilemmas and conflicts.⁴ Thus, the broad possibilities of spiritual development can be stimulating for the users of services, and for social workers, but also for theologians and ordained ministers. The spiritual needs of clients not belonging to a religious denomination are still a challenge. In Czech practice the term used for insufficiently saturated spiritual need is spiritual poverty; Svatošová employs the concept of spiritual pain and places it in connection with a loss of meaning, a need for forgiveness, or a fear of the unknown or of being punished.⁵

1 This paper is based on the professional conception of social work according to Musil. Cf. Libor MUSIL, Různorodost pojetí, nejasná nabídka a kontrola výkonu „sociální práce“, *Sociální práce / Sociálna práca* 2/2008, p. 66.

2 This is not contested by the fact that some social workers, ordained ministers or pastoral workers do not respect this principle, whereby they deform the public image of their professions.

3 Cf. Kenneth PARGAMENT, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, London: The Guilford Press, 1997, p. 180.

4 Cf. Petr KOLARÍK, Identita sociálních služeb poskytovaných katolickou církví, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, p. 79.

5 Cf. Marie SVATOŠOVÁ, *Víme si rady s duchovními potřebami nemocných?*, Praha: Grada, 2012, p. 64.

Are social workers prepared for such a subtle topic with respect to their capacity, education, skills and personality setup? To what extent is the personal spirituality of the social worker professionally significant? Is it appropriate to bring it into conversations with clients? What if the client asks about the helper's worldview directly? This paper aims to briefly specify the answers to the above questions, point out some of the dilemmas and present several incentives for the dialogue of theology with social work. A partial goal is to contribute to the elimination of the myth of social work as a synonym for all-rounded social care for a neighbour in need. That conception does not accord with the practical possibilities of social work and does not correspond to its educational standards. Besides, social workers can automatically be regarded as experts in a whole spectrum of social problems. But the expert position of a social worker in specific spheres derives from the quality of his tertiary and lifelong education, according to the needs of practice. In the Czech situation, finding an educational space in which selected social workers would gain practical skills of dealing with spirituality is still an open question.

1. The effort at dialogue between theology and social work

A number of faculties of theology have stimulated the need to supplement the academic education of theologians with the practical dimension of a helping profession. The effort to mediate to students of theology, viz. to potential pastors, the skill of conducting interviews, crisis intervention or counselling skills must always be welcomed. For Czech pastoral practice still grapples with a certain level of uncertainty in these spheres and social work has a lot to offer here.⁶ Furthermore, the dialogue of theology with the helping professions is naturally rooted in the churches' charitable and diaconic mission, as described in a number of academic publications and ecclesial documents.⁷

In Czech theoretical understanding, the possibilities of theology's dialogue with social work have been grasped fairly recently, yet in a remarkable way. Opatrný thinks of social work as of a path to defending true dignity. In the context of a more complex analysis of social functioning, i.e., the uniqueness and needs of the individual human being and the community, while at the same time critically reflecting upon the real causes, it is possible to speak of social work as a sign of the times.⁸ The literature further accentuates the common ethical foundations of social and pastoral work. 'The normative foundations of social work are ethical principles and principles of human rights. The view of the human being is holistic, respecting the various dimensions of his existence, including the spiritual dimension.'⁹ Some master's degree theses have also made interesting contributions to the dialogue of the two fields. Mossóczy in her text makes use of her experience with charitable work and illustrates her theoretical compilation on the subject with interviews with five directors of charities. Among other things, they give rise to a number of incentives concerning the relationship of parishes and charities ('The director of the charity is often very lonely. The priest seems not to know what he should do with him.').¹⁰

So the dialogue of theology with social work is proceeding in a lively manner at the level of aca-

6 The Association of Hospital Chaplains has stimulated the eliminating of the blind spots of practical education, especially in the sphere of conducting interviews and crisis intervention by ordained ministers.

7 Cf., for example, *Deus caritas est* 30 b).

8 Cf. Michal OPATRŇÝ, *Sociální práce a teologie. Inspirace a podněty sociální práce pro teologii*, Praha: Vyšehrad, 2013, pp. 265–280.

9 Cf. René MILFAIT, Společné etické základy pastorační a sociální práce, in: *Etika pro sociální práci*, Ondřej FISCHER and René MILFAIT et al., Praha: Jabok, 2010, p. 148.

10 Cf. Martina MOSSÓCZY, *Charita ČR, její poslání, činnost a vize v současné české společnosti* (diploma thesis, thesis supervisor Tereza Cimrmannová), Praha: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 2016, p. 83.

demic work, although implementing scientific knowledge into practice can pose problems. Both theory and practice at times suffer from a certain educational deficiency on both sides of the coexisting fields, sometimes even with a lack of effort to know and respect the partner field in greater depth. It is really difficult to access the foundations of another field and the various conceptions of it if one is over-saturated by stimuli in one's own field. As a result, surprising errors easily occur in the work of scholars – fortunately rather at the level of theory or terminology.¹¹ Interdisciplinary dialogue still thrives in tertiary education. The question is, however, whether we can make meaningful use of this space. Can demanding academic lectures be a suitable path to understanding theology for social workers, or are they a 'necessary evil' which makes the abyss between the two fields even broader? Of course, it can be a demographical problem (a temporary lack of students willing to perceive their subject in deeper contexts) and a pedagogical one. From a didactical point of view the present situation, where the majority of students studying at faculties of theology have no relationship to a confession or to Christianity, presents a real challenge.

1.1 Several remarks on the identity of social work

Social work, especially when it is studied at a theological faculty, can be erroneously understood by the public as a synonym for Christian love in the sense of agape or a human attitude without a claim to professional expertise. However, social work is a university discipline, having autonomous methods and ethical principles and places high demands on the graduates' professional and moral development. That is why a social worker is obliged to graduate from a higher professional school or from a university, unlike a caregiver, nurse or educator.¹² And yet the question suggests itself regarding what exactly is a social worker and precisely what has been studied for years, when it is possible to help neighbours without an education. Relevant answers exist and this paper addresses them tangentially (section 3).¹³ But are social workers themselves able to reply to this question in a qualified way? How do they contribute to the renown of their profession? Can we as social work theorists dissuade a student from a master's thesis topic which is not directly connected with the intentions of the field? Or should we still accept the superabundance of canistherapy and euthanasia, whereby the choice of topic is justified by a single sentence?¹⁴

The abyss between the theory and practice in the helping professions is deepened by a mixture of the outer and inner misinterpretations described above, especially in social work. One of the topics, which is addressed only in theory, is spirituality. In the context of the cooperation of theology and social work, there is talk of the pastoral dimension of social work, i.e., of supporting the client in attaining personality development and an 'authentic increase in quality of life'.¹⁵ Such aiming, without necessarily using the term 'pastoral dimension', is the focal point of social work, in which students of social work ought to develop continually. The added value of studying at theological faculties can then be precisely the ability to facilitate the client's spiritual and religious progress. This paper does not aim to evaluate to what extent we succeed in this. But the discourse

11 An example of a theological text erroneously conceiving social work as a profession in its own right is the otherwise excellent paper by David BOUMA, Několik poznámek k rizikům sociální práce duchovních, in *Rizika sociální práce*, ed. Martin SMUTEK, Friedrich W. SEIBEL and Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2010, pp. 133–137.

12 None of these professions are less valuable or demanding. It is a matter of methods, tools and competencies.

13 The extensive discourse in professional periodicals on the education and identity of social workers shows that the field is developing dynamically.

14 For example, When I was studying social work I became particularly interested in canistherapy. Or, Euthanasia is still a burning problem in the social sphere. But the role of social workers in those two spheres is negligible in practice.

15 Cf. Ondřej FISCHER, Sociální práce může mít pastorační rozměr nejen v oblasti vztahu ke klientům, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, pp. 50–53.

cited above and below suggests that the well-intended question of working with spirituality can in practice be much more complex than we would wish it to be.

2. Spirituality and religiosity

The term 'spirituality' is generally understood to signify an individual phenomenon having to do with personal transcendence and meaningfulness of life. Religiosity is a human being's personal relationship to religion, the Church, and its teaching.¹⁶ These definitions are in general accord with many other sources, in which these concepts are analysed in detail. A special emphasis is placed on spiritual searching as a creative process, also in traditional Christian spirituality.¹⁷

Spirituality is the prerequisite or talent of the human being to transcend beyond the tangible world and search for the meaning of existence in it. It is necessarily linked to inexact variables, such as love or secrecy, which is why it is difficult to investigate it in a scientific way. Tomáš Halík questions the border between spirituality and religiosity when he writes '...faith (in the original biblical sense of the word) is not holding on to some specific views and "certainties", but the courage to enter the space of mystery.'¹⁸

What form of spirituality approximates the needs of the contemporary human being? It is spirituality with an emphasis on searching and creation, not on adopting ready-made truths, for it is a spirituality renewing the harmony between body and mind, with neighbours and with the Sacred.¹⁹

2.1 Spiritually sensitive and spiritually oriented social work

In his texts Kaňák summarises the knowledge concerning social work which takes into account an individual's spiritual needs as an integral part of the quality of his life. He supplements the summary with his own research and recommendations for professional practice. Spiritually sensitive social work assumes the spiritual dimension of the service user, which it takes into account in the context of a bio-psycho-social-spiritual unity. A reflective approach is supported, but in practice this does not mean that social work explicitly works with spirituality. On the contrary, one of the goals of spiritually oriented social work is the active spiritual development of the individual. The spiritual dimension is perceived as a crucial dimension of the quality of life. But the realisation of spiritually oriented social work is conditioned by the helper's training in spiritual interventions. Only in such a context is it possible, for example, to pray with clients or for clients, to motivate them to meditation and to reading spiritual texts, or to work on issues of forgiveness.²⁰

It needs to be stressed that both approaches are grounded in respect for the client's personal conviction and in the assumption that the spiritual dimension is to be brought into social work only in case the commission comes directly from it. Both approaches also start from the self-reflection of the worker's spirituality, already in the first preparatory phase. They also both support the search for appropriate spiritual activities with respect to reflective coping with life situations.

16 Cf. Michal STRÍŽENEC, *Súčasná psychológia náboženstvá*, Bratislava: Iris, 2001, p. 39.

17 Cf., for example, Věra SUCHOMELOVÁ, *Senioři a spiritualita*, Praha: Návrat domů, 2016, pp. 63–70.

18 Cf. Tomáš HALÍK, *Chci, abys byl*, Praha: Lidové noviny, 2012, p. 19.

19 Cf. Vladimír SMĚKAL, *Pozvání do psychologie osobnosti: člověk v zrcadle vědomí a jednání*. Brno: Barrister a Principal, 2001, p. 13.

20 Cf. Jan KAŇÁK, *Postavení diskursu spirituality v sociální práci*, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2015, pp. 30–46.

3. The social worker as an expert in the client's spirituality?

We know that spirituality is connected with the client's quality of life and also with the quality of the provided interventions. We have a theory of spiritually sensitive and spiritually oriented social work. Here, however, we will focus on practice.

Perhaps everyone who has experienced professional practice across target groups and has had an opportunity to observe the everyday agenda of a social worker can make a preliminary estimate of the spheres in which there is no space for spiritually sensitive or spiritually oriented social work in the given conditions. A social worker in a hospital barely copes with basic communication, securing subsequent social services, or taking care of the necessary formalities with the bereaved family. A social worker of a department of social and legal protection of children is too busy to address such an intimate issue as the client's spiritual life. Other spheres of social work, into which the client has involuntarily found himself, leading to the feeling that there is more control than help, are also generally unsuitable.

Besides that, it is possible to imagine a whole number of spheres in which secular and even so-called consecrated spirituality becomes a natural topic of conversation. This is by far not limited to situations of grave illness and the sphere of palliative care, although these are most typical with respect to the intensity and strength of conversations on spiritual topics. It concerns also all situations of grave loss and crises, when overcoming an acute psychological state is followed by a long period of searching for God, a new meaning of life, and of hope. With some overstatement one can say that for a significant number of social workers confronting these questions is a 'daily bread' and that they, consciously or unconsciously, stimulate spiritual life. By their profession, like other workers in helping professions, they are so close to human suffering that it is enormously stressful for them as well. If they have been able to fend off indifference, these situations raise burning questions for them also, although they themselves are not going through a crisis situation. It is therefore not possible to say that social work does not bring along a spiritual content. But, in the given conditions, only a tiny fraction of social workers can systematically work with spirituality so that it is useful for the client. Let me now add several observations from workplaces where spiritually oriented social work is assumed.²¹

- An unnamed hospice is thought of as a place for a dignified ending of life – this is evinced by feedback and the gratitude of the bereaved. But the conversations about faith (or lack of it), pains, hope, and forgiveness are conducted by some nurses or caregivers – not professionally, but because the topics are humanly familiar to them and they can listen to them. The hospice's director realised that it is necessary to reinforce the personnel by someone for whom communication would be the priority of his work. A young psychologist did not prove suitable, for the patients felt that he does not have the necessary life experience and perhaps even cannot establish a secure relationship. The management called in an experienced pastor of a protestant church, who had served as a hospital and prison chaplain, which turned out to have been a good choice. The social worker is in contact with the patients but, unlike the everyday communication of the healthcare personnel, the relationship is not established in such a way that it would be possible to speak on more intimate topics. The content of the social worker's work is administration, not spirituality. That is why 'the social' was not even considered as someone competent with respect to the dying persons' spiritual life.

²¹ The examples are merely illustrative. They probably do not reflect the overall situation, but they do really occur in practice.

- Another unnamed hospice. A trainee asks the hospice's director: 'Do you work with the patients' spiritual needs in any way?' 'Yes, a Catholic priest comes here on request. But it happens rarely, we do not have many religious patients here.' Question: 'And what if some of the non-religious patients need to speak about their life, perhaps about grievances and forgiveness ... or at the end of his life searches for its meaning or for the meaning of his pain?' Answer: 'As a long-term hospice director I tell you that pain has no meaning. We have no questions like that here. Let us go on.' The social worker's role here consists in administration and basic communication with patients and their families.
- A large day-care facility for mentally handicapped adults. A competent person has been entrusted with spiritual questions including dying (here in the role of a special pedagogue, she is also a graduate of social work). But the clients' openness is impaired by a number of obstacles on the part of colleagues and the topic needs to be addressed in teamwork. The competent person acquires allies with difficulty and overcomes the barriers associated with a biased perception of spirituality.
- A Christian home for the elderly in a small town. The management perceives the need to communicate with clients on spiritual topics, and its attitude is favourable. But it was difficult even to find a social worker with the required education, much less a spiritual administrator. The situation is addressed by a crash activity by volunteers (reading from the Bible, prayer). The social worker has the capacity to cope well with accompanying in practical matters: expert counselling in matters related to financial benefits, accompanying to public institutions, obtaining health and other services, communication with families, and administration.
- Social work on the ground with a target group of persons suffering from a mental illness. Successfully applied case management, rigorously individualised approach, and qualified social work according to the educational standards takes place. But in practice there are so many practical issues to be addressed (medication, state authorities, accommodation, employment) that there is no time even to open up spiritual questions. If it exceptionally happens, the social worker does not feel competent to deal with the issue, which is why he merely thinks along with the client about the possibilities of spiritual life in the vicinity. However, that kind of commission is sporadic.
- A home with a special regime for persons with dementia. There is no systematic conception of dealing with spirituality. The possibility to ask for a priest is rarely used. The spiritual needs of clients, for example, questions about the meaning of life with a serious illness, are appeased intuitively. Communication derives from the helper's current spiritual frame of mind and feeling. Since the personnel situation is dismal, the competences of the individual employees become mixed up. The roles of a social worker and of a worker in social services are not distinguished. 'When it is necessary, even the caretaker changes sanitary pads.'

In such circumstances, should the social worker really be a prototype of an omnipotent professional, or even of a postmodern superhero?²² To summarise the responsibilities for which he is being prepared in the course of his study, the list will be at least as follows: defending the clients'

22 Cf. Martina BARÁKOVÁ, Michal KACZOR and Markéta ELICHOVÁ, Sociální pracovník jako archetyp postmoderního superhrdiny?, *Sociální práce / Sociálna práca* 5/2016, pp. 122–131.

rights, theoretical and practical familiarity with the methods of social work, respect for the profession's ethical principles and the ability to orient oneself in grave dilemmas, high frustration tolerance, excellent communication skills and self-reflection, basic psychological and somatological knowledge, the ability to cope with so-called incongruous expectations of society, and generally also accepting a lack of financial or other appreciation. With some overstatement one can say that in this context the theological incentive that suggests itself is the topic of asceticism, sacrifice or martyrdom. And it seems that another demanding skill, viz. working with spirituality, will be a matter only for motivated, specially-gifted social workers. In other situations the clients will profit more from a recommendation of another suitable service, or of a colleague who is educated in matters of faith, hope and spiritual pain.

4. Outline of a solution and incentives for educators

Social work, especially in church-operated social services, takes the client's spiritual dimension into account. But if the social worker is not equipped with experience and does not have a practical familiarity with working safely with spirituality, he ought not to attempt to do it by trial and error. If he maps the client's spiritual needs as pressing, he can mention his professional incompetence and offer the opportunity to converse with a trustworthy colleague. In the practice of church organisations, it is normally a pastoral worker who is by his profession prepared to listen to spiritual pains. But sometimes it happens that the pastoral worker expects religious topics, and in their absence he may feel that it is not the sphere of his activity. It would be beneficial if the study of pastoral work focused in greater depth on the spiritual needs of persons without a religious confession and if pastoral workers graduated from their subject equipped with the skills of conducting interviews, accompanying, and facilitation. In this context, the art of listening is more valuable than academic knowledge of the highest quality.²³

Outstanding inspiration for conducting spiritual conversations even with so-called non-religious clients is provided by the activity of hospital chaplains.²⁴ Although in the Czech Republic this profession arose in significant 'labour pains', in many hospitals this deficient space in health-care (the psychosocial and spiritual pain of patients and personnel) has already been treated. The Association of Hospital Chaplains, which provides patronage for this profession, offers a number of practically oriented courses for ordained ministers who are willing to engage in further education. Since a frequent spiritual pain is so-called belated regret, it is also possible to be inspired by the experience of counsellors for the bereaved.²⁵

Besides the pastoral worker, the client's spirituality is frequently easily accessed by the worker of direct care who repeatedly comes to see the client (patient) and has established a relationship with him. So in practice these topics are paradoxically opened up with workers in social services or attendants, and not with university educated social workers. A naturally established relationship is such a precious prerequisite of communication that it again raises the question whether it would not be appropriate to develop the ability to listen and to securely accompany the client in spiritual matters in selected direct care workers.

23 Unfortunately, not everyone who has taken a course in social and pastoral work, or in theology and social work, is an expert equipped to conduct spiritual conversations. Education in large groups, without adequate practice and supervision, provides only a basic orientation in the sphere.

24 Prison, police and army chaplains are also of irreplaceable significance.

25 Counsellor for the Bereaved is a new profession within the National Vocation System. Late regret is often experienced by people who have accompanied someone close at the end of their life. It is to do with the feeling of guilt that they could have coped with the situation better.

The discussion of spirituality calls to mind other pressing topics that have recently been addressed in social services. One of them was the controversial topic of relationships and the sexuality of mentally handicapped adults, especially within the social service of supported housing. Each organisation needs rules to regulate the existing situations and a competent worker who co-ordinates the topic. Well-functioning organisations have thus created methodological materials, so-called sexuality protocols, and the role of the trusted person in the field. This model can serve as inspiration for other subtle topics, among others spirituality.

If the model of spiritually sensitive and spiritually oriented social work developed in the Czech Republic, an emphasis on more directed, continuous self-development in tertiary education would certainly be beneficial. Especially, professional practice ought to focus on social work with specific goals, clear outputs, and in the presence of a mentor – the social worker.²⁶ If, with respect to spiritually oriented social work, appropriate knowledge, methodological materials and a defined quota of necessary education is lacking, the topic can gradually be treated by academic research, and also by the empirical parts of master's theses.

Another demanding but suitable method of working with spirituality is hagiotherapy.²⁷

4.1 The issue of the helper's spirituality – selected recommendations

Even in ethically dilemmatic situations the social worker should still be a professional. But that does not imply moral neutrality if the client's solution does not accord with his conscience. There is still the option of communicating his view, or of relegating the client to a colleague. However, one of the main principles of social work is a non-evaluating approach and support of the client's self-determination. It is therefore appropriate to emphasise that the communicated attitude is personal, deriving from a particular story, and not to fill the space allotted to the client with it very much. The central question in a situation when a client manifests interest in the helper's worldview is: How will the client benefit from the information?²⁸

Beyond dilemmatic situations, the social worker declares his faith only if the client asks. If he regards faith as an overly personal question or feels that there is a risk of professional limits being violated, he is not obliged to answer. An exception is a situation when there is a danger of loss of contact with an especially vulnerable client.²⁹

The mission and values declared by a church organisation are a suitable support for communication. Besides providing conceptual apparatus, they delineate the space in which the service is realised. Respect for them is assumed but adopting them cannot be required, whether by service users or from employees. A conversation with a worker who merely listens (and does not press or offer) can assure the client that he has chosen a suitable service.

Unrequested missionary activity in social services can have a strong discouraging effect. The client must not be used as an instrument of mission or proselytism. The diaconic mission consists in

26 As part of graduate practice at the Hussite Faculty of Theology, in the course Social and Charity Work, we strive for a more systematic practical education in social work. If the student requests to be supervised by a pastoral worker, he certainly has reasons for it and his request is granted. As part of their practice, students fulfil so-called expert events, i.e., various conferences or seminars according to their personal profile. Conducting practice, expert supervisions and professional self-development can be inspired by the quality of practical education at higher professional schools.

27 Cf. © Prokop Remeš, Hagioterapie. Společnost pro hagioterapii a pastorační medicínu (online), at: www.hagioterapie.cz, updated 21st December 2016, retrieved 30th December 2016.

28 This formulation arose as a result of consultations with PhDr. Jarmila Rollová and Mgr. Helena Wernischová at the Evangelical Academy in Prague.

29 Cf. Jarmila ČIERNÁ and Jan MAMULA, Duchovní témata a krize, in: *Krizová intervence*, Daniela VODÁČKOVÁ, Praha: Portál, 2012, pp. 320–321.

the helping, even without the Christian organisation's other interests.³⁰

Conversations concerning God and the faith tend to have a strong emotional load. The helper ought to have sufficient temporal and energetic reserves to be able to cope with these emotions. If he is uncertain, he ought not to enter into spiritual topics.

Neither a formal theological education nor holding the function of spiritual administrator by obligation is a suitable prerequisite for conducting professional conversations concerning spiritual life. Intuitive dealing with the client's spiritual dimension also need not be safe with respect to the consequences of such a conversation. But by active listening the helper generally does not make anything worse.

Conclusion

The spiritual dimension of a human being in a difficult life situation is still an important area of social work. But, apparently, everyday practice is as yet not ready to proceed according to the model of spiritually oriented social work in accordance with its professional conception. Unqualified activity in the sphere of spirituality is not beneficial for the client. In the process of social work there is a threat of violating the safe limits, of emotional excessiveness and divergence from the commission, of the space being unnecessarily filled by the helper's story, of satisfying the helper's religious needs, and a risk of the loss of trust. Especially in church organisations with an authoritative atmosphere, there is the danger of abusing power in the name of personal faith. These risks can be eliminated by a proper education focused on conducting a respectful and supportive conversation, internalising the helper's ethical principles, working with boundaries, and supervision. Sufficient inspiration can be drawn from theories of social work and from practical theology, from the practice of experienced pastoral workers, hospital chaplains, and also from councillors for the bereaved. A rounded educational system is still an open challenge, especially for theological faculties and for non-profit organisations envisaging education in the helping professions. Spiritual topics ought not to be reduced to issues of a particular religious faith. Perhaps people who are not anchored in any church are the ones most in need in this sense, as they ask the spiritual questions in an all the more pressing way.

In practice it happens that a worker does not explicitly express his faith, but the client can feel it. In that way a spiritual space is naturally opened up and reinforces both parties in the helping process.

30 Cf. Michal OPATRŇÝ, Služba potřebným – diakonie jako konstitutivní prvek praxe církve, in: *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Michael MARTINEK et al., Praha: Jabok, 2010, pp. 62–70.

Spirituality in Social Work with Respect to the Helping Person's Education and Skills

Abstract

The spiritual dimension significantly affects the quality of life, which is beyond dispute today. The concept of spiritually sensitive and spiritually oriented social work has been elaborated well in theory. However, under what conditions are these concepts workable in practice? How significant is the social worker's personal spirituality in communication with the client? The text also presents the limits and risks, due to which many social workers in religious and other organisations are not or cannot be experts in clients' spiritual needs. This does not negate the significance of spirituality in social work, albeit it need not be explicit. Yet there are several possibilities of focusing on spirituality in the helping professions in a qualified way. The blind spot and challenge in the Czech practice is the spiritual needs of clients who do not belong to any religious denomination.

Key words: spirituality, social work, theology, education, skills, spiritual pain

Author contact

Dr. Tereza Círmannová

Charles University in Prague

Hussite Faculty of Theology, Department of Psychosocial Sciences and Ethics

Pacovská 350/4, 140 21 Praha 4

TerezaCimrmanova@email.cz

Spirituální citlivost charitních služeb: Proč a jak pracovat se spirituální dimenzí životní situace klientů¹

Jakub Doležel

Otevírat téma spirituální dimenze, resp. spirituálních potřeb adresátů charitních služeb, tedy primárně služeb poskytovaných v institučních zařízeních charit,² by mohlo být z pozice vzdáleného pozorovatele považováno za nadbytečné z důvodu naprosté samozřejmosti. Služba potřebným v duchu lásky (diakonia) je v katolické církvi pokládána spolu s liturgií a kérygmatem za integrální součást jejího poslání a niterný výraz její podstaty.³ Kodex Charity ČR uvádí duchovní pomoc jako cestu k naplňování svého poslání.⁴ Množství signálů však naznačuje, že realita charitních služeb je tomuto ideálu mnohdy značně vzdálená.

Cílem tohoto článku je představit procesuální model, který umožní *personálu* charitních zařízení doplnit bio-psycho-sociální koncept jejich práce s příjemci služby také o spirituální komponentu, pokud v něm chybí. Kvalifikační zařazení personálu (lékař, ošetřovatel, sociální pracovník, terapeut, pracovník v sociálních službách atd.) zde není striktně rozlišováno, i když model nezapírá inklinaci k sektoru sociální práce, odkud také vydatně čerpá, nechybí ale ani přesahy do zdravotnictví.

V jakém smyslu je řeč o modelu? V dosavadní české odborné literatuře není tematika spirituality, resp. spirituálních potřeb adresátů sociálních či zdravotních služeb neznámá. Ošetřovatelství,⁵

1 Publikace vznikla za podpory projektu Profesionalizace a deprofesionalizace v praxi české sociální práce, reg. číslo IGA_CMTEF_2017_010.

2 Při platnosti stejného teologického východiska, které je uvedeno níže v textu, by se text dal vztáhnout i na zařízení evangelických diakonií. Za předpokladu adekvátního proškolení by to bylo možno i v kontextu služeb zajišťovaných dobrovolnicemi.

3 Srov. *Deus caritas est* 25a.

4 © Charita ČR, Kodex Charity Česká Republika, bod 1.4 (online), dostupné na: <http://www.charita.cz/res/data/000077.pdf?seek=1294994736>, citováno dne 1. 2. 2017.

5 Srov. Erika HAJNOVÁ FUKASOVÁ – Radka BUŽGOVÁ – David FELTL, Hodnocení duchovních potřeb pacientů v paliativní péči, *Klinická onkologie* 1/2015, s. 13–19; Erika HAJNOVÁ – Radka BUŽGOVÁ, Hodnocení spirituálních potřeb u pacientů s onkologickým onemocněním: Pilotní studie, *Ošetřovatelství a porodní asistence* 4/2013, s. 708–714; Igor ONDREJKA – Katarína ŽIAKOVÁ – Ivan FARSKÝ, Diagnostika spirituálních potřeb u pacientů, in: *Ošetřovatelská diagnostika a praxe založená na důkazech II*, eds. Radka BUŽGOVÁ – Lucie SIKOROVÁ, Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, Zdravotně sociální fakulta, 2008, s. 15–20; Jitka NĚMCOVÁ, Saturace spirituálních potřeb pacientů, *Diagnóza v ošetřovatelství* 1/2010, s. 26–29; Margaret O'CONNOR – Sanchia ARANDA (eds.), *Paliativní péče. Pro sestry všech oborů*, Praha: Grada, 2005; Radka BUŽGOVÁ – Renáta ZELENÍKOVÁ, Vytvoření měřicího nástroje pro hodnocení potřeb pacientů v paliativní péči v souvislosti s kvalitou života: Hodnocení potřeb pacientů v paliativní péči (PNAP), *Ošetřovatelství a porodní asistence* 2/2012, s. 404–414; Marie SVATOŠOVÁ, *Víme si rady s duchovními potřebami nemocných?*, Praha: Grada, 2012.

sociální práce⁶ i pastorální teologie⁷ již disponují větším či menším souborem publikací. Vždy jde ale o uchopení dílčího momentu, například obsahu duchovních potřeb, měření naplněnosti duchovních potřeb, nebo typologie intervencí. V nabídce však abscentuje určitý model, který pomůže personálu charitních zařízení zakomponovat tematiku spirituality do linie vzájemně návazných praktických kroků při přípravě na praxi a samotným započítím s praxí. Vzájemná provázanost částí modelu a úsilí autora o poskytnutí podnětů k *přímé praxi* zdůvodňuje na jedné straně rozsah článku, na druhou stranu si materiál článku rozhodně nenárokuje ucelenost tematiky.

Proč?

Reduktivní charitní praxe?

Na úrovni zprostředkované zkušenosti se mohou opírat o opakované zprávy studentů našich oborů, kteří se během své odborné praxe v charitních zařízeních častěji nesetkávají, než setkávají se systematickým konceptem např. práce s duchovními potřebami uživatelů. Tato zkušenost se mi fragmentárně potvrdila i v rámci výzkumného šetření mého diplomanta mezi osmi klienty terénní služby jedné moravské charity, kteří po absolvování tzv. spirituálního posouzení vyjádřili určité zklamání: „chtěla bych, aby mi pracovníci pomohli i v této (duchovní) oblasti“, nebo „jsem rád, že si o tom duchovnu můžu promluvit, protože tady ve středu není o tom s kým mluvit“.⁸

Na úrovni osobní zkušenosti mohu poukázat na šíři zájmu, se kterým se nabídka dalšího vzdělávání v této tematické setkává u pracovníků charitních služeb, kteří po jakékoliv praktické metodické podpoře takřikajíc hladoví. Bohužel, dosud nemáme k dispozici empirické údaje, které by umožňovaly testovat zobecnění těchto dílčích signálů z charitních zařízení. Je však možné poukázat na další signály ze společného prostředí sociálních služeb, které ukazují stejným směrem.

Na absenci integrace spirituální roviny životní situace příjemců sociální služby dovoluje usuzovat absolventská práce další mé diplomantky, která testovala použitelnost spirituálního posouzení u souboru osmi seniorů v klasickém pobytovém zařízení. Akceptaci tohoto způsobu práce s klienty hodnotila takto: „Všichni zúčastnění se vyjádřili více než kladně k použití duchovního posouzení s tím, že by se jim líbilo, kdyby se na jejich víru a potřeby v této oblasti ptal někdo častěji.“⁹

Ještě výmluvněji působí výsledky kvalitativního výzkumu, který u dvaceti klientů dvou pobytových zařízení pro seniory v jižních Čechách realizovala Věra Suchomelová.¹⁰ Poznatky jejího výzkumu odkryly stav, který nelze označit jinak než jako „past“, jejíž obětí jsou jak sociální/zdravotnický personál, tak pastorační pracovníci, pokud se vůbec na poskytované službě podílí, a samozřejmě na konci i samotní senioři. Personál totiž mylně redukuje péči o duchovní potřeby na liturgické

6 Srov. Eva KŘÍŽOVÁ, Specific Techniques of Exploring Spirituality as Part of Holistic Social Work, *Czech and Slovak Social Work: ERIS Journal* 4/2016, s. 50–56; Jan KAŇÁK, Postavení diskursu spirituality v sociální práci, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2015, s. 30–46; Jan KAŇÁK, Nedefinovaná profesionalita: Vztah diskursů spirituality a profesionality v sociální práci v soudobé odborné literatuře, *Sociální práce / Sociálna práca* 5/2016, s. 72–91; Věra SUCHOMELOVÁ, Spirituální potřeby seniorů v sociální péči, *Sociální práce / Sociálna práca* 5/2016, s. 92–108.

7 Srov. Věra SUCHOMELOVÁ, Pastorage v domově pro seniory: vybrané otázky, *Caritas et veritas* 5/2015, s. 112–121; Věra SUCHOMELOVÁ, *Senioři a spiritualita. Duchovní potřeby v každodenním životě*, Praha: Návrat domů, 2016.

8 © Tomasz GIERCZUSZKIEWICZ, Použití konceptu duchovního posouzení podle Davida R. Hodge v kontextu sociální práce s osobami bez domova (online), bakalářská práce, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta, 2013, s. 58, dostupné na: <http://theses.cz/id/9fi033/>, citováno dne 1. 2. 2017.

9 © Marie SCHREIEROVÁ, Koncept duchovního posouzení podle Davida R. Hodge v českém prostředí při práci s klienty Domova pro seniory v Bruntále (online), absolventská práce, Olomouc: CARITAS – Vyšší odborná škola sociální Olomouc, 2015, s. 40, dostupné na: <http://theses.cz/id/4i9iho/>, citováno dne 1. 2. 2017.

10 Viz pozn. 6 výše.

situace a kontakt se specializovaným profesionálem – duchovním/pastoračním asistentem. Klienti však takové specializované profesionály nepovažují za partnery pro duchovní rozhovor, jehož obsahem by byly životní těžkosti a existenciální témata jejich životní situace, jelikož veškerá pastorační agenda obsahovala pouze mši, podávání eucharistie a modlitbu růžence.¹¹

Teoretické předpoklady

Jan Kaňák ve své stati o diskurzech profesionality a spirituality v sociální práci navrhl rozlišit pět typů jejich souvztažnosti,¹² přičemž doporučuje, aby autoři publikující na tomto poli vždy vyjasnili:¹³

- co pro ně znamená profesionální a spirituální diskurz;
- ze kterého diskurzu do svého tématu vstupují;
- který z typů souvztažnosti chtějí rozvíjet.

Z hlediska diskurzu profesionality lze těmto požadavkům vyhovět jen analogicky, jelikož diskurz profesionality charitních služeb není totožný s diskurzem profesionality sociální práce, neboť se vlastně nejedná o samostatnou profesi, nýbrž specifickou a širokospektrální oblast pomáhající praxe a pomáhajících profesí. Pokud v rámci tohoto profesního spektra zvolím jako referenční bod sociální práci, pak se argumentace této studie nejvíce kryje s modelem *spirituálně senzitivní sociální práce*, která usiluje i o reflexivní zvládání života a sociální fungování klientů.¹⁴ Leitmotivem tohoto typu diskurzu spirituality v sociální práci je potřeba rozpoznat klientův systém orientace v životě, tedy to, co považuje za významné pro své fungování a zvládání klient a nikoliv primárně pracovník či organizace, a následně toto poznání zmobilizovat a integrovat do intervence. O způsobu ukotvení diskurzu spirituality v prostředí ošetrovatelství bude krátce řeč později.

Není pochyb o tom, že se v charitních zařízeních nemůžeme zříci odpovědnosti za nabídku křesťanské, ba dokonce katolické kultivace spirituálních dispozic klientů, a pomocí například sakramentálních nástrojů otevírat prostor pro působení Božího Ducha v srdci člověka. Neboť teprve tam, kde v člověku může působit Duch svatý, dosahují přirozené spirituální dispozice svého posledního cíle. Toto nadpřirozené působení Ducha Božího na ducha lidského má ovšem své přirozené předpoklady, které je třeba respektovat a také kultivovat ve smyslu scholastické zásady *gratia supponit naturam*, tedy milost předpokládá přirozenost. V následujícím textu chci věnovat pozornost právě této antropologické „první vrstvě“ a dále nastínit soubor několika nástrojů, jejichž osvojení u některých charitních pracovníků by mohlo přinést novou úroveň jejich služby člověku.¹⁵ V tomto nastavení je předkládán model kompatibilní s celostním konceptem charitní praxe.

11 Věra SUCHOMELOVÁ, *Pastorace v domově pro seniory*, s. 113.

12 Spirituálně senzitivní sociální pracovník; duchovní pracovník inspirovaný sociální prací; spirituálně senzitivní sociální práce; spirituálně orientovaná sociální práce; teologie senzitivní k sociální práci. Srov. Jan KAŇÁK, *Nedefinovaná profesionalita*, s. 72–91.

13 Srov. tamtéž, s. 87.

14 Srov. tamtéž, s. 82–84.

15 Tuto poučku můžeme použít v tom smyslu, že spásné jednání Boha vůči člověku (milost) nevylučuje a neruší Bohem ustanovené přirozené zákonitosti lidské přirozenosti, jak je poznáváme ve světle poznatků psychologie, sociologie, biologie atd. Milost fungujícího, zdařilého vztahu člověka k sobě samému, k druhým, ke stvořenému světu a k Bohu chce tedy stavět na přirozených základech vložených do člověka a tyto neobcházet a nepotlačovat. V tomto smyslu má životodárný náboženský vztah člověka k Bohu Otci, skrze Ježíše Krista v Duchu svatém, jak to formulují křesťané, své přirozené spirituální předpoklady, k jejichž porozumění chce tento článek přispět. Srov. Heinrich POMPEY, *Beziehungstheologie: Das Zueinander theologischer und psychologischer „Wirk“-lichkeiten und die biblisch/theologische Kontextualisierung von Lebens- und Leidenserfahrungen*, in: *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens: Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakoniethologie*, ed. Heinrich POMPEY, Würzburg: Echter, 1997, s. 92–106.

Celostní koncept charitní praxe

V prostředí teoretické konceptualizace charitní praxe, jak ji v celosvětově ojedinělém měřítku rozvíjí „Caritaswissenschaft“, ve veřejných deklaracích vlastního profilu jednotlivých charitních zařízení, které může vnější pozorovatel snadno nalézt na webových stránkách pod záložkou „Kdo jsme?“ nebo „Co nabízíme?“, či v základním dokumentu (Leitbild, Kodex), je pokládáno za standard, že charitní praxe chce a měla by reagovat na *lidské potřeby ve všech jejích úrovních*, včetně oněch duchovních/spirituálních.

Pompey a Roß tento postulát formulují implicitně, když svazují charitní praxi s „vícedimenzním pojetím člověka“,¹⁶ což podle nich vede ke kritickému postoji vůči různým „reduktivním perspektivám a modelům“. ¹⁷ Haslinger konkretizuje svůj požadavek integrálního pojetí člověka v charitní praxi jako odpověď na celek jeho potřeb: tělesných, psychických, sociálních a duchovních.¹⁸ Ani jeden z autorů však neposkytuje praktické podněty, návrhy či instrukce, jak tento požadavek naplnit.

Postulát celostního pojetí charitní praxe rovněž bezproblémově koreluje s teorií uplatňovanou v prostředí katolické sociální etiky, resp. katolické sociální nauky. Zde se teorie potřeb uvádí v souvislosti s konceptem *integrálního rozvoje člověka*, jak jej načrtnula encyklika *Populorum progressio* a aktualizovala encyklika *Caritas in veritate*. Podle posledně jmenovaného dokumentu se integrální rozvoj člověka „týká celé lidské osoby ve všech jejích dimenzích“. ¹⁹ Paradigma integrálního rozvoje člověka a nikoli jen celostní přístup k jeho potřebám podle mého názoru silně konvenuje s dalším typem souvztažností diskurzů, jak je rozlišil Kaňák: *spirituálně orientovaná sociální práce* otevírající prostor „spirituální transformaci klientů a klientek“. ²⁰ Argumentaci a nástroje rozvíjené v tomto příspěvku lze tedy částečně chápat i ve světle tohoto typu vztahu diskurzu profesionality a spirituality.

Poznatky o pozitivních efektech spirituality a religiozity na zdraví a sociální fungování

Ve způsobu odpovědi na otázku, proč integrovat do charitních služeb i sféru spirituality jejich příjemců, nelze pominout změnu klimatu, ke které došlo s ohledem na koncepty spirituality a religiozity v posledních dekáдах ve zdravotnictví a sociální práci.

V oblasti *medicínského a ošetrovatelského výzkumu* se v 80. a zejména 90. letech minulého století probudil masivní zájem o spiritualitu/religiozitu a jejich vliv na zdraví. Dokonce i Světová zdravotnická organizace (dále jen WHO) navzdory aktuální definici zdraví, uvádějící jen jeho fyzické, psychické a sociální komponenty,²¹ zařadila *doménu spirituality* do oficiálního nástroje posouzení kvality života WHOQOL.²² V roce 1995 WHO také uznala *poskytování spirituální opory* za pod-

16 Heinrich POMPEY – Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*. Mainz: Grünewald Verlag, 1998, s. 207.

17 Tamtéž, s. 186.

18 Srov. Herbert HASLINGER, *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2009, s. 314.

19 *Caritas in veritate* 11. Dalším příbuzným konceptem je *integrální humanismus*, jak o něm úvodem hovoří *Kompendium sociální nauky církve* (čl. 19).

20 Jan KAŇÁK, *Nedefinovaná spiritualita*, s. 84.

21 Srov. © Světová zdravotnická organizace, Konstituce Světové zdravotnické organizace, (online), dostupné na: http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf, citováno dne 1. 2. 2017.

22 Srov. Margaret HOLLOWAY, *Spiritual Need and the Core Business of Social Work*, *British Journal of Social Work* 2/2007, s. 266.

statnou součástí paliativní péče.²³ Na půdě WHO se rovněž vede diskuze o tzv. 4. dimenzi zdraví a již byly vytvořeny nástroje k jejímu měření.²⁴

Nejlepší ilustrací lékařského zájmu o roli spirituality/religiozity je *Příručka náboženství a zdraví* (Handbook of Religion and Health) od amerického profesora psychiatrie Haralda G. Koeniga a kolegů. Ve svém prvním vydání zde Koenig a jeho kolegové sumarizovali výsledky více než 1000 výzkumných studií, které prokázaly větší či menší korelaci s různými oblastmi tělesného i duševního zdraví.²⁵ Ve druhém vydání roku 2012 tato příručka (na více než 1200 stranách) identifikovala již přes 3000 studií.²⁶ Religiozita a spiritualita tedy koreluje pozitivně se:²⁷

- zvýšenou adaptací na ztrátu blízké osoby;
- sociální oporou;
- životní spokojeností;
- pocitem štěstí, naděje a optimismu;
- vnímáním smyslu a účelu života;
- sníženým pocitem úzkosti;
- sníženým pocitem opuštěnosti;
- sníženou mírou sebevražednosti;
- sníženou délkou psychiatrické hospitalizace;
- zvýšenou pravděpodobností remise schizofrenie;
- kvalitou života;
- zdravým životním stylem;
- vymaněním se z drogové závislosti;
- nižší mírou kouření;
- vyšší pocíťovanou kontrolou nad vlastním tělesným a psychickým stavem;
- nižší mírou depresivity;
- vyšší mírou sebevědomí;
- nižším krevním tlakem;
- nižší úmrtností po srdeční operaci;
- vyšší průměrnou délkou života;
- vyšší schopností zvládat stres.

S podobnou situací jsme konfrontováni v oblasti *sociální práce*. Až do 80. let 20. století byla spiritualita a náboženství zanedbávaným tématem, což někteří autoři připisují „hluboce zakořeněné, historické antipatii vůči náboženství v sociální práci na Západě“.²⁸ Teprve poté nastává v literatuře doslova renesance zájmu. První vydání reprezentativní práce *Spiritualita a sociální práce: podrobná bibliografie s anotacemi* (Spirituality and Social Work: A Comprehensive Bibliography

23 Srov. Aline NIXON – Aru NARAYANASAMY, The spiritual needs of neuro-oncology patients from patients' perspective. *Journal of Clinical Nursing* 15–16/2010, s. 2260.

24 Srov. Neera DHAR et al., Spiritual Health Scale 2011: Defining and Measuring 4th Dimension of Health, *Indian Journal of Community Medicine* 4/2011, s. 275–282.

25 Srov. Harald G. KOENIG – Michael E. MCCULLOUGH – David B. LARSON, *Handbook of Religion and Health*, New York: Oxford University Press, 2001.

26 Srov. Harald G. KOENIG – Dana E. KING – Verna Benner CARSON, *Handbook of Religion and Health*, 2. vyd., New York: Oxford University Press, 2012.

27 Podle David R. HODGE, Spirituality and People With Mental Illness: Developing Spiritual Competency in Assessment and Intervention, *Families in Society* 1/2004, s. 36; Jaro KŘIVOHLAVÝ, *Psychologie zdraví*, 3. vyd., Praha: Portál, 2009, s. 157–162; Marc GALANTER et al., Assessment of spirituality and its relevance to addiction treatment, *Journal of Substance Abuse Treatment* 3/2007, s. 257–264.

28 Margaret HOLLOWAY, Spiritual Need, s. 268.

with Annotations) od Edwarda Candy a kolegů z roku 1999²⁹ registrovalo celkem 550 publikací, druhé vydání o 4 roky později již 770 publikací, což znamená nárůst o 40 %.³⁰ V roce 2000 sestavil Hodge následující seznam poznatků o vlivech religiozity a spirituality relevantních pro sociální práci:³¹

Pozitivní asociace s

- úspěšným stárnutím;
- spokojeným manželstvím;
- mezosobním přátelstvím;
- odolností;
- zvládáním;
- vůdčí rolí uvnitř minority;
- porozvodovou stabilizací.

Snížená míra

- zneužívání návykových látek;
- úmrtnosti;
- nemocnosti;
- bezdomovectví;
- sexuálního násilí.

Nárůst zájmu však není všude stejný. Jak ukázaly dva srovnávací výzkumy sociálních pracovníků (1997, 2008) v USA, Británii, Norsku a na Novém Zélandě, je britská nebo např. norská komunita sociálních pracovníků ohledně možností práce se spiritualitou/religiozitou klientů ve srovnání s komunitou v USA výrazněji opatrnější až skeptičtější.³²

Jak?

Procesuální model spirituální citlivosti charitních služeb

Diskurz spirituality navrhuji kultivovat v prostředí charitních služeb tak, aby obsahoval pět dílčích konceptů, které je vhodné zakomponovat do kompetenční výbavy jednotlivých pracovníků přímé praxe s klienty v pořadí naznačeném na obrázku č. 1.

Autoři z oblasti zdravotnictví věnují v konceptu spirituálních potřeb pozornost převážně technické rovině kompetence ošetřovatele či lékaře. Jen výjimečně reflektují předpoklady na individuální úrovni pracovníka³³ a úroveň kultury organizace zmiňují nanejvýš v podobě stížnosti na nepři-

29 Srov. Edward R. CANDA et al., *Spirituality and Social Work: A Comprehensive Bibliography with Annotations*, Council on Social Work Education, 1999.

30 Srov. Connie KVARFORDT – Michael SCHERIDAN, Predicting the Use of Spiritually-based Interventions with Children and Adolescents: Implication for Social Work Practice, *Currents: New Scholarship in Human Services* 1/2010, s. 2.

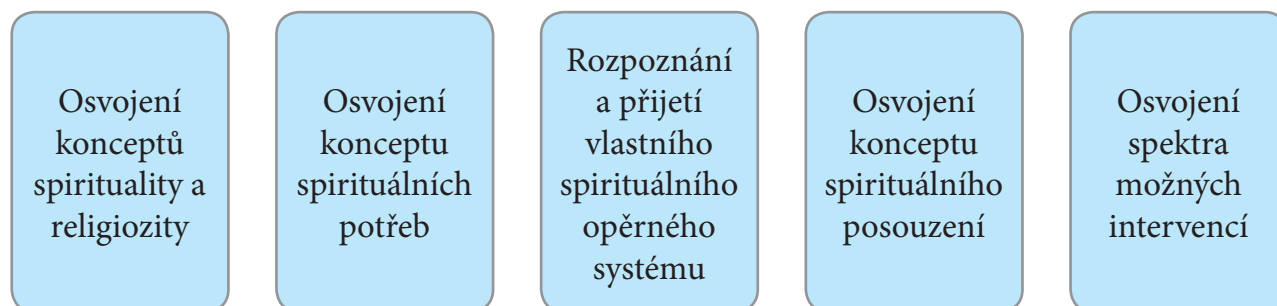
31 Srov. David R. HODGE, Spirituality: Toward a Theoretical Framework, *Social Thought* 4/2000, s. 3–4.

32 Srov. Edward R. CANDA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity in Social Work Practice. The Heart of Helping*, 2. vyd., Oxford University Press, 2010, s. 370–375.

33 Daniel Sulmasy požaduje po lékaři následující kroky: začít věnovat pozornost zaprvé signálům vycházejícím přímo od pacienta, zadruhé důležitosti vztahu lékař-pacient, zatřetí spirituálnímu poučení, které i pro něj plyne z pacientovy situace, začtvrté vlastní spiritualitě a způsobu, jak ovlivňuje jeho péči o pacienty, a zapáté začít zjišťovat spirituální příběh pacienta, srov. Daniel P. SULMASY, Addressing the Religious and Spiritual Needs of Dying Patients, *Western Journal of Medicine* 4/2001, s. 253.

pravenost nemocničního prostředí.³⁴ Oproti tomu autoři ze sociální práce kladou na organizační faktory spirituálně citlivé praxe značný důraz.³⁵ V rámci tohoto rozlišení individuální a organizační úrovně spirituálně citlivé charitní praxe zohledňuje zde prezentovaný model pouze onu individuální úroveň profesionální kompetence.

Obrázek č. 1. Schéma procesuálního modelu implementace spirituality v charitních službách



Autoři většinou zahajují seznámení čtenáře s jednotlivými součástmi spirituálně citlivé praxe osvětlením konceptů spirituality a náboženství (religiozity) v hlavním proudu diskurzu pomáhajících profesí, zejména sociální práce a ošetrovatelství.³⁶ Tento krok pomůže předejít zaměňování obou pojmů, z toho plynoucí zúžení perspektivy pro posouzení klientovy životní situace a také pomůže lépe se zorientovat ve vlastním spirituálním příběhu. Poté mohou být pracovníci obeznámeni s několika modely konceptualizace spirituálních a náboženských potřeb klientů z různých cílových skupin, jimž dané charitní zařízení nabízí služby. Širší spektrum modelů a jejich obsahů mohou u pracovníků zmenšit riziko, že jim uniknou relevantní signály a informace od klienta. Nejpozději po tomto kroku je nutné poskytnout pracovníkům vhodné podněty a prostor pro sebezkušenost zaměřenou k rozpoznání a přijetí vlastního spirituálního systému, o němž mohou mít menší či větší povědomí. Avšak stejně dobře by bylo možné tuto fázi spojit již s prvním krokem.³⁷ V každém případě seorientace v této dimenzi vlastního života nejenže zvyšuje empatickou citlivost vůči klientovi, ale pomáhá také předcházet situacím protipřenosu nebo dokonce manipulaci s klientem. Teprve po této fázi přípravy je možné si teoreticky i prakticky osvojovat dovednost spirituálního posouzení klientovy situace, které vede podle zvolené perspektivy k detekci nenaplněných potřeb, nebo zdrojů, o něž se klient může znovu opřít. Na základě posouzení je možné navrhnout, provést a vyhodnotit vhodné intervence. Zvažování a volbu charitnímu pracovníkovi usnadní přehled spektra intervencí, o nichž referuje odborná literatura.

Osvojení konceptů spirituality a religiozity

Nezbytným předpokladem pro zvážení možností práce se spirituální dimenzí klientovy situace je porozumění základním pojmům a konceptům. V oblasti diskurzu pomáhajících profesí, jako jsou

34 „Spirituální potřeba nemocných bývá často potlačena v anonymním prostředí nemocnic [...] V nemocnicích i v dnešní době chybí akceptace duchovního rozměru péče“, Erika HAJNOVÁ FUKASOVÁ – Radka BUŽGOVÁ – David FELTL, *Hodnocení duchovních potřeb*, s. 18.

35 James R. DUDLEY, *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York: Routledge, 2016, s. 105–107, 167–168, 242–247. Canda a Furmanová shrnují reflexi tohoto organizačního zázemí do kapitoly „Vytvářet spirituálně senzitivní context praxe“, srov. Edward R. CANDA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, s. 213–242.

36 „Spirituálně citlivá praxe přirozeně začíná pochopením konceptů spirituality a náboženství“, James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, xvi.

37 Jak postupovali například Edward R. CANDA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, s. 59–97.

ošetřovatelství a sociální práce, se v posledních dvou dekadách ustálilo přesvědčení o *užitečnosti odlišovat* pojmy spiritualita a religiozita.³⁸ Ačkoliv se autoři neshodnou na jednotné definici, rozdíl v definování obou konceptů nejsou dramatické. Vhodné poučení čtenář nalezne u Kaňáka.³⁹ Příkladem odlišování obou konceptů může být renomovaná publikace ze sociální práce *Spirituální různorodost v sociální práci*:

Spiritualita označuje na univerzální kvalitu lidí a jejich kultur a souvisí s hledáním smyslu, účelu, morality, transcendence, blaha a hlubokých vztahů k sobě, druhým a konečné realitě, jakkoliv je tato [konečná realita] chápána.⁴⁰

Náboženství představuje institucionalizovanou soustavu hodnot, přesvědčení, symbolů, chování a zkušeností orientovaných k duchovním záležitostem, sdílenou komunitou a přídáváním v čase.⁴¹

Obdobné vymezení nalezneme i u dalších autorů sociální práce⁴² nebo lékařství.⁴³ Autoři jsou většinou zajedno v tom, že religiozitu chápou jako dílčí součást spirituality, kterou lidé většinou projevují religiózně, nábožensky, mnozí ji ale vyjadřují raději svým vztahem k přírodě, hudbě, umění, sportu, určitému filosofickému směru nebo k přátelům a rodině, tedy nenábožensky a sekulárně.⁴⁴

Fáze rozlišení konceptů spirituality a religiozity pomůže předcházet situacím *konceptuální záměny* obou pojmů, kdy se z klientovy náboženské/církevní příslušnosti, pokud vůbec aktivně zjišťované, vyvozují informace o klientových spirituálních preferencích, přáních, potřebách a zdrojích.

Osvojení konceptu spirituálních potřeb

Charitní pracovníky je třeba seznamovat s modely duchovních potřeb, jak byly rozlišeny na základě empirických výzkumů u různých cílových skupin pomáhajících profesí. Příklady jsou uvedeny v tabulkách 1–4. Jejich společným znakem je, že působivě ilustrují šíři toho, co pacienti a klienti sami považují za spirituální potřeby ve srovnání s tradičními indikátory, jako je přijímání svátostí či návštěva nemocničního kaplana. Pochopitelně nejde o suché memorování publikovaných schémat. Vyšší kompetenci pracovník získá, pokud se seznámí s charakteristikami jednotlivých dílčích potřeb, ilustracemi situací a výroků, na jejichž základě byly zaznamenány, a propojuje tyto poznatky s vlastní zkušeností kontaktů s klienty.

Důležitou zásadou pedagogiky spirituálních potřeb je vědomí, že u konkrétního pacienta je třeba očekávat *individuální konstelaci* potřeb. Ne každý pacient tedy pociťuje všechny potřeby. Obezná-

38 Referenčním bodem tohoto textu tedy není spiritualita z hlediska křesťanské tradice a spirituální teologie. Křesťanská a katolická kultivace spirituality pomáhajícího či příjemce pomoci představuje „druhý krok“, který není předmětem tohoto příspěvku.

39 Jan KAŇÁK, Postavení diskurzu spirituality, s. 32–34.

40 Edward R. CANDA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, s. 59.

41 Tamtéž.

42 *Religiozita*: „Sdílená soustava víry a praxe, vytvořená a institucionalizovaná v komunitním prostředí“, David R. HODGE – Violet E. HORVATH, *Spiritual Needs in Health Care Settings: A Qualitative Meta-Synthesis of Clients' Perspectives*, *Social Work* 4/2011, s. 308. *Spiritualita*: „Hledání účelu a smyslu v životě, vědomí spojení se sebou, druhými, a s univerzem, a schopnost překročit naši bezprostřední zkušenost směrem k něčemu většímu, co mnozí označují jako ‚vyšší moc‘ za hranicemi té lidské“, James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, s. 6.

43 „Spiritualita je osobní hledání porozumění nejhlubším otázkám o životě, významu a vztahu k posvátnu či transcendenci, což může (anebo nemusí) vést k náboženským rituálům a komunitní formaci, nebo z nich vycházet“, Harald G. KOENIG – Michael E. MCCULLOUGH – David B. LARSON, *Handbook*, s. 18. „Náboženství je organizovaný systém přesvědčení, praxe, rituálů a symbolů určených k (a) usnadnění blízkosti vůči posvátnu či transcendenci (Bůh, vyšší moc, nejvyšší pravda/realita) a k (b) podpoře vědomí vztahu a odpovědnosti jednotlivce vůči druhým v komunitě“, tamtéž.

44 Srov. Daniel P. SULMASY, A Biopsychosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life, *The Gerontologist* 3/2002, s. 25.

mení s širším spektrem publikovaných modelů tak slouží především k vytvoření *představivosti a citlivosti* k individuální situaci klienta.⁴⁵

Tab. 1. Spirituální potřeby jihočeských seniorů⁴⁶

Vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty
Smyslu a kontinuity životního příběhu
Víry a důvěry
Naděje a cíle
Lásky

Tab. 2. Duchovní potřeby psychiatrických pacientů⁴⁷

90 %	Péče a podpora od druhých
84 %	Vědět o Boží přítomnosti
80 %	Modlitba
75 %	Smysl a význam života
65 %	Návštěva kaplana a modlitba s ním
59 %	Návštěva duchovního
51 %	Pomoc od strachu ze smrti
39 %	Svátosti

Tab. 3. Spirituální potřeby ve zdravotnickém prostředí⁴⁸

Smysl, význam a naděje
Vztah k Bohu
Duchovní praxe
Náboženské závazky
Meziosobní vazby
Komunikace s odborným personálem

Tab. 4. Spirituální potřeby neuroonkologických pacientů⁴⁹

Rodinná podpora
Emocionální podpora
Potřeba být ve spojení / opuštěnost

45 Srov. David R. HODGE – Violet E. HORVATH, *Spiritual Needs*, s. 312.

46 Podle Věra SUCHOMELOVÁ, *Senioři a spiritualita*, s. 217.

47 Georg FITCHETT et al., *The Religious Needs and Resources of Psychiatric Inpatients*, *The Journal of Nervous and Mental Disease* 5/1997, s. 320–326.

48 David R. HODGE – Violet E. HORVATH, *Spiritual Needs*, s. 306–316.

49 Podle Aline NIXON – Aru NARAYANASAMY, *The spiritual needs*, s. 2259–2270.

Náboženské potřeby
Povídat si
Útěcha
Samota
Plánovat budoucnost / cítit se normálně
Přemýšlet o smyslu života

Značnou oporu pro charitní pracovníky s ošetrovatelským vzděláním a ve zdravotnickém prostředí charitních služeb může na základě své odborné legitimacy představovat koncept *spirituální tísně/strádání* (distres). V klasifikaci ošetrovatelských diagnóz NANDA (North American Nursing Diagnosis Association) byl poprvé zařazen již v roce 1980,⁵⁰ resp. 1978.⁵¹ V nejnovějším vydání je spirituální strádání definováno jako „stav strádání způsobený narušenou schopností prožívat smysluplný život prostřednictvím spojení se sebou samým, druhými, světem nebo nadřazenou bytostí“.⁵² Jiná definice uvádí „stav, v němž je pacientův systém přesvědčení nebo hodnot, jež mu poskytují energii, naději a smysl do života, ohrožen poruchou“.⁵³ NANDA manuál připojuje charakteristiku určujících znaků diagnózy a seznam souvisejících faktorů. Navíc je třeba upozornit, že NANDA poskytuje ošetrovatelskému personálu ještě širší rámec pro uchopení spirituální dimenze pacientovy situace. Desátá doména, nazvaná „životní principy“, kam autoři spirituální strádání zařazují, obsahuje charakteristiky jedenácti dalších relevantních diagnóz.⁵⁴

Rozpoznání a přijetí vlastního spirituálního opěrného systému

Autoři z prostředí ošetrovatelství i sociální práce upozorňují, že dříve, než se pracovník začne věnovat spirituálním potřebám či posouzení druhých, musí získat cit pro vlastní spirituální systém a orientaci v něm,⁵⁵ neboť „porozumění naší vlastní spiritualitě nás připraví na to, abychom byli schopni pomoci našim klientům objevit, pochopit a přijmout jejich vlastní spiritualitu“.⁵⁶ Navíc se díky tomu lze vyhnout rizikům, která by narušila vztah důvěry s klientem: povrchnost, dojem plnění pouhé povinnosti, spirituální protipřenos, proselytismus, odsuzování a předsudky.⁵⁷ Podobně i Svatošová varuje, že kdo „si neuvědomuje vlastní duchovní potřeby, nechce se jimi zabývat a vytěšňuje je“, ten nebude schopen tento postoj diagnostikovat u klientů. Jakmile to klient zaregistruje, „stáhne se a drží si ho od těla. Změní téma rozhovoru, mlčí nebo dá nějak jinak najevo

50 Srov. Erika de CASSIA LOPES CHACES et al., Efficacy of different instruments for the identification of the nursing diagnosis spiritual distress, *Revista Latino-Americana de Enfermagem* 4/2011, s. 903.

51 Srov. Heather HERDMANN – Shigemi KAMITSURU (eds.), *NANDA International: Ošetrovatelské diagnózy. Definice & klasifikace 2015–2017*, 10. vyd., Praha: Grada, 2015, s. 340.

52 Heather HERDMANN – Shigemi KAMITSURU (eds.), *NANDA International*, tamtéž.

53 Stefanie MONOD et al., The spiritual distress assessment tool: an instrument to assess spiritual distress in hospitalised elderly persons, *BMC Geriatrics* 10:88/2010, s. 1.

54 Snaha zlepšit duchovní well-being (pohodu); snaha zlepšit rozhodování; konflikt při rozhodování; zhoršení svobodného rozhodování; snaha zlepšit svobodné rozhodování; morální strádání; zhoršená religiozita; snaha zlepšit religiozitu; riziko zhoršené religiozity; riziko duchovního strádání, srov. Heather HERDMANN – Shigemi KAMITSURU (eds.), *NANDA International*, s. 329–342.

55 Srov. James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, s. 25–49; Miriam GEORGE – Vanessa ELLISON, Incorporating Spirituality into Social Work with Migrants, *British Journal of Social Work* 6/2015, s. 1721–1722; Ian GOVIER, Spiritual care in nursing: a systematic approach, *Nursing Standard* 17/2000, s. 35.

56 James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, s. 26.

57 Srov. David R. HODGE – Robin P. BONIFACE – Rita Jing-Ann CHOU, Spirituality and Older Adults: Ethical Guidelines to Enhance Service Provision, *Advances in Social Work* 1/2010, s. 5–6.

svůj nezájem pokračovat v rozhovoru [...]“.⁵⁸ Na cestě k této kompetenci, kterou autoři v sociální práci někdy nazývají „spirituální kompetence“⁵⁹, lze použít řadu praktických nástrojů *spirituálního sebezposouzení*. V literatuře je k tomuto účelu k dispozici množství méně či více formálních nástrojů. Pro ilustraci uvedu soubor otázek podle Goviera:⁶⁰

- *V co věřím?*
- *Co dává mému životu smysl?*
- *V co doufám?*
- *Koho mám rád a kdo má rád mě?*
- *Co si představuji pod pojmem spiritualita?*
- *Jak jsem na tom ve vztahu k druhým?*
- *Co bych na svých vztazích změnil?*
- *Jsem ochoten uzdravit ty vztahy, které mě tíží?*

Další otázky vhodné k sebereflexi pracovníka navrhuje Anemone Eglin ze švýcarského Institut Neumünster. Čtenář je může nalézt v letním dvojčísle časopisu *Sociální služby* z roku 2016.⁶¹ Jinou pomůckou pro spirituální sebehodnocení mohou být položky „Sebehodnotící škály spirituality“ (Spirituality Self-Rating Scale) od Galanter a kol., kterou sice vytvořili primárně pro oblast léčby závislostí, ale šest z uváděných tvrzení situací závislosti explicitně nezmiňuje. V klinickém využití klient vyjadřuje míru svého souhlasu v rozpětí 1 (naprosto souhlasím) až 5 (naprosto nesouhlasím).⁶²

1. Je pro mě důležité věnovat čas osobnímu duchovnímu zamyšlení a meditaci.
2. Usilovně se snažím vést život v souladu se svým duchovním přesvědčením.
3. Modlitby nebo duchovní zamyšlení o samotě jsou pro mě stejně důležité jako modlitby či zamyšlení ve společenství.
4. Rád si čtu o své spiritualitě či náboženství.
5. Spiritualita mi pomáhá udržovat životní rovnováhu a pevnost stejně jako mé občanství, přátelství a jiné vztahy.
6. Celý můj přístup k životu se opírá o mou spiritualitu.

M. Svatošová formuluje zadání k sebezposouzení nikoliv ve formě otázek, ale čtyř úkolů:⁶³

- připustit si svou touhu po lásce: touhu milovat a být milován;
- pokusit se o vlastní životní bilanci optikou podobenství o posledním soudu;
- přijmout svůj život včetně daností, včetně omezení a vlastní smrtelnosti;
- přijmout svůj život včetně „životního smetiště“.

Osvojení konceptu spirituálního posouzení: Jak detekovat spirituální potřeby a zdroje?

Pravděpodobně první nástroje k detekci spirituálních potřeb vznikaly v souvislosti s ošetrovatelským konceptem *duchovní tísně*. Již v roce 1982 představila O'Brien schéma sedmi komponent

58 Obě citace Marie SVATOŠOVÁ, *Víme si rady*, s. 40.

59 David R. HODGE, Spirituality and People With Mental Illness: Developing Spiritual Competency in Assessment and Intervention. *Families in Society* 1/2004, s. 39–40.

60 Ian GOVIER, *Spiritual care*, s. 35.

61 Srov. Anemone EGLIN, Spiritualita v institucích dlouhodobé péče, *Sociální služby* 6–7/2016, s. 38.

62 Marc GALANTER et al., *Assessment of Spirituality*, s. 263.

63 Srov. Marie SVATOŠOVÁ, *Víme si rady*, s. 40–48.

duchovní tísně,⁶⁴ jejich projevů a zjišťovacích otázek kladených pacientovi.⁶⁵ Jeden z nejnovějších nástrojů tohoto druhu byl publikován týmem švýcarských lékařů a staví na souboru duchovních potřeb identifikovaných u geriatrických pacientů.⁶⁶ V literatuře zahraniční i tuzemské je k dispozici celá řada kvantitativních strukturovaných nástrojů pro detekci duchovních potřeb pacientů, ze zahraničních uveďme například 29položkové „Šetření duchovních potřeb“ (Spiritual Needs Survey),⁶⁷ 17položkový „Inventář duchovních potřeb“ (Spiritual Needs Inventory) pro pacienty paliativní péče,⁶⁸ 20položkový „Index duchovního sebeposouzení pro pozdní dospělost“ (Spiritual Self-Assessment Index for Older Adults)⁶⁹ nebo 19položkový „Dotazník duchovních potřeb“ (Spiritual Needs Questionnaire – SpNQ).⁷⁰ V prostředí onkologických pacientů vznikl český nástroj „Hodnocení potřeb pacientů v paliativní péči“ (Patient Needs Assessment in Palliative Care – PNAP), který obsahuje také šest položek domény duchovní potřeby.⁷¹

Zdravotnická komunita ovšem evidentně vnímá *limity* používání podobných dotazníkových nástrojů, spočívajících v tendenci objektivizovat to, co je ve své podstatě vztahové, ve schopnosti zachytit jen abstraktní charakteristiky lidí a v riziku necitlivosti k pacientově osobní sféře života.⁷² Proto příslušní autoři doporučují také zařazení vhodně volených otevřených otázek. V české literatuře je již dlouho k dispozici sada otázek autorů z paliativního prostředí.⁷³

- *Změnila tato nemoc nějak vaše priority – např. místa, věci a životní otázky, které jsou pro vás důležité?*
- *Ovlivnila nemoc vaše rodinné i jiné vztahy?*
- *Změnila nemoc váš pohled na vás samého?*
- *Změnila nemoc váš pohled na život?*
- *Pokud ano, které priority jsou pro vás nejvýznamnější?*
- *Jaké je vaše největší přání nebo touha v této fázi života?*

Nedůvěra vůči příliš normativnímu charakteru dotazníkových nástrojů sblíží sféru zdravotnictví se sférou sociální práce, kde je téma detekce duchovních potřeb standardně pojednáváno jako *spirituální posouzení* (spiritual assessment) a kde se navíc od 90. let minulého století prosazuje hledisko práce se zdroji a kapacitami klientů. Tato nová perspektiva ideálně rezonuje také s diskurzem charitní praxe, kde autoři hájí principiální orientaci na zdroje a kompetence klientů:

Diakonie vychází z toho, že všichni problémem dotčení lidé mají alespoň v zásadě vlastní kompetence k jejich zvládnání, neboť nahlíží na každého člověka jako bytost vybavenou pozitivními životními zdroji. Přitom však neignoruje, že takové zdroje a z nich plynoucí kompetence mohou být z mnoha důvodů značně omezeny.⁷⁴

64 Duchovní bolest, odcizení, úzkost, vina, ztráta, hněv a beznaděj. Srov. Mary Elisabeth O'BRIEN, The Need for Spiritual Integrity, in: *Human Needs 2 and the Nursing Process*, eds. Helen YURA – Mary B. WALSH, Norwalk, CT: AppletonCentury7C-rofts, 1982, s. 106–107.

65 Např. u duchovní bolesti: „Cítíte někdy bolest s ohledem na svou spiritualitu nebo víru? Cítíte bolest z nejistoty nebo slabé víry?“, tamtéž.

66 Srov. Stefanie MONOD et al., The spiritual distress, s. 1–9.

67 Srov. Kathleen GALEK et al., Assessing a Patient's Spiritual Needs, *Holistic Nursing Practice* March/April 2005, s. 62–69.

68 Srov. Carla HERMANN, Development and Testing of the Spiritual Needs Inventory for Patients Near the End of Life, *Oncology Nursing Forum* 4/2006, s. 737–744.

69 Srov. Suzanne STRANAHAN, Spiritual self-assessment index for older adults, *Journal of Religion & Health* 47/2008, s. 491–503.

70 Srov. Arndt BÜSSING et al., Spiritual needs of patients with chronic pain diseases and cancer – validation of the Spiritual Needs Questionnaire, *European Journal of Medical Research* 6/2010, s. 266–273.

71 Srov. Radka BUŽGOVÁ – Renáta ZELENÍKOVÁ, Vytvoření měřicího nástroje, s. 404–414.

72 Srov. Margaret O'CONNOR – Sanchia ARANDA (eds.), *Paliativní péče*, s. 70.

73 Tamtéž, s. 71.

74 Heinrich POMPEY – Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere*, s. 188.

Teorie, o kterou se koncept spirituálního posouzení v sociální práci opírá, tvrdí, že úkolem sociálního pracovníka je rozklíčovat klientův systém orientace v životě, tedy to, co klient používá, aby životu rozuměl a orientoval se v něm. Každý druh spirituality a religiozity představuje takový *orientační systém*.⁷⁵ V situacích stresu a těžkých životních problémech získává klientův orientační systém na významu.⁷⁶ Spiritualita (je-li zdravá) se tedy může stát důležitou součástí zdrojů, o které se klient může, ba musí (ve smyslu subsidiarity) opřít. Často však dochází k tomu, že klienta jeho problémy zavalí natolik, že své zdroje přehlíží a nedoceňuje.⁷⁷ Pro sociálního pracovníka je proto důležité, aby k orientačnímu systému klienta získal přístup a pomohl klientovi se o něj znovu opřít. Aby toho dosáhl, musí sociální pracovník s klientem provést spirituální posouzení. Autoři rozlišují několik *typů spirituálního posouzení*, avšak nejsou zajedno v jejich pojmenování. Běžně se uvádějí dvě dvojice: úvodní (krátké) – podrobné a implicitní–explicitní. Účelem úvodního posouzení je zjistit, do jaké míry je spirituální systém pro klienta nosný. Na základě informací získaných z tohoto posouzení se ukáže, jaký efekt by klientova spiritualita mohla mít na poskytování služby, tedy zda jeho zastávaná spirituální přesvědčení mohou zafungovat jako bariéra či jako výhoda,⁷⁸ a zda bude vhodné navázat podrobnějším rozhovorem, protože klient signalizuje, že spiritualita pro něj hraje důležitou roli, nebo naopak bude lepší klienta dále nezatěžovat, protože pro něj nemá velkou relevanci.⁷⁹

Za určitý předstupeň posouzení lze považovat situaci prvního kontaktu s klientem, kdy se jeho spirituální zájmy projevují ať verbálně či neverbálně a již zde je vhodné přiměřeně reagovat. Dudley pro ilustraci uvádí dva scénáře. V prvním vyzývá čtenáře k zamyšlení:⁸⁰

Klientka: „Bez modlitby bych ty dny, jak jdou, nezvládla. Je to pro mě strašně důležité.

Máte dovoleno se se mnou pomodlit během naší schůzky?“

Otázka: Jak byste se při takové otázce cítili? Co byste řekli, abyste klientku

povzbudili, aby vám sdělila, v čem je pro ni její modlitba významná a důležitá?

Ve druhé ilustraci uvádí i možnou vhodnou reakci pracovníka:⁸¹

Bezdomovec, muž, nese viditelně svou Bibli na první setkání s přijímajícím pracovníkem.

Pracovník: „Vidím, že Bible je pro vás asi hodně důležitá, že?“

Klient: „Jasně, mám ji pořád u sebe.“

Pracovník: „A řeknete mi, jak vám to pomáhá? Opravdu by mě to zajímalo.“

Klient: „Když mám problémy, tak si v ní čtu určité verše.“

Pracovník: „Neváhejte mi říct o těchto biblických verších, kdykoliv budete mít dojem, že by nám to mohlo pomoci najít vám bydlení.“

Pro účely krátkého/úvodního posouzení lze uvést jako vhodný příklad schéma čtyř otázek vytvořených na základě striktního požadavku JCAHO,⁸² největší a nejvlivnější akreditační agentury

75 Srov. David R. HODGE, *Spiritual Life Maps: A Client-Centered Pictorial Instrument for Spiritual Assessment, Planning, and Intervention*, *Social Work* 1/2005, s. 77–87.

76 Srov. Kenneth I. PARGAMENT, *The Psychology of Religion and Coping*, NY: Guilford Press, 1997.

77 Srov. Denis SALEEBY, *The Strengths Perspective in Social Work Practice*, 6. vyd., Boston: Pearson, 2012.

78 Klienti s určitým spirituálním přesvědčením mohou například cítit zábrany k účasti na některých typech skupinové terapie, muslimové mohou odmítnout vyšetření lékařem opačného pohlaví, a naopak klientům se schizofrenií může usnadnit cestu uzdravy aktivní účast na životě církevní komunity, srov. David R. HODGE, *A Template for Spiritual Assessment: A Review of the JCAHO Requirements and Guidelines for Implementation*, *Social Work* 4/2006, s. 319–320.

79 Srov. Edward R. CANDA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, s. 263; David R. HODGE, *A Template*, s. 319.

80 James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, s. 155.

81 Tamtéž, s. 157.

82 Joint Commission on Accreditation of Healthcare Organizations.

zdravotnických zařízení v USA, která roku 2001 stanovila jako podmínku akreditace zařízení (nemocnice) provedení spirituálního posouzení pacientů.⁸³

1. *Je pro vás spiritualita či náboženství nějak důležité?*
2. *Považujete určité duchovní názory a praktiky za obzvláště užitečné pro zvládání problémů?*
3. *Chodíte do nějakého kostela nebo do jiného duchovního společenství?*
4. *Cítíte nějaké duchovní potřeby, se kterými bych Vám mohl pomoci?*

K typu krátkého, avšak explicitního posouzení je řazena sada otázek, kterou její autoři nazývají MIMBRA.⁸⁴ Stejně jako u předchozího modelu je jeho výhodou, že nevytváří tlak, je určen pro situace omezeného času práce s klientem, kdy je potřeba rychle zjistit, zda je spiritualita důležitá a relevantní pro jeho situaci, a poté se rozhodnout, zda se bude pracovník s klientem tímto zdrojem zabývat přímo, nebo jej předá jinému pracovníkovi.⁸⁵

Zajímalo by mě, co považujete ve svém životě za nejvýznamnější a nejdůležitější, protože by to mohlo být relevantní pro naši společnou práci. Rozhodněte se svobodně, zda na následující otázky odpovíte, či nikoliv, a pokud odpovíte, odpovídejte tak, aby vám to dávalo smysl.

1. *Co vám pomáhá, abyste hlouběji vnímal ve svém životě smysl, morailu, naději, propojení, radost či pokoj?*
2. *Jsou pro vás spiritualita, náboženství a víra důležité? Vysvětlete mi prosím jak, příp. proč ne.*
3. *Patříte do nějaké skupiny, společenství nebo komunity, v níž máte pocit, že tam náležíte a že vám pomáhá nalézat v životě smysl a oporu? Prosím vysvětlete.*
4. *Popište mi prosím jakákoliv důležitá přesvědčení, zvyky a praktiky (modlitba, meditace, rituály nebo holistické terapie) nebo hodnoty, které vám pomáhají rozumět vaší momentální situaci.*
5. *Co z toho, o čem jste mluvil, je relevantní pro vaší momentální situaci a vaše cíle naší společné práce?*
6. *Je v tom, o čem jste hovořil, něco, na čem bychom měli společně pracovat? Např. je něco, co vám dříve pomáhalo a my bychom to mohli použít, nebo je něco nepříjemného, čemu bychom se měli vyhnout? Máte nějaké přátele, příbuzné, rádce, duchovní nebo jiné duchovní autority, o kterých bych měl vědět nebo je kontaktovat? Prosím vysvětlete. Díky.*

Pokud reakce klienta na tyto otázky indikují přítomnost spirituální perspektivy jeho situace, může pracovník postoupit k podrobnému posouzení. To může užívat buď spirituálně implicitní, nebo explicitní jazyk. Zejména v silně sekularizovaném prostředí může být vhodné použít implicitní spirituální posouzení, které je nejméně invazivní a používá otevřené otázky s duchovní tematikou s použitím všedního nenáboženského jazyka. Otázky lze libovolně přizpůsobovat slovníku klienta a jejich počet a pořadí není směrodatné. Canda a Furman zformulovali jako inspiraci pro sociální pracovníky dvaadvacet takových otázek, například:⁸⁶

- *Co dává momentálně vašemu životu smysl?*
- *Co vám pomáhá soustředit se a cítit se bdělý?*
- *Kam chodíte načerpat vnitřní inspiraci a klid?*
- *V jakých chvílích cítíte vnitřní pokoj a životní spokojenost?*
- *Z čeho čerpáte, abyste překonal obtíže a krize?*

83 David R. HODGE, A Template, s. 319.

84 Podle: Meaning, Importance, Membership, Beliefs, Relevance, Action.

85 Edward R. CANDA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, s. 267.

86 Tamtéž, s. 266.

- *Prosím popište mi, kdy jste naposled zažil nějaký důležitý vhled, nějaký důležitý „aha“ okamžik.*
- *U koho hledáte radu a proč?*
- *Za co jste nejvíce vděčný?*
- *Čím je pro vás důležité být na světě (v této situaci)?*
- *Co jsou vaše nejcennější ideály?*
- *Co pokládáte za nejdůležitější v životě?*

D. Hodge zorganizoval otázky k implicitnímu posouzení podle časové linie klienta: spiritualita minulá, přítomná a budoucí. Z celkové sady čtyřiceti otázek vybírám s ohledem na omezený prostor v tomto článku jen příklady:⁸⁷

Spirituální minulost

- *Když se díváte nazpět, odkud jste bral/a pocit smyslu (nebo naděje pro budoucnost)?*
- *Kdy jste byl nejvíce šťastný?*
- *Jak jste v minulosti zvládal obtížné situace?*

Současná spiritualita

- *Kdy nejvíc cítíte, že žijete?*
- *Co vám působí největší beznaděj/utrpení?*
- *Co v životě ve vás vyvolá nejvíce vášnivosti?*
- *Do koho nebo čeho vkládáte svou naději?*
- *Za co jste nejvíce vděčný/á?*
- *Čeho nejvíce litujete?*
- *Kde nacházíte pramen vnitřního klidu (inspirace)?*
- *Odkud čerpáte, abyste se pohnul z místa, když je to v životě těžké?*
- *Čemu nebo komu jste nejvíce oddaný?*
- *Kdo vám rozumí nejvíce?*

Budoucí spiritualita

- *O co v životě usilujete?*
- *Proč je pro vás důležité být na tomto světě?*
- *Jak byste chtěl, aby na vás lidé vzpomínali, až odejdete?*

Pro účely detailního a explicitního posouzení nabízejí autoři pestrou paletu nástrojů, které pomáhají strukturovat rozhovor,⁸⁸ nebo využívají prvky vizualizace. Hodge vyvinul a publikoval celkem pět takových nástrojů:⁸⁹

- duchovní historie – slovní popis klientova duchovního příběhu;
- duchovní mapa života – zahrnuje totéž, ale používá obrazový formát a je tudíž vhodná spíše pro umělecky zručné a málomluvné klienty;
- duchovní genogram – mapuje vývoj spirituality minimálně napříč třemi generacemi a je vhodný tam, kde v klientově situaci hraje důležitou roli širší rodina;
- duchovní ekomapa – znázorňuje klientovu přítomnost, existenciální vazby klienta na klíčové duchovní proměnné v jeho prostředí a je tudíž vhodnější pro klienty, pro něž není ohlížení do

87 David R. HODGE, Implicit Spiritual Assessment: An Alternative Approach for Assessing Client Spirituality, *Social Work* 3/2013, s. 227

88 Srov. Edward R. CANDA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, s. 379–383.

89 Srov. David R. HODGE, Spiritual Life Maps, s. 77–87. David R. HODGE, Spiritual Ecograms: A New Assessment Instrument for Identifying Clients' Spiritual Strengths in Space and Across Time, *Families in Society* 2/2005, s. 287–296; David R. HODGE, Spiritual Assessment in Marital and Family Therapy: A Methodological Framework for Selecting from among Six Qualitative Assessment Tools, *Journal of Marital and Family Therapy* 4/2005, s. 341–356; David R. HODGE, Developing a Spiritual Assessment Toolbox: A Discussion of the Strengths and Limitations of Five Different Assessment Methods, *Health & Social Work* 4/2005, s. 314–323.

minulosti zajímavé;

- duchovní ekogram – slučuje výhody tradičního genogramu a ekomapy a umožňuje sociálnímu pracovníkovi prozkoumat vztahy mezi přítomnými a minulými vlivy.

Pravidla a předpoklady pro spirituální posouzení

Autoři formulují celou řadu podmínek a doporučení, které je nutné zajistit pro detekci spirituálních potřeb a realizaci spirituálního posouzení.⁹⁰ Vzhledem k formátu tohoto příspěvku se omezím na velmi stručnou informaci.

- Je nutné dbát na *autonomii* klienta. V profesionálním mandátu není možné ani v prostředí charitních služeb klientovi vnucovat spirituální představy někoho jiného. Součástí mandátu však může být nabídka reflektovat s klientem rizika jeho spirituálního systému.
- Je nutné zůstat v mezích *vlastní kompetence*. Cílem duchovního posouzení je identifikovat potřeby či zdroje, které klientovi potenciálně mohou přikázat či pomáhat ve zvládnutí vlastní životní situace. Cílem není poskytovat klientovi duchovní vedení, které je doménou duchovních a pastoračních pracovníků.
- Duchovní potřeby jsou naplňovány vždy v kontextu vztahu. Východiskem a předpokladem je tedy navázání *pomáhajícího vztahu* s jeho klasickými parametry (tzv. common factors), jako je empatie, opravdovost, bezpodmínečné přijetí, vřelost atd.⁹¹ Pomáhající vztah s těmito parametry je už implicitně spirituální.⁹²

Osvojení spektra možných intervencí

Zahraniční literatura sociální práce dnes poskytuje bohatý zdroj informací o tom, jaké postupy a intervence sociální pracovníci při práci používají, jak na úrovni přímé práce s klientem (mikro) nebo na úrovni práce s organizacemi a s komunitami (makro).⁹³ Díky pozorné analýze Jana Kaňáka je několik desítek z nich dostupných také českému čtenáři a charitním pracovníkům.⁹⁴ V tomto příspěvku je tedy nebudu více rozvíjet. Seznámení s možnostmi má za cíl oslabit eventuální předsudky o neslučitelnosti spirituálně založených (spiritually based) či spirituálně orientovaných (spiritually oriented) postupů s vlastním profesionálním mandátem a dále podnítit kreativitu a reflexi, jaké z postupů by připadaly v úvahu v individuální situaci mandátu pracovníka a životní situace klienta.

90 Srov. Vincent STARNINO – Sachiko GOMI – Edward CANDIA, Spiritual Strengths Assessment in Mental Health Practice, *British Journal of Social Work* 4/2012, s. 858–861; David R. HODGE, A Template, s. 320–323; David R. HODGE – Robin P. BONIFACE – Rita Jing-Ann CHOU, Spirituality and Older Adults, s. 3–10; Edward R. CANDIA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, s. 213–222.

91 Uznávaný výzkumník v této oblasti John C. Norcross uvádí následující soubor parametrů terapeutického vztahu: empatie, aliance/koheze, shoda v cílech spolupráce, pozitivní zájem (bezpodmínečné přijetí), kongruence, zpětná vazba, náprava poruch aliance, sebeodhalení terapeuta, management protipřenosu a kvalita vztahových interpretací, srov. John NORCROSS, Therapeutic relationship, in: Barry L. DUNCAN et al. (eds.), *The Heart and Soul of Change: Delivering What Works in Therapy*, 2. vyd., Washington DC: APA, 2010, s. 113–141.

92 Je třeba připomenout, že podle výzkumů je účinnost psychoterapie ze 7–30 % závislá na kvalitě pomáhajícího vztahu, srov. Edward R. CANDIA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, s. 214.

93 Edward R. CANDIA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, s. 314–361; James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, s. 205–268; David R. HODGE, Spiritual Life Maps, s. 77–87; Michael J. SHERIDAN, Predicting the Use of Spiritually-Derived Interventions in Social Work Practice: A Survey of Practitioners, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work* 4/2004, s. 5–25; Connie KVARFORDT – Michael SHERIDAN, Predicting the Use of Spiritually-Based Interventions with Children and Adolescents: Implication for Social Work Practice, *Currents: New Scholarship in Human Services* 1/2010, s. 13–17; David R. HODGE – Robin P. BONIFACE, Using Spiritually Modified Cognitive Behavioral Therapy to Help Clients Wrestling with Depression: A Promising Intervention for Some Older Adults, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 3/2010, s. 185–206; David R. HODGE, Spirituality and People With Mental Illness, s. 41–42.

94 Jan KAŇÁK, Nedefinovaná profesionalita, s. 81–85.

Pro zdravotnický zakotvené charitní pracovníky bude bezpochyby užitečnější poukázat na možnosti postupů, které odpovídají jejich kompetencím. V tomto ohledu nelze opomenout studii, kterou uskutečnili Roberta Cavendish s kolegyněmi.⁹⁵ Z celkových 404 zdravotních sester referovalo 18 % (97) o používání 34 typů „aktivit duchovní péče“ o pacienty a o sebe. Výzkumnice následně přiřadily referované aktivity ke kategoriím (labels) a aktivitám popsáním v „Klasifikaci ošetrovatelských intervencí“ (Nursing Interventions Classification - NIC⁹⁶). Z celkem deseti detekovaných kategorií⁹⁷ uvedu pro ilustraci jen aktivity prvních dvou:⁹⁸

Facilitace duchovního růstu

- *podněty ke konverzaci pomáhající pacientovi utřídit si duchovní záležitosti;*
- *nabízet individuální a skupinovou podporu v modlitbě, je-li to vhodné;*
- *podněty k účasti na liturgických akcích, modlitbách nebo studijních programech;*
- *podpora vztahů se souvěrci;*
- *podněty k účasti na duchovním slavení a rituálech;*
- *vytvoření prostředí podporujícího meditativní sebereflexi;*
- *zprostředkování kontaktu na podpůrnou skupinu, svépomocnou skupinu nebo duchovně založený program;*
- *zprostředkování kontaktu na pastorační péči.*

Duchovní opora

- *podněty k návštěvě nemocniční kaple;*
- *podněty k využívání duchovních zdrojů;*
- *poskytnutí vyžádaných duchovních článků;*
- *facilitace pacientova způsobu meditace, modlitby a jiných náboženských tradic;*
- *pečlivé naslouchání pacientově komunikaci a vytvoření vnímavosti vůči načasování modliteb a duchovních rituálů;*
- *ujištění pacienta, že sestra bude dosažitelná v době bolesti;*
- *být otevřen pacientovým pocitům ohledně nemoci a smrti.*

Závěr

Pohled do diskurzů sociální práce a zdravotnictví, tedy dvou referenčních oborů, o něž se dnešní praxe služeb charity opírá, ukázal masivní zájem o zkoumání a integraci konceptu duchovních potřeb a souvisejících konceptů, jako duchovní strádání, duchovní zdroje, duchovní (sebe)posouzení atd. Ve smyslu teologické premisy „gratia supponit naturam“ se zdravá charitní praxe o tyto poznatky a kompetence může, ba musí v nějaké míře a podobě opřít, používat je, začít je kriticky reflektovat a výsledky zkušenosti dále publikovat. Jen tak může o charitních službách platit, analogicky k lékařství, že jsou poskytovány „lege artis“. S ohledem na duchovní potřeby a zdroje příjemců není v charitách legitimní volit strategii tabuizace či alibistické a unáhlené delegace na duchovní, kaplany, pastorační pracovníky a jiné subjekty exkluzivních kompetencí. Praktická teologie doposud zůstávala pracovníkům v charitách dlužna, co se týče podnětů pro realizaci služeb v takové kvalitě, která integruje i spirituální dimenzi životní situace jejich adresátů. Předložený

95 Roberta CAVENDISH et al., Spiritual Care Activities of Nurses Using Nursing Interventions Classification (NIC) Labels, *International Journal of Nursing Terminologies and Classifications* 4/2003, s. 113–124.

96 Srov. nejnovější edici Gloria M. BULECHEK et al. (eds.), *Nursing Interventions Classification (NIC)*, 6. vyd., St. Louis: Elsevier-Mosby, 2013.

97 Facilitace duchovního růstu, duchovní opora, přítomnost, aktivní naslouchání, humor, dotek, terapeutický dotek, zvýšení sebevnímavosti, předání, muzikoterapie.

98 Roberta CAVENDISH et al., Spiritual Care Activities, s. 119–120.

model na sebe navazujících kroků přípravy a praxe charitního personálu chce tento dluh částečně splatit. Mnohé aspekty standardně spojované s prvky předloženého modelu nebyly pojednány vůbec či jen okrajově (etická pravidla posouzení a intervencí, evaluace intervencí atd.) a vyžadují další reflexi, stejně jako hledisko organizačního zázemí, které může aplikaci spirituálně citlivé charitní praxe účinně brzdit, či naopak usnadnit.

Spirituální citlivost charitních služeb: Proč a jak pracovat se spirituální dimenzí životní situace klientů

Abstrakt

V prostředí společnosti, kde tradiční církve ztratily svůj monopol na definování podmínek spirituálního života člověka, se mohou pracovníci zařízení církevních charit, ale i dalších pomáhajících organizací, cítit bezradní, jakým způsobem mají naplňovat postulát celostního přístupu k životní situaci svých klientů a pacientů, nezaměňovat koncepty spirituality a náboženství a využít rámec svých profesních kompetencí i s ohledem na spirituální dimenzi života příjemců svých služeb. Článek k tomu nabízí praktické podněty. Nejprve legitimizuje úsilí charitních pracovníků inkorporovat práci se spirituální dimenzí svých klientů za pomoci odkazu na diskurzy vedené v praktické teologii, zdravotnictví a v sociální práci. Poté představí procesuální model přípravy a praxe charitních pracovníků, zahrnující pět fází: (1.) osvojení konceptů spirituality a náboženství, (2.) osvojení konceptu spirituálních potřeb, (3.) rozpoznání a přijetí vlastního spirituálního opěrného systému, (4.) osvojení konceptu spirituálního posouzení a (5.) osvojení spektra možných spirituálně senzitivních intervencí. Jednotlivé fáze modelu jsou interpretovány a ilustrovány s pomocí odkazů do oblasti zdravotnictví a sociální práce.

Klíčová slova: spiritualita, charita, sociální práce, duchovní potřeby, spirituální posouzení, praktická teologie

Kontakt na autora

ThLic. Jakub Doležel, Th.D.

Univerzita Palackého v Olomouci

Cyrilometodějská teologická fakulta, Katedra křesťanské sociální práce

Univerzitní 244/22, 771 11 Olomouc

jakub.dolezel@upol.cz

Spiritual Sensitivity in Caritas Services: Why and How to Work with the Spiritual Dimension of the Life Situation of Clients¹

Jakub Doležel

A remote observer might regard opening up the topic of the spiritual dimension, or spiritual needs, of the recipients of Caritas services, i.e., primarily services provided in institutional Caritas facilities,² as redundant for the reason of being absolutely self-evident. In the Catholic Church, service to the needy in the spirit of love (diakonia) is, together with liturgy and kerygma, regarded as an integral part of its mission and an intrinsic expression of its nature.³ The Code of Caritas of the Czech Republic states that spiritual aid is a path to fulfilling its mission.⁴ But numerous signals indicate that the reality of Caritas services is often far removed from this ideal.

This paper aims to present a processual model, which will enable the *personnel* of Caritas facilities to supplement the bio-psycho-social concept of their work with the service recipients with the spiritual component, if it is absent. The qualification of the personnel member (physician, nurse, social worker, therapist, worker in social services, etc.) is not strictly distinguished, although the model does not deny an inclination towards the social work sector, on which it abundantly draws, while there are also overlaps with healthcare.

In what sense do I speak of a model? The issue of spirituality, or of the spiritual needs of recipients of social or healthcare services, is not unknown in contemporary Czech professional literature.

1 This publication was supported by the project Profesionalizace a deprofesionalizace v praxi české sociální práce, reg. no. IGA_CMTEF_2017_010.

2 Assuming the same theological point of departure as the one stated below, the text could also be applied to the diaconic facilities operated by the Evangelical Church of Czech Brethren. Assuming adequate training, it would also be possible in the context of services provided by volunteers.

3 Cf. *Deus caritas est* 25a.

4 © Charita ČR, Kodex Charity Česká Republika, point 1.4 (on-line), at: <http://www.charita.cz/res/data/000077.pdf?seek=1294994736>, accessed 1st February 2017.

Nursing,⁵ social work⁶ and pastoral theology⁷ already have a greater or lesser set of publications at their disposal. But in all cases the texts are concerned with a partial aspect, for example, the content of spiritual needs, measuring the fulfilment of spiritual needs, or a typology of interventions. But no model is offered that would help the personnel of Caritas facilities to incorporate the issue of spirituality into a line of mutually linked practical steps in preparing for practice and actually beginning practice. The mutual interconnection of the individual parts of the model and the author's effort to provide incentives for *direct practice* on the one hand justifies this paper's extent, while on the other hand the paper's content in no way claims to exhaust the issue.

Why?

Reductive Caritas practice?

At the level of mediated experience, I can rely on repeated reports by students of our faculty, who in the course of their professional practice in Caritas facilities more often than not encounter a systematic concept of, for example, work with the spiritual needs of users. This experience has been fragmentarily confirmed by the investigation carried out by a Masters thesis research project under my supervision among eight clients of the field service of one Caritas in Moravia who, upon having carried out so-called spiritual assessment, expressed a certain disappointment: 'I would like the workers to help me also in this [spiritual] sphere', or, 'I am glad to be able to talk to someone about the spiritual things, in the centre there is no one to talk to about this'.⁸

At the level of personal experience, I can point out the breadth of interest with which the offer of further education in this issue is met among employees of Caritas services, who are literally starving for any practical methodological support. Unfortunately, we still do not have empirical data, making it possible to test the generalisation of these partial signals from Caritas facilities. But it is possible to point out other signals from the common milieu of social services, pointing in the same direction.

The absence of integrating the spiritual level of the life situations of social services recipients can also be inferred from the thesis of another Masters student of mine, who tested the usability of spiritual assessment in a set of eight elderly clients in a classical residential facility. She evaluated the acceptance of this kind of work with clients as follows: 'All participants expressed a more than

5 Cf. Erika HAJNOVÁ FUKASOVÁ, Radka BUŽGOVÁ and David FELTL, Hodnocení duchovních potřeb pacientů v paliativní péči, *Klinická onkologie* 1/2015, pp. 13–19; Erika HAJNOVÁ and Radka BUŽGOVÁ, Hodnocení spirituálních potřeb u pacientů s onkologickým onemocněním: Pilotní studie, *Ošetřovatelství a porodní asistence* 4/2013, pp. 708–714; Igor ONDREJKA, Katarína ŽIAKOVÁ and Ivan FARSKÝ, Diagnostika spirituálních potřeb u pacientov, in: *Ošetřovatelská diagnostika a praxe založená na důkazech II*, eds. Radka BUŽGOVÁ and Lucie SIKOROVÁ, Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, Zdravotně sociální fakulta, 2008, pp. 15–20; Jitka NĚMCOVÁ, Saturace spirituálních potřeb pacientů, *Diagnóza v ošetřovatelství* 1/2010, pp. 26–29; Margaret O'CONNOR and Sanchia ARANDA (eds.), *Paliativní péče. Pro sestry všech oborů*, Praha: Grada, 2005; Radka BUŽGOVÁ and Renáta ZELENÍKOVÁ, Vytvoření měřicího nástroje pro hodnocení potřeb pacientů v paliativní péči v souvislosti s kvalitou života: Hodnocení potřeb pacientů v paliativní péči (PNAP), *Ošetřovatelství a porodní asistence* 2/2012, pp. 404–414; Marie SVATOŠOVÁ, *Víme si rady s duchovními potřebami nemocných?*, Praha: Grada, 2012.

6 Cf. Eva KRÍŽOVÁ, Specific Techniques of Exploring Spirituality as Part of Holistic Social Work, *Czech and Slovak Social Work: ERIS Journal* 4/2016, pp. 50–56; Jan KAŇÁK, Postavení diskursu spirituality v sociální práci, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2015, pp. 30–46; Jan KAŇÁK, Nedefinovaná profesionalita: Vztah diskursů spirituality a profesionality v sociální práci v soudobé odborné literatuře, *Sociální práce / Sociálna práca* 5/2016, pp. 72–91; Věra SUCHOMELOVÁ, Spirituální potřeby seniorů v sociální péči, *Sociální práce / Sociálna práca* 5/2016, pp. 92–108.

7 Cf. Věra SUCHOMELOVÁ, Pastorece v domově pro seniory: vybrané otázky, *Caritas et veritas* 5/2015, pp. 112–121; Věra SUCHOMELOVÁ, *Senioři a spiritualita. Duchovní potřeby v každodenním životě*, Praha: Návrat domů, 2016.

8 © Tomasz GIERCZUSZKIEWICZ, *Použití konceptu duchovního posouzení podle Davida R. Hodge v kontextu sociální práce s osobami bez domova* (on-line), Bachelors thesis, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta, 2013, p. 58, at: <http://theses.cz/id/9fi033/>, accessed 1st February 2017.

positive attitude to using spiritual assessment, noting that they would appreciate if someone asked them about their faith and their needs in this sphere more often.⁹

The results of qualitative research realised with twenty clients of two residential facilities for the elderly in South Bohemia by Věra Suchomelová are even more telling.¹⁰ The findings of her research have uncovered a situation which cannot be regarded as anything but a 'trap', the victims of which are both the social/healthcare personnel and the pastoral workers, if they take part in the provided service at all, and, of course, ultimately the elderly persons themselves. For the personnel erroneously reduce caring for spiritual needs to liturgical situations and contact with a specialised professional – an ordained minister or pastoral assistant. But the clients do not regard such specialised professionals as spiritual conversation partners, with whom they could share life difficulties and existential topics of their life situation, since the pastoral agenda consisted only of Mass, the Eucharist and the Rosary.¹¹

Theoretical prerequisites

In his paper about the discourses of professionalism and spirituality in social work, Jan Kaňák proposed to distinguish five types of their correlation,¹² whereby he recommends that authors publishing in this field always clarify:¹³

- what professional and spiritual discourse means for them;
- from which discourse they enter the topic;
- which of the types of correlation they want to develop.

From the point of view of the discourse of professionalism these requirements can be met only analogically, because the discourse of professionalism in Caritas services is not identical with the discourse of professionalism in social work, since it is not in fact a separate profession, but a specific and broad-spectral sphere of helping practice and helping professions. If within this professional spectrum I choose social work as the reference point, then the reasoning of this study coincides most with the model of *spiritually sensitive social work*, which strives also for a reflexive coping with life and of the clients' social functioning.¹⁴ A recurrent theme of this type of discourse of spirituality in social work is the need to recognise the client's system of orientation in life, i.e., what the client, and not primarily the worker or organisation, regards as important for functioning and coping and then to mobilise these findings and integrate them into an intervention. The way in which the discourse of spirituality is anchored in the nursing setting will be briefly discussed later. There is no doubt that Caritas facilities cannot give up the responsibility to offer a Christian, or even Catholic cultivation of the clients' spiritual dispositions and by means of, for example, sacramental tools, open up space for the Spirit of God to act in human hearts. For only where the Holy Spirit can act in a human being do natural spiritual dispositions reach their final ends. Of course, such supernatural action of the Spirit of God on a human spirit has natural prerequisites, which

9 © Marie SCHREIEROVÁ, Koncept duchovního posouzení podle Davida R. Hodge v českém prostředí při práci s klienty Domova pro seniory v Bruntále (on-line), diploma thesis, Olomouc: CARITAS – Vyšší odborná škola sociální Olomouc, 2015, p. 40, at: <http://theses.cz/id/4i9iho/>, accessed 1st February 2017.

10 See note 6 above.

11 Věra SUCHOMELOVÁ, Pastorační práce v domově pro seniory, p. 113.

12 Spiritually sensitive social worker; spiritual worker inspired by social work; spiritually sensitive social work; spiritually oriented social work; theology sensitive to social work. Cf. Jan KAŇÁK, Nedefinovaná profesionalita, pp. 72-91.

13 Cf. *ibid.*, p. 87.

14 Cf. *ibid.*, pp. 82-84.

must be respected and also cultivated in the sense of the scholastic principle *gratia supponit naturam*, i.e., grace presupposes nature. In that which follows, I want to focus precisely on this anthropological ‘first layer’ and further to outline a set of several tools which – having been mastered by some Caritas workers – could bring about a new level of their service to human beings.¹⁵ In this alignment the presented model is compatible with the holistic conception of Caritas practice.

The holistic conception of Caritas practice

Within the theoretical conceptualisation of Caritas practice, as it is developed by ‘Caritaswissenschaft’ on a scale unparalleled worldwide, in the public declarations of the profile of individual Caritas facilities, which an external observer can easily find in websites under the heading ‘Who we are’ or ‘What we offer’, or in the basic document (Leitbild, Kodex), it is regarded as standard that Caritas practice wants to, and ought to, react to *human needs at all their levels*, including the spiritual ones.

Pompey and Roß implicitly formulate this postulate when they tie together Caritas practice with a ‘multidimensional conception of the human being’,¹⁶ which, according to them, leads to a critical attitude towards various ‘reductive perspectives and models’.¹⁷ Haslinger specifies his requirement for an integral conception of the human being in Caritas practice as a response to all of his needs: bodily, psychological, social and spiritual.¹⁸ None of the authors, however, offers practical incentives, proposals or instructions for fulfilling the requirement.

The postulate of the holistic conception of Caritas practice also nonproblematically correlates with the theory applied in Catholic social ethics, or Catholic social teaching. There the theory of needs is correlated with the conception of *integral human development*, as outlined by the encyclical *Populorum progressio* and updated by the encyclical *Caritas in veritate*. According to the latter, integral human development ‘concerns the whole of the person in every single dimension’.¹⁹ The paradigm of integral human development and not merely of a holistic attitude to human needs seems to me to accord strongly with a further type of discourse correlation, as distinguished by Kaňák: *spiritually oriented social work*, which opens up space for the ‘spiritual transformation of clients’.²⁰ The reasoning and tools developed in this paper can therefore be also partially understood in light of this type of relationship between professional and spiritual discourse.

15 This maxim can be used in the sense that God’s saving action regarding the human being (grace) does not exclude and does not abolish the natural laws of human nature established by God, as we know them in light of the findings in psychology, sociology, biology, etc. The grace of a functional, successful relationship of a human being to oneself, to others, to the created world and to God wants to build on the natural foundations with which the human being is endowed and not to avoid or suppress them. In this sense, the vital religious relationship of the human being to God the Father, through Jesus Christ in Holy Spirit, as Christians formulate it, has its natural spiritual prerequisites, which this paper wants to help to clarify. Cf. Heinrich POMPEY, *Beziehungstheologie: Das Zueinander theologischer und psychologischer „Wirk“-lichkeiten und die biblisch/theologische Kontextualisierung von Lebens- und Leidenserfahrungen*, in: *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens: Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakoniethologie*, ed. Heinrich POMPEY, Würzburg: Echter, 1997, pp. 92-106.

16 Heinrich POMPEY and Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*. Mainz: Grünewald Verlag, 1998, p. 207.

17 Ibid, p. 186.

18 Cf. Herbert HASLINGER, *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2009, p. 314.

19 *Caritas in veritate* 11. A related concept is *integral humanism*, as introduced by the *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (art. 19).

20 Jan KAŇÁK, *Nedefinovaná spiritualita*, p. 84.

Findings concerning the positive effects of spirituality and religiosity on health and social functioning

In answering the question of why the sphere of the spirituality of service recipients ought to be integrated into Caritas services, one must not neglect the change in climate that has taken place in healthcare and social work in recent decades with respect to the concepts of spirituality and religiosity.

In the sphere of *medical and nursing research*, enormous interest in spirituality/religiosity and their impact on health appeared in the 1980s and especially the 1990s. Even the World Health Organisation (further only WHO), despite the present definition of health, which mentions only its physical, mental and social components,²¹ introduced the *domain of spirituality* into the official tool of evaluating quality of life WHOQOL.²² In 1995, WHO also acknowledged *providing spiritual support* as an essential part of palliative care.²³ WHO is also hosting a debate concerning the so-called *4th dimension of health* and tools for measuring it have already been developed.²⁴

The best illustration of the medical interest in the role of spirituality/religiosity is the *Handbook of Religion and Health* by the American professor of psychiatry Harald G. Koenig and his colleagues. In the first edition, Koenig and his colleagues summarised the results of more than a thousand research studies, which have shown a greater or lesser correlation with various spheres of bodily and mental health.²⁵ In the second edition of 2012, the *Handbook* (in more than 1200 pages) identified over three thousand studies.²⁶ Religiosity and spirituality therefore correlate positively with:²⁷

- increased adaptation to the loss of a close person;
- social support;
- life satisfaction;
- the feeling of happiness, hope and optimism;
- perceiving the meaning and purpose of life ;
- a decreased feeling of anxiety;
- a decreased feeling of desolation;
- a decreased suicide rate;
- a decreased length of psychiatric hospitalisation;
- an increased probability of schizophrenia remission;
- quality of life;
- healthy lifestyle;
- emancipation from drug addiction;

21 Cf. © WORLD HEALTH ORGANIZATION, Constitution of World Health Organization, (on-line), at: http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf, accessed 1st February 2017.

22 Cf. Margaret HOLLOWAY, Spiritual Need and the Core Business of Social Work, *British Journal of Social Work* 2/2007, p. 266.

23 Cf. Aline NIXON and Aru NARAYANASAMY, The spiritual needs of neuro-oncology patients from patients' perspective, *Journal of Clinical Nursing* 15-16/2010, p. 2260.

24 Cf. Neera DHAR et al., Spiritual Health Scale 2011: Defining and Measuring 4th Dimension of Health, *Indian Journal of Community Medicine* 4/2011, pp. 275-282.

25 Cf. Harald G. KOENIG, Michael E. MCCULLOGH and David B. LARSON, *Handbook of Religion and Health*, New York: Oxford University Press, 2001.

26 Cf. Harald G. KOENIG, Dana E. KING and Verna Benner CARSON, *Handbook of Religion and Health*, 2nd ed., New York: Oxford University Press, 2012.

27 According to David R. HODGE, Spirituality and People With Mental Illness: Developing Spiritual Competency in Assessment and Intervention, *Families in Society* 1/2004, p. 36; Jaro KŘIVOHLAVÝ, *Psychologie zdraví*, 3rd ed., Praha: Portál, 2009, pp. 157-162; Marc GALANTER et al., Assessment of spirituality and its relevance to addiction treatment, *Journal of Substance Treatment* 3/2007, pp. 257-264.

- a lower smoking rate;
- a higher experienced control over own bodily and mental state;
- a lower depression rate;
- higher self-esteem;
- lower blood pressure;
- a lower death rate following a heart operation;
- a higher average lifespan;
- a higher ability to cope with stress.

In the sphere of *social work*, the situation is similar. Up to the 1980s, spirituality and religion were a neglected topic, which some authors ascribe to 'the deep-rooted, historical antipathy towards religion amongst social work in Western societies'.²⁸ Then literally a renaissance of interest appears in literature. The first edition of the representative work *Spirituality and Social Work: A Comprehensive Bibliography with Annotations* by Edward Canda and his colleagues of 1999²⁹ listed 550 publications, and the second edition four years later listed 770 publications, being an increase of 40%.³⁰ In 2000, Hodge compiled the following list of findings concerning the effects of religiosity and spirituality relevant for social work.³¹

A positive association with:

- successful aging;
- satisfying marriage;
- interpersonal friendliness;
- resiliency;
- coping;
- minority leadership;
- post-divorce stabilisation.

A decreased rate of:

- substance abuse;
- mortality;
- illness;
- homelessness;
- sexual assault.

But interest is not growing at the same rate everywhere. As two comparative studies of social workers (1997, 2008) in the USA, Great Britain, Norway and New Zealand have shown, the British or, for example, Norwegian community of social workers is significantly more cautious and sceptical concerning the possibilities of working with clients' spirituality/religiosity, as compared with the community in the USA.³²

28 Margaret HOLLOWAY, *Spiritual Need*, p. 268.

29 Cf. Edward R. CANDIA et al., *Spirituality and Social Work: A Comprehensive Bibliography with Annotations*, Council on Social Work Education, 1999.

30 Cf. Connie KVARFORDT and Michael SHERIDAN, Predicting the Use of Spiritually-Based Interventions with Children and Adolescents: Implication for Social Work Practice, *Currents: New Scholarship in Human Services* 1/2010, p. 2.

31 Cf. David R. HODGE, Spirituality: Toward a Theoretical Framework, *Social Thought* 4/2000, pp. 3-4.

32 Cf. Edward R. CANDIA and Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity in Social Work Practice. The Heart of Helping*, 2nd ed., Oxford University Press, 2010, pp. 370-375.

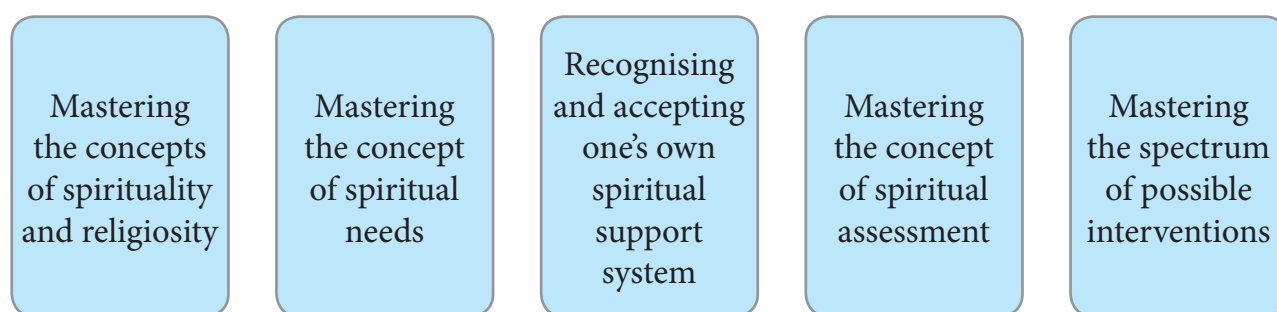
How?

Processual model of spiritual sensitivity in Caritas services

I propose to cultivate the discourse of spirituality in Caritas services so that it contains five partial concepts, which ought to be incorporated into the competency equipment of individual workers in direct practice with clients in the order indicated in Figure 1.

Authors writing in healthcare about the concept of spiritual needs focus mostly on the technical level of the competence of nurses and physicians. Only exceptionally do they reflect upon the prerequisites on the individual level of the workers,³³ and they mention the standard of culture in the organisation most in the form of complaints about the unprepared state of the hospital environment.³⁴ Authors from social work, on the other hand, place significant emphasis on the organisational factors of spiritually sensitive practice.³⁵ Within this distinction between the individual and the organisational level of spiritually sensitive Caritas practice, the model presented below takes into account only the individual level of professional competence.

Figure 1. Diagram of the processual model of implementing spirituality in Caritas services



In introducing the individual components of spiritually sensitive practice to the reader, authors mostly begin with a clarification of the concepts of spirituality and religion (religiosity) in the main current of discourse in the helping professions, especially in social work and nursing.³⁶ This helps to prevent confusion between the two concepts, the resulting limitation of perspective for evaluating the client's life situation, and also facilitates a better orientation in the worker's own spiritual story. Then the workers can be introduced to several models of conceptualising the spiritual and religious needs of clients from different target groups, to whom the particular Caritas facility offers services. A broader spectrum of models and their contents can decrease the risk that workers miss relevant signals and information from the client. After this step, at the latest, workers must be provided with suitable stimuli and space for self-experience focused on recognising and accepting their own spiritual system, of which they can be more or less aware. However, it

33 Daniel Sulmasy requests that a physician takes the following steps: start paying attention, first, to signals coming directly from the patient, second, to the physician-patient relationship, third, to the spiritual lesson implied by the patient's situation also for him, fourth, to his own spirituality and the way how it affects his care of patients, and fifth, to start finding out the patient's spiritual story, cf. Daniel P. SULMASY, Addressing the Religious and Spiritual Needs of Dying Patients, *Western Journal of Medicine* 4/2001, p. 253.

34 'In the anonymous hospital milieu, the spiritual need of the ill is often suppressed [...] Accepting the spiritual dimension of care is still absent in hospitals today', Erika HAJNOVÁ FUKASOVÁ, Radka BUŽGOVÁ and David FELTL, *Hodnocení duchovních potřeb*, p. 18.

35 James R. DUDLEY, *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York: Routledge, 2016, pp. 105-107, 167-168, 242-247. Canda and Furman summarise their reflection on this organisational setting in the chapter 'Creating a Spiritually Sensitive Context for Practice', cf. Edward R. CANDIA and Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, pp. 213-242.

36 'Spiritually sensitive practice naturally begins with understanding the concepts of spirituality and religion', James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, xvi.

would be just as possible to associate this phase with the first step.³⁷ In any case, self-orientation in this dimension of their own life not only increases the workers' empathic sensitivity to the clients, but also helps to prevent situations of counter-transfer, or even manipulation with the client. Only after this preparatory phase is it possible to theoretically and practically master the skill of spiritually evaluating the client's situation, which – according to the chosen perspective – leads to the detection of unfulfilled needs, or of resources on which the client can rely again. Based on such assessment, it is possible to propose, carry out and evaluate suitable interventions. The Caritas worker will be better able to consider and select these based on an overview of the spectrum of interventions reported on by professional literature.

Mastering the concepts of spirituality and religiosity

To consider the possibilities of working with the spiritual dimension of the client's situation, it is necessary to understand the basic notions and concepts. In the discourse of the helping professions, such as nursing and social work, the last two decades have brought the conviction that it is *useful to distinguish* between the notions of spirituality and religiosity.³⁸ Although authors do not agree on a unified definition, the differences in defining the two concepts are not dramatic. Kaňák serves to introduce the reader to the issue.³⁹ An example of distinguishing between the two concepts can be the renowned publication on social work *Spiritual Diversity in Social Work Practice*:

Spirituality refers to a universal and fundamental human quality involving the search for a sense of meaning, purpose, morality, well-being, and profundity in relationships with ourselves, others, and ultimate reality, however understood.⁴⁰

Religion is an institutionalized (i.e. systematic) pattern of values, beliefs, symbols, behaviours, and experiences that are oriented toward spiritual concerns, shared by a community, and transmitted over time in traditions.⁴¹

A similar definition is found in other authors in social work⁴² or medicine.⁴³ The authors mostly agree in conceiving religiosity as a part of spirituality, which is mostly manifested in a religious way, albeit many prefer to express it by their relationship to nature, music, art, sport, to a certain philosophical current, or to friends and family, i.e., in a non-religious and secular way.⁴⁴

The phase of distinguishing between the concepts of spirituality and religiosity can help to pre-

37 As did Edward R. CANDA and Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, pp. 59-97.

38 The reference point of this text is not spirituality from the point of view of the Christian tradition and spiritual theology. The Christian and Catholic cultivation of the spirituality of the helper or the helped represents a 'second step', which is not the subject of this paper.

39 Jan KAŇÁK, Postavení diskurzu spirituality, pp. 32-34.

40 Edward R. CANDA and Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, p. 59.

41 Ibid.

42 *Religiosity*: '...shared set of beliefs and practices that have been developed and institutionalized in a community context', David R. HODGE and Violet E. HORVATH, Spiritual Needs In Health Care Settings: A Qualitative Meta-Synthesis of Clients' Perspectives, *Social Work* 4/2011, p. 308. *Spirituality*: 'A search for purpose and meaning in life, a sense of being connected with self, others, and the universe, and an ability to transcend our immediate experience to something larger known by many to be a Higher Power beyond human power', James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, p. 4.

43 'Spirituality is the personal quest for understanding answers to ultimate questions about life, about meaning, and about relationship to the sacred or transcendent, which may (or may not) lead to or arise from the development of religious rituals and the formation of community', Harald G. KOENIG, Michael E. MCCULLOUGH and David B. LARSON, *Handbook*, p. 18. 'Religion is an organized system of beliefs practices, rituals, and symbols designed (a) to facilitate closeness to the sacred or transcendent (God, higher power, or ultimate truth/reality) and (b) to foster an understanding of one's relationship and responsibility to others in living together in a community', *ibid.*

44 Cf. Daniel P. SULMASY, A Biopsychosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life, *The Gerontologist* 3/2002, p. 25.

vent situations of *conceptual confusion* of the two concepts, when the client's religious/church membership, if it is actively ascertained at all, is used to infer information about the client's spiritual preferences, wishes, needs and resources.

Mastering the concept of spiritual needs

Caritas workers must be introduced to models of spiritual needs, as they have been distinguished, based on empirical investigations among different target groups of the helping professions. Examples are listed in Tables 1–4. Their common feature is that they effectively illustrate the breadth of what patients and clients themselves regard as spiritual needs compared to the traditional indicators, such as receiving Sacraments or a visit by the hospital chaplain. Of course, it is not merely a matter of memorising the published schemata. The worker will gain a higher competence by becoming familiar with the characteristics of the individual partial needs, illustrations of situations, and the statements, based on which they were recorded, and interrelating these with his own experience of contact with clients.

An important principle of the pedagogy of spiritual needs is the awareness that in a particular patient one must expect an *individual constellation* of needs. Consequently, not every patient experiences all needs. Familiarity with a broader spectrum of published models thus serves especially to stimulate *imagination and sensitivity* to the client's individual situation.⁴⁵

Table 1. *Spiritual needs of South Bohemian elderly*⁴⁶

Awareness of one's own dignity and value
Of meaning and continuity of life story
Of faith and trust
Of hope and goal
Of love

Table 2. *Spiritual needs of psychiatric patients*⁴⁷

90 %	Care and support from others
84 %	Knowing about God's presence
80 %	Prayer
75 %	Purpose and meaning in life
65 %	Chaplain visit and pray
59 %	Visit from clergy
51 %	Relief from fear of death
39 %	Sacraments

45 Cf. David R. HODGE and Violet E. HORVATH, *Spiritual Needs*, p. 312.

46 According to Věra SUCHOMELOVÁ, *Senioři a spiritualita*, p. 217.

47 Georg FITCHETT et al., *The Religious Needs and Resources of Psychiatric Inpatients*, *The Journal of Nervous and Mental Disease* 5/1997, pp. 320-326.

Table 3. *Spiritual needs in the health care setting*⁴⁸

Meaning, purpose and hope
Relationship with God
Spiritual practice
Religious obligations
Interpersonal connection
Professional staff interactions

Table 4. *Spiritual needs of neurooncological patients*⁴⁹

Family support
Emotional support
Need for connection / loneliness
Religious needs
The need to talk
Reassurance
Solitude
Plans for the future / a sense of normality
Thoughts about the meaning of life

Caritas workers with a nursing education and in the medical setting of Caritas services can find much support in the concept of *spiritual anxiety/distress*, based on its professional legitimacy. It was first listed in the classification of nursing diagnoses NANDA (North American Nursing Diagnosis Association) in 1980⁵⁰, or in 1978⁵¹. In the newest edition, spiritual distress is defined as ‘a state of distress caused by an impaired ability to live a meaningful life by means of connection with oneself, others, the world or a superordinate being’.⁵² Another definition mentions ‘a state, in which the patient’s system of belief or values, which provides him with energy, hope and meaning of life, is threatened by a disorder’.⁵³ The NANDA manual adds a characteristic of the diagnosis’ key features and a list of related factors. It must further be noted that NANDA provides nursing personnel with an even broader framework for grasping the spiritual dimension of the patient’s situation. The tenth domain, called ‘life principles’, where authors classify spiritual distress, contains characteristics of eleven other relevant diagnoses.⁵⁴

48 David R. HODGE and Violet E. HORVATH, *Spiritual Needs*, pp. 306-316.

49 According to Aline NIXON and Aru NARAYANASAMY, *The spiritual needs*, pp. 2259-2270.

50 Cf. Erika de CASSIA LOPES CHACES et al., *Efficacy of different instruments for the identification of the nursing diagnosis spiritual distress*, *Revista Latino-Americana Enfermagem* 4/2011, p. 903.

51 Cf. Heather HERDMANN and Shigemi KAMITSURU (eds.), *NANDA International: Ošetrovatelské diagnózy. Definice & klasifikace 2015–2017*, 10th ed., Praha: Grada, 2015, p. 340.

52 Heather HERDMANN and Shigemi KAMITSURU (eds.), *NANDA International*, *ibid.*

53 Cf. Stefanie MONOD et al., *The spiritual distress assessment tool: an instrument to assess spiritual distress in hospitalised elderly persons*, *BMC Geriatrics* 10:88/2010, p. 1.

54 The effort to increase spiritual well-being; the effort to improve decision-making; conflict in decision-making; impaired free decision-making; the effort to improve free decision-making; moral distress; impaired religiosity; effort to improve religiosity; risk of impaired religiosity; risk of spiritual distress, cf. Heather HERDMANN and Shigemi KAMITSURU (eds.), *NANDA International*, pp. 329-342.

Recognising and accepting one's own spiritual support system

Authors in nursing and social work point out that before a worker starts attending to the spiritual needs or assessment of others, he must become sensitive to his own spiritual system and find his way around it,⁵⁵ since 'understanding and claiming our own spirituality can prepare us to help our clients discover, understand, and affirm their own spirituality'.⁵⁶ It also makes it possible to avoid risks that would disrupt the relationship of trust with the client: superficiality, the appearance of merely fulfilling an obligation, spiritual counter-transfer, proselytising, condemnation, and bias.⁵⁷ Similarly, Svatošová warns that a person 'who is not aware of his own spiritual needs, does not want to be concerned with them, and pays no attention to them' will not be able to recognise this attitude in clients. As soon as the client notices that, he 'withdraws and keeps a distance. He changes the conversation topic, is silent or otherwise manifests a lack of interest in continuing the conversation'.⁵⁸ On the way to this competency, sometimes called 'spiritual competency' by authors in social work⁵⁹, one can use a number of practical instruments of *spiritual self-assessment*. A number of more or less formal instruments to this purpose are available in the literature. To illustrate I will present the set of questions according to Govier:⁶⁰

- *What do I believe in?*
- *What gives my life meaning?*
- *What do I hope for?*
- *Who do I love and who loves me?*
- *What do I understand by the term spirituality?*
- *How am I with others?*
- *What would I change about my relationships?*
- *Am I willing to heal the relationships that trouble me?*

Other questions suitable for the worker's self-reflection are proposed by Anemone Eglin from the Swiss Institut Neumünster; the reader can find them in the summer issue of the journal *Sociální služby* of 2016.⁶¹ Another aid for spiritual self-assessment can be the items of the 'Spirituality Self-Rating Scale' by Galanter et al.; although it was designed primarily for addiction treatment, six of the listed statements do not explicitly mention the addiction situation. In clinical use, the client expresses the level of agreement on a scale of 1 (absolutely agree) to 5 (absolutely disagree):⁶²

1. *It is important for me to spend time in private spiritual thought and meditation.*
2. *I try hard to live my life according to my religious beliefs.*
3. *The prayers or spiritual thoughts that I say when I am alone are as important for me as those said by me during services or spiritual gatherings.*
4. *I enjoy reading about my spirituality and/or my religion.*

55 Cf. James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, pp. 25-49; Miriam GEORGE and Vanessa ELLISON, Incorporating Spirituality into Social Work with Migrants, *British Journal of Social Work* 6/2015, pp. 1721-1722; Ian GOVIER, Spiritual care in nursing: a systematic approach, *Nursing Standard* 17/2000, p. 35.

56 James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, p. 26.

57 Cf. David R. HODGE, Robin P. BONIFACE and Rita Jing-Ann CHOU, Spirituality and Older Adults: Ethical Guidelines to Enhance Service Provision, *Advances in Social Work* 1/2010, pp. 5-6.

58 Both in Marie SVATOŠOVÁ, *Víme si rady*, p. 40.

59 David R. HODGE, Spirituality and People With Mental Illness: Developing Spiritual Competency in Assessment and Intervention. *Families in Society* 1/2004, pp. 39-40.

60 Ian GOVIER, Spiritual care, p. 35.

61 Cf. Anemone EGLIN, Spiritualita v institucích dlouhodobé péče, *Sociální služby* 6-7/2016, p. 38.

62 Marc GALANTER et al., Assessment of Spirituality, p. 263.

5. *Spirituality helps to keep my life balanced and steady in the same way as citizenship, or other memberships do.*

6. *My whole approach to life is based on my spirituality.*

M. Svatošová formulates the instructions for self-assessment not in the form of questions, but of four tasks:⁶³

- acknowledge my desire for love – the desire to love and be loved;
- attempt to make my own life review through the lens of the Parable of Last Judgment;
- accept my life including the givens, the limitations, and my own finitude;
- accept my life including the ‘garbage dump of life’.

Mastering the concept of spiritual assessment: how to detect spiritual needs and resources

Probably the first tools for detecting spiritual needs were designed in connection with the nursing concept of *spiritual distress*. In 1982, O’Brien presented a scheme of the seven components of spiritual distress,⁶⁴ its manifestations, and questions eliciting its detection posed to the patient.⁶⁵ One of the newest tools of this kind was published by a team of Swiss physicians and elaborates on a set of spiritual needs identified in geriatric patients.⁶⁶ Czech and foreign literature offers a number of quantitative structured tools for detecting the spiritual needs of patients; of the foreign ones, let me cite, for example, the 29-item ‘Spiritual Needs Survey’,⁶⁷ the 17-item ‘Spiritual Needs Inventory’ for patients in palliative care,⁶⁸ the 20-item ‘Spiritual Self-Assessment Index for Older Adults’⁶⁹ or the 19-item ‘Spiritual needs questionnaire’ – SpNQ.⁷⁰ The setting of oncological patients gave rise to the Czech tool ‘Patient Needs Assessment in Palliative Care’ – PNAP, which also contains six items from the domain of spiritual needs.⁷¹

But the healthcare community evidently perceives the *limits* of using such questionnaire tools, which consist in their tendency to objectivise that which is essentially relational, in the capacity of grasping only abstract characteristics of persons, and at the risk of insensitivity to the patient’s personal sphere of life.⁷² That is why the authors also recommend using suitable open questions. In Czech literature, a set of questions by authors from the palliative setting has been available for a long time:⁷³

- *Has this disease changed your priorities in any way – for example the places, things and life questions that are important to you?*
- *Has the disease affected your family and other relationships?*

63 Cf. Marie SVATOŠOVÁ, *Víme si rady*, pp. 40-48.

64 Spiritual pain, alienation, anxiety, guilt, loss, anger and despair. Cf. Mary Elisabeth O’BRIEN, *The Need for Spiritual Integrity*, in: *Human Needs 2 and the Nursing Process*, eds. Helen YURA and Mary B. WALSH, Norwalk, CT: AppletonCentury7C-rofts, 1982, pp. 106-107.

65 For example, in case of spiritual pain: ‘Do you sometimes feel pain with respect to your spirituality or faith? Do you feel the pain of insecurity or weak faith?’, *ibid.*

66 Cf. Stéfanie MONOD et al., *The spiritual distress*, pp. 1-9.

67 Cf. Kathleen GALEK et al., *Assessing a Patient’s Spiritual Needs*, *Holistic Nursing Practice* March/April 2005, pp. 62-69.

68 Cf. Carla HERMANN, *Development and Testing of the Spiritual Needs Inventory for Patients Near the End of Life*, *Oncology Nursing Forum* 4/2006, pp. 737-744.

69 Cf. Suzanne STRANAHAN, *Spiritual self-assessment index for older adults*, *Journal of Religion & Health* 47/2008, pp. 491-503.

70 Cf. Arndt BÜSSING et al., *Spiritual needs of patients with chronic pain diseases and cancer – validation of the Spiritual Needs Questionnaire*, *European Journal of Medical Research* 6/2010, pp. 266-273.

71 Cf. Radka BUŽGOVÁ and Renáta ZELENÍKOVÁ, *Vytvoření měřicího nástroje*, pp. 404-414.

72 Cf. Margaret O’CONNOR and Sanchia ARANDA (eds.), *Paliativní péče*, p. 70.

73 *Ibid.*, p. 71.

- *Has the disease changed your view of yourself?*
- *Has the disease changed your view of life?*
- *If so, which priorities are most important for you?*
- *What is your greatest wish or desire in this phase of life?*

The distrust towards the overly normative character of questionnaire tools in the sphere of healthcare is shared by the sphere of social work, where the issue of detecting spiritual needs is standardly treated as *spiritual assessment* and where the aspect of working with the resources and capacities of clients has been asserted since the 1990s. This new perspective also ideally resonates with the discourse of Caritas practice, where authors defend the principal orientation towards the resources and competences of clients:

Since diakonia sees every human being as equipped with positive life resources, it assumes that all who are afflicted with problems possess, at least in principle, a competence of their own to overcome them. At the same time, it does not overlook the fact that these resources and the resulting competence can be strongly limited for various reasons.⁷⁴

The theory, on which the concept of spiritual assessment in social work relies, states that the social worker's task is to identify the client's system of orientation in life, i.e., what the client uses to understand life and find his way around it. Each kind of spirituality and religiosity represents such an *orientation system*.⁷⁵ In situations of stress and difficult life problems the client's orientation system gains importance.⁷⁶ Spirituality (if it is sound) can therefore become an important part of the resources on which the client can, or even must (in the sense of subsidiarity) rely. But often problems overwhelm the client so much that he overlooks his resources and does not appreciate them.⁷⁷ It is therefore important that the social worker gains access to the client's orientation system and helps him to rely on it again. To do that the social worker must carry out a spiritual assessment with the client.

Authors distinguish between several *types of spiritual assessment*, albeit they do not agree on the labels they give to them. Commonly mentioned are two pairs: introductory (short)–detailed and implicit–explicit. The goal of introductory assessment is to find out to what extent the client's spiritual system supports him. Based on information gained from such assessment the worker can estimate what effect the client's spirituality could have on providing the service, i.e., whether the spiritual convictions he holds can work as a barrier or as an advantage,⁷⁸ and whether it would be suitable to follow up with a more detailed conversation, because the client signals that spirituality plays an important part for him, or whether it will be better not to burden the client with any more, because it is not of much relevance to him.⁷⁹

The situation of first contact with the client, when his spiritual interests are expressed, whether verbally or non-verbally, and it is already appropriate to react adequately, can be regarded as a certain kind of preliminary assessment. Dudley mentions two scenarios to illustrate. In the first one

74 Heinrich POMPEY and Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere*, p. 188.

75 Cf. David R. HODGE, *Spiritual Life Maps: A Client-Centered Pictorial Instrument for Spiritual Assessment, Planning, and Intervention*, *Social Work* 1/2005, pp. 77–87.

76 Cf. Kenneth I. PARGAMENT, *The Psychology of Religion and Coping*, NY: Guilford Press, 1997.

77 Cf. Denis SALEEBEY, *The Strengths Perspective in Social Work Practice*, 6th ed., Boston: Pearson, 2012.

78 For example, clients with a particular spiritual conviction may prefer not to take part in certain types of group therapy, Moslems may reject being examined by a physician of the opposite sex, while clients with schizophrenia can be helped along the path of healing by active participation in the life of an ecclesial community, cf. David R. HODGE, *A Template for Spiritual Assessment: A Review of the JCAHO Requirements and Guidelines for Implementation*, *Social Work* 4/2006, pp. 319–320.

79 Cf. Edward R. CANDIA and Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, p. 263; David R. HODGE, *A Template*, p. 319.

he challenges the reader to reflect:⁸⁰

Client: 'Prayers are so important to me in getting through my day. Are you allowed to pray with me in this session?'

Question: How would you feel about this question? What could you say that would be engaging the client to share the meaning and importance of prayer to her?

In the second illustration, he also mentions a possible suitable reaction by the worker:⁸¹

A homeless man openly carries his Bible into the interview with the intake worker. He refers to his Bible as his only important possession.

Worker: I see that the Bible seems to be really important to you.

Client: Yes, I use it all the time.

Worker: Would you like to share how it helps you? I am interested in hearing about it.

Client: I read special verses in it when I am having problems.

Worker: Feel free to bring your Bible into our discussions whenever you think it can help us in our efforts to find you housing.

For the purposes of a brief/introductory assessment it is possible to mention the four-question scheme designed according to the strict requirement of JCAHO⁸², the largest and most influential accreditation agency for healthcare facilities in the USA, which in 2001 laid down the carrying out of spiritual assessments of patients as a condition of facility (hospital) accreditation:⁸³

1. *I was wondering if spirituality or religion is important to you?*
2. *Are there certain spiritual beliefs and practices that you find particularly helpful in dealing with problems?*
3. *I was also wondering if you attend a church or some other type of spiritual community?*
4. *Are there any spiritual needs or concerns I can help you with?*

Also classified under the type of short, yet explicit assessment is a set of questions labelled MIM-BRA⁸⁴ by its authors. As in the case of the preceding model, its advantage is that it does not create pressure, is intended for time-limited situations of working with the client when it is necessary to find out quickly whether spirituality is important and relevant for his situation, and then to decide whether the worker will address this resource with the client directly, or whether he will pass it over to another worker:⁸⁵

I am interested to know what is most meaningful and important in your life which might be relevant to our work together. Please feel free to respond or not respond to the following questions in any way that makes sense to you.

1. *What helps you to experience a deep sense of meaning, purpose, morality, hope, connection, joy, or peace in your life?*
2. *Are spirituality, religion or faith important to you? Please explain why or why not.*
3. *Are you a member of any groups or communities (such as a religious group, support group,*

⁸⁰ James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, p. 155.

⁸¹ Ibid, p. 157.

⁸² Joint Commission on Accreditation of Healthcare Organizations.

⁸³ David R. HODGE, *A Template*, p. 319.

⁸⁴ This stands for: Meaning, Importance, Membership, Beliefs, Relevance, Action.

⁸⁵ Edward R. CANDA and Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, p. 267.

or cultural group) that give you a sense of belonging and help you find meaning and support in life? Please explain.

4. Please describe any important beliefs, practices (such as prayer, meditation, rituals or holistic therapies), or values that shape your understanding and response to your current situation.
5. From what we have discussed so far, what, if anything, is relevant to your current situation and your goals for our work together?
6. Is there anything we have discussed that you would like us to act upon in our work together? For example, is there anything that has been helpful that we could apply, or unhelpful, which we should avoid or deal with? Are there close friends, relatives, mentors, clergy, or spiritual teachers whom I should be aware of or contact? Thank you.

If the client's reactions to these questions indicate the presence of a spiritual perspective in his situation, the worker can proceed to a detailed assessment, which can use either spiritually implicit or spiritually explicit language. Especially in a strongly secularised environment it may be appropriate to use implicit spiritual assessment, which is the least invasive and uses open questions on spiritual issues, employing mundane, non-religious language. The questions may be arbitrarily adjusted to the client's vocabulary and their number and order is not important. As an inspiration for social workers, Canda and Furman have formulated twenty-two such questions, for example:⁸⁶

- What currently brings a sense of meaning and purpose to your life?
- What helps you feel more awake and focussed?
- Where do you go to find a sense of deep inspiration or peace?
- When do you feel times of great peace, joy, and satisfaction with life?
- What are the most important sources of strength and help for you in getting through times of difficulty or crisis?
- Please describe some recent experience when you felt a sense of important new insight, such as an 'aha' moment?
- Who are your most important mentors, and why?
- For what are you most grateful?
- What are your most cherished ideals?
- Who is most important in your life?

D. Hodge organised questions for implicit assessment according to the client's timeline: past, present and future spirituality. Of the set of forty questions I have selected examples, due to the limited space of this paper:⁸⁷

Spiritual past

- As you consider your life, what accomplishments are you particularly proud of?
- When were you happiest (or most joyful)?
- How did you cope with challenging situations in the past?

Present spirituality

- When do you feel most fully alive?
- What causes you the greatest despair/suffering?
- What things are you most passionate about in life?

⁸⁶ Ibid., p. 266.

⁸⁷ David R. HODGE, Implicit Spiritual Assessment: An Alternative Approach for Assessing Client Spirituality, *Social Work* 3/2013, p. 227

- Who/what do you place your hope in?
- For what are you most deeply grateful?
- What are your deepest regrets?
- Where do you find a sense of peace (or inspiration)?
- What sources of strength do you draw on to keep pressing forward?
- To whom/what are you most devoted?
- Who best understands your situation?

Future spirituality

- What are you striving for in life?
- Why is it important that you are here in this world?
- How would you like people to remember you after you are gone?

For the purposes of detailed and explicit assessment, the authors offer a broad range of tools, which help to structure the conversation,⁸⁸ or make use of elements of visualisation. Hodge has developed and published five such tools in all:⁸⁹

- spiritual history – a verbal description of the client's spiritual story;
- spiritual life map – comprises the same but makes use of a pictorial format and is therefore suitable for artistically skilled and reserved clients;
- spiritual genogram – maps the development of spirituality across at least three generations and is appropriate where the wider family plays an important role in the client's situation;
- spiritual ecomap – represents the client's present, his existential bonds to key spiritual variables in his milieu and is therefore more suitable for clients who find little interest in looking back at the past;
- spiritual ecogram – combines the advantages of the traditional genogram and an ecomap and allows the social worker to inquire into the relationships between past and present influences.

Rules and prerequisites of spiritual assessment

The authors formulate a whole number of conditions and recommendations that must be met in order to detect spiritual needs and realise spiritual assessment.⁹⁰ Due to the format of this paper I will only provide very brief information.

- The client's *autonomy* must be cherished. In the professional mandate it is impossible, even in Caritas services, to impose the spiritual notions of someone else on the client. However, the mandate may include the offer to reflect with the client on the risks of his spiritual system.
- One must remain within the limits of one's *own competence*. Spiritual assessment aims to identify the needs and resources that can potentially prevent or help the client to cope with his life situation. The goal is not to provide the client with spiritual guidance, which is the domain of ordained clergy and pastoral workers.

88 Cf. Edward R. CANDA and Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, pp. 379-383.

89 Cf. David R. HODGE, *Spiritual Life Maps*, pp. 77-87. David R. HODGE, *Spiritual Ecograms: A New Assessment Instrument for Identifying Clients' Spiritual Strengths in Space and Across Time*, *Families in Society* 2/2005, pp. 287-296; David R. HODGE, *Spiritual Assessment in Marital and Family Therapy: A Methodological Framework for Selecting from among Six Qualitative Assessment Tools*, *Journal of Marital and Family Therapy* 4/2005, pp. 341-356; David R. HODGE, *Developing a Spiritual Assessment Toolbox: A Discussion of the Strengths and Limitations of Five Different Assessment Methods*, *Health & Social Work* 4/2005, pp. 314-323.

90 Cf. Vincent STARNINO, Sachiko GOMI and Edward CANDA, *Spiritual Strengths Assessment in Mental Health Practice*, *British Journal of Social Work* 4/2012, pp. 858-861; David R. HODGE, *A Template*, pp. 320-323; David R. HODGE, Robin P. BONIFACE and Rita Jing-Ann CHOU, *Spirituality and Older Adults*, pp. 3-10; Edward R. CANDA and Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, pp. 213-222.

- Spiritual needs are always fulfilled in the context of a relationship. Therefore, the starting point and prerequisite is the forming of a *helping relationship* with its classical parameters (so-called common factors), such as empathy, genuineness, unconditional acceptance, warmth, etc.⁹¹ A helping relationship with such parameters already is implicitly spiritual.⁹²

Mastering a spectrum of possible interventions

The foreign literature on social work presents a rich resource of information on what procedures and interventions are used by social workers, both at the level of direct work with the client (micro) and at the level of working with organisations and communities (macro).⁹³ Thanks to the careful analysis of Jan Kaňák, several dozen of these are available to Czech readers and Caritas workers⁹⁴ so I will not elaborate on them here. Introducing the options aims to weaken possible prejudices concerning the incompatibility of spiritually based and spiritually oriented procedures with the professional mandate, and further to stimulate creativity and reflection on which of the procedures would be applicable in the individual situation of the worker's mandate and the client's life situation.

For healthcare-based Caritas workers, it will, without doubt, be more useful to point out the possibilities of procedures corresponding to their competences. In this respect, one must not omit the study realised by Roberta Cavendish and colleagues.⁹⁵ Of a total of 404 nurses, 18% (97) reported using 34 types of 'spiritual care activities' with the patients and themselves. The investigators then matched the reported activities with the categories (labels) and activities described in the 'Nursing Interventions Classification' – NIC.⁹⁶ Of the ten detected categories⁹⁷ I will cite activities of the first two for illustration:⁹⁸

Facilitating spiritual growth

- *Encourage conversation that assists the patient in sorting out spiritual concerns;*
- *Offer individual and group prayer support, as appropriate;*
- *Encourage participation in devotional services, retreats, and special prayer/study programmes;*
- *Promote relationships with others for fellowship and service;*
- *Encourage use of spiritual celebration and ritual;*

91 John C. Norcross, a respected investigator in the field, cites the following set of parameters of a therapeutic relationship: empathy, alliance/cohesion, agreement in cooperation goals, positive interest (unconditional acceptance), congruence, feedback, restitution of alliance breakdowns, self-disclosure of the therapist, management of counter-transfer and quality of relationship interpretations, cf. John NORCROSS, *Therapeutic Relationship*, in: Barry L. DUNCAN et al. (eds.), *The Heart and Soul of Change: Delivering What Works in Therapy*, 2nd ed., Washington DC: APA, 2010, pp. 113-141.

92 It must be noted that according to survey results, the effect of psychotherapy depends by 7-30% on the quality of the helping relationship, cf. Edward R. CANDIA and Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, p. 214.

93 Edward R. CANDIA and Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity*, pp. 314-361; James R. DUDLEY, *Spirituality Matters*, pp. 205-268; David R. HODGE, *Spiritual Life Maps*, pp. 77-87; Michael J. SHERIDAN, Predicting the Use of Spiritually-Derived Interventions in Social Work Practice: A Survey of Practitioners, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work* 4/2004, pp. 5-25; Connie KVARFORDT and Michael SHERIDAN, Predicting the Use of Spiritually-Based Interventions with Children and Adolescents: Implication for Social Work Practice, *Currents: New Scholarship in Human Services* 1/2010, pp. 13-17; David R. HODGE and Robin P. BONIFAS, Using Spiritually Modified Cognitive Behavioral Therapy to Help Clients Wrestling with Depression: A Promising Intervention for Some Older Adults, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 3/2010, pp. 185-206; David R. HODGE, *Spirituality and People With Mental Illness*, pp. 41-42.

94 Jan KAŇÁK, *Nedefinovaná profesionalita*, pp. 81-85.

95 Roberta CAVENDISH et al., *Spiritual Care Activities of Nurses Using Nursing Interventions Classification (NIC) Labels*, *International Journal of Nursing Terminologies and Classifications* 4/2003, pp. 113-124.

96 Cf. the newest edition Gloria M. BULECHEK et al. (eds.), *Nursing Interventions Classification (NIC)*, 6th ed., St. Louis: Elsevier-Mosby, 2013.

97 Facilitating spiritual growth, spiritual support, presence, active listening, humour, touch, therapeutic touch, self-awareness enhancement, referral, music therapy.

98 Roberta CAVENDISH et al., *Spiritual Care Activities*, pp. 119-120.

- *Provide an environment that fosters a meditative/contemplative attitude for self-reflection*
- *Refer to support groups, mutual self-help or spiritual based programs, as appropriate;*
- *Refer to pastoral care or the primary spiritual caregiver as issues warrant.*

Spiritual support

- *Encourage chapel service attendance, if desired;*
- *Encourage the use of spiritual resources, if desired;*
- *Provide desired spiritual articles, according to patient preferences;*
- *Facilitate the patient's use of meditation, prayer, and other religious traditions and rituals;*
- *Listen carefully to the patient's communication, and develop a sense of timing for prayer or spiritual rituals;*
- *Assure the patient that the nurse will be available to support the patient in times of suffering;*
- *Be open to the patient's feelings about illness and death.*

Conclusion

A brief look into the discourses of social work and healthcare, i.e., the two reference fields on which the contemporary practice of Caritas services relies, has shown enormous interest in investigating and integrating the concept of spiritual needs and associated concepts, such as spiritual distress, spiritual resources, spiritual (self-)assessment, etc. In the sense of the theological premise '*gratia supponit naturam*', a healthy Caritas practice can, and in fact to some extent and form must, rely on these findings and competences, must employ them, begin to critically reflect upon them, and further publish the results of the experience. Only then can it hold of Caritas services, in an analogy to medicine, that they are provided '*lege artis*'. With respect to the spiritual needs and resources of service recipients in Caritas facilities it is not legitimate to choose the strategy of creating taboos or of passing the buck and hastily delegating to clergy, chaplains, pastoral workers and other subjects of exclusive competences. So far, practical theology has not provided Caritas workers with incentives for realising services in such a quality that would also integrate the spiritual dimension of the life situation of the recipients. The presented model of subsequent steps in the preparation and practice of Caritas personnel wants to pay off that debt in part. Many aspects standardly associated with elements of the presented model have not been treated at all, or only marginally (ethical rules for assessment and interventions, evaluation of interventions, etc.), and require further reflection, as well as the organisational setting, which can effectively stunt, or facilitate, the application of spiritually sensitive Caritas practice.

Spiritual Sensitivity in Caritas Services: Why and How to Work with the Spiritual Dimension of the Life Situation of Clients

Abstract

In a society where traditional churches have lost their monopoly on defining the conditions of human spiritual life, Caritas facility workers, as well as workers in other church-operated helping organisations, can feel baffled as to how they are to fulfil the postulate of a holistic approach to the life situation of their clients and patients, not confound the concepts of spirituality and religion, and make use of their professional competences framework also with respect to the spiritual dimension of the life of the service recipients. This paper presents practical incentives to this end. First it legitimates the effort of Caritas workers to incorporate work with the spiritual dimension of their clients by means of reference to discourses conducted in practical theology, healthcare and social work. Then it presents a processual model of the preparation and practice of Caritas workers, comprising five phases: (1.) mastering the concepts of spirituality and religion, (2.) mastering the concept of spiritual needs, (3.) acknowledging and accepting own spiritual support system, (4.) mastering the concept of spiritual assessment, and (5.) mastering a spectrum of possible spiritually sensitive interventions. The individual phases of the model are interpreted and illustrated by means of reference to the sphere of healthcare and social work.

Keywords: spirituality, Caritas, social work, spiritual needs, spiritual assessment, practical theology

Author contact

ThLic. Jakub Doležel, Th.D.

Palacký University in Olomouc

Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology, Department of Christian Social Work

Univerzitní 244/22, 771 11 Olomouc

jakub.dolezel@upol.cz

Martyria jako jeden z křesťanských aspektů pomáhajícího pracovníka¹

Jana Maryšková

Úvod

Martyria – svědectví Bohu je takové jednání křesťanů, kterým dosvědčují svou víru v Boha, a to nejen slovem, ale i skutky.² Slovní základ slova *martyria* je v evropských jazycích etymologicky přejat z latiny, s důrazem na bolest a utrpení. Naproti tomu řecký význam slova znamená svědectví. S ním souvisejí výrazy *martyrion* – svědectví, důkaz; *martyrein* – podat svědectví a *martyr* – svědek.³

Věřící jsou na různých místech Bible vyzváni k vydání svědectví o své víře, k hlásání evangelia – radostné zvěsti o Božím království (srov. 1 P 3,15b; Mt 28,19n; 10,6–18). Zvěstování – svědectví evangelium může mít v dnešní společnosti řadu podob. Vedle výchovy v rodinách, výuky náboženství, kázání, přípravy na slavení svátostí sem patří také evangelizace prostřednictvím rádia, televize, internetu či tisku, ale i osobní svědectví v každodenním životě, účast křesťanů v diskusích o politických a společenských tématech, do kterých mají vnášet základní etická měřítka jako lásku k Bohu a k bližnímu, Desatero, skutečnost stvoření člověka k obrazu Božímu, a v neposlední řadě angažovanost křesťanů všude tam, kde je ohrožena lidská důstojnost, svoboda, mír a solidarita, neboť „evangelizace by nebyla úplná, kdyby nebrala v úvahu i vzájemný těsný vztah mezi evangeliem a konkrétním osobním a společenským životem člověka“.⁴

Podle teologa Leo Karrera je třeba dosvědčovat víru na všech rovinách církevního života a v různých podobách, neboť tehdy, je-li *diakonia* spojena prostřednictvím zvěstování – *martyria* s křesťanským poselstvím, že Bůh se stal člověkem, vstoupil do dějin jako ten, který zachraňuje a napřimuje, se stane zřetelným, že spravedlnost, smír a solidarita patří k podstatě toho být křesťanem.⁵ Obdobně hovoří také články 21 a 31 apoštolské exhortace Pavla VI. *Evangelii nuntiandi*: „Nelze zastávat názor, podle něhož se při evangelizaci může nebo dokonce i má přehlížet důležitost problémů, o nichž se dnes tolik mluví a které se týkají spravedlnosti, osvobození, rozvoje a míru ve světě. Znamenalo by to, že již zapomínáme na poučení evangelia o lásce k trpícímu a potřebnému bližnímu. (...) Radostnou zvěst je nutno hlásat zejména svědectvím vlastního života (...). Toto svědectví s sebou přináší i živou přítomnost, účast s druhými a solidaritu.“⁶ Jak zdůrazňuje papež

1 Tento článek vznikl za finanční podpory Grantové agentury Jihočeské univerzity, projekt 157/2016/H, „Kontexty současné teologie“.

2 *Ad gentes* 11.

3 Srov. Pavel AMBROS, *Laik a jeho poslání: Mučednictví – svědectví*, Olomouc: Refugium, 2011, s. 37; s. 51–53.

4 *Evangelii nuntiandi* 29, 31.

5 Leo KARRER, Grundvollzüge christlicher Praxis, in: *Handbuch Praktische Theologie: Durchführungen*, ed. Herbert HASLINGER, Mainz: Matthias-Grünwald, 2000, s. 390–394.

6 *Evangelii nuntiandi* 21, 31.

František: „V samotném jádru evangelia je život ve společenství a péče o druhé,⁷ proto má „(...) evangelizace sociální rozměr, protože není-li tato dimenze náležitě vyjádřena, hrozí vždy nebezpečí zkomolení autentického a integrálního významu evangelizačního poslání“.⁸

Martyria je rovněž úkolem pro teologii, aby toto svědectví Bohu „překládala“ do jazyka dnešních lidí a hledala způsob, jak v nových kontextech srozumitelně předávat křesťanskou nauku „s vědomím, že pro ně v průběhu věků musí Boží slovo neustále znovu formulovat“.⁹

1. Křesťanský pracovník v pomáhající profesi – křesťan či pracovník jednající křesťansky?

Jednou z oblastí, kde jsou křesťané Božími svědky v příklonu k člověku v nouzi, jsou pomáhající profese¹⁰ vykonávané jak v církevních, tak i necírkevních organizacích. Hovoříme-li o křesťanském pomáhajícím pracovníkovi, zpravidla předpokládáme, že jeho motivace k pomáhající práci pramení z jeho křesťanské víry. I křesťané však jednají na základě nejrůznějších motivů a křesťanská víra tak může mít negativní vliv na pomáhání, jak ve své studii ukazuje M. Opatrný. Motivací k pomáhání pak může být např. potřeba obrácení klienta, proselytismus, vlastní spása apod.¹¹ Na druhé straně i pomáhající pracovník, který není křesťansky věřící, může jednat křesťansky, a je proto třeba rozlišit, zda křesťanským pomáhajícím pracovníkem míníme křesťana, či pracovníka – nekřesťana jednajícího křesťansky.

1.1 Láska k bližnímu jako cesta k setkání s Bohem

Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě hovoří o svědomí jako o „nejtajnějším středu a svatyni“ člověka, v níž člověk odkrývá zákon, který, ač si ho sám neukládá, naplňuje láskou k Bohu a k bližnímu.¹² Jak konstituce dále uvádí: „Věrnost svědomí spojuje křesťany s ostatními lidmi při hledání pravdy a při pravdivém řešení mnoha mravních problémů, které vyvstávají v životě jednotlivců a ve společenském soužití.“¹³ Pomoc bližnímu tedy není něco specificky křesťanského, neboť láska k bližnímu je vepsána do lidské přirozenosti a motivem pomáhajících pracovníků k jejich práci může, ale také nemusí být křesťanská víra.¹⁴ Papež Benedikt XVI. to v encyklice *Deus caritas est* vyjadřuje slovy: „(...) imperativ lásky vepsal Stvořitel do samotné lidské přirozenosti.“¹⁵ V článku 16 papež dále uvádí, že láska k Bohu a k bližnímu je neoddělitelná, takže „tvrzení

7 *Evangelii gaudium* 177.

8 Tamtéž, 176.

9 Hans WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 48.

10 Pomáhající profese jsou tradičně děleny do několika stupňů podle toho, nakolik jsou schopny pomáhat lidem řešit jejich sociální a emoční problémy. Do tzv. pomáhání na prvním stupni patří profese jako sociální pracovníci, psychiatři, psychologové, manželští poradci apod., tedy profese, v nichž jde primárně o řešení sociálních či emočních problémů, případně obojího. Do pomáhání na druhém stupni se řadí profese, které pracují s lidmi v těžké životní situaci nebo s lidmi prožívajícími krizi. Sem spadají duchovní, lékaři, zdravotní sestry, učitelé, lektoři a konzultanti, policisté, probační úředníci a další. Kromě své odbornosti jsou tyto pracovníci schopni pomáhat zvládat i sociální a emoční rozměry situací, které se svými „klienty“ řeší. Pomáhající pracovníci na obou těchto stupních jsou profesionálové. Někteří autoři ještě dále rozlišují třetí a čtvrtý stupeň pomáhání, ve kterém již nejde o profesionální pomoc. Ve třetím stupni jsou zahrnuty profese jako např. manager, v nichž může být od pracovníků požadována pomoc či rada. Čtvrtý stupeň se potom týká jakékoli mezilidské pomoci – v rámci rodiny, mezi sousedy apod. Srov. Oldřich MATOUŠEK – Pavel HARTL, *Nároky sociální práce a syndrom vyhoření*, in: *Metody řízení sociální práce*, ed. Oldřich MATOUŠEK, Praha: Portál, 2003, s. 51–52. V tomto článku se pomáhajícím pracovníkem rozumí profesionál na prvním či druhém stupni pomáhání.

11 Podrobně k tomu viz Michal OPATRŇÝ, *Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce: K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání*, *Caritas et veritas: Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v humanitních a sociálních oborech* 1/2011, s. 44–59.

12 Srov. *Gaudium et spes* 16.

13 Tamtéž.

14 Srov. Michal OPATRŇÝ, *Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce*, s. 44.

15 *Deus caritas est* 31.

o lásce k Bohu se stává lží, když se člověk uzavírá bližnímu, nebo ho dokonce nenávidí; (...) láska k bližnímu je cestou k setkání s Bohem a uzavření očí před bližním činí člověka slepým i vůči Bohu (1 J 4,20).¹⁶ Toto papežovo vyjádření ukazuje, že i pomáhající – nekřesťan může prostřednictvím své pomáhající práce dospět k setkání s Bohem. Obdobně hovoří také papež František: „Kdo se vydá na cestu, aby konal dobro, už se přibližuje Bohu a dostává se mu jeho pomoci, protože dynamice božského světla je vlastní osvěcovat naše oči, když jdeme vstříc plnosti lásky.“¹⁷ Tomáš Halík nabízí podobnou myšlenku v souvislosti s interpretací známé perikopy o prokázání účinné lásky těm nejmenším a v nich samotnému Kristu (Mt 25,31–46): „(...) jejich činy (...) neměly výslovně ‚křesťanskou‘ a ‚náboženskou‘ motivaci, je dokonce možné, že to ani nebyli křesťané, nebyli ‚věřící‘. A pokud měli ‚víru‘ (...), pak to byla ona *implicitní* víra, víra nespočívající v ‚názorech‘ a ‚přesvědčení‘, nýbrž ukazující se výhradně v činech, v životní praxi.“¹⁸ Halík zde poukazuje na to, že primární motivací pomáhajícího jednání nebyla „správná víra“ (ortodoxie), vlastní spása, či plnění povinnosti, ale konkrétní ortopraxe, solidarita s druhým člověkem a vnímavost k lidskému utrpení.

H. Pompey a P.-S. Roß zdůrazňují, že „diakonie se neuskutečňuje jen skrze křesťany! Neboť Boží lid je ‚větší‘ než církev, a i pomáhající praxe lidí, kteří nejsou členy viditelné církve nebo výslovnými křesťany, se uskutečňuje v horizontu přicházejícího Božího království. Proto i pomáhající jednání bez toho, že by jednáající subjekty chápaly sami sebe jako křesťany, může mít kvalitu diakonického jednání.“¹⁹ Jako křesťanský pomáhající pracovník ve výše uvedeném smyslu může být tedy označen i ten, kdo sice není křesťanský věřící, je však svědkem Kristovým tím, že stojí na straně chudých, bezvýznamných, trpících a potřebných, k nimž byl Ježíš poslán. Prokazováním bliženecké lásky napodobuje život Kristův, svou pomocí druhým se – byť nereflektovaně – stává následovníkem Krista. Karl Rahner to již před lety vyjádřil následovně: „Neboť všude, kde profánní sociální čin společnosti slouží věčné důstojnosti osoby, její svobodě a osvobození od odcizení sebe sama, kde umožňuje člověku být sebou samým a vlastní odpovědností tvořit svůj pozemský a věčný osud, kde jej zbavuje, jak je to jen možné, všeho předpersonálního, aby se mu dostalo toho nejobtížnějšího: jeho samého v jeho svobodě, všude tam jsou dány společenské skutečnosti, které mohou být tělem lásky a často také jsou, a tak zvláště anonymně mohou patřit k projevu církve.“²⁰ Jinými slovy, *caritas* v teologickém smyslu se může uskutečňovat i tam, kde není pomáhajícími pracovníky takto vnímána a není explicitně spojována s křesťanstvím. Pompey a Roß v této souvislosti hovoří o „implicitní“, „anonymní“ diakonii,²¹ která se podle nich uskutečňuje všude tam, kde se lidé angažují pro druhé a s druhými způsobem, který odpovídá křesťanskému chápání pomoci, bez ohledu na to, zda o tom pomáhající vědí nebo zda o to usilují či nikoli.²²

1.2 „Kristova láska nás nutí“ (srov. 2 K 5,14)

Křesťanský pomáhající pracovník nemusí být nutně křesťanem, jak bylo objasněno výše. Toto slovní spojení však většinou implikuje představu člověka, jehož motivace k pomáhající práci vy-

16 Tamtéž, 16.

17 *Lumen fidei* 35.

18 Tomáš HALÍK, *Divadlo pro anděly: Život jako náboženský experiment*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010, s. 177.

19 Heinrich POMPEY – Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere: Handbuch für eine diakonische Praxis*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1998, s. 227.

20 Karl RAHNER, *Praktická teologie a církevní sociální práce, Caritas et veritas* 1/2013, s. 79–80.

21 Termín „anonymní křesťanská diakonie“ použil rovněž H. Haslinger, viz Herbert HASLINGER, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft: Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg: Echter Verlag, 1996, s. 704.

22 Srov. Heinrich POMPEY – Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere*, s. 228.

cházi z jeho křesťanské víry. Předpokládáme, že se osobní křesťanská identita pomáhajícího pracovníka odráží i v jeho profesní identitě, tedy že tento pomáhající pracovník zprostředkovává druhým svou důvěru v přítomnost osvobozujícího a zachraňujícího Boha a činem bliženecké lásky jim dává tuto osvobozující a zachraňující přítomnost zakoušet i v jejich životě. *Caritas* je proto pro následování Ježíše a tím i pro každou křesťanskou praxi víry konstitutivní.²³

O křesťanské identitě hovoří také papež František. Křesťanská identita není podle papeže „hezkou ideou“, ale uchovává ji Duch svatý, který je v našem srdci „zárukou a pečeti“. Křesťané mají mít smýšlení Kristovo, to znamená Kristova Ducha, nikoli ducha tohoto světa.

V tom spočívá jejich identita. Křesťanská identita je viditelná ve svědectví a vrcholným svědectvím lásky a poslušnosti je kříž. Svatý Pavel se chlubí Bohem, který se stal člověkem a z poslušnosti zemřel. Toto je podle slov papeže „identita a zároveň svědectví“.²⁴ Jak papež dále uvádí: „Někdy cítíme pokušení být křesťany, kteří se drží v bezpečné vzdálenosti od Pánových ran. Avšak Ježíš chce, abychom se dotýkali lidské bídy, trpícího těla druhých.“²⁵

Pro pomáhajícího pracovníka – křesťana je proto určující jeho vztah k osobě a činům Ježíše Krista. Vždyť „na počátku křesťanského života není určité etické rozhodnutí nebo nějaká velká idea, nýbrž setkání s událostí, s Osobou, která otvírá před životem nový obzor a dává mu rozhodující zaměření.“²⁶ Pomáhající následují Krista v jeho sebepřekročení, sebevydání se z lásky k druhému, neboť „Kristova láska je nutí“ (srov. 2 K 5,14). „Vědomí, že v Kristu se Bůh sám daroval za nás a že Kristus šel na smrt, nás musí vést k tomu, abychom již nežili pro sebe, nýbrž pro Něho, s Ním a pro druhé.“²⁷ Křesťanští pomáhající pracovníci jsou „vedeni vírou, která se v lásce stává činnou (srov. Ga 5,6)“,²⁸ nebo, jak uvádí Jakubova epištola, vírou, která je „viditelná“ a prokazatelná ve skutcích (srov. Jk 2,14–26). Podle Pompeye a Roše tedy „každý křesťan, který křtem a biřmováním náleží k Božímu lidu, uskutečňuje diakonii svým nasazením se pro druhé.“²⁹

V kapitolách výše bylo ukázáno, že křesťanským pomáhajícím pracovníkem nemusí být pouze křesťan, ale může jím být i pomáhající – nekřesťan, jehož jednání je „implicitně“ křesťanské. Pro účely tohoto článku je termínem „pomáhající pracovník“ či „křesťanský pomáhající pracovník“ myšlen křesťan, pro něhož je život a smrt Ježíše Krista výrazem služby druhým a zdrojem vlastní motivace pro službu bližnímu, která se projevuje v konkrétním pomáhajícím jednání. Zároveň je tímto označením myšlen profesionál nejen ve smyslu nezbytné odborné kompetence, nýbrž i pastorační kompetence, která mu „umožňuje aktivně reagovat na existenciální, náboženské a etické souvislosti problému klienta (...).“³⁰

2. Pomáhající pracovník jako Boží *martyr*

Jak bylo uvedeno v předchozí kapitole, křesťanští pomáhající pracovníci dosvědčují svou víru v Boha následováním Krista v jeho příklonu k člověku v nouzi, v respektování jeho důstojnosti a individuality, a stávají se tak svědky Boží lásky, Boží blízkosti a soucítění v Kristu projevených.

23 Srov. Andreas LOB-HÜDEPOHL, *Soziale Arbeit aus christlicher Hand – ein Problemaufriss*, Berlin: Berliner Institut für christliche Ethik und Politik, 2005, s. 8.

24 Srov. © FRANTIŠEK, Křesťanská identita není éterická, nýbrž konkrétní (on-line), dostupné na: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=21976>, aktualizace dne 9. 6. 2015, citováno dne 30. 6. 2016.

25 *Evangelii gaudium* 270.

26 *Deus caritas est* 1.

27 Tamtéž, 33.

28 Tamtéž, 31a), 33.

29 Srov. Heinrich POMPEY – Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere*, s. 225.

30 Jakub DOLEŽEL, Co dělá sociální práci křesťanskou?, in: *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky. Praktická reflexe a aplikace*, ed. Michal OPATRŇY – Markus LEHNER a kol., České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2010, s. 24.

„Povinnost křesťanů účastnit se života církve je vede k tomu, aby jednali jako *svědkové evangelia* a závazků, které z toho vyplývají. Takové svědectví je předávání víry slovem i skutkem (...).“³¹ Pomáhající pracovník je svědkem – *martyrem* Božím v několika aspektech.

2.1 Pomáhající pracovník jako *martyr* Boží kenoze

„Bůh je láska“, říká apoštol Jan (srov. 1 J 4,8), a právě sloužící a ze sebe vycházející láska je cestou k setkání s Bohem. „Dějiny světa jsou zápasem mezi dvěma formami lásky: láskou k sobě samému – až ke zničení světa; a láskou pro druhého – až ke zřeknutí se sebe sama.“³² Je to právě Bůh, který si nás zamiloval jako první a neustále nás miluje jako první. Proto i my jsme schopni odpovídat láskou, která se projevuje ve službě potřebným (srov. 1 J 4,10-12). A právě láska k druhému člověku, která je schopna „vyjití ze sebe vůči druhému a vůči jeho situaci“³³ je jednou z rovin, na níž se pomáhající pracovník stává Božím *martyrem*. Toto vyjití ze sebe napodobuje „vyjití Otce ze sebe ve věčném úkonu plození Syna, vyjití Boha ze sebe v úkonu stvoření, vyjití Boha a jeho sklonění se k člověku v díle zjevení a zejména v díle vtělení. Opravdovost tohoto vyjití ze sebe z lásky k druhému se nepřekonatelně projevuje v Kristově vyjití ze sebe z lásky k Otci a k lidem v hodině jeho dobrovolně podstoupené smrti na kříži.“³⁴ Reimon Panikkar neváhá hovořit o „kříži Trojice: V Otci je apofatismus (*kenosis* neboli vyprázdnění) bytí skutečné a vše zahrnující (...); je dokonalým obětováním Boha (Otce), které se zjevilo a vyobrazilo v Ježíšově kříži a v jeho sebeobětování.“³⁵

Kenoze je postojem pravé lásky, neboť znamená dání prostoru druhému, jeho „upřednostnění“ a vlastní „umenšení“ (srov. J 3,30). Láska k druhému tak vyžaduje sebedarování a opakované sebezřeknutí se, znamená následování Ježíše v totální vydanosti (srov. např. Mt 1,17; L 10,37): „(...) Boží království přichází v lidské slabosti a bezmoci. Neděje se to ovšem jinak než za cenu lidského riskantního sebenasazení a sebevydání, jímž člověk reaguje na výzvu, kterou představuje Ježíšův příběh.“³⁶

Od pomáhajícího pracovníka to vyžaduje osobní angažovanost a „vystoupení“ z profesní role (ať již lékaře, sestry, psychologa, sociálního pracovníka apod.). Profesní role zajišťuje respekt, umožňuje udržovat si odstup od druhých, což znemožňuje skutečné setkání s člověkem v situaci nouze. Je tudíž zapotřebí nejen odborné kompetence, ale i ochoty připodobnit se Kristovu „vyjití ze sebe“ z lásky k bližnímu. „Následovat Krista totiž znamená zříkat se moci, sestupovat spolu s ním k hlubinné lidskému utrpení, lidské bídě a stávat se svátostí Boží lásky, Božího soucítění s člověkem (...).“³⁷

Požadavek radikálního následování Ježíše (srov. Mk 1,17; L 10,37; J 13,15) znamená i vzdání se všech jistot a ochotu k sebenasazení a sebevydání z lásky k druhému až k *martyriu*. V dnešní době je předávání víry spojeno zejména s osobním svědectvím, je proto třeba, aby křesťané „nejdříve prostřednictvím svého životního stylu a v návaznosti na to i skrze jejich slova začali být vnitřně pozorní k důvodům své naděje (srov. 1 P 3,15), a to i za cenu pronásledování, bezdůvodného vraždění a nevysvětlitelného lidského utrpení neseného s důvěrou, že naděje minulého burcuje

31 *Katechismus katolické církve* 2472.

32 BENEDIKT XVI. – Peter SEEWALD, *Licht der Welt: Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2010, s. 79.

33 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 56.

34 Tamtéž.

35 Raimon PANIKKAR, *Trojice. O mystické sounáležitosti mezi lidmi*, Brno: Cesta, 1998, s. 83.

36 Cit. podle Jan RÜCKL – Petr ŠTICA ed., *Bonaventura Bouše: Odkaz a vzpomínky*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 40.

37 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, s. 188.

naději budoucího.³⁸ Novodobými *martyry* jsou nejen křesťané, kteří se postavili na odpor nacistické a komunistické totalitě a stali se oběťmi těchto represivních režimů, ale aktuálně např. i čtyři mladí křesťanští pracovníci zavraždění v roce 2014 na východě Ukrajiny proruskými separatisty,³⁹ či nejnověji čtyři sestry – Misionářky Lásky, zavražděné spolu se svými svěřenci 4. března 2016 v Jemenu,⁴⁰ o nichž papež František řekl: „To jsou mučedníci dneška! Neobjevují se na obálkách časopisů, nejsou tématem zpravodajství. Prolévají svoji krev za církev. Jsou to oběti těch, kdo tento útok spáchali, jakož i lhostejnosti, oné globalizace lhostejnosti, která se nestará (...).“⁴¹ K těmto mučedníkům všedního dne patří i křesťanští humanitární pracovníci, učitelé, zdravotní sestry a lékaři pomáhající v zemích třetího světa, jejichž „mučednictví je nejvyšší svědectví vydané pravdě víry; znamená svědectví, které sahá až k smrti. Vydávají svědectví o zemřelém a zmrtvýchvstalem Kristu, s nímž jsou spojeni láskou. (...) Podstupují smrt skutkem statečnosti.“⁴²

V tomto sebevydání, zřeknutí se sebe z lásky k druhému, která je nezištným darem sebe sama, v nasazení života pro druhé, v této kenózi, která je předpokladem opravdového vztahu dvou osob, je tak pomáhající pracovník svědkem – *martyrem* vztahů ve společenství osob Nejsvětější Trojice a jakožto následovník Krista je *martyrem* Krista Ježíše, který „ačkoli má božskou přirozenost, nic nelpěl na tom, že je rovný Bohu, ale sám sebe se zřekl, vzal na sebe přirozenost služebníka (...), ponížil se a byl poslušný až k smrti, a to k smrti na kříži“ (F 2,5b–8).

2.2 Pomáhající pracovník jako *martyr* Božího *con-solatio*

Papež Benedikt XVI. klade ve své encyklice *Spe salvi* otázku, zda je pro nás druhý člověk tak důležitý, že jsme ochotni se pro něho stát osobou, která trpí, neboť i láska, vyžadující sebezřeknutí, se může stát pramenem utrpení. Mnohdy je snahou člověka zbavit se utrpení, vyhnout se všemu, co by mohlo utrpení představovat, ušetřit si námahu a bolest spojené s pravdou, láskou a dobrem. Papež se ptá, zda jsme toho schopni a zda láska slibuje opravdu tolik, že ospravedlní i osobní sebedarování.⁴³ V odpověď na tuto otázku Benedikt XVI. uvádí, že je to právě křesťanská víra, která má v lidských dějinách zásluhu na tom, že v člověku nově a hlouběji probudila schopnost trpět, a která nám zároveň ukázala, že pravda, spravedlnost a láska nejsou pouhými ideály, ale pádnými skutečnostmi.⁴⁴ „Víra nám ukázala, že Bůh, zosobněná pravda a láska, chtěl trpět za nás a spolu s námi. Bernhard z Clairvaux vytvořil jeden znamenitý slovní obrat: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* – Bůh nemůže trpět, ale může soucítit. Člověk má pro Boha takovou cenu, že se on sám stal člověkem, aby mohl spolu s člověkem soucítit, spolu-trpět způsobem velmi reálným, totiž v těle a krvi, jak nám to podává pašijový příběh o Ježíšově umučení. Odtud vstoupil do veškerého lidského utrpení ten, kdo naplno toto utrpení sdílí a spolu ho snáší; odtud do každého utrpení proniká *con-solatio*, útěcha z přítomné soucitné, spolutrpicí Boží lásky, a spolu s ní vychází hvězda naděje.“⁴⁵

38 Pavel AMBROS, *Laik a jeho poslání: Mučednictví – svědectví*, s. 67.

39 © HLAS MUČEDNÍKŮ, Ukrajina: Čtyři mladí misionáři zavraždění (on-line), dostupné na: <http://www.hlas-mucedniku.cz/pnp.php?datum=2014-08-21>, citováno dne 8. 3. 2016.

40 © TISKOVÉ STŘEDISKO ČBK, Papež k útoku na Misionářky Lásky: To jsou mučednice dneška (on-line), dostupné na: <http://tisk.cirkev.cz/ze-zahranici/papez-k-utoku-na-misionarky-lasky-to-jsou-mucednice-dneska>, aktualizace dne 7. 3. 2016, citováno dne 8. 3. 2016.

41 Tamtéž.

42 *Katechismus katolické církve* 2473.

43 Srov. *Spe salvi* 38, 39.

44 Tamtéž, 39.

45 Tamtéž.

Toto sou-cítění, spolu-trpění (*compassio*) tedy představuje především schopnost empatie, chápat cího vcítění na straně pomáhajícího pracovníka. Nejde o soucitné litování toho, komu pomáháme, nýbrž o spolu-kráčení, spolu-cítění, spolu-prožívání utrpení analogicky k Božímu vtělení v Ježíši Kristu, který vstoupil do života s jeho vznešeností i bídou a sdílel a spolu-nesl veškeré lidské utrpení. Přijmout druhého v jeho utrpení pak znamená do jisté míry osvojit si jeho utrpení, identifikovat se s ním a stát se svědkem Božího *con-solatio*.⁴⁶ Toto *bytí-spolu-v-osamění* tak představuje další rovinu, na které se pomáhající pracovník stává Božím *martyrem*, neboť v něm zprostředkovává trpícímu člověku Boží blízkost, soucitnou Boží lásku a naději. „Je-li pomáhající pracovník křesťanem, je jeho základním úkolem být vůči druhým lidem Božím svědkem (Sk 2,22–32) a zpřítomňovat toto Boží *con-solatio*: Je svědkem – *martyrem*, který svým spolu-trpěním s trpícím odkazuje na Boží spolu-trpění s tímto trpícím. V posledku nejde o jiný princip než ten, na kterém stojí i svátost nemocných, když zpřítomňuje nemocnému Boží soucit a posilu. (...) Tak i prosté spolubytí pomáhajícího pracovníka s trpícím člověkem jako doklad jeho spolu-trpění s tímto člověkem může být znamením a nástroj vnitřního spojení Boha s člověkem a člověka s Bohem v utrpení – bez ohledu na to, jaký stupeň víry a jaké znalosti křesťanství tento člověk má. Podmínkou pro to je ovšem důvěryhodnost takového svědka, tedy naprostá jednota jeho slov a činů.“⁴⁷

Pokud pomáhající pracovník sdílí, spolu-nese utrpení, je ono utrpení prostoupeno jeho přítomností a proniká jím světlo lásky.⁴⁸ „Latinské slovo *con-solatio*, útěcha, výslovně poukazuje na společenství v samotě, která pak už není osamělostí.“⁴⁹ „Jestliže Ježíš – vtělený Boží Syn prožíval ve vrcholné hodině své služby člověku naši opuštěnost, pak je také v každé naší opuštěnosti tajuplně přítomen, on je „Bůh s námi“ i tehdy, když se cítíme hluboce opuštěni.“⁵⁰ Pomáhající pracovník je tak svou účastí, svým spolu-trpěním, empatickým nasloucháním i mlčením svědkem – *martyrem* této tajuplné Boží přítomnosti v mlčení a samotě.

2.3 Pomáhající pracovník jako *martyr* Boží proměňující moci v člověku

Bůh sám vstoupil do dějin, stal se člověkem a trpěl; stal se „Bohem-s-námi“, který sdílel nejen náš život, ale i naše bolesti, utrpení a smrt. Ježíšova smrt je pak nejradikálnějším výrazem Boží touhy být „Bohem-s-námi“. Proto se „skutečná míra lidství podstatně určuje ve vztahu k utrpení a k trpícímu“.⁵¹ Člověk však „neumí přijímat utrpení druhého, pokud sám nedokáže najít v utrpení smysl, očištnou cestu zrání, cestu naděje“.⁵² Jak uvádí Jan Pavel II. v apoštolském listu *Salvifici doloris*, „ať je forma utrpení jakákoli, nedá se nijak oddělit od pozemského života člověka. (...) Utrpení vyjadřuje hloubku člověka až po jistou hranici a svým způsobem ji převyšuje. Zdá se, že utrpení směřuje k povýšení člověka. Je totiž jednou z věcí, které jsou „určeny“ k tomu, aby člověk překonal sám sebe, k čemuž je nepochybně tajemně a skrytě povolán.“⁵³ A je to právě pomáhající pracovník, který se při své práci stává svědkem vnitřní proměny člověka v hluboké životní krizi, stává se *martyrem* Boží tajuplné a proměňující moci v člověku.

46 Tamtéž, 38, 39.

47 Michal OPATRŇ, *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* (sv. Bernhard z Clairvaux): Srovnání pohledů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. na utrpení z pastoračního hlediska, *Theologos* 1/2011, s. 67.

48 Srov. *Spe salvi* 38.

49 Tamtéž.

50 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, s. 58.

51 *Spe salvi* 38.

52 Tamtéž.

53 *Salvifici doloris* 2, 3.

V pastorální konstituci *Gaudium et spes* se v článku 16 říká, že člověk má ve svém srdci zákon vepsaný Bohem a ve svém svědomí – „nejtajnějším středu a svatyní“ může naslouchat Božímu hlasu.⁵⁴ V článku 22 se poté hovoří o tom, že každý člověk je způsobem, který zná jen Bůh, spojen s velikonočním tajemstvím.⁵⁵ T. Halík v knize *Noc zpovědníka* v této souvislosti upozorňuje na jeden zajímavý aspekt křesťanské víry: „Ten, kdo na sebe bere a poctivě nese svůj lidský úděl, v trpělivosti k jeho ohraňčenosti a konečnosti, v neustálém tázání se po smyslu, a zejména v lásce a solidaritě k druhým, ten tímto existenciálním přikývnutím k svému lidství se už zároveň dotýká tajemství Vtělení. (...) Tím, že bereme vážně své lidství a lidství druhých ve vší jeho slabosti, nedokonalosti, křehkosti a konečnosti, jsme tímto poctivým lidstvím „na jedné lodi“ s těmi, kteří vyznávají a následují Krista, Boží Slovo, které na sebe vzalo lidskou přirozenost.“⁵⁶

Skutečnost, že milost Boží působí neviditelně v srdci člověka bez ohledu na to, zda je věřící či nevěřící, a že každý člověk má podíl na velikonočním tajemství, znamená, že každý člověk je rovněž schopen zakoušet sám sebe jako místo Božího působení, což platí zejména v mezních životních situacích, v nichž více než kdy jindy vyvstává otázka po smyslu. Pomáhající pracovník může svým přístupem pomoci druhému vnitřně proměnit jeho bolest, utrpení, a dát mu smysl. „Je třeba trpícímu pomáhat v tom, aby se vnitřně a zcela svobodně pokud možno co nejvíce ztotožnil s osvobozujícím a utrpení zevnitř proměňujícím postojem Ukřižovaného, a tak sám dal svému utrpení zcela nový význam. Dokonalé přijetí postoje Ukřižovaného proměňuje konkrétní utrpení v tajuplné zpřítomnění Kristova kříže na tomto místě a v této chvíli.“⁵⁷

Ze strany pomáhajícího pracovníka to vyžaduje kromě odborné kompetence především pravdivost, otevřenost, nepředpojatost, autenticitu, respekt vůči druhému, bezpodmínečné přijetí člověka takového, jaký je, bez ohledu na jeho vystupování či vzhled. Toto vše lze shrnout pod teologickou kategorií lásky mající svůj základ v Boží lásce, která pro svou blízkost a pomáhající jednání neklade člověku žádné podmínky. Pomoc člověku v mezní životní situaci vždy vyžaduje individuální přístup, trpělivé a pozorné naslouchání, empatii, kdy „naše srdce prožívá cosi z bolesti, kterou trpící zažívá na vlastním těle a ve vlastním nitru“.⁵⁸ Kromě toho je třeba dát svým postojem úcty člověku v nouzi najevo, jakou pro nás má on sám hodnotu a důstojnost. „Naše opravdová účast, naše spoluutrpení, naše pozorné a naslouchající mlčení, to všechno vlastně napodobuje chování a postoj Boha Otce v hodině kříže.“⁵⁹ Vzít na sebe Kristův kříž je nesmírně obtížné, neboť znamená překonání sebe sama a úplné vydání se „Tomu, který je od věčnosti sebedarováním až na dno.“⁶⁰ Proto „kdo chce mluvit o utrpení, jeho smyslu a jeho křesťanské hodnotě, má opravdu vážít každé slovo (...). Povrchní a zkratkovité interpretace Ježíšova utrpení a naší účasti na něm nepomohou, spíš uškodí.“⁶¹

Snášet utrpení, ať je jeho příčina jakákoli, znamená stát se otevřeným k působení proměňující a spásné Boží moci, „která propůjčuje člověku již v tomto životě úžasnou důstojnost. Není to jednoduché ani pro věřícího člověka, nicméně i v Krista nevěřící člověk čistého srdce se může k takovému postoji přiblížit, ovšem tajemství, které se v něm odehrává, pojmenuje svým a sobě

54 Srov. *Gaudium et spes* 16.

55 Srov. tamtéž, 22.

56 Tomáš HALÍK, *Noc zpovědníka: Paradoxy malé víry v postoptimistické době*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005, s. 58.

57 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, s. 192.

58 Tamtéž, s. 194.

59 Tamtéž, s. 195.

60 Tamtéž.

61 Aleš OPATRŇÝ, *Pastorační péče v méně obvyklých situacích*, Praha: Pastorační středisko sv. Vojtěcha při Arcibiskupství Pražském, 2005, s. 28.

vlastním způsobem.⁶² Dobrovolně přijímat námahu a životní trápení znamená připodobnit se trpícímu Kristu, mít „podíl na působení Boží lásky, nacházet v nitru utrpení sám sebe, objevit ‚život‘, o němž se člověk domníval, že jej kvůli svému trápení ztratil.“⁶³ Svým vstřícným, trpělivým, empatickým přístupem k člověku v životní krizi při bezpodmínečném respektování jeho stavu, a to nejen fyzického, ale i v jeho emočních těžkostech, svou pomocí v hledání orientace v souvislosti se smyslem toho, co dotyčný prožívá, dávají pomáhající pracovníci důležitý signál a zpětnou vazbu nejen samotným lidem v nouzi a všem, kteří jim pomáhají, ale i celé společnosti o tom, v čem spočívá hodnota a kvalita lidského života. Jan Pavel II. píše v apoštolském listu *Salvifici doloris*: „Během generací a po staletí bylo zjevné, že v utrpení je ukryta zvláštní síla, která člověka vnitřně *spojuje s Kristem*, což je zvláštní milost. (...) Člověk objevuje spásný význam utrpení, ale rovněž a především (...) se samotným utrpením stává zcela novým člověkem. Dospívá totiž k novému chápání celého svého života a poslání, které má naplnit. Tento objev je zvláštním potvrzením velikosti Ducha svatého, který v něm zcela nesrovnatelně překonává tělo. Je-li tělo těžce nemocné a naprosto oslabené a člověk není téměř schopen žít a pracovat, tehdy více vyniká jeho vnitřní zralost a duchovní velikost, která je působivým ponaučením pro srdce lidí zcela zdravých.“⁶⁴

Podarí-li se lidem v těžké životní situaci proměnit vlastní utrpení a s vnitřním klidem, trpělivostí a vyrovnaností je snášet, stávají se pomocí a vzorem pro ostatní podobně postižené, a rovněž i pro pomáhající pracovníky. Jejich postoj může vést druhé k reflexi vlastního života, k přehodnocení životních priorit a hlubšímu náhledu na vlastní život. Zároveň dávají těm, kteří jim poskytují odbornou pomoc, možnost mít účast na jejich utrpení, sdílet s nimi jejich obavy, úzkosti a bolest, stát se svědky – *martyry* Božího proměňujícího působení, a dospět tak ke zralému postoji nejen k životu, ale i k umírání a smrti. Tato vnitřní proměna však vyžaduje „často dlouhý proces vlastního obrácení a milosti Ukřižovaného“,⁶⁵ který vrcholí onou vnitřní zralostí a duchovní velikostí trpícího.

„Člověk je první a základní cestou církve“,⁶⁶ napsal ve své nástupní encyklice *Redemptor hominis* papež Jan Pavel II., jehož pontifikát byl od počátku spjat s hlubokým zájmem o chudé, nemocné a trpící. Tuto myšlenku papež dále rozvedl a doplnil v apoštolském listu *Salvifici doloris*, v němž píše, že „v Kristu je každý člověk cestou církve“,⁶⁷ vstoupí-li do jeho života utrpení, ať již v jakékoli životní etapě a jakékoli podobě, a církev, „vzešlá z tajemného mysteria vykoupení v Kristově kříži“,⁶⁸ musí usilovat o setkání s takovýmto člověkem, neboť „tímto setkáním se člověk skutečně ‚stává cestou církve‘, jež je ze všech cest nejpřednější“. ⁶⁹ „Trpící člověk je cestou církve, protože je především cestou Krista, dobrého Samaritána, který ‚se nevyhnul‘, nýbrž ‚byl pohnut soucitem, přistoupil k němu ... ošetřil jeho rány ... a staral se o něj (L 10,32–34)“, ⁷⁰ uvádí pak dále v post-synodním apoštolském listu *Christifideles laici* Jan Pavel II., který „v utrpení prožitém s Kristem a pro Krista spatřoval velké a spásné dobro, jež je schopno obohatit celé společenství církve“. ⁷¹

62 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, s. 192.

63 *Salvifici doloris* 23.

64 Tamtéž, 26.

65 Michal OPATRŇÝ, *Impassibilis est Deus, sed non impassibilis*, s. 61.

66 *Redemptor hominis* 14.

67 *Salvifici doloris* 3.

68 Tamtéž.

69 Tamtéž.

70 *Christifideles laici* 53.

71 Stanisław DZIWIŚ – Czesław DRAŻEK, *Utrpení v životě a papežském úřadu Jana Pavla II.*, in: Stanisław DZIWIŚ – Czesław DRAŻEK – Renato BUZZONETTI – Angelo COMASTRI, *Síla v slabosti Jana Pavla II.*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 17.

Posláním církve je služba člověku,⁷² zejména člověku v nouzi, proto tak, jako se „Kristus spojil s církví v tajemství svého výkupného díla, musí být i církev pevně spojena s každým jednotlivým člověkem“,⁷³ který „je a stále znovu se stává ‚cestou‘, po níž kráčí církev ve svém každodenním žití.“⁷⁴

Závěr

Pro křesťanské pomáhající pracovníky vždy stojí ve středu pomáhající služby – v duchu pastorální konstituce *Gaudium et spes* – člověk se svou „radostí a nadějí, smutkem a úzkostí“;⁷⁵ člověk, viděný z křesťanského úhlu pohledu jako Bohem stvořený k obrazu a podobnosti Božímu (Gn 1, 26), jako muž a žena (Gn 1, 27) vzájemně se doplňující, jimž oběma přísluší stejná důstojnost, založená na skutečnosti, že člověk je osoba, „vztahové“ bytí, schopné mít osobní vztah k Bohu a ostatním lidem (Gn 2); člověk svobodný, kterému je svěřena péče o ostatní tvory a stvořený svět, stejně jako zodpovědnost za svého bližního,⁷⁶ jehož život zůstává při veškerém pokroku vědy a techniky konečný a je navíc nejrůznějšími způsoby ohrožován. Hlavním smyslem a cílem křesťansky motivované péče o potřebné by proto mělo být poznání Boha, „aby lidé na tomto světě nežili a neumírali bez Boha a nebyli vydáni napospas meznímu zoufalství“,⁷⁷ zprostředkování naděje, že svět a člověk v něm není ponechán svému osudu, neboť Bůh „i když my jsme nevěrní, zůstává věrný, neboť nemůže zapřít sám sebe (2 Tm 2,13)“, a spása celého člověka, „člověka ve své jednotě a úplnosti, s tělem i duší, srdcem i svědomím, myslí i vůlí“.⁷⁸

Pracovníci v pomáhajících profesích se setkávají s lidmi v mezních životních situacích, v nichž tito lidé prožívají pocity strachu, osamocení, zoufalství, rezignace a smutku. Krize postihuje všechny složky člověka: tělesnou, duševní, duchovní, existenciální i sociální. Mezní životní situace konfrontuje člověka s vlastní zranitelností, konečností, pomíjivostí, zpochybňuje jistoty a staví člověka před zásadní existenciální otázky, které jsou však zároveň i otázkami náboženské povahy, třebaže nemusí být nutně formulovány „jazykem víry“. Křesťanští pomáhající pracovníci dosvědčují svou víru v Boha následováním Krista v jeho příklonu k člověku v nouzi, v respektování jeho důstojnosti a individuality, a stávají se tak svědky – *martyry* Boží lásky, Boží blízkosti a soucítění v něm projevených, stejně jako tajuplné proměňující a spásné Boží síly v člověku.

72 *Gaudium et spes* 3.

73 *Redemptor hominis* 18.

74 Tamtéž, 21.

75 *Gaudium et spes* 1.

76 Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a morálka: Biblické kořeny křesťanského jednání*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 18–19; 21–22.

77 *Lumen gentium* 16.

78 *Gaudium et spes* 3.

Martyria jako jeden z křesťanských aspektů pomáhajícího pracovníka

Abstrakt

Článek se zabývá tématem martyrie jako jednoho z křesťanských aspektů pomáhajícího pracovníka. V první části se článek věnuje vymezení termínu křesťanský pomáhající pracovník a zodpovězení otázky, zda pod tímto označením rozumíme křesťanského pracovníka či pracovníka jednajícího křesťansky. V druhé části článek pojednává o úkolu křesťanského pomáhajícího pracovníka být vůči druhým lidem Božím svědkem – martyrem. Ukazuje tři aspekty tohoto svědectví: pomáhajícího pracovníka jako martyra Boží kenoze, jako martyra Božího con-solatio a konečně jako martyra Boží proměňující moci v člověku.

Klíčová slova: martyria, pomáhající pracovník, křesťanský pomáhající pracovník, Boží martyr, kenoze, con-solatio

Kontakt na autora

Mgr. et Mgr. Jana Maryšková

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

marysj00@tf.jcu.cz

Martyria as One of the Christian Aspects of the Helping Worker¹

Jana Maryšková

Introduction

Martyria, or witness to God, is any action by which Christians testify to their faith in God, by word and deed.² The lexical basis of the word *martyria* in European languages is etymologically taken from Latin, with an emphasis on pain and suffering. On the other hand, the Greek meaning of the works means witness. The associated terms are *martyrion* – testimony, evidence; *martyrein* – to witness, testify; and *martys* – a witness.³

In various places in the Bible the faithful are challenged to witness to their faith, to proclaim the gospel – the good news of God's Kingdom (cf. 1 Pet 3:15b; Mt 28:19f; 10:6–18). Proclamation – witnessing to the gospel – can take many forms in contemporary society. Besides education in families, religious instruction, preaching, preparation for Sacramental celebration, it also includes evangelisation by means of radio, television, the internet or the print media, as well as personal witness in everyday life, and the participation of Christians in debates on political and social topics, into which they are expected to bring basic ethical criteria, such as love of God and of neighbour, the Decalogue, the creation of the human being in the image of God, and, not least, Christian commitment wherever human dignity, freedom, peace and solidarity are endangered, since 'evangelisation would not be complete if it did not take account the unceasing interplay of the Gospel and of man's concrete life, both personal and social'.⁴

According to the theologian Leo Karrer, it is necessary to witness to faith at all levels of ecclesial life and in various forms, since when *diakonia* is connected by means of proclamation – *martyria* with the Christian message that God has become human and has entered history as one who saves and rectifies – it will become clear that justice, reconciliation and solidarity belong to the essence of being Christian.⁵ Articles 21 and 31 of Paul VI's apostolic exhortation *Evangelii nuntiandi* speak in a similar manner:

it is impossible to accept 'that in evangelisation one could or should ignore the importance of the problems so much discussed today, concerning justice, liberation, development and peace in the world. This would be to forget the lesson which comes to us from the Gospel

1 The paper was written with financial support of the Grant Agency of the University of South Bohemia, project 157/2016/H, 'Kontexty současné teologie'.

2 *Ad gentes* 11.

3 Cf. Pavel AMBROS, *Laik a jeho poslání: Mučednictví – svědectví*, Olomouc: Refugium, 2011, p. 37; pp. 51–53.

4 *Evangelii nuntiandi* 29, 31.

5 Leo KARRER, Grundvollzüge christlicher Praxis, in: *Handbuch Praktische Theologie: Durchführungen*, ed. Herbert HASLINGER, Mainz: Matthias-Grünwald, 2000, pp. 390–394.

concerning love of our neighbour who is suffering and in need' [...] Above all the Gospel must be proclaimed by witness. [...] this witness [...] involves presence, sharing, solidarity.⁶

And as Pope Francis underlines: 'At the very heart of the Gospel is life in community and engagements with others,'⁷ which is why evangelisation has a social dimension and if 'this dimension is not properly brought out, there is a constant risk of distorting the authentic and integral meaning of the mission of evangelisation'.⁸

Martyria is also a task for theology, which is called to 'translate' the witness to God to the language of contemporary human beings and search for ways of transmitting Christian doctrine in new contexts in an intelligible manner 'with the awareness that it must constantly reformulate the Word of God for them over the course of the ages'.⁹

1. The Christian worker in a helping profession – a Christian or a worker acting in a Christian manner?

One of the spheres where Christians witness to God in his inclination towards the human being in need are the helping professions,¹⁰ carried out in ecclesial and non-ecclesial organisations. Speaking of a Christian helping worker, it is generally expected that his motivation for engaging in helping work stems from his Christian faith. But Christians also act upon various motives and the Christian faith can have a negative effect on helping, as M. Opatrný shows in his study. The motivation to helping can then be, for example, the wish to convert the client, proselytising, one's own salvation, etc.¹¹ On the other hand a helping worker who is not a faithful Christian can act in a Christian manner, so it is necessary to specify whether the term 'Christian helping worker' is used to mean a Christian or a non-Christian worker acting in a Christian manner.

1.1 Love of neighbour as a path to an encounter with God

The pastoral constitution on the Church in the modern world speaks of the conscience as of the 'most secret core and sanctuary' of the human being, in which he detects a law which, although he does not impose it upon himself, he fulfils by loving God and neighbour.¹² As the constitution further states: 'In fidelity to conscience, Christians are joined with the rest of men in the search for truth, and for the genuine solution to the numerous problems which arise in the life of indivi-

6 *Evangelii nuntiandi* 21, 31.

7 *Evangelii gaudium* 177.

8 *Ibid.*, 176.

9 Hans WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000, p. 48.

10 The helping professions are traditionally divided into several levels, according to the extent in which they are able to help people to solve their social and emotional problems. The so-called first level of helping includes professions such as social workers, psychiatrists, psychologists, marriage consultants, etc., that is, professions in which the focus is primarily on solving social or emotional problems, or both. The second level of helping comprises professions, which work with people in difficult life situations or people going through a crisis. It includes clergy, physicians, nurses, teachers, lecturers and consultants, police persons, probation officers and others. Besides their expertise these workers are capable of helping to cope with the social and emotional dimensions of the situations they solve with their 'clients'. The helping at both levels are professionals. Some authors further distinguish a third and fourth level of helping, on which the help is no longer professional. The third level includes professions such as manager, in which help or advice can be requested by the workers. The fourth level has to do with any human helping – within a family, among neighbours, etc. Cf. Oldřich MATOUŠEK and Pavel HARTL, *Nároky sociální práce a syndrom vyhoření*, in: *Metody řízení sociální práce*, ed. Oldřich MATOUŠEK, Praha: Portál, 2003, pp. 51–52. In this paper the term 'helping worker' is used to mean a professional at the first or second level of helping.

11 For more detail see Michal OPATRŇÝ, *Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce: K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání*, *Caritas et veritas: Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v humanitních a sociálních oborech* 1/2011, pp. 44–59.

12 Cf. *Gaudium et spes* 16.

duals from social relationships.¹³ Helping one's neighbour, therefore, is not something specifically Christian, because love of neighbour is inscribed into human nature and the Christian faith may, but need not, motivate helping workers to carry out their work.¹⁴ In the encyclical *Deus caritas est* Pope Benedict XVI expresses this with the words: 'the command of love of neighbour is inscribed by the Creator in man's very nature'.¹⁵ In article 16 the Pope further states that love of God is inseparable from love of the neighbour, so that 'to say that we love God becomes a lie if we are closed to our neighbour or hate him altogether. [...] love of neighbour is a path that leads to the encounter with God, and that closing our eyes to our neighbour also blinds us to God'.¹⁶ The Pope's statement shows that even a non-Christian helper can attain an encounter with God through his helping work. Pope Francis speaks in a similar way: 'Any-one who sets off on the path of doing good to others is already drawing near to God, is already sustained by his help, for it is characteristic of the divine light to brighten our eyes whenever we walk towards the fullness of love'.¹⁷ Tomáš Halík offers a similar idea in connection with interpreting the well-known passage about extending efficacious love to the humblest and in them to Christ himself (Mt 25:31–46):

[...] their acts [...] did not have explicit 'Christian' and 'religious' motivation, it is even possible that they were not Christian, not 'faithful'. And if they had faith [...], then it was *implicit* faith, faith not consisting in 'opinions' and 'convictions', but manifesting itself exclusively in deeds, in life practice.¹⁸

Here, Halík points out that the primary motivation of the helping activity was not 'proper faith' (orthodoxy), one's own salvation, or fulfilling an obligation, but particular orthopraxy, solidarity with the other, and sensitivity to human suffering.

Heinrich Pompey and Paul-Stefan Roß emphasise that

diakonia is not realised only through Christians! For the people of God is 'greater' than the church and even the helping practice of people who are not members of the visible church or explicit Christians is realised within the horizon of the approaching Kingdom of God. That is why any helping action can have the quality of a diakonic action, even if the acting subjects do not conceive of themselves as Christian.¹⁹

So, the term 'Christian helping worker' in the sense indicated above can also be applied to someone who is not one of the Christian faithful, but witnesses to Christ by siding with the poor, insignificant, suffering and needy to whom Jesus was sent. By extending neighbourly love he imitates the life of Christ, and by helping others – albeit in a manner unreflected upon – he becomes Christ's disciple. Years ago, Karl Rahner expressed this as follows:

For wherever a profane social deed of society serves the eternal dignity of the person, his freedom and liberation from estrangement from himself, where it enables the human being to be himself and by his own responsibility to create his earthly and eternal fate, where it rids him, as far as possible, of all pre-personal, so that he can receive that which is most difficult: himself in his freedom, there exist social realities that may be, and often are, the body of

13 Ibid.

14 Cf. Michal OPATRŇ, *Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce*, p. 44.

15 *Deus caritas est* 31.

16 Ibid, 16.

17 *Lumen fidei* 35.

18 Tomáš HALÍK, *Divadlo pro anděly: Život jako náboženský experiment*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010, p. 177.

19 Heinrich POMPEY and Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere: Handbuch für eine diakonische Praxis*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1998, p. 227.

love, and in that way they can, in a special anonymous way, belong to the expression of the Church.²⁰

In other words, *caritas* in a theological sense can be realised even where it is not perceived by the helping workers as such and is not explicitly associated with Christianity. In this context, Pompey and Roß speak of ‘implicit’, ‘anonymous’ diakonia,²¹ which is realised wherever humans commit themselves for others and with others in a way corresponding to the Christian conception of help, regardless of whether the helpers are aware of that or not, and whether they aim to do so or not.²²

1.2 ‘Christ’s love compels us’ (cf. 2 Cor 5:14)

A Christian helping worker need not necessarily be a Christian, as explained above. But this expression mostly implies the idea of someone whose motivation for helping work derives from his Christian faith. It is assumed that the personal Christian identity of the helping worker is also reflected in his professional identity, i.e., that the helping worker mediates to others his trust in the presence of the liberating and saving God and, by his act of neighbourly love, he lets them experience this liberating and saving presence in their lives. *Caritas* is therefore constitutive for imitating Jesus and thereby also for all Christian practice of faith.²³

Pope Francis also speaks of Christian identity. According to the Pope, Christian identity is not a ‘nice idea’; it is maintained by the Holy Spirit, who is a ‘guarantee and seal’. Christians are to have Christ’s mind, i.e., Christ’s Spirit, not the spirit of this world.

In that their identity consists. Christian identity is visible in witness and the ultimate witness to love and obedience is the cross. St. Paul boasts in the God who became human and died in obedience. That is, according to the Pope, ‘identity and at the same time witness’.²⁴ As the Pope further states: ‘Sometimes we are tempted to be that kind of Christian who keeps the Lord’s wounds at arm’s length. Yet Jesus wants us to touch human misery, to touch the suffering flesh of others.’²⁵

Therefore, the identity of the Christian helping worker is determined by his relationship to the person and deeds of Jesus Christ. For ‘being Christian is not the result of an ethical choice or a lofty idea, but the encounter with an event, a person, which gives life a new horizon and a decisive direction.’²⁶ The helpers imitate Christ in his self-transcendence, self-giving out of love for the other, because ‘Christ’s love compels us’ (cf. 2 Cor 5:14). ‘The consciousness that, in Christ, God has given himself for us, even unto death, must inspire us to live no longer for ourselves but for him, and, with him, for others.’²⁷ Christian helping workers are led by ‘a faith which becomes active through love (cf. Gal 5:6),’²⁸ or, as the epistle of James states, by faith

20 Karl RAHNER, Praktická teologie a církevní sociální práce, *Caritas et veritas* 1/2013, pp. 79–80.

21 The term ‘anonymous Christian diakonia’ has also been used by H. Haslinger, see Herbert HASLINGER, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft: Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg: Echter Verlag, 1996, p. 704.

22 Cf. Heinrich POMPEY and Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere*, p. 228.

23 Cf. Andreas LOB-HÜDEPOHL, *Soziale Arbeit aus christlicher Hand – ein Problemaufriss*, Berlin: Berliner Institut für christliche Ethik und Politik, 2005, p. 8.

24 Cf. © FRANTIŠEK, Křesťanská identita není éterická, nýbrž konkrétní (online), at: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=21976>, accessed 30th June 2016.

25 *Evangelii gaudium* 270.

26 *Deus caritas est* 1.

27 *Ibid*, 33.

28 *Ibid*, 31a, 33.

which is 'visible' and can be extended in deeds (cf. Jas 2:14–26). According to Pompey and Roß, 'every Christian who by baptism and confirmation belongs to the people of God realises diakonia by his commitment for others.'²⁹

In the chapters above I have shown that the term 'Christian helping worker' need not apply only to a Christian; it can also be used to refer to a non-Christian helper whose action is 'implicitly' Christian. For the purposes of this paper the term 'helping worker' or 'Christian helping worker' is used to refer to a Christian for whom the life and death of Jesus Christ is an expression of service to others and the source of his own motivation for serving his neighbour, which is expressed in a particular helping action. At the same time, this term is used to denote a professional, not in the sense of necessary professional competence, but also pastoral competence, which 'enables him to actively react to existential, religious and ethical contexts of the client's problem.'³⁰

2. The helping worker as a *martyr* of God

As stated in the previous chapter, Christian helping workers testify to their faith by imitating Christ in his inclination towards the human being in need, in respecting his dignity and individuality, and thereby become witnesses of God's love, God's closeness and compassion that have been manifested in Christ. 'The duty of Christians to take part in the life of the Church impels them to act as *witnesses of the Gospel* and of the obligations that flow from it. This witness is a transmission of the faith in words and deeds.'³¹ The helping worker is a witness – a *martyr* of God in several aspects.

2.1 The helping worker as a *martyr* of God's kenosis

'God is love', says the apostle John (cf. 1 John 4:8), and it is precisely the serving and self-emptying love that is a path to meeting God. 'The history of the world is a struggle between two forms of love: love of oneself – up to destroying the world; and love for the other – up to renouncing oneself.'³² It is God, who loved us first and still loves us in the same way. That is why we are also able to respond with love, which is manifested in serving the needy (cf. 1 John 4:10–12). And it is precisely love for the other which is capable of 'going out of oneself towards the other and towards his situation'³³ that is one of the levels at which the helping worker becomes a *martyr* of God. This going out of oneself imitates

the Father's going out of himself in the eternal act of begetting the Son, God's going out of himself in the act of creation, God's going out of himself and his bowing down to the human being in the work of Revelation and especially in the work of the Incarnation. The genuineness of this going out of oneself out of love for the other is unsurpassably manifested in Christ's going out of himself out of love for the Father and for humans in the hour of his freely accepted death on the cross.³⁴

29 Cf. Heinrich POMPEY and Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere*, p. 225.

30 Jakub DOLEŽEL, Co dělá sociální práci křesťanskou?, in: *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky. Praktická reflexe a aplikace*, ed. Michal OPATRŇY and Markus LEHNER et al., České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2010, p. 24.

31 *Catechism of the Catholic Church* 2472.

32 BENEDICT XVI and Peter SEEWALD, *Licht der Welt: Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2010, p. 79.

33 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, p. 56.

34 Ibid.

Raimon Panikkar does not hesitate to speak of the “cross of the Trinity”: In the Father the apophaticism (*kenosis* or emptying) of being is real and all-encompassing [...]; it is the perfect sacrifice of God (Father), which has been revealed and depicted in Jesus’s cross and in his self-sacrifice.³⁵ *Kenosis* is an attitude of true love, because it means giving space to the other, giving preference to him and ‘decreasing’ oneself (cf. John 3:30). So, love for the other requires self-giving and repeated self-renunciation, and it means imitating Jesus in total self-giving (cf., for example, Mt 1:17; Lk 10:37): ‘God’s Kingdom comes in human weakness and powerlessness. Of course, it happens in no other way than at the cost of human risky self-commitment and self-giving, by which the human being reacts to the challenge presented by Jesus’ story.’³⁶

This requires the helping worker to commit himself personally and ‘step out’ of his professional role (whether as physician, nurse, psychologist, social worker, etc.). The professional role secures respect, and makes it possible to maintain a distance from the others, which disables a genuine encounter with the human being in a situation of need. What is necessary, therefore, is not only professional competence, but also the willingness to imitate Christ’s ‘going out of himself’ out of love for the neighbour. ‘For to imitate Christ means to give up power, descending with him to the depth of human suffering, of human need, and to become a sacrament of God’s love, of God’s compassion with the human being.’³⁷

The requirement of radically imitating Jesus (cf. Mk 1:17; Lk 10:37; Jn 13:15) also means giving up all security and a willingness to self-commitment and self-giving out of love for the other, even up to *martyrium*. At present, the transmission of faith is associated especially with personal witness and it is therefore necessary that Christians

at first with their lifestyle and subsequently also with their words become internally focused on the reasons for their hope (cf. 1 Pet 3:15), even at the cost of persecution, unjustified murder and inexplicable human suffering borne with the trust that the hope of the past arouses hope of the future.³⁸

Present-day *martyrs* are not only Christians who took a stand against the Nazi and communist totalitarian regimes and became victims of those repressive regimes, but currently, for example, also the four young Christian workers murdered in 2014 in East Ukraine by pro-Russian separatists,³⁹ or the four sisters – Missionaries of Charity – murdered together with their wards on 4th March 2016 in Yemen,⁴⁰ about whom Pope Francis said:

These are the martyrs of today! They do not appear on front pages of journals, they are not a topic of reporting. They shed their blood for the Church. They are victims of those who committed the attack, but also of indifference, of this globalisation of indifference, which doesn’t care.⁴¹

Among these mundane martyrs there are also Christian humanitarian workers, teachers, nurses and physicians helping in third-world countries, whose

35 Raimon PANIKKAR, *Trojice: O mystické sounáležitosti mezi lidmi*, Brno: Cesta, 1998, p. 83.

36 Quoted according to Jan RÜCKL and Petr ŠTICA ed., *Bonaventura Bouše: Odkaz a vzpomínky*, Praha: Vyšehrad, 2009, p. 40.

37 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, p. 188.

38 Pavel AMBROS, *Laik a jeho poslání: Mučednictví – svědectví*, p. 67.

39 © HLAS MUČEDNÍKŮ, Ukrajina: Čtyři mladí misionáři zavražděni (online), at: <http://www.hlas-mucedniku.cz/pnp.php?datum=2014-08-21>, accessed 8th March 2016.

40 © TISKOVÉ STŘEDISKO ČBK, Papež k útoku na Misionářky Lásky: To jsou mučednice dneška (online), at: <http://tisk.cirkev.cz/ze-zahranici/papez-k-utoku-na-misionarky-lasky-to-jsou-mucednice-dneska>, accessed 8th March 2016.

41 Ibid.

martyrdom is the supreme witness given to the truth of the faith; it means bearing witness even unto death. The martyr bears witness to Christ who died and rose, to whom he is united by charity. [...] He endures death through an act of fortitude.⁴²

In this self-giving, in renouncing themselves out of love for the other, which is a selfless gift of one-self, in setting their lives at stake for others, in this kenosis, which is a pre-requisite of a genuine interpersonal relationship, the helping worker is a witness – a *martyr* of the relationships in the community of Persons of the Most Holy Trinity and as a disciple of Christ is a *martyr* of Christ Jesus, who,

though he was in the form of God, did not count equality with God a thing to be grasped, but emptied himself, taking the form of a servant [...], humbled himself and became obedient unto death, even death on a cross. (Phil 2:6–8)

2.2 The helping worker as a *martyr* of God's *con-solatio*

In his encyclical *Spe salvi* Pope Benedict XVI asks whether the other person is so important for us that we are willing to become for him a person who suffers, because even love, which requires renunciation of the self, can become a source of suffering. Often the human being strives to avoid suffering, to avoid all that could present suffering, to spare the effort and pain associated with truth, love and goodness. The Pope asks whether we are capable of that and whether love really promises so much that it justifies personal self-giving.⁴³ In response to this question, Benedict XVI states that it is the merit of Christian faith in human history that has awoken in the human being a new and deeper ability to suffer and at the same time has shown that truth, justice and love are not mere ideals, but potent realities.⁴⁴

The Christian faith has shown us that truth, justice and love are not simply ideals, but enormously weighty realities. It has shown us that God – Truth and Love in person – desired to suffer for us and with us. Bernard of Clairvaux coined the marvellous expression: *Impassibilis est Deus, sed non impassibilis* – God cannot suffer, but he can *suffer with*. Man is worth so much to God that he himself became man in order to *suffer with* man in an utterly real way – in flesh and blood – as is revealed to us in the account of Jesus's Passion. Hence in all human suffering we are joined by one who experiences and carries that suffering *with* us; hence *con-solatio* is present in all suffering, the consolation of God's compassionate love – and so the star of hope rises.⁴⁵

So, this com-passion, co-suffering (*compassio*) represents first of all the ability of identifying with the other, of an understanding empathy on the part of the helping worker. It is not a matter of sympathetically pitying the one who is being helped, but of walking together, co-feeling, co-experiencing suffering analogically to God's incarnation in Jesus Christ, who entered human life with its magnificence and misery, and shared and co-bore all human suffering. Accepting the other in his suffering then means, to a certain extent, adopting his suffering, identifying with it and becoming a witness of God's *con-solatio*.⁴⁶ This *being-together-in-loneliness* thus represents another level at which the helping worker becomes God's *martyr*, because in it he mediates God's closeness,

⁴² Catechism of the Catholic Church 2473.

⁴³ Cf. *Spe salvi* 38, 39.

⁴⁴ Ibid, 39.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid, 38, 39.

God's compassionate love and hope for the suffering person.

If the helping worker is a Christian, then his fundamental task is to be God's witness to other people (Acts 2:22–32) and to represent this God's *con-solatio*: he is a witness – a *martyr*, who by his co-suffering with the sufferer refers to God's co-suffering with this sufferer. Ultimately, it is no other principle than the one founding the Anointing of the Sick, when it represents God's compassion and assistance to the sick person. [...] So even the simple co-being of the helping worker with the suffering person as a testimony of his co-suffering with this human being can be a sign and an instrument of the intrinsic union of God with humans and of humans with God in suffering – regardless of that person's level of faith and knowledge of Christian doctrine. Of course, this is conditioned by the trustworthiness of such a witness, i.e., by the absolute unity of his words and acts.⁴⁷

If the helping worker shares, co-bears suffering then that suffering is permeated by his presence and the love of light shines through it.⁴⁸ The Latin word *con-solatio*, consolation, 'suggests *being with* the other in his solitude, so that it ceases to be solitude.'⁴⁹

If Jesus – the incarnate Son of God – in the ultimate hour of his service to humanity experienced our desertedness, then he is also mysteriously present in each of our desertedness, he is 'God with us' even when we are feeling deeply deserted.⁵⁰

By his sympathy, his co-suffering, empathetic listening and silence the helping worker is thus a witness – a *martyr* to this mysterious presence of God in silence and solitude.

2.3 The helping worker as a *martyr* of God's transformative power

God himself entered history, became a human being and suffered; he became 'God-with-us', who shared not only our life, but also our pains, suffering and death. And Jesus' death is the most radical expression of God's desire to be 'God-with-us'. That is why 'the true measure of humanity is essentially determined in relationship to suffering and to the sufferer'.⁵¹ But the human being 'cannot accept another's suffering unless he personally is able to find meaning in suffering, a path of purification and growth in maturity, a journey of hope'.⁵² As John Paul II states in his apostolic letter *Salvifici doloris*,

in whatever form, suffering seems to be, and is, almost inseparable from man's earthly existence. [...] Suffering [...] manifests in its own way that depth which is proper to man, and in its own way surpasses it. Suffering seems to belong to man's transcendence: it is one of those points in which man is in a certain sense 'destined' to go beyond himself, and he is called to this in a mysterious way.⁵³

And the helping worker in his work becomes a witness to the internal transformation of the human being in a deep life crisis, becomes a *martyr* of God's mysterious and transformative power in the human being.

47 Michal OPATRŇ, *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* (sv. Bernhard z Clairvaux): Srovnání pohledů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. na utrpení z pastoračního hlediska, *Theologos* 1/2011, p. 67.

48 Cf. *Spe salvi* 38.

49 Ibid.

50 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, p. 58.

51 *Spe salvi* 38.

52 Ibid.

53 *Salvifici doloris* 2, 3.

Article 16 of the pastoral constitution *Gaudium et spes* says that the human being has God's law engraved in his heart and can listen to God's voice in his conscience – 'the most secret core and sanctuary'.⁵⁴ Article 22 then says that every human being is connected to the Paschal mystery in a way known to God alone.⁵⁵ In this context, Tomáš Halík in his book *Night of the Confessor* points out an interesting aspect of the Christian faith:

When someone takes on and honestly bears his human lot, with patience towards its limitedness and finitude, in a constant quest for meaning, and especially in love and solidarity with others, then by this existential affirmation of his humanity he at the same time touches on the mystery of the Incarnation. [...] By taking seriously our own humanity and the humanity of others in all of its weakness, imperfection, fragility and finitude, we are through this honest humanity 'aboard one ship' with those who confess and imitate Christ, the Word of God, which has taken human nature upon itself.⁵⁶

The fact that God's grace invisibly works in human hearts, regardless of whether they believe in Christ or not, and that every human being participates in the Paschal mystery implies that every human being is also capable of experiencing himself as a place of God's activity, which holds especially in extreme life situations, in which the question of meaning is raised with a greater intensity. With his attitude the helping worker can help the other to internally transform his pain and suffering, and to endow it with meaning.

It is necessary to help the suffering person to identify, intrinsically and altogether freely, as much as possible with the liberating attitude of the Crucified, which transforms suffering from within, and in that way to give his suffering an altogether new meaning. Perfect acceptance of the attitude of the Crucified transforms particular suffering into a mysterious representation of Christ's cross in this place and moment.⁵⁷

For this, the helping worker needs, besides expert competence, to be truthful, open, unbiased, authentic, to respect the other, and to unconditionally accept him as he is, regardless of his behaviour or appearance. All of that can be subsumed under the theological category of love grounded in God's love, which places no conditions on its closeness and the helping activity. Helping a human being in an extreme life situation always requires an individual attitude, patient and attentive listening, and empathy, when 'our heart experiences something of the pain which the sufferer is experiencing in his own body and in his own heart'.⁵⁸ Besides that, our attitude of respect for the human being in need ought to manifest what value and dignity he himself has for us. 'Our true sympathy, our co-suffering, our attentive and listening silence, all that in fact imitates the behaviour of God the Father in the hour of the cross.'⁵⁹ Taking Christ's cross on oneself is enormously difficult, because it involves transcending oneself and completely handing oneself over to 'the One who is since eternity a gift of the self to the very bottom'.⁶⁰ That is why

someone who wants to talk about suffering, its meaning and its Christian value, really ought to balance every word [...]. Superficial, shortcut interpretations of Jesus's suffering and our

54 Cf. *Gaudium et spes* 16.

55 Cf. *ibid.*, 22.

56 Tomáš HALÍK, *Noc zpovědníka: Paradoxy malé víry v postoptimistické době*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005, p. 58.

57 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, p. 192.

58 *Ibid.*, p. 194.

59 *Ibid.*, p. 195.

60 *Ibid.*

participation in it will not help, they will more likely do harm.⁶¹

To bear suffering, whatever its cause, means to become open to the efficacy of God's transformative and saving power,

which endows the human being already in this life with wonderful dignity. It is not simple even for a faithful Christian, but even a person with a pure heart who does not believe in Christ can approach such an attitude, albeit he will name the mystery taking place in him in his own way.⁶²

A human being who freely accepts toil and the pains of life is assimilated to the suffering Christ, 'shares in this love, [...] rediscovers himself more and more fully in suffering: he rediscovers the "soul" which he thought he had "lost" because of suffering.'⁶³ By their welcoming, patient, empathetic attitude to the human being in a life crisis while unconditionally respecting his state, not only physical but also in its emotional hardships, by assistance in the search for orientation in connection with the meaning of what the person is experiencing, helping workers send out an important signal and feedback, not only to human beings in need and all those who help them but also to society as a whole, concerning the value and quality of human life. In his apostolic letter *Salvifici doloris*, John Paul II writes:

Down through the centuries and generations it has been seen that *in suffering there is concealed* a particular *power that draws a person interiorly close to Christ*, a special grace. [...] A result of such a conversion is not only that the individual discovers the salvific meaning of suffering but above all that he becomes a completely new person. He discovers a new dimension, as it were, of *his entire life and vocation*. This discovery is a particular confirmation of the spiritual greatness which in man surpasses the body in a way that is completely beyond compare. When this body is gravely ill, totally incapacitated, and the person is almost incapable of living and acting, all the more do interior *maturity and spiritual greatness* become evident, constituting a touching lesson to those who are healthy and normal.⁶⁴

When human beings in difficult life situations are able to transform their suffering and bear it with an intrinsic peace, patience and serenity, they become a help and a model for others similarly afflicted, as well as for helping workers. Their attitude can bring others to reflect upon their life, to re-evaluate life priorities and to gain a deeper insight into their own life. At the same time, they give those who provide them with expert help the possibility to participate in their sufferings, to share their fears, anxieties and pain, to become witnesses – *martyrs* – of God's transformative efficacy and reach a mature attitude not only towards life, but also to dying and death. But such an internal transformation requires 'often a long process of one's own conversion and the grace of the Crucified',⁶⁵ which culminates in the internal maturity and spiritual greatness of the sufferer. As John Paul II, whose pontificate from the very beginning was associated with a deep interest in the poor, the ill and the suffering, wrote in his inauguration encyclical *Redemptor hominis*, 'man is the way for the Church'.⁶⁶ The Pope further developed and amended the idea in his apostolic letter *Salvifici doloris*, where he wrote that 'man in a special fashion becomes the way for the Church

61 Aleš OPATRŇÝ, *Pastorační péče v méně obvyklých situacích*, Praha: Pastorační středisko sv. Vojtěcha při Arcibiskupství Pražském, 2005, p. 28.

62 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, p. 192.

63 *Salvifici doloris* 23.

64 Ibid, 26.

65 Michal OPATRŇÝ, *Impassibilis est Deus, sed non impassibilis*, p. 61.

66 *Redemptor hominis* 14.

when suffering enters his life,⁶⁷ in whatever period of life and whatever form, and the Church, 'born of the mystery of Redemption in the Cross of Christ, [...] has *to try to meet* man in a special way on the path of his suffering',⁶⁸ because 'in this meeting man "becomes the way for the Church", and this way is one of the most important ones'.⁶⁹ In his post-synodal apostolic letter *Christifideles laici* John Paul II, who 'regarded suffering experienced with Christ and for Christ as a great and salvation-producing good, which is capable of enriching the whole community of the Church',⁷⁰ further states that

the suffering individual is the way of the Church because that person is, first of all, the way of Christ Himself, who is the Good Samaritan who 'does not pass by', but 'has compassion on him, went to him [...] bound up his wounds [...] took care of him' (Lk 10,32–34).⁷¹

The mission of the Church is to serve human beings,⁷² especially human beings in need, which is why, as 'Christ united himself with her in his mystery of Redemption, the Church must be strongly united with each man',⁷³ who 'is and always becomes the "way" for the Church's daily life'.⁷⁴

Conclusion

At the centre of the helping service of Christian helping workers there is always – in the spirit of the pastoral constitution *Gaudium et spes* – the human being with his joys and hopes, fears and anxieties;⁷⁵ the human being, seen from a Christian point of view as created by God in God's image and likeness (Gen 1:26), as man and woman (Gen 1:27) who mutually complement each other, who both hold the same dignity based on the fact that the human being is a person, is a 'relational' being capable of having a personal relationship with God and other humans (Gen 2); the human being is a free being, who is entrusted with care of other creatures and the created world, as well as with responsibility for his neighbour,⁷⁶ whose life remains finite, despite all scientific and technological progress, and is threatened in many diverse ways. The main meaning and goal of Christian-motivated care for the needy therefore ought to be making God known, so that human beings in this world would not be 'living and dying in this world without God, [...] exposed to final despair',⁷⁷ mediating the hope that the world and the human being in it are not left to their fate, because God 'if we are faithless, he remains faithful – for he cannot deny himself' (2 Tim 2:13), and the salvation of the human being, 'whole and entire, body and soul, heart and conscience, mind and will'.⁷⁸

Workers in the helping professions meet people in extreme situations of life, in which these people experience fear, loneliness, despair, resignation and grief. The crisis affects all components of

67 *Salvifici doloris* 3.

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*

70 Stanisław DZIWIŚ and Czesław DRAŹEK, *Utrpení v životě a papežském úřadu Jana Pavla II.*, in: Stanisław DZIWIŚ, Czesław DRAŹEK, Renato BUZZONETTI and Angelo COMASTRI, *Síla v slabosti Jana Pavla II.*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, p. 17.

71 *Christifideles laici* 53.

72 *Gaudium et spes* 3.

73 *Redemptor hominis* 18.

74 *Ibid.*, 21.

75 Cf. *Gaudium et spes* 1.

76 Cf. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a morálka: Biblické kořeny křesťanského jednání*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, pp. 18–19; 21–22.

77 *Lumen gentium* 16.

78 *Gaudium et spes* 3.

the human being: bodily, mental, spiritual, existential and social. An extreme life situation confronts the human being with his own vulnerability, finitude, transience; it casts doubt on certitude and places the human being face to face with fundamental existential questions, which are at the same time questions of a religious nature, even though they need not necessarily be formulated in the 'language of faith'. Christian helping workers witness to their faith in God by imitating Christ in his inclination to the human being in need, in respecting his dignity and individuality, and thereby become witnesses – *martyrs* of God's love, God's closeness and compassion manifested in Christ, as well as of God's mysterious transformative and saving power in the human being.

Martyria as One of the Christian Aspects of the Helping Worker

Abstract

The paper deals with the topic of martyrria as one of the Christian aspects of the helping worker. In the first part, the paper focuses on defining the term 'Christian helping worker' and answering the question of whether that label signifies a Christian worker or a worker acting in a Christian way. In the second part, the paper discusses the Christian helping worker's task to be God's witness – martyr – to other people. It shows three aspects of such witness: the helping worker as a martyr of God's kenosis, as a martyr of God's con-solatio, and finally as a martyr of God's transformative power in the human being.

Keywords: martyrria, helping worker, Christian helping worker, God's martyr, kenosis, con-solatio

Author contact

Jana Maryšková MA et MA

University of South Bohemia in České Budějovice

Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

marysj00@tf.jcu.cz

Charity a diakonie – poskytovatelé sociálních služeb nebo sekundární církevní struktura?

Michal Opatrný

Benedikt XVI. ve své slavné nástupní encyklice *Deus caritas est* uvedl, že se v historii „... s narůstajícím rozšiřováním církve ukázalo, že jednou z hlavních oblastí činnosti církve, spolu s udělováním svátostí a zvěstováním slova, je uplatňování lásky (caritas)... Církev nesmí opomíjet službu lásky (caritas), stejně jako nesmí opomíjet vysluhování svátostí a službu slova.“¹ Tento charitativní úkol je veskrze katolický – všeobecný, protože se netýká jen katolické církve, jakoby šlo o úkol stanovený papežem, nýbrž celého křesťanstva – a to z jeho samotné podstaty. V těchto intencích také uvažuje Benedikt XVI. v encyklice *Deus caritas est*, když charitativní úkol křesťanství zdůrazňuje. Jeho kořeny můžeme najít již v knize Skutků apoštolských, kde je praktická dobročinnost chápána jako jeden z klíčových znaků nově vznikající církve (Sk 2, 45–46).

Charitativní úkol je dnes naplňován napříč křesťanskými církvemi a konfesemi především skrze pomáhající organizace, které zakládají jak přímo různé církve nebo konfese, tak i místní církve, řehole nebo místní křesťanské komunity jako farnosti, sbory nebo církevní obce anebo vznikají jako sdružení věřících apod.² Tyto organizace jsou v evropském prostředí zpravidla akreditovány jako poskytovatelé sociálních služeb,³ kteří na poskytování těchto služeb čerpají veřejné prostředky od státu, samosprávných celků a obcí i od nadací a dárců mimo církve. V některých případech jsou spolufinancováni také z církevních prostředků. Tento stav se postupně rozvíjí od počátku 20. stol., kdy začaly vznikat konfesní pomáhající organizace přibližně dnešního ražení.⁴ Církve plní svůj charitativní úkol samozřejmě i jinak, např. skrze nemocniční kaplanství, apod. Pomáhající organizace založené církvemi, jako jsou v České republice např. Charita ČR, Diakonie ČCE apod., jsou však dominantní a to nejen v církevním prostředí, ale i mezi pomáhajícími organizacemi obecně. Proto zejména v církevním prostředí vyvstává otázka, zda tyto organizace ještě fungují jako součást církve, jsou přímou součástí její struktury, nebo se už staly běžnými poskytovateli sociálních služeb, fungují jako mnohé jiné organizace, a vazba na církve spočívá jen v jejich založení církví a specifickém pojmenování (např. Charita, Diakonie, Hospic sv. Veroniky, atp.). Někteří autoři proto v této souvislosti hovoří o tzv. dvojné nebo rozdvojené struktuře církve – jednou strukturou jsou farnosti, sbory nebo církevní obce, druhou charity, resp. v případě jiných konfesí jiná organizace nebo síť organizací. Někdy

1 *Deus caritas est* 22.

2 V katolickém prostředí srov. CIC 1984 kán. 215.

3 V ČR např. dle zák. 108/2006 Sb.

4 Srov. Catherine MAURER, Wie entstand die „Caritaswissenschaft“?: Ursprung und Entwicklung eines Konzepts und einer Handlungspraxis, in: *Die ersten hundert Jahre: Forschungsstand zur Caritas-Geschichte*, ed. Michael MANDERSCHIED – Hans-Josef WOLLASCH, Freiburg i. Br.: Lambertus, 1998, s. 144.

je tato struktura nazývána také druhotnou či sekundární.⁵

Proto nepřekvapuje, že se již během 20. stol. objevila např. v katolickém diskurzu celá řada více či méně komplexních koncepcí z oblasti praktické teologie a teorie charity (Caritaswissenschaft), které chtěly rozdvojenou církevní strukturu znovu scelit. V zásadě měly vždy dvojí podobu. Buď usilovaly o nalezení způsobu, jak diakonizovat církev – zapojit farnosti do činnosti Charity či dát ve farní pastoraaci větší důraz na diakonii, nebo jak zpětně pocírkevnit charitu – navrátit do církve a obrátit pracovníky Charity ke křesťanské víře.⁶ Podle některých autorů, jako je např. Hermann Steinkamp, jsou ale největší překážkou pro znovusjednocení církevní struktury především samy pomáhající organizace zřizované církvemi, protože na ně mohou křesťané svůj charitativní úkol delegovat a v jistém smyslu tak udržovat při životě rozdvojenou strukturu.⁷ V zásadě by proto podle této koncepce bylo nejlepší, pokud by charitativní úkol realizovaly přímo farnosti a církevní pomáhající organizace vůbec neexistovaly.⁸

V dnešní situaci se však nezdá být reálné, aby se tyto organizace prostě zrušily nebo osamostatnily a vyvázaly z církevního zřízení. Křesťané by tak rezignovali na profesionální přístupy k lidské nouzi prostřednictvím sociální práce a dalších pomáhajících profesí. Šlo by tedy o velmi fatální řešení. Obráceně se jeví jako problém pouhá diakonizace farní pastoraace,⁹ resp. diakonizace církví při zachování nezávislého provozu církevních pomáhajících organizací. Vedle rizik spojených s rozvojem pomáhajících činností bez odpovídající rozumové reflexe¹⁰ – tj. bez znalostí a dovedností z oboru sociální práce, bez supervize a kontroly kvality, která je obvyklá v sektoru sociálních služeb – by tento přístup vyžadoval rovněž komplexní změny myšlení v církvích i změny v jejich strukturách.¹¹ Je tedy nutné hledat řešení, které zahrne jak pomáhající organizace, tak i samotnou církev. Restriktivně lze záměr tohoto řešení formulovat tak, že by pomáhající organizace neměly tlakem na profesionalizaci „kanibalizovat“ realizaci charitativního úkolu církví ve farnostech, sborech a církevních obcích; pastorační struktura (tzn. farnosti, sbory nebo církevní obce) by se pak neměla omezovat pouze na bohoslužby, výuku náboženství a misijní působení. Záměr řešení, které by zahrnovalo jak pomáhající organizace, tak i pastorační struktury církví, může být ale formulován i podpůrně. Pomáhající organizace by podle tohoto pojetí řešení měla podporovat charitativní úkol církve v rámci její pastorační struktury a ta by opačně měla podporovat organizaci v její činnosti, aby jí tak umožnila nebýt pouhým poskytovatelem sociálních služeb, ale organizací realizující především charitativní úkol církve.

Tato studie se chce proto věnovat právě tomuto podpůrnému pojetí vztahu charitativní a pastorační struktury církví. Jejím prvotním záměrem je především analýza a kritické posouzení výše popsané situace podvojně struktury církví z hlediska teologie.¹² Návrhy řešení pro praxi chce

5 Srov. Jakub DOLEŽEL, *Teoretické ukotvení církevní sociální práce na pozadí obecných a českých charitních dějin až po encykliku Deus caritas est* (disertační práce, školitel Heinrich Pompey), Olomouc: CMTF UP, 2011, s. 74; Herbert HASLINGER, *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh, 2009, s. 47. Dále srov. Klaus BAUMANN, *Unverzichtbar – die Soziale Arbeit der Kirche*, *Sozialmagazin* 12/2007, s. 31; srov. Hermann STEINKAMP, „Zweitstruktur“ – Diakonie oder diakonische Kirche, in: *Den Himmel offen halten: Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa*, ed. Isidor BAUMGARTNER – Christian FRIESEL – András MÁTÉ-TÓTH, Innsbruck – Wien: Tyrolia, 2000, s. 71–72; Heinrich POMPEY – Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere: Handbuch für eine diakonische Praxis*, Mainz: Grünewald, 1998, s. 141.

6 Srov. Michal OPATRŇÝ – Tereza MORONGOVÁ, Outsourcing bliženecké lásky, *Studia theologica* 18/2016, s. 111–124.

7 Srov. Hermann STEINKAMP, „Zweitstruktur“ – Diakonie oder diakonische Kirche, s. 71–91.

8 Srov. Hermann STEINKAMP, *Sozialpastoral*, Freiburg i. Br.: Lambertus, 1991, 158 s.

9 Na TF JU je v současnosti na téma farní charity (nikoliv pouze farních charit coby součástí diecézní charity) realizován disertační projekt, který se po předběžném šetření v pastorační praxi musí vyrovnat se zásadní obtíží, že charitativní angažmá farností v ČR prakticky neexistuje. Řešitelkou projektu je Monika Flidrová.

10 Srov. Silvia STAUB-BERNASCONI, *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft*, Bern – Stuttgart – Wien: Haupt, 2007, s. 12.

11 Srov. Michal OPATRŇÝ – Tereza MORONGOVÁ, Outsourcing bliženecké lásky, s. 123–124.

12 Srov. Herbert HASLINGER a kol., *Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie*, in: *Handbuch Praktische Theologie: Grundlegungen*, ed. Herbert HASLINGER, Mainz: Grünewald, 1999, s. 31–32.

podat jen v minimální nutné míře, protože ochota ke změně stávající praxe je do značné míry podmíněna přijetím analýzy této praxe coby praxe nedostatečné.

1. Vznik a rozvoj podvojně struktury

Již před lety představil Mette svou interpretaci dějin charitativní a diakonické činnosti křesťanů, kterou se pokusil vysvětlit zejména stav dnešní struktury církve rozdvojené, např. v katolickém prostředí mezi farností a Charitu.¹³ Jeho prvopočátky spatřuje již ve 2. stol. po Kr., kdy bylo možné konstatovat určitou rivalitu mezi kněžími (presbytery) a jáhny (diákoný). Jejím důsledkem byla redukce jáhenství na přípravný předstupeň kněžství. S tím však byla spojena ztráta instituční odpovědnosti za charitativní úkol církve. Postupně proto zmizelo i vědomí o „všeobecném jáhenství věřících“, tzn. zároveň i o významu charitativního úkolu církve. V dalších staletích postupně rostoucí význam kultického rozměru bohoslužby, který souvisel se zdůrazňováním kněžského úřadu, podminil souběžné znehodnocení sociální dimenze bohoslužby a nakonec vedl k situaci, kterou Mette označil za sociální dezintegraci kultu. S tím byla spojená tendence k oddělení církevní obce a charity do té míry, že charita stále více přecházela do působnosti řádů a společenství zřizovaných pro tento účel. Sice stále znovu vznikaly iniciativy, které reagovaly „odspodu“ na situační proměny nouze ve společnosti, byly však buď „vyvlastněny“ prostřednictvím tlaků na jejich (úředně-)církevní uznání, nebo byly donuceny takřkajíc odejít do „sekularizace“.¹⁴

V komplexní moderní společnosti je tak podle Metteho diferencovaná organizační forma Charity jako neziskové organizace akreditované coby poskytovatel sociálních služeb nakonec nevyhnutelná. V důsledku toho ale Charitu dále provází „ztráta společenství (koinonie)“ – diakonie není věcí společenství křesťanů; společenství křesťanů není za křesťanskou diakonii zodpovědné. Charita se tak podle Metteho stala pro křesťanské jednání konsekutivní (druhořadou) a nikoliv konstitutivní.¹⁵ Jak již bylo zmíněno, během 20. stol., kdy se moderní charitativní organizace církví konstituovaly, byla učiněna celá řada pokusů, jak výše popsanou propast mezi komunitou křesťanů – koinonií a jejich charitativním úkolem – diakonií překonat. Prakticky všechny tyto pokusy více či méně ztroskotaly nebo nikdy skutečně nevstoupily v život.¹⁶

Výrazným impulsem pro znovunastolení této problematiky bylo v r. 2013 zvolení kardinála Jorge Mario Bergoglio za papeže. Přijetím jména František dal svému pontifikátu do značné míry charitativní rozměr.¹⁷ Jakkoliv není postava Františka z Assisi v katolické hagiografii spojována s dobročinností nebo charitou mezi prvními, jméno velmi dobře vystihuje záměr Františkova pontifikátu, že pro křesťanství je konstitutivní takové pojetí skromnosti, které vychází z ohledu na druhé a celek stvoření.¹⁸ Právě konstitutivní souvislost mezi vírou a způsobem života, resp. propojení

13 Srov. Norbert METTE, *Theologie der Caritas*, in: *Grundkurs Caritas*, ed. Markus LEHNER – Wilhelm ZAUNER, Linz: Landesverlag, 1993, s. 125–127.

14 Sheldrake v této souvislosti hovoří např. o hnutí bekyn, ale také o samotném Tovaryšstvu Ježíšovu (srov. Philip SHELDRAKE, *Spirituality a historie: Úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života*, Brno: CDK, 2003, zejména s. 132–155, příp. s. 129–131).

15 Srov. Norbert METTE, *Theologie der Caritas*, s. 126.

16 Srov. Michael MANDERSCHIED – Hannes KRAMER, *Programatik und Praxis von Gemeindeorientierung des Caritasverbandes – Erfahrung und Aporie*, in: *Zwischen versorgter Gemeinde und entsorgender Sozialarbeit: Dokumentation des Symposiums „Christliche Diakonie zwischen System und Lebenswelten“ von 13. bis 15. März 1989*, ed. Michael MANDERSCHIED, Freiburg i. Br.: DCV, 1990, s. 8–11.

17 Srov. Paul M. ZULEHNER, *Kirchenentwicklung braucht Visionen: Papst Franziskus liefert uns solche*, in: *Papst Franziskus: Ermutigung und Herausforderung für Theologie und Pastoral in Mittel- und Osteuropa, Pastoraltheologische Hefte 8 (2015): Eine Veröffentlichung des Post-Netzwerkes der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen*, ed. Mieczysław POLAK, Gniezno – Wien: Gaudentinum, 2015, s. 13.

18 Srov. Wiesław PRZYGODA, *Armut als Pastorales Prinzip nach Papst Franziskus*, in: *Papst Franziskus: Ermutigung und Herausforderung für Theologie und Pastoral in Mittel- und Osteuropa, Pastoraltheologische Hefte 8 (2015): Eine Veröffentlichung des Post-Netzwerkes der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen*, ed. Mieczysław POLAK, Gniezno – Wien: Gaudentinum, 2015, s. 59–63.

obsahu víry s dobročinností,¹⁹ které je někdy vyjadřováno heslem „chudá církev – církev pro chudé“²⁰, je i novým impulsem pro sjednocení rozdvojené církevní struktury. Pokud totiž vztah mezi obsahem křesťanské víry a praktickou dobročinností nebude považován za vzájemně konstitutivní, jen těžko bude moci rozdvojenou strukturu církve znovu sjednotit. Pastorální struktura, která obsah víry vyjadřuje explicitně za pomoci slov a symbolického jednání, nebude Charitu potřebovat tak jako doposud.²¹ Charita v organizované podobě pomáhající organizace poskytující sociální služby se pak zase bude i nadále orientovat především na takové sociální služby, které jsou ze strany sociálního státu dobře zaplacené; a méně či vůbec na takové činnosti, které by důsledně realizovaly křesťanský charitativní úkol.²²

2. Mentalita podvojně struktury

Podvojná struktura však již byla jak církví, tak i Charitou takřkajíc přijata za vlastní. Požadované změně tudíž v cestě nestojí ani tak samotné pomáhající organizace, nebo samotná církev, jako představa, že zdvojená struktura je vlastně normální – tzn. mentalita podvojně struktury. To má zcela praktické důsledky:

- Z pohledu klientů, donátorů, státních, krajských a obecních úředníků a někdy i jejich pracovníků je Charita běžně vnímána jako jakýkoliv jiný poskytovatel sociálních služeb. Pokud jsou si jejího církevního původu vůbec vědomi, vnímají ji jako jakousi „dceřinou firmu“ církve – jako organizaci, která je církví zřizována, která je s ní nějakým způsobem personálně a právně propojená, která ale není na první ani druhý pohled s církví totožná: sídlí v jiných budovách a lidé se s ní setkávají v jiném kontextu, než v jakém se setkávají s církví.
- Představitelé církví, vedení Charity a někteří z jejích pracovníků, dobrovolníků či klientů, kteří jsou v církvi socializováni, naopak vnímají především teologickou jednotu Charity a církve – že organizace naplňuje výše zmíněný charitativní úkol, který podle Benedikta XVI. církev nesmí opomíjet.

Tato dvě pochopení Charity mohou být nakonec tak dalece odlišná, že způsobují hluboká neporozumění a závažné konflikty. Stručně vyjádřeno, „... zatímco vnější pozorovatel popisuje situaci, jaká je, katolická církev popisuje identitu (Charity, pozn. aut.), jaká by měla být.“²³ Druhý pohled však zcela přehlíží skutečnost, že se pak části církve činnost Charity vůbec netýká. Je to vlastně logické, protože v tomto pojetí se jí ani týkat nemusí. *Můžeme proto také říci, že empiricky (tj. na základě rozpoznatelných faktů) je Charita vnímána jako poskytovatel sociálních služeb s křesťanským zřizovatelem, zatímco teologicky – a jedině a pouze teologicky – i jako součást církve, která plní její důležitý úkol.*

Napětím mezi pojmy *empiricky* a *teologicky* se také popisují a vysvětlují různé typy pojetí církve a jejího vztahu ke světu, resp. ke společnosti:

19 Srov. Josip BALOBAN, Papst Franziskus und die müden europäischen Verkündiger und Christen, in: *Papst Franziskus: Ermutigung und Herausforderung für Theologie und Pastoral in Mittel- und Osteuropa, Pastoraltheologische Hefte 8* (2015): Eine Veröffentlichung des Post-Netzwerkes der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen, ed. Mieczysław POLAK, Gniezno – Wien: Gaudentinum, 2015, s. 29–30.

20 *Evangelii gaudium* 198.

21 Srov. Jakub DOLEŽEL, Farní charity: dozvuky encykliky *Deus caritas est* a pravděpodobný stav moravských farností, *Studia theologica* 3/2016, s. 147–166.

22 Srov. Michal OPATRŇÝ – Tereza MORONGOŤOVÁ, Outsourcing blížeňské lásky, s. 111–124.

23 Srov. Petr KOLAŘÍK, Identita sociálních služeb poskytovaných katolickou církví, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, s. 76 a 82.

- První typ se vyznačuje ztotožňováním empirické a teologické skutečnosti církve, což znamená, že to, co o církvi říká teologie, resp. eklesiologie, je chápáno jako popis stávající podoby empirické církve.²⁴
- Ve druhém typu jsou naopak teologická a empirická skutečnost církve striktně oddělovány. Nejen nekřesťané a matrikoví věřící, ale i řada praktikujících laiků chápe církev jako jednu z mnoha dalších specializovaných institucí, resp. jako instituci specializovanou na uspokojování náboženských potřeb. Teologický význam slova církev, resp. Boží lid, tělo Kristovo atd. vnímají jen ti, kdo jsou ustanoveni k pastorači, resp. absolvovali teologické studium, a několik málo aktivních věřících laiků vzdělaných v obsahu víry.
- Třetím typem, který autor tohoto rozlišení Medard Kehl ukazuje jako jediný opodstatněný, je pak jednota obou skutečností na způsob svátosti. To je také pohled II. vatikánského koncilu, resp. prvního článku jeho věroučné konstituce o církvi *Lumen gentium*: „... neboť vnější viditelná podoba církve má být znamením, symbol a *svátost*, prostředek a nástroj vnitřního tajemství církve.“²⁵ Vztáhneme-li tento třetí typ také k napětí mezi empirickým a teologickým chápáním Charity, nesmíme si položit pouze otázku, jakým způsobem je třeba změnit vnější – empirickou podobu Charity tak, aby vyjadřovala i její teologické pojetí, *ale také, jaká je církev, její vnitřní uspořádání a zaměření, a zda tedy má Charita v církvi na co odkazovat.*

Skutečnost, že jsou charity vnímány jako prostí poskytovatelé sociálních služeb a to nejen veřejností, ale také uvnitř církve samotné, je totiž příznak toho, jak malá pozornost je v církvi věnována sociálním tématům a problémům. Jinak vyjádřeno, že církevní struktura není jen rozdvojená nebo podvojná, ale především rozdělená na primární pastorální strukturu a *sekundární – podružnou charitní strukturu.*

Konkluze

Chceme-li tedy dojít k hledání podpůrného pojetí spolupráce mezi zřizující církví a její pastorální strukturou s pomáhající organizací při realizaci charitativního úkolu křesťanství, je třeba v první řadě vrátit charitativnímu úkolu křesťanů jeho pravou hodnotu. Jak bylo zmíněno v úvodu a v bodě 1, v katolickém kontextu je právě toto jedním ze záměrů pontifikátu současného římského biskupa Františka, byť toto téma již otevřel jeho předchůdce Benedikt XVI. S tím je spojena otázka propria křesťanské charity, tedy otázka, jaké priority by mělo plnění charitativního úkolu sledovat. Zdá se totiž, že charitativní úkol byl do značné míry difamován tím, že se rozptýlil do na první pohled nekonečného množství dobročinných aktivit, které křesťanské pomáhající organizace uskutečňují. Takto pojatá dobročinnost se posléze nijak výrazně neliší od jiných dobročinných aktivit, resp. jakékoliv rozdíly a odlišné priority se stávají nečitelnými. Tradičním a biblicky nejen podloženým, ale zejména opodstatněným propriem charity je pomoc těm, kterým ostatní nepomáhají. Je to jednoznačný závěr, který vyplývá z podobenství o milosrdném Samaritánovi, kde se bližním stává heretik a schizmatik, který neváhal pomoci tomu, kterého ostatní obešli. Jak vysvětluje celé podobenství spolu se svým kontextem, právě ten, kdo je pro druhé bližním, koná také to, co je důležité pro spásu.²⁶

24 S tímto pojetím se můžeme setkat např. ve starších příručkách, podle kterých byla v Česku vyučována eklesiologie až do 90. let 20. stol. Důsledkem tohoto pohledu je tak fatální omyl zaměňující pojmy církev a Boží království jako totožné. Srov. Vojtěch NOVOTNÝ, Česká katolická eklesiologie na počátku druhé poloviny 20. století, in: *Česká katolická eklesiologie druhé poloviny 20. století*, ed. Vojtěch NOVOTNÝ, Praha: Karolinum, 2007, s. 9–46.

25 Srov. Medard KEHL, *Kam kráčí církev: Diagnóza doby*, Brno: CDK, 2000, s. 45–51.

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

Církevní pomáhající organizace se však v současné době orientují právě na takové sociální služby, které jsou ze strany státu resp. politických regionů favorizované.²⁷ Je tedy třeba, aby provedly změny ve svých prioritách a struktuře, které umožní věnovat se klientům, na které sociální systém státu i společnost jako celek nepamatuje nebo pamatuje jen málo a nesystémově. Tím se také samy stanou pro své zřizující církve lépe uchopitelné a čitelné. Taková změna přirozeně přinese finanční nestabilitu, protože se organizace již nebude moci (plně) spolehnout na podporu státu a jeho systému sociálních služeb. Pro realizaci a udržitelnost takové změny v orientaci své základní činnosti budou proto charity a diakonie potřebovat výraznou pomoc a podporu od svých církví. Taková podpora může být finanční (výnosy z restitucí, sbírky), materiální (úroda, sbírky) nebo i personální (dobrovolníci). Poskytnutí podpory takového rozsahu tedy nemůže být v silách výhradně církevního ústředí, ale bude třeba, aby ji přijaly za vlastní i konkrétní články pastorální struktury církve – farnosti, sbory nebo církevní obce. Charity a diakonie tím budou podporovat uskutečňování charitativního úkolu církve uvnitř její pastorální struktury a církve tak svým organizacím umožní, aby nebyly jen pouhými poskytovateli sociálních služeb.

27 Srov. Michal OPATRŇÝ – Tereza MORONGOVÁ, Strukturálně-kritická sociální práce v církevním hávu: *Contradictio in adjecto?*, in: *Sociální práce v nejisté době*, ed. Ondřej ŠTĚCH – Peter PATYI – Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2016, s. 38–41.

Charity a diakonie – poskytovatelé sociálních služeb nebo sekundární církevní struktura?

Abstrakt

Studie se zabývá vztahem mezi pomáhajícími organizacemi zřízenými církví a zřizující církví. Vychází z obecného charitativního úkolu křesťanů, který je v současné době uskutečňován právě církevními pomáhajícími organizacemi akreditovanými jako poskytovatelé sociálních služeb. Studie ukazuje, jak je díky této praxi charitativní úkol církví podvazován. Příčina tohoto stavu je identifikována v odlišném vnímání organizací a jejich práce v církevním prostředí a ve světském prostředí. Světské sekulární prostředí nechápe charitativní organizace jako součást církve, která skrze ně realizuje svůj charitativní úkol, ale spíše jako dceřinou firmu církve. V důsledku je pak v církevním prostředí práce organizací vnímána jako práce běžného poskytovatele sociálních služeb a tím je vyvolána otázka, zda jsou vůbec ještě křesťanské. Studie proto navrhuje jako základní směr pro řešení vztahu pomáhajících organizací a zřizujících církví, aby organizace částečně rezignovaly na zapojení do systému sociálních služeb ve prospěch pomoci těm, na které systém sociálních služeb nepamatuje. Pro to ale potřebují výraznou materiální i morální podporu ze strany církví. Pokud by jim jí církve poskytly, byla by tím zároveň přenesena odpovědnost za realizaci charitativního úkolu do jejich základní struktury.

Klíčová slova: caritas, diakonie, charita, církev, křesťanská sociální práce, sociální práce, ekle-siologie

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 Caritas and Diaconia Organisations – Providers of Social Services or Secondary Church Structures?

Michal Opatrný

In his famous inauguration encyclical, Benedict XVI stated that

As the years went by and the Church spread further afield, the exercise of charity became established as one of her essential activities, along with the administration of the sacraments and the proclamation of the word ... The Church cannot neglect the service of charity any more than she can neglect the Sacraments and the Word.¹

This charitable task is altogether catholic – universal, because it concerns not just the Catholic Church, as if it were a task stipulated by the Pope, but the entirety of Christianity, its very essence. Benedict XVI also thinks in this way when he emphasises the charitable task of Christianity in the encyclical *Deus caritas est*. Its roots may be found already in the Book of Acts, where practical charity is regarded as one of the key characteristics of the newly forming Church (Acts 2:45-46). At present, the charitable task is being fulfilled across the Christian churches, especially through helping organisations founded by the individual churches or denominations, as well as by local churches, orders, or local Christian bodies such as parishes, congregations or church communities, or they arise as associations of the faithful, etc.² In the European context such organisations are usually accredited as providers of social services,³ who receive public funds from the state, regional governments and municipalities, as well as from non-ecclesial foundations and donors. In some cases they are also co-financed from ecclesial resources. The situation has gradually developed since the early 20th century, when denominational helping organisations of approximately the present character started to be established.⁴ Of course, the churches fulfil their charitable task in other ways as well, for example, by hospital chaplaincy, etc. But church-founded helping organisations, in the Czech Republic, for example, Caritas of the Czech Republic (Charita ČR), Diaconia of the Evangelical Church of Czech Brethren (Diakonie ČCE), etc., are dominant, not only in the ecclesial milieu, but among helping organisations in general. That is why, especially in the ecclesial setting, the question is raised whether these organisations still function as a part of the respective church, and are a direct part of its structure, or whether they have already become common providers of social services, or that they function like many other organisations and their connection with the church consists merely in that they have been founded by a church

1 *Deus caritas est* 22.

2 In the Catholic milieu, cf. CIC 1984, can. 215.

3 In the Czech Republic, for example, according to Act 108/2006 Coll.

4 Cf. Catherine MAURER, *Wie entstand die „Caritaswissenschaft“?: Ursprung und Entwicklung eines Konzepts und einer Handlungspraxis, in: Die ersten hundert Jahre: Forschungsstand zur Caritas-Geschichte*, ed. Michael MANDERSCHIED and Hans-Josef WOLLASCH, Freiburg i. Br.: Lambertus, 1998, p. 144.

and bear a specific name (for example, Caritas, Diaconia, St. Veronica Hospice, etc.). That is why in this context some authors speak of a so-called dual or binary church structure – one structure is constituted by parishes, congregations or church communities, and the other by local charity organisations, or, in the case of other denominations, by another organisation or a network of organisations. Sometimes such a structure is also called secondary.⁵

It is therefore not surprising that in the course of the 20th century in, for example, the Catholic discourse a whole number of more or less complex conceptions in the sphere of practical theology and the theory of charity (Caritaswissenschaft) emerged, with the intention of reuniting the divided church structure. They always took one of two forms: either they strove to find a way to diaconify the Church – to involve parishes in the activity of Caritas or place a greater emphasis on diakonia in parish pastoral work, or they strove to find a way to re-churchify charity – to return it to the Church and convert Caritas employees to the Christian faith.⁶ According to some authors, such as, for example, Hermann Steinkamp, the greatest obstacle to the reunification of church structure is posed by the church-operated helping organisations themselves, because Christians can delegate their charitable task to them and in that way in a certain sense keep the binary structure alive.⁷ According to this conception, it would principally be best if the charitable task was realised directly by parishes and no church-operated helping organisations existed at all.⁸

But in the present situation it does not seem realistic to expect that these organisations will simply be abolished or become independent and disconnected from the church establishment. Christians would thereby give up on professional approaches to human need by means of social work and other helping professions. Such a solution would therefore be fatal. Conversely, the mere diaconification of parish pastoral work⁹ or the diaconification of churches while maintaining an independent functioning of church-operated helping organisations also appears problematic. Besides the risks associated with developing helping activities without an appropriate rational reflection¹⁰ – i.e., without knowledge and skills in the field of social work, or without the supervision and control of quality which is customary in the social services sector – such an attitude would also require complex changes of thinking in the churches as well as changes in their structures.¹¹ It is therefore necessary to search for a solution which will include the helping organisations and the churches themselves. The intention of such a solution can restrictively be formulated as follows: helping organisations ought not to ‘cannibalise’ the realisation of the churches’ charitable task in parishes, congregations and church communities by pressure on professionalisation; the pastoral structure (i.e., parishes, congregations or church communities) ought not to be limited to divine services, teaching religion and missionary activity. But the intention of a solution which would

5 Cf. Jakub DOLEŽEL, *Teoretické ukotvení církevní sociální práce na pozadí obecných a českých charitních dějin až po encykliku Deus caritas est* (dissertation thesis, supervisor Heinrich Pompey), Olomouc: CMTF UP, 2011, p. 74; Herbert HASLINGER, *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh, 2009, p. 47. Further, cf. Klaus BAUMANN, Unverzichtbar – die Soziale Arbeit der Kirche, *Sozialmagazin* 12/2007, p. 31; cf. Hermann STEINKAMP, „Zweitstruktur“ – Diakonie oder diakonische Kirche, in: *Den Himmel offen halten: Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa*, ed. Isidor BAUMGARTNER, Christian FRIESEL and András MÁTÉ-TÓTH, Innsbruck – Wien: Tyrolia, 2000, pp. 71–72. Heinrich POMPEY and Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere: Handbuch für eine diakonische Praxis*, Mainz: Grünewald, 1998, p. 141.

6 Cf. Michal OPATRŇÝ and Tereza MORONGOVÁ, Outsourcing blíženecké lásky, *Studia theologica* 18/2016, pp. 111–124.

7 Cf. Hermann STEINKAMP, „Zweitstruktur“ – Diakonie oder diakonische Kirche, pp. 71–91.

8 Cf. Hermann STEINKAMP, *Sozialpastoral*, Freiburg i. Br.: Lambertus, 1991, p. 158.

9 At the Faculty of Theology of the University of South Bohemia a dissertation project is at present being realised on the topic of parish charity (not only parish charities as part of a diocesan charity), which after a preliminary investigation in the pastoral practice must grapple with the fundamental difficulty that there is virtually no charitable involvement of parishes in the Czech Republic. The project is being carried out by Monika Flídrová.

10 Cf. Silvia STAUB-BERNASCONI, *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft*, Bern – Stuttgart – Wien: Haupt, 2007, p. 12.

11 Cf. Michal OPATRŇÝ and Tereza MORONGOVÁ, Outsourcing blíženecké lásky, pp. 123–124.

include the helping organisations and the pastoral structures of churches can also be formulated in a supporting way. According to such a conception, helping organisations ought to support the charitable task of the church within its pastoral structure and that should in turn support the organisations in their activity, thereby enabling them to be not merely providers of social services, but organisations realising first of all the church's charitable task.

That is why in this study I want to focus on such a supporting conception of the relationship between the charitable and pastoral structure of churches. My primary aim is to analyse and critically evaluate the above-described situation of the binary structure of churches from a theological point of view.¹² I want to propose solutions for practice only in the minimum necessary measure, because the willingness to change existing practice is to a great extent conditioned by accepting the analysis of the practice as being insufficient.

1. Origin and development of the binary structure

A number of years ago, Norbert Mette presented his interpretation of the history of Christian charitable and diaconic activity, with which he attempted to explain especially the state of the contemporary structure of a church divided, for example, in the Catholic milieu, between parishes and the Caritas organisation.¹³ He finds its roots in the 2nd century AD, when there was a certain rivalry between priests (presbyters) and deacons, which resulted in the reduction of deaconship to a preparatory step to priesthood. That, however, brought along a loss of institutional responsibility for the Church's charitable task, accompanied by a loss of awareness of the 'universal deaconship of the faithful', i.e., at the same time a loss of awareness of the significance of the church's charitable task. In subsequent centuries the growing importance of the cultic dimension of divine service, which was to do with the emphasis placed on the priestly office, conditioned the parallel devaluation of the social dimension of divine service and eventually lead up to a situation labelled by Mette as the social disintegration of the cult. That brought along a tendency to separate the ecclesial community and charity to the extent that charity gradually came to be performed by religious orders and communities set up for that purpose. And although initiatives reacting 'bottom-up' to the situational changes of need in society arose time and again, they were either 'dispossessed' by means of pressure on their (officially-)ecclesial acknowledgment, or they were forced, so to speak, to go into 'secularisation'.¹⁴

So, according to Norbert Mette, in complex modern society a differentiated organisational form of Caritas as a non-profit organisation accredited as a provider of social services is ultimately inevitable. But, as a result, Caritas is accompanied by a 'loss of communion (koinonia)' – diakonia is not the task of the community of Christians; the Christian community is not responsible for Christian diakonia. So, according to Mette, charity has become secondary (subordinate) for Christian action, not constitutive of it.¹⁵ As already mentioned, in the course of the 20th century, when modern charitable organisations of churches were being constituted, a number of attempts were made to span the abyss between the Christian community – koinonia and its

12 Cf. Herbert HASLINGER et al., Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, in: *Handbuch Praktische Theologie: Grundlegungen*, ed. Herbert HASLINGER, Mainz: Grünewald, 1999, pp. 31–32.

13 Cf. Norbert METTE, Theologie der Caritas, in: *Grundkurs Caritas*, ed. Markus LEHNER and Wilhelm ZAUNER, Linz: Landesverlag, 1993, pp. 125–127.

14 In this context, Sheldrake speaks, for example, of the Beguine movement, but also of the Society of Jesus itself (cf. Philip SHELDRAKE, *Spiritualita a historie: Úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života*, Brno: CDK, 2003, especially pp. 132–155, or pp. 129–131).

15 Cf. Norbert METTE, Theologie der Caritas, p. 126.

charitable task – diakonia. In practice, all of these attempts failed to some extent or were never really implemented in practice.¹⁶

An important impulse for re-opening this issue was the election of Cardinal Jorge Mario Bergoglio to the papal office in 2013. By assuming the name Francis he gave his pontificate a significantly charitable dimension.¹⁷ Although Francis of Assisi is not primarily associated in Catholic hagiography with charity, the name very well renders the intention of Francis' pontificate that constitutional of Christianity is a conception of humility stemming from respect for others and for the whole of creation.¹⁸ Precisely, the constitutive connection between the faith and a way of life, or the interconnection of contents of faith and charity,¹⁹ which is sometimes expressed with the slogan 'a poor church – a church for the poor'²⁰, is also a new impulse for uniting the divided ecclesial structure. For unless the relationship between the content of the Christian faith and practical charity is regarded as mutually constitutive, it will hardly be able to reunite the divided ecclesial structure. A pastoral structure explicitly expressing the content of the faith by means of words and symbolic action will not need Caritas any more than it does now.²¹ And Caritas in the organised form of a helping organisation providing social services will still focus on those social services that are well paid by the social state; and less or not at all on activities rigorously realising the charitable task of Christians.²²

2. Binary structure mentality

However, the binary structure has already been appropriated by both the Catholic Church and Caritas. So, the required change is not being blocked so much by the helping organisations alone, or the Church alone, but the notion that the doubled structure is in fact normal – a binary structure mentality. That has altogether practical consequences:

- Caritas is commonly perceived by clients, donors, state, regional and municipal officials, and sometimes even by its own employees, just as any other provider of social services. If they are aware of its ecclesial origin at all, they perceive it as a 'filial company' of the Church of sorts – an organisation which is established by the Church, which is personally and legally interconnected with it in some way, but which is not identical with the Church, whether at first or at second glance: it resides in different buildings and people encounter it in a context different from the one in which they encounter the Church.

16 Cf. Michael MANDERSCHIED and Hannes KRAMER, Programatik und Praxis von Gemeindeorientierung des Caritasverbandes – Erfahrung und Aporie, in: *Zwischen versorgter Gemeinde und entsorgender Sozialarbeit: Dokumentation des Symposiums „Christliche Diakonie zwischen System und Lebenswelten“ von 13. bis 15. März 1989*, ed. Michael MANDERSCHIED, Freiburg i. Br.: DCV, 1990, pp. 8–11.

17 Cf. Paul M. ZULEHNER, Kirchenentwicklung braucht Visionen: Papst Franziskus liefert uns solche, in: *Papst Franziskus: Ermutigung und Herausforderung für Theologie und Pastoral in Mittel- und Osteuropa, Pastoraltheologische Hefte 8 (2015): Eine Veröffentlichung des Post-Netzwerkes der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen*, ed. Mieczysław POLAK, Gniezno – Wien: Gaudentinum, 2015, p. 13.

18 Cf. Wiesław PRZYGODA, Armut als Pastorales Prinzip nach Papst Franziskus, in: *Papst Franziskus: Ermutigung und Herausforderung für Theologie und Pastoral in Mittel- und Osteuropa, Pastoraltheologische Hefte 8 (2015): Eine Veröffentlichung des Post-Netzwerkes der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen*, ed. Mieczysław POLAK, Gniezno – Wien: Gaudentinum, 2015, pp. 59–63.

19 Cf. Josip BALOBAN, Papst Franziskus und die müden europäischen Verkündiger und Christen, in: *Papst Franziskus: Ermutigung und Herausforderung für Theologie und Pastoral in Mittel- und Osteuropa, Pastoraltheologische Hefte 8 (2015): Eine Veröffentlichung des Post-Netzwerkes der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen*, ed. Mieczysław POLAK, Gniezno – Wien: Gaudentinum, 2015, pp. 29–30.

20 *Evangelii gaudium* 198.

21 Cf. Jakub DOLEŽEL, Farní charity: dozvuky encykliky *Deus caritas est* a pravděpodobný stav moravských farností, *Studia theologica* 3/2016, pp. 147–166.

22 Cf. Michal OPATRŇÝ and Tereza MORONGOVÁ, Outsourcing blíženecké lásky, pp. 111–124.

- The representatives of the churches, Caritas management and some of its church employees, volunteers or clients, on the other hand, perceive primarily the theological unity of Caritas and the Church – that the organisation fulfils the charitable task mentioned above, which according to Benedict XVI the Church must not neglect.

These two ways of understanding Caritas can ultimately be so widely different that they give rise to deep misunderstandings and grave conflicts. Succinctly expressed, ‘... while an external observer describes the situation as it is, the Catholic Church describes the identity [of Caritas], as it ought to be.’²³ But the latter view completely overlooks the fact that a part of the Church is not concerned with the activity of Caritas at all. In fact it is logical, because in this conception it need not be concerned with it at all. *It is therefore also possible to say that empirically* (i.e., based on the observable facts) *Caritas is perceived as a provider of social services set up by a Christian organisation, while theologically – and solely theologically – it also perceives itself as a part of the Church fulfilling one of its important tasks.*

The tension between the concepts *empirically* and *theologically* also describes and explains different types of conceptions of the Church and its relationship to the world, or to society:

- The first type is characterised by identifying the empirical and theological reality of the Church, which means that what theology, or ecclesiology, says of the Church is understood as a description of the present form of the empirical Church.²⁴
- In the second type, the theological and empirical reality of the Church is strictly separated. Not only non-Christians and unchurched ‘register’ Christians, but also many practising lay persons perceive the Church as one of many specialised institutions, namely as an institution specialised in satisfying religious needs. Only those who are appointed to pastoral work and have undertaken theological studies, and some very few active lay faithful educated in the content of faith, perceive the theological meaning of the words Church, People of God, Body of Christ, etc.
- The third type, shown by the author of this distinction Medard Kehl to be the only justified one, is the unity of both realities in a sacramental manner. This is also the view of the Second Vatican Council, namely of the first article of the dogmatic constitution on the Church *Lumen gentium*: ‘... for the external visible form of the Church ought to be a sign, a symbol and a *sacrament*, a means and instrument of the internal mystery of the Church.’²⁵ When this third type is applied to the tension between the empirical and theological understanding of Caritas, we must ask not only how the external – empirical – form of Caritas ought to be changed in order to express its theological conception, *but also what is the nature of the Church, its internal ordering and orientation, and therefore whether there is something in the Church for Caritas to refer to.*

The fact that Caritas organisations are perceived as mere providers of social services, not only by the general society, but also within the Church itself, is a symptom of the little attention devoted in the Church to social issues and problems. Expressed differently, it is a symptom of the fact that the ecclesial structure is not only dual or binary, but divided into the primary pastoral structure and the *secondary – subordinate – charitable structure.*

23 Cf. Petr KOLAŘÍK, Identita sociálních služeb poskytovaných katolickou církví, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, pp. 76 and 82.

24 Such a conception can be encountered in older textbooks, which had been used to teach ecclesiology in the Czech Republic up to the 1990s. A consequence of such a view is the fatal error of identifying the concepts of the Church and the Kingdom of God. Cf. Vojtěch NOVOTNÝ, Česká katolická eklesiologie na počátku druhé poloviny 20. století, in: *Česká katolická eklesiologie druhé poloviny 20. století*, ed. Vojtěch NOVOTNÝ, Praha: Karolinum, 2007, pp. 9–46.

25 Cf. Medard KEHL, *Kam kráčí církev: Diagnóza doby*, Brno: CDK, 2000, pp. 45–51.

Conclusion

If we therefore want to search for a supporting conception of the cooperation between the helping organisation and the pastoral structure of a church operating it in the realisation of the charitable task of Christianity, it is first of all necessary to return its true value to the Christians' charitable task. As already mentioned in the introduction and in point 1, in the Catholic context precisely that is one of the intentions of the pontificate of the present Roman bishop Francis, albeit the topic had already been opened up by his predecessor Benedict XVI. That brings along the issue of the proprium of Christian charity, viz. the question of what priorities ought to be pursued in fulfilling the charitable task. For the charitable task seems to have been to a great extent defamed by being dispersed into an, at first glance, infinite number of charitable activities realised by Christian helping organisations. Charity conceived in this way ultimately does not significantly differ from other charitable activities and all differences and distinct priorities become indecipherable. The traditionally and biblically not only grounded, but especially justified, proprium of charity work is helping those who are not helped by others. That is the unambiguous conclusion following from the parable of the Good Samaritan, where a heretic and a schismatic becomes a neighbour when he does not hesitate to help one whom others have passed by unattended. As the whole parable along with its context explains, the one who is a neighbour to others does what is important for salvation.²⁶

However, at present, church-operated helping organisations focus on social services which are favoured by the state or the political regions.²⁷ They therefore need to make changes in their priorities and structure, which will enable them to attend to clients for whom the social system of the state and society as a whole does not provide, or provides but little and non-systemically. Thereby they will also become easier to grasp and decipher for the churches operating them. Naturally, such a change will bring along financial instability, because the organisation will not be able to (fully) rely on support from the state and its social services system. In order to realise and maintain such a change in the orientation of their basic activity, the Caritas and Diaconia organisations will need significant support and help from their churches. Such support may be financial (revenues from restitutions, offerings), material (harvest, offerings) or also personal (volunteers). Providing support in such a scope cannot be in the powers of the church headquarters alone, but will need to be appropriated by the particular cells of the church's pastoral structure – parishes, congregations, or church communities. In that way, the Caritas and Diaconia organisations will support the realisation of the charitable task or the church within its pastoral structure and the churches will empower their organisations to stop being mere providers of social services.

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

27 Cf. Michal OPATRŇÝ and Tereza MORONGOVÁ, Strukturálně-kritická sociální práce v církevním hávu: Contradictio in adjecto?, in: *Sociální práce v nejisté době*, ed. Ondřej ŠTĚCH, Peter PATYI and Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2016, pp. 38–41.

The Caritas and Diaconia Organisations – Providers of Social Services or Secondary Church Structures?

Abstract

The study deals with the relationship between church-operated helping organisations and the churches operating them. It starts from the general charitable task of Christians, which is at present being realised precisely by church-operated helping organisations accredited as providers of social services. The study shows how the churches' charitable task is impeded by such a practice. It identifies the different perception of the organisations and their work in the ecclesial and secular milieu as the cause of the situation. The secular setting does not understand the charitable organisations as a part of the church which realises its charitable task through them, but rather as the church's filial company. As a result, the organisations' work is perceived in the ecclesial environment as the work of a common provider of social services, which raises the question of whether they are still Christian. The study therefore proposes a basic direction for solving the relationship of helping organisations and the churches operating them, so that the organisations partially give up on being integrated into the system of social services in order to help those for whom the social services system does not provide. For that they need substantial material and moral support on the part of the churches. If the churches provided it, the responsibility for realising the charitable task would thereby be re-located to their basic structure.

Keywords: charity, diakonia, Caritas, church, Christian social work, social work, ecclesiology

Author contact

Assoc. Prof. Michal Opatrný, Dr. theol.

University of South Bohemia in České Budějovice

Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charitable Work

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

mopatrny@tf.jcu.cz

Charita jako třetí sektor společnosti v Polsku

Wiesław Przygoda

Úvod

V zemích s ustálenou demokracií funguje rozdělení veřejných aktivit na tři sektory. Podle této typologie je prvním sektorem společnosti veřejná správa a bývá také označován jako sektor státu nebo vlády. Druhý sektor je někdy nazýván jako soukromý nebo ekonomicko-hospodářský a jedná se o sféru obchodu. Sem spadají firmy, instituce a organizace, jejichž činnost je zaměřena na vytváření zisku. Třetí sektor bývá označován jako občanský a skládá se z různorodých institucí a organizací, které nejsou nastaveny na vytváření zisku (*non-profit*), ale na uspokojování potřeb svých členů nebo realizaci společensky prospěšných cílů. Typická instituce třetího sektoru je vytvořena jako spontánní iniciativa zdola, tedy jako odezva na pociťované sociální potřeby nebo problémy, které čekají na své řešení. Důležitým faktorem vzniku takové iniciativy je obvykle to, že v určité oblasti společenského života zcela chybí nebo je neakceptovatelná forma činnosti státního nebo soukromého sektoru.¹

V průběhu staletí se v Polsku ustanovily různé typy organizací, sdružení a nadací třetího sektoru, které spojuje dobrovolná a nezištná sociální angažovanost dobrovolníků, tedy soudobých volentérů. V současnosti k jednomu z předních a dobře rozeznatelných organizací třetího sektoru v Polsku přináší Charita. Ve dnech 5. – 10. 12. 2014 proběhl výzkum veřejného mínění realizovaný výzkumnou agenturou TNS OBOP. Výsledky ukázaly, že 58 % dospělých Poláků vnímá Charitu jako nejznámější dobročinnou organizaci v Polsku. Pokud by si měli vybrat organizaci, které by pravidelně posílali finanční podporu, pak 43 % respondentů by zvolilo právě Charitu.² Ukazuje to na skutečnost, jak velké důvěře se v polské společnosti Charita těší při plnění svých úkolů na národní, diecézní a farní úrovni. Problém této studie je možné vyjádřit v otázce: jak vypadá právní a organizační situace Charity jakožto subjektu třetího sektoru v Polsku?

1. Historicko-právní podmínky charitativní činnosti v Polsku

Po celá staletí existuje v Polsku tradice sociální a charitativní práce, která se projevuje ve vzájemné pomoci a v zapojení do řešení problémů druhých. Osoby jednající sociálně byly obvykle označovány jako sociální pracovníci nebo altruisté. Přičemž termín „dobrovolník“ byl až do 20. století neznámý a nepoužíval se.³ Nicméně již od ustanovení polského státu v 10. století a od vzniku církevních struktur v polských zemích se postupně rozvíjela charitativní činnost. Prvními propa-

1 Tadeusz KAMIŃSKI, Kościół i trzeci sektor, *Trzeci Sektor. Kwartalnik o problematyce społeczeństwa obywatelskiego* 15/2008, s. 7–9.

2 Srov. Działanie bez rozgłosu – wyniki badań TNS OBOP, *Caritas* 1/2015, s. 19.

3 Srov. Beata GOCKO, Aspekt społeczno-prawny wolontariatu w III Rzeczypospolitej Polskiej, *Seminare* 24/2007, s. 356.

gátory charitativní pomoci byli králové, knížata a biskupové. V průběhu času se do charitativní činnosti zapojily řeholní řády, diecézní kněžstvo i laici. Jednalo se především o péči o nemocné, tělesně postižené a sirotky. Tato činnost byla inspirována trendy, které pak převládaly i v jiných zemích křesťanské Evropy.⁴ Postupem času se institucí sociální pomoci ze strany řádů stal špitál, který byl chápán jako dům péče o ubohé, nemocné, lidi bez domova a poutníky. Ze 14. století se dochovaly zmínky o laicích, kteří v této době na principu dobrovolnictví vykonávali nezištnou službu v leprosariích zřizovaných řeholními řády.⁵

Po získání nezávislosti v roce 1918 byla charitativní činnost v Polsku vykonávána volně a to různými institucemi. Mezi hlavní animátory této činnosti patřily řeholní řády, dobročinné spolky, Jednota Charity s národním ústředím a diecézními jednotami Charity a nová laická sdružení, a zvláště od roku 1929 Katolická akce, od roku 1930 Apoštolát nemocných, Mariánské sodality a tzv. třetí řády. Všechny tyto subjekty sdružovaly pracovníky s křesťanskou inspirací, a pokud použijeme současnou terminologii, zapojovaly se dle zásady dobrovolnictví do sociální činnosti a charitativní pomoci.

Po Druhé světové válce se společensko-politická situace v Polsku radikálně změnila, což mělo vliv na sociální angažovanost obyvatelstva. Rozhodnutím polských komunistických orgánů byla v roce 1950 Národní centrála Charity stejně jako diecézní jednoty Charity společně s jejich majetkem předány pod správu komunistickou vládou kontrolovaného Sdružení laických katolíků „Charita” („Caritas“). Tento akt byl proveden proti vůli polské římskokatolické církve. Brutální akce komunistických úřadů byla doprovázena širokou propagandistickou kampaní, která odsuzovala stávající vedení Národní centrály Charity. S ohledem na nastalou situaci a neúčinnost protestů ze strany římskokatolické církve rozhodli polští biskupové s lítostí na svém plenárním zasedání 30. ledna 1950 v Krakově o pozastavení činnosti církevní Charity.⁶ Nemožnost činnosti v rámci Charity nutila polskou církev k hledání alternativních forem realizace charitativní funkce.⁷

Situace výrazných omezení charitativní činnosti římskokatolické církve v Polsku z důvodu administrativních překážek ze strany komunistických úřadů trvala až do konce osmdesátých let 20. století a negativně se projevila na sociální angažovanosti katolíků. Na druhou stranu komunistické úřady nutily občany do společných činností, které byly organizovány z ideologických příčin především o nedělích a církevních svátcích. Tyto akce byly doprovázeny ateistickou indoktrinací, jejich povinný charakter a často špatná organizace či nesmyslnost realizovaných projektů vedly přímo k devalvaci společenské angažovanosti občanů.

V roce 1980 vzhledem k celospolečenskému dění vyvolanému Nezávislými samosprávnými odbory „Solidarita” mírně vzrostlo povědomí o potřebě společenské angažovanosti Poláků. Bohužel toto náhle propuknuté společné národní nadšení bylo potlačeno tak říkajíc v zárodku stanným právem, které 13. prosince 1981 v celé zemi zavedl gen. Wojciech Jaruzelski. Ačkoli se po přerušení a později i celkovém zrušení stanného práva v Polsku objevovalo stále více symptomů drolícího se totalitního systému a stále více a více vlašťovek svobody, cesta k plné demokracii byla ještě

4 Viz Wiesław PRZYGODA, Rozwój działalności charytatywnej Kościoła w Polsce, in: *Teologia pastoralna*, ed. Ryszard KAMIŃSKI, Lublin: Atla 2, 2000, díl 1, s. 468–471.

5 Maria BOCHENSKA-SEWERYN, Kościół katolicki w Polsce a opieka społeczna, in: *Sektor pozarządowy w zmieniającym się społeczeństwie*, ed. Brunon SYNAK – Mirosław RUZICA, Gdańsk – Indianapolis: Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii i Socjologii, Indiana University Center on Philanthropy, 1996, s. 125.

6 Viz Dominik ZAMIATAŁA, *Caritas. Działalność i likwidacja organizacji 1945–1950*, Lublin: KUL, 2000, s. 285–329.

7 Na národní úrovni převzala Komise polského episkopátu pro charitu po Národní centrále Charity všechny úkoly z hlediska koordinace a inspirace charitativní činnosti. Tehdejší předseda komise kardinál A. S. Sapieha uvedl, že v této situaci musí církev v Polsku vykonávat charitativní činnost ve jménu křesťanského milosrdenství jako součást běžné pastorace a založit ji na struktuře diecézí a farností, která je pro církev přirozená. Viz Czesław DOMIN, *Doświadczenia Komisji Charytatywnej Episkopatu w latach 1980–1987 przygotowanie do wznowienia działalności kościelnej „Caritas” w Polsce*, Wiadomości Charytatywne 38 (1988), č. 4, s. 17.

daleká. Proto se v tomto společensko-kulturním kontextu nemohlo dobrovolnictví do počátku devadesátých let 20. století v Polsku svobodně rozvíjet a bylo fenoménem objevujícím se v mnohem menším měřítku než v západních zemích.⁸

Nové možnosti rozvoje neziskových aktivit se v Polsku objevily po převratu v roce 1989 a po společensko-politických změnách, které proběhly na počátku posledního desetiletí 20. století. Přes četné potíže a velký odpor začala polská společnost budovat demokracii a prosperitu na třech pilířích: volném tržním hospodářství, které je zastoupeno přes sektor obchodu; demokraticky zvolených orgánech veřejné správy, kam patří členové parlamentu, představitelé různých stupňů samosprávy a vládní úředníci; a dobrovolných občanských institucích, které tvoří třetí sektor.⁹ Nový společensko-politický systém přispěl ke vzniku četných nevládních neziskových organizací¹⁰ a společenských iniciativ nezávislých na státních orgánech, což opět oživilo společenskou aktivitu občanů a přispělo k rozvoji dobrovolnictví.

I když i v období komunismu v Polsku fungovaly tzv. společenské organizace, nebyly „nevládní“, neboť byly financovány ze státního rozpočtu a byly kontrolovány státními službami. Teprve organizace a sdružení registrované po roce 1989 se fakticky staly nevládními, protože jejich registraci se nadále zabývaly obecné soudy, cíle a směrnice byly pouze zaznamenány ve stanovách a nepocházely od orgánů státní správy. Nové organizace byly vedeny k tomu, aby ve své činnosti prosazovaly zásadu „neziskovosti“ (*non profit*). Znamenalo to, že veškerý zisk pocházející z dobročinných akcí, veřejné prostředky získané pro sociální účely a také z hospodářské činnosti organizace musí být použity pro realizaci jejich statutárních cílů, které mají nést užitek v sociální oblasti. V žádném případě není možné získané prostředky rozdělit mezi členy nebo zakladatele nevládní organizace.¹¹ Tímto způsobem se neplacená práce dobrovolníků stala hybnou silou rozvoje nevládních organizací,¹² které skrze své sociální aktivity podporovaly nové zájemce, aby se zapojili do dobrovolnictví.

2. Právní základ pro fungování církevních institucí v systému sociálního zabezpečení v Polsku

V polském systému sociálního zabezpečení se setkávají instituce všech tří sektorů: veřejného, tržního i nevládního (civilního). Ve veřejném sektoru fungují vládní a samosprávné instituce. Ministerstvo práce, rodiny a sociálních věcí řídí a dohlíží na provádění státní politiky. V různých

8 Slabá dynamika rozvoje dobrovolnictví v Polsku před rokem 1989 měla několik příčin. Za prvé z důvodu přerušení v období vlády komunismu chyběla tradice dobrovolnictví, která by byla předávána z generace na generaci. Druhým důvodem byla chudoba polské společnosti, která byla nucena se soustředit na hledání způsobů, jak uspokojit základní životní potřeby a na uspokojení potřeb vyšších, společenských se obvykle již nedostávalo času ani sil. A konečně třetím důvodem byla nízká informovanost o způsobech a prostředcích sociální práce. Srov. Beata GOCKO, Aspekt społeczno-prawny wolontariatu w III Rzeczypospolitej Polskiej, s. 358.

9 Zbigniew WEJCMAN, *Świadczenie usług społecznych. Poradnik dla liderów sektora pozarządowego działający samorządowych*, Varšava: BORIS, 2000, s. 9.

10 Nevládní organizace bývají nazývány třetím sektorem a to vedle vládních institucí a podnikatelského sektoru, volného trhu, podnikání. Nevládní organizace, na rozdíl od orgánů veřejné správy a podobně jako podnikání, jsou soukromé a jsou vytvořeny z podnětu svých zakladatelů, ale na rozdíl od podnikání a podobně jako orgány veřejné správy, jednají nikoli v soukromém, ale ve veřejném zájmu. Zejména v mezinárodní komunikaci je stále populárnější jiný název pro nevládní organizace – NGO (jedná se o zkratku z anglického *non-governmental organization*). Viz © Co to jest trzeci sektor? (online), dostupné na: [www.http://osektorze.ngo.pl](http://osektorze.ngo.pl), citováno dne 6. 10. 2016.

11 Srov. Beata GOCKO, Aspekt społeczno-prawny wolontariatu w III Rzeczypospolitej Polskiej, s. 358.

12 K prosinci 2014 bylo v Polsku registrováno zhruba 17 000 nadací a 100 000 sdružení. Odhaduje se, že přibližně 80 000 nadací a spolků je aktivních. Pouze 8 000 z těchto subjektů má status veřejně prospěšné společnosti, který opravňuje k získávání 1 % daně z příjmu fyzických osob (PIT). V roce 2014 okolo dvanácti milionů osob poslalo veřejně prospěšným společnostem v rámci 1 % daně z příjmu fyzických osob více než 500 polských zlotých. Srov. © PORTAL ORGANIZACJI POZARZĄDOWYCH (online), dostupné na: <http://fakty.ngo.pl>, citováno dne 19. 10. 2016.

úřadech vojvodství fungují oddělení sociální politiky. Řadu úkolů spadajících do oblasti sociální politiky státu provádí samospráva na úrovni vojvodství, okresů a obcí. Instituce tržního sektoru, kterými jsou komerční subjekty, plní úkoly v oblasti nepřetržité péče o osoby se zdravotním postižením, nemocné nebo seniory. Pokud chtějí komerční subjekty provozovat stacionář se stálou péčí, musí splňovat předepsané standardy a získat povolení od vojvody. Stále více úkolů v oblasti sociální péče v Polsku vykonávají nevládní organizace. Jsou to především instituce, sdružení a nadace, které pracují na principu neziskových organizací. Provozují svoji činnost na zásadě neziskovosti. Své místo v tomto sektoru nachází také instituce římskokatolické církve.¹³

Po Druhém vatikánském koncilu změnila římskokatolická církev svou vizi vztahů se státem jakožto politickým společenstvím. Církev rezignovala na středověkou právní vizi homogenního státu s ohledem na vyznání a uznala skutečnost pluralitní společnosti.¹⁴ V rámci pluralismu římskokatolická církev koexistuje s jinými náboženskými společenstvími a státními institucemi a vzdala se požadavků jakýchkoli privilegií. Ve vztazích se státem se církev snaží respektovat tři principy: a) princip respektování svobody svědomí a náboženského vyznání, b) zásadu vzájemného respektování autonomie státu a církve, c) zásadu spolupráce státu a církve pro společné dobro lidí.¹⁵

V současné době polský stát zaručuje občanům svobodu svědomí a římskokatolické církvi respektování nezávislosti a autonomie na základě konkordátu se Svatým stolcem (1993) a polské ústavy (1997). Zákon ze 17. května 1989 *O vztahu státu k Římskokatolické církvi v Polské republice* (v souladu s pozdějšími změnami) normalizuje celou řadu oblastí spolupráce státu a římskokatolické církve pro dobro občanů Polska. Ve světle polského práva má církev celkově i její organizační jednotky zajištěnou právní subjektivitu. Církev má celkovou svobodu v organizaci svých struktur a v obsazování církevních úřadů, rovněž i v oblasti vyučování, kultu a misijní, sociální a charitativní činnosti. Církev je oprávněna vyučovat náboženství ve školách a provozovat vlastní katolické školy ve všech stupních: od předškolních zařízení až po vysoké školy. Stejně tak má právní základ pastorační činnost v armádě, věznicích, výchovných zařízeních, nemocnicích a ústavech sociální péče. Navíc může církev zřizovat sdružení, nadace, budovat kostely a kláštery a mít své vlastní sdělovací prostředky. Manželství uzavřené v římskokatolické církvi je na základě konkordátu uznáno státem. Podobné právní předpisy mají v Polsku i další církve a náboženské společnosti.

Výše zmíněný zákon ze 17. května 1989 *O vztahu státu k Římskokatolické církvi v Polské republice* definuje rozsah charitativní činnosti římskokatolické církve následujícím způsobem: „Charitativní a pečovatelská činnost církve zahrnuje především: 1) vedení institucí pro sirotky, seniory, osoby tělesně nebo mentálně postižené a další kategorie osob, které potřebují péči; 2) vedení nemocnic a dalších zdravotnických zařízení a lékáren; 3) organizování pomoci při ochraně mateřství; 4) organizování pomoci sirotkům, osobám postiženým přírodními katastrofami a epidemiemi, válečným obětím, rodinám nacházejícím se v obtížné materiální nebo zdravotní situaci i jednotlivcům a to včetně zbavených svobody; 5) vedení jeslí, mateřských školek, ubytoven a azylových domů; 6) pomoc při zajištění rekreace pro děti a mládež nacházející se v nouzi; 7) prosazování myšlenky pomoci bližním a sociálních postojů, které to podporují; 8) zahraniční pomoc obětem živelních katastrof a osobám nacházejícím se ve zvláštní nouzi” (čl. 39).

Následně zákon z 12. března 2004 *O sociální péči*¹⁶ stanoví, že státní orgány i místní samosprávy

13 Srov. Tadeusz KAMIŃSKI, Instytucje kościelne w polskim systemie pomocy społecznej, in: *Praca socjalna w organizacja pozarządowych. Z problemów działania i kształcenia*, ed. Barbara KROMOLICKA, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, 2005, s. 111–121.

14 *Gaudium et spes* 76.

15 Józef KRUKOWSKI, Kościelne prawo publiczne w Europie i Polsce, in: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, Lublin: KUL, 2004, díl 1, s. 415.

16 *Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej* 2004, č. 64, pol. 593.

mohou zadávat úkoly z oblasti sociální pomoci mezi jinými „právníckým osobám a organizačním jednotkám působícím na základě předpisů o vztahu státu vůči Římskokatolické církvi v Polské republice, vztahu státu vůči jiným církvím a náboženským společnostem a na základě záruky svobod svědomí a náboženského vyznání, když mezi cíle definované v jejich statutech patří vykonávání činností v oblasti sociální péče” (čl. 25, odst. 1, bod 2). Tyto subjekty mohou nejen plnit úkoly v oblasti sociální péče, když se zúčastní soutěže nabídek, ale mohou přijít s takovou nabídkou z vlastní iniciativy (čl. 27, odst. 1). Každý subjekt přijímající pověření k realizaci zadání, což se týká také církevních institucí, se zavazuje k plnění úkolu v rozsahu a za podmínek stanovených ve smlouvě, zadavatel je povinen poskytnout specifické finanční prostředky ve formě grantu (čl. 33, odst. 1). Získaná dotace nemůže být využita k jiným cílům. Takto zákon o sociální péči umožňuje provozovat ústavní péči církevními institucím, které jsou zapojeny do provozu systému a financování sociální péče v Polsku.

Důležitým základem pro činnost církevních institucí ve třetím sektoru je zákon ze 13. června 2003 *O sociálním zaměstnávání*.¹⁷ Zákon popisuje zásady sociální práce a vztahuje se „zejména na: 1) bezdomovce realizující individuální plán upuštění od bezdomovectví, ve smyslu předpisů o sociální pomoci; 2) závislé na alkoholu; 3) závislé na drogách nebo na jiných omamných látkách; 4) psychicky nemocné ve smyslu předpisů o ochraně psychického zdraví; 5) dlouhodobě nezaměstnané ve smyslu předpisů o podpoře zaměstnanosti a institucích na trhu práce; 6) propuštěné z vězení, kteří mají problémy s integrací do prostředí, ve smyslu předpisů o sociální péči; 7) uprchlíky realizující individuální integrační program, ve smyslu předpisů o sociální péči; 8) osoby se zdravotním postižením, ve smyslu předpisů o pracovní a sociální rehabilitaci a zaměstnanosti osob se zdravotním postižením, které podléhají sociálnímu vyloučení a s ohledem na svou životní situaci nejsou schopny vlastním úsilím uspokojit svoje základní životní potřeby a jsou v situaci, která zapříčiňuje chudobu a zamezuje nebo omezuje zapojení do pracovního, společenského a rodinného života” (čl. 1, odst. 2).

Podle tohoto zákona mohou veřejně prospěšné organizace, což zahrnuje také církevní instituce s takovýmto statutem, zakládat a provozovat centra sociální integrace (čl. 3, odst. 2) a organizovat sociální družstva zaměstnávající s finanční podporou samosprávy osoby sociálně vyloučené nebo ohrožené sociálním vyloučením (čl. 16, odst. 1). V letech 2004–2014 bylo v Polsku zřízeno přibližně 370 sociálních družstev, která dala zaměstnání více než 1 600 osobám se zdravotním postižením, bezdomovcům nebo osobám ohroženým sociálním vyloučením. V rámci programu rozvoje sociální ekonomiky v Polsku byla v období 2014–2020 ve státním rozpočtu vyhrazena jedna miliarda a čtyři sta miliónů polských zlotých s cílem vytvořit 35 000 pracovních míst v tomto sektoru.¹⁸ Organizace třetího sektoru mohou také vést kluby sociální integrace, jejichž činnost má mimo jiné za cíl sociální a pracovní reintegraci prostřednictvím hledání práce a přípravy nezaměstnaných na jejich pracovní zapojení na volném trhu (čl. 18).

3. Právní kodifikace statutu dobrovolníka a veřejně prospěšných organizací v Polsku

Rok 2001 byl Organizací spojených národů vyhlášen Světovým rokem dobrovolnictví, což zintenzivnilo zájem veřejnosti o dobrovolnickou činnost. Nejen v Polsku se téma dobrovolnictví objevovalo častěji v médiích a také státní správa a samospráva mu věnovala zvýšenou pozornost. Také

¹⁷ *Dziennik Ustaw* 2003, č. 122, pol. 1143.

¹⁸ Jakub SUKIENNIK, Spółdzielnie socjalne – dobry początek, *Caritas* 1/2015, s. 18.

zákonodárcům bylo stále jasnější, že společně s rozvojem dobrovolnictví bude potřeba přijmout v této oblasti patřičné zákonné úpravy. Dlouhou dobu nemělo dobrovolnictví v Polsku regulované právní postavení. První právní předpisy upravující poskytování služeb na základě dobrovolnictví se objevily v zákoně z 29. listopadu 1990 *O sociálním zabezpečení*¹⁹ a v Nařízení ministra práce a sociální politiky ve věci výchovných a opatrovnických středisek z 1. září 2000.²⁰ Zmiňované právní akty upravily zapojení dobrovolníků pouze v centrech péče o děti a v rodinné pěstounské péči. Stále ovšem zůstávaly široké oblasti sociální práce, jako například nemocnice, rehabilitační centra pro osoby se zdravotním postižením, hospice, kulturní centra, dobrovolnická centra, charitativní instituce, ekologické organizace atd., ve kterých bylo velmi zapotřebí dobrovolnické práce, a stále pro ně chyběly komplexní právní úpravy.

Po intenzivním připomínání této skutečnosti ze strany polských nevládních organizací se dobrovolnictví stalo v roce 2002 tématem jednání polského parlamentu. Po roce diskuzí a práce v parlamentních výborech Sejm Polské republiky 24. dubna 2003 schválil *Zákon o veřejně prospěšné činnosti a dobrovolnictví*²¹ a *Prováděcí předpisy zákona o veřejně prospěšné činnosti a dobrovolnictví*.²² Oba právní akty zavedly systémové změny ve fungování občanské společnosti a mají velký význam při budování demokracie v Polsku.²³

Zákon o veřejně prospěšné činnosti a dobrovolnictví, který vešel v platnost 29. června 2003 a jeho poslední novelizace proběhla 12. března 2010, definuje právní postavení dobrovolníka a organizační i formální aspekty jeho činnosti. V souladu s čl. 2 odst. 3 zákona je dobrovolníkem fyzická osoba, která dobrovolně a bez nároku na odměnu vykonává službu v souladu se zásadami veřejně prospěšné činnosti, tedy společensky užitečné činnosti, provozované nevládními organizacemi v oblasti veřejných úkolů. Podle zákona není dobrovolníkem osoba provádějící službu pouze pro nevládní organizace, ale také pro orgány veřejné správy a podřízené jednotky, s výjimkou hospodářské činnosti (čl. 42). Člen sdružení může vykonávat službu jako dobrovolník i ve sdružení, jehož je členem.

Zákon zdůrazňuje, že dobrovolníci zapojení do obecně prospěšné činnosti musí být kvalifikováni pro daný typ a rozsah poskytovaných služeb, pokud povinnost takovéto kvalifikace a splnění příslušných požadavků vyplývá ze zvláštních předpisů (čl. 43). Služby by měly být vykonávány na základě podmínek stanovených v dohodě mezi dobrovolníkem a subjektem, který využívá jeho služeb. Dohoda by měla obsahovat ustanovení o možnosti jejího rozvázání (čl. 44, odst. 1). Pokud jsou dobrovolnické služby vykonávány déle než 30 dní, pak dohoda musí být písemná (čl. 44, odst. 4). Na žádost dobrovolníka je druhá strana povinna písemně potvrdit obsah dohody i pro kratší časový závazek, jakož i předložit písemné vyjádření o dobrovolníkem vykonávaných službách (čl. 44, odst. 2 a 3).

Podle zákona z 24. dubna 2003 dobrovolník není pracovníkem ve smyslu předpisů pracovního práva, v souvislosti s tím druhá strana využívající jeho služeb není jeho zaměstnavatelem. Nicméně v některých oblastech je postavení dobrovolníka popisováno analogicky ke statutu pracovní-

19 *Dziennik Ustaw* 1998, č. 64, pol. 414. Tento akt byl zrušen novým zákonem o sociální péči z 12. března 2004.

20 *Dziennik Ustaw* 2000, č. 80, pol. 900. Aktuálně platné nařízení ministerstva práce a sociální politiky z 14. února 2005 týkající se výchovných a opatrovnických středisek, *Dziennik Ustaw* 2005, č. 37, pol. 331.

21 *Dziennik Ustaw* 2003, č. 96, pol. 873 [změny z 12. března 2010, *Dziennik Ustaw* 2010, č. 28, pol. 146].

22 *Dziennik Ustaw* 2003, č. 96, pol. 874. Tento právní akt změnil pravidla dvaceti zákonných předpisů za účelem jejich přizpůsobení ustanovením *Zákona o veřejně prospěšné činnosti a dobrovolnictví*.

23 Viz Hubert IZDEBSKI, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*. Komentarz, Varšava: Ministerstwo Gospodarki, Pracy i Polityki Społecznej, 2003; Henryk CIOCH, *Organizacje pożytku publicznego i wolontariat – nowe regulacje prawne*, Rejent 10/2003, s. 11–26; Radosław SKIBA, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, Varšava: Fundacja Rozwoju Demokracji Lokalnej, 2004; Artur GLUZIŃSKI, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, Varšava: Difin, 2005; Jerzy KOPYRA, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie: komentarz*, Varšava: C. H. Beck, 2005.

ka.²⁴ Subjekt využívající jeho služeb má mimo jiné povinnost informovat dobrovolníka o zdravotních a bezpečnostních rizicích, která jsou spojena s výkonem služby a se zásadami ochrany před ohrožením. Navíc má dobrovolníkovi zajistit bezpečné a hygienické podmínky pro vykonávání jeho služby, v případě potřeby také vhodné osobní ochranné pomůcky. Subjekt využívající služeb dobrovolníka je povinen hradit náklady spojené se služebními cestami a diety stejně jako v případě zaměstnance (čl. 45, odst. 1, bod 1 až 3). Kromě těchto jmenovaných závazků může subjekt využívající dobrovolnickových služeb hradit také jiné nezbytné výdaje dobrovolníka, které souvisí s výkonem služeb pro příjemce, zejména se jedná o náklady na školení nezbytného k výkonu služeb uvedených v dohodě (čl. 45, odst. 2 až 3).

Zákon o veřejně prospěšné činnosti a dobrovolnictví stanoví dobrovolníkům, kteří vykonávají službu v období delším než 30 dní, náhrady v případě nehody na základě zvláštních předpisů²⁵ a to za předpokladu, že existuje písemná dohoda mezi provozovatelem a dobrovolníkem poskytujícím pomoc (čl. 46, odst. 2). Při výkonu služby během období, které je kratší než 30 dní, je subjekt využívající služeb dobrovolníka povinen poskytnout mu pojištění proti následkům úrazu (čl. 46, odst. 3). Dobrovolník může mít nárok na zdravotní péči, ovšem na základě zásad stanovených v předpisech týkajících se zdravotních služeb financovaných z veřejných prostředků (čl. 46, odst. 1). Kromě toho mu subjekt využívající dobrovolnickových služeb může zajistit pojištění občansko-právní zodpovědnosti za škody vzniklé během výkonu služby (čl. 46, odst. 6).

Zmiňovaný zákon uvádí různé veřejné úkoly, které mohou být realizovány prostřednictvím nevládních organizací (čl. 4, odst. 1). V souladu s výše zmiňovaným zákonem o veřejně prospěšné činnosti mohou být tyto úkoly prováděny, vedle dalších nevládních organizací, také prostřednictvím právnické osoby a administrativní jednotky římskokatolické církve. V souladu s posláním církve jsou především následující veřejné úkoly:

- sociální pomoc rodinám a osobám v těžké životní situaci;
- činnost pro pracovní i sociální integraci a reintegraci osob ohrožených sociálním vyloučením;
- charitativní činnost;
- činnost pro osoby se zdravotním postižením;
- činnost pro osoby v seniorském věku;
- uchovávání a šíření národních tradic;
- ochrana a podpora zdraví;
- podpora zaměstnanosti a pracovní aktivizace nezaměstnaných osob;
- školství, vzdělání, osvěta a výchova;
- cestování a rekreace dětí a mládeže;
- kultura, umění a ochrana kultury a umění;
- propagace tělovýchovy a sportu;
- prevence závislostí a sociálně patologických jevů;
- pomoc obětem katastrof, živelních pohrom, ozbrojených konfliktů;
- podpora a organizace dobrovolnictví.

Podle zákona z 23. dubna 2003 mohou církevní právnické osoby žádat o udělení statutu obecně prospěšné společnosti. Za tímto účelem musí splňovat požadavky vztahující se na veřejně pro-

24 Srov. Beata GOCKO, Aspekt społeczno-prawny wolontariatu w III Rzeczypospolitej Polskiej, s. 363.

25 Zákon ze dne 30. října 2002 o náhradách v případě úrazů nebo nemocí z povolání vzniklých za specifických okolností (*Dziennik Ustaw* 2002, č. 188, pol. 1674 s pozdějšími změnami).

spěšné společnosti s ohledem na čl. 20 zmiňovaného zákona a být zapsány do Národního soudního rejstříku. Zápis se provádí způsobem a za podmínek stanovených v zákoně z 20. srpna 1997 o Národním soudním rejstříku.²⁶ Zápis má konstitutivní charakter, to znamená, že bez tohoto zápisu se nemůže žádná nevládní organizace odvolávat na tento status a to i přesto, že splňuje všechny podmínky stanovené v zákoně. Subjekt, který splňuje zákonem stanovené podmínky, není povinen získat status obecně prospěšné společnosti. Rejstříkový soud ale nemůže udělit takový status jen na základě své úřední pravomoci. Jestliže nějaká organizace chce získat statut obecně prospěšné společnosti, musí podat žádost o zápis na příslušný okresní soud, na kterém funguje oddělení Národního soudního rejstříku.²⁷

Status organizace s veřejně prospěšnou činností vede k osvobození od daně z příjmů právnických osob, daně z nemovitých věcí, daně z občansko-právních činností a také kolkovného a soudních poplatků. Dále dává právo požádat o odpis 1 % daně z příjmu fyzických osob při ročním vyúčtování daně z příjmu fyzických osob (čl. 27). Je třeba poznamenat, že k nejdůležitějším výhodám vyplývajícím ze získání statusu organizace s veřejně prospěšnou činností je vytváření pozitivního image a růst prestiže organizace, což jsou neocenitelné hodnoty, které lze dobře využít k dosažení hmatatelných přínosů a to včetně finančních.²⁸

Status organizace s veřejně prospěšnou činností s sebou nese pouze výhody, ale jsou s ním spojeny také závazky, které je potřeba mít na mysli. Povinnosti byly zavedeny s ohledem na větší transparentnost činnosti těchto organizací. Jednoznačnost a transparentnost činností vykonávaných veřejně prospěšnými společnostmi jsou považovány za jedny z hlavních zásad zákona.²⁹ Důležitým závazkem je splnit všechny zákonné podmínky nezbytné pro získání statusu obecně prospěšné společnosti. Organizace musí fungovat v souladu s těmito podmínkami po celou dobu své činnosti. Jedním z nejobtížnějších závazků je vypracování výroční zprávy o činnosti veřejně prospěšné společnosti (s ohledem na zvláštní předpisy) a její zveřejnění takový způsobem, který umožňuje seznámit se s jejím obsahem všem zúčastněným stranám.³⁰

Závěr

Závěrem je potřeba zdůraznit, že církev se zaměřuje především na mimosvětské a transcendentální cíle a je obtížné ji jako celek zahrnout do třetího sektoru. Nicméně řada jejích institucí spadá do sektoru společenských činností a předchází nebo podporuje stát při řešení složitých sociálních problémů. Církev v Polsku v současné době provozuje více než 800 charitativních institucí, které realizují více než 5 000 charitativních činností různého druhu. Zmiňované instituce jsou vedeny diecézemi, ženskými a mužskými řády, farnostmi a také nadacemi a spolky. V díle milosrdenství je zapojeno přes 30 000 pracovníků charitativních institucí. Mezi nimi jsou kněží, zasvěcené osoby i laici, kteří společně s více než 80 000 dobrovolníky pracují v církevních hospicích, noclehárnách, distribuují jídlo, pečují o děti, seniory, závislé a zdravotně postižené. Prostřednictvím finanční podpory se na jejich službě milosrdenství podílí celá církev a svou pomocí zahrnuje tři miliony potřebných.³¹

26 *Dziennik Ustaw* 2001, č. 17, pol. 209, č. 110, pol. 1189; 2002, č. 1, pol. 2, č. 113, pol. 984; 2003, č. 49, pol. 408, č. 60, pol. 535.

27 Andrzej CEGLARSKI, *Organizacje pożytku publicznego*, Varšava: LexisNexis, 2005, s. 20–21.

28 Tamtéž, s. 11.

29 Tamtéž, s. 66.

30 Sławomir FUNDOWICZ, Prowadzenie działalności pożytku publicznego w świetle Ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 roku o działalności pożytku publicznego i wolontariacie, in: *Miłość na nowo odkryta. Wokół Benedykta XVI encykliki o Bogu-Miłości*, ed. Wiesław PRZYGODA – Jerzy KARBOWNIK, Skarżysko-Kamienna: Sanktuarium Matki Bożej Ostrobramskiej, 2007, s. 190.

31 © Polská biskupská konference, List pasterski o posłudze charytatywnej w Roku Miłosierdzia, 15. 04. 2016 (online), dostupné na: <http://episkopat.pl>, citováno dne 19. 10. 2016.

V dnes již dostatečně rozvinuté síti nevládních organizací, které vykonávají práci v oblasti sociálního zabezpečení, vyniká církevní organizace Charita, která na národní, diecézní, farní a školní úrovni vykonává mnoho cenných iniciativ majících za cíl materiální, psychickou, sociální a duchovní podporu člověka, který se nachází v nouzi. Dobrovolníci Charity významně posilují předivo sociálních vazeb a mnohým ztraceným lidem navracejí naději a dávají pocit občanské společnosti.

Překlad: *Mgr. Martin Klapetek, Ph.D.*

Charita jako třetí sektor společnosti v Polsku

Abstrakt

V současném Polsku funguje celá řada institucí zaměřených na sociální práci, které lze zařadit do tzv. občanského sektoru. Mezi církevními organizacemi využívajícími služeb dobrovolníků hraje klíčovou roli římskokatolická Charita. Článek se věnuje její právní a organizační situaci. Nejprve popisuje tíživé období druhé poloviny 20. století, kdy byla sociální práce v Polsku pod přímou kontrolou komunistických vládních orgánů. Následně vystihuje právní základ pro fungování církevních institucí v systému sociálního zabezpečení demokratického Polska. Posledním tématem je kodifikace statutu dobrovolníka a veřejně prospěšných organizací. Dobrovolníci spolupracující s církevní Charitou jsou jedním z klíčových faktorů systematické materiální, psychické, sociální a duchovní podpory člověka v nouzi.

Klíčová slova: Charita, dobrovolnictví, legislativa, římskokatolická církev, Polsko, občanský sektor společnosti

Kontakt na autora

dr hab. Wiesław Przygoda, prof. KUL

Katolická univerzita Jana Pavla II. v Lublinu

Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Polsko

przygoda@kul.lublin.pl

Caritas as the Third Sector of Society in Poland

Wiesław Przygoda

Introduction

In countries with a stabilised democracy, public activities are divided into three sectors. According to this typology, the first sector of society is public administration and it is also designated as the state or government sector. The second is sometimes called the private or economic sector and consists of the business sphere. It includes companies, institutions and organisations where activity is aimed at creating profit. The third is sometimes designated as the civic sector and consists of a variety of institutions and organisations which are not aimed at creating profit (*non-profit*), but at satisfying the needs of its members or realising socially beneficial goals. A typical third-sector institution is created bottom-up as a spontaneous initiative, i.e., in response to perceived social needs or problems awaiting a solution. An important factor in the birth of such an initiative usually is that the form of activity of the state or private sector in some sphere of social life is absent or unacceptable.¹

Over the course of the centuries, different types of organisations, associations and foundations of the third sector have been set up in Poland which have in common the free and selfless social involvement of volunteers. At present Caritas belongs among the prominent and clearly recognisable organisations of the third sector in Poland. Between 5th and 10th December 2014 a public opinion poll was carried out by the research agency TNS OBOP. The results have shown that 58% of adult Poles perceive Caritas as the best-known charitable organisation in Poland. If they were to choose an organisation to which they would regularly send financial aid, then 43% of the respondents would choose Caritas.² This shows the great trust that Polish society harbours in Caritas, which it enjoys in fulfilling its tasks at national, diocesan and parish levels. The problem addressed by this paper can be expressed in one question: what is the legal and organisational situation of Caritas as a subject of the third sector in Poland?

1. The historical and legal conditions of charitable activities in Poland

For centuries, a tradition of social and charitable work has existed in Poland, which has been manifested in mutual assistance and involvement in solving the problems of others. Persons acting socially were commonly designated as social workers or altruists, whereby the term ‘volunteer’ was unknown until the 20th century and was not in use.³ Nonetheless, charitable activity

1 Tadeusz KAMIŃSKI, Kościół i trzeci sektor, *Trzeci Sektor. Kwartalnik o problematyce społeczeństwa obywatelskiego* 15/2008, pp. 7–9.

2 Cf. Działanie bez rozgłosu – wyniki badań TNS OBOP, *Caritas* 1/2015, p. 19.

3 Cf. Beata GOCKO, Aspekt społeczno-prawny wolontariatu w III Rzeczypospolitej Polskiej, *Seminare* 24/2007, p. 356.

has gradually developed since the establishment of the Polish state in the 10th century and since ecclesial structures were set up in the Polish lands. The first proponents of charitable aid were the kings, princes and bishops. Over the course of time, religious orders, diocesan priests and lay persons became involved in charitable activity. It was primarily concerned with care for the poor, the physically disabled and orphans. The activity has been inspired by trends, which then has also prevailed in other countries of Christian Europe.⁴ As time progressed, the 'spital' became established as an institution of social aid on the part of the religious orders, which was perceived as a house of care for the poor, the ill, the homeless and pilgrims. Fourteenth century sources mention lay persons who were performing selfless services in the leprosaria operated by religious orders on a voluntary basis.⁵

When Poland obtained independence in 1918, charitable activity was performed freely by various institutions. The activity was primarily animated by religious orders, charitable societies, the Caritas Union with a national headquarters and the diocesan Caritas unions, as well as new lay associations, and especially by Catholic Action since 1929, by the Apostolate of the Ill from 1930, the Marian Sodalities, and the so-called third orders. All of these subjects associated workers with a Christian inspiration or, formulated in contemporary terms, were involved in social activity and charitable aid on the principle of volunteerism.

After the Second World War, the socio-political situation in Poland changed radically, which had an impact on the social engagement of the population. By decision of the Polish communist government in 1950, the national headquarters of Caritas, as well as the diocesan Caritas unions with their properties, were placed under the control of the Lay Catholic Association 'Caritas', which was in turn controlled by the communist government. The act was carried out in contradiction to the will of the Polish Roman Catholic Church. The brutal actions of the communist officials were accompanied by a broad propaganda campaign condemning the previous leadership of Caritas's national headquarters. With respect to the new situation and the non-effectivity of the protests on the part of the Roman Catholic Church, the Polish Bishops resolved with sorrow at their plenary session on the 30th January 1950 in Cracow to terminate the activity of the ecclesial Caritas.⁶ The impossibility of activity within Caritas forced the Polish church to seek alternative forms of realising the charitable function.⁷

The situation when the charitable activity of the Roman Catholic Church in Poland was markedly limited due to administrative barriers posed by communist officials lasted until the end of the 1980s and had a negative impact on Catholic social engagement. On the other hand, the communist officials forced citizens to participate in common activities, which were organised for ideological reasons, especially on Sundays and Church holidays. These events were accompanied by atheistic indoctrination, their compulsory character and often poor organisation or meaninglessness of the realised projects directly contributed to the devaluation of citizens' social engagement.

4 See Wiesław PRZYGODA, Rozwój działalności charytatywnej Kościoła w Polsce, in: *Teologia pastoralna*, ed. Ryszard KAMIŃSKI, Lublin: Atla 2, 2000, vol. 1, pp. 468–471.

5 Maria BOCHENSKA-SEWERYN, Kościół katolicki w Polsce a opieka społeczna, in: *Sektor pozarządowy w zmieniającym się społeczeństwie*, ed. Brunon SYNAK and Mirosław RUZICA, Gdańsk – Indianapolis: Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii i Socjologii, Indiana University Center on Philanthropy, 1996, p. 125.

6 See Dominik ZAMIATAŁA, *Caritas. Działalność i likwidacja organizacji 1945-1950*, Lublin: KUL, 2000, pp. 285–329.

7 At the national level, the Committee of the Polish Episcopate for Charity took over all of the tasks of the national Caritas headquarters concerning the coordination and inspiration of charitable activity. The then president of the Committee Cardinal A. S. Sapieha stated that in this situation the Church in Poland must perform charitable activity in the name of Christian mercy as part of everyday pastoral work and base it on the structure of dioceses and parishes, which is natural for the Church. See Czesław DOMIN, *Doświadczenia Komisji Charytatywnej Episkopatu w latach 1980-1987 przygotowanie do wznowienia działalności kościelnej „Caritas” w Polsce*, Wiadomości Charytatywne 38 (1988), no. 4, p. 17.

In 1980, due to the social events brought about by the independent self-governing labour union 'Solidarity', the Polish awareness of the need for social engagement grew slightly. Unfortunately, this abrupt outbreak of shared national enthusiasm was suppressed in its very beginnings by martial law, which was introduced over the whole country on 13th December 1981 by General Wojciech Jaruzelski. Although after the suspension and later full abolition of martial law in Poland there appeared more and more symptoms of the crumbling totalitarian system and increasing signs of freedom, the path to full democracy was still to be long. That is why in this socio-cultural context volunteerism could not develop freely in Poland until the early 1990s and it was a phenomenon appearing to a much lesser extent than that in the West.⁸

New possibilities of developing non-profit activities in Poland appeared after the coup in 1989 and after the socio-political changes taking place at the beginning of the last decade of the 20th century. Despite numerous difficulties and great opposition, Polish society began to construct democracy and prosperity upon three pillars: a free market economy, represented through the business sector; democratically elected organs of public administration, which includes members of parliament, representatives of various levels of local government and central government officials; and volunteer civil institutions, which constitute the third sector.⁹ The new socio-political system contributed to the establishment of numerous non-government non-profit organisations¹⁰ and social initiatives independent of state power, which enlivened the social activity of citizens again and contributed towards volunteerism.

Although so-called social organisations also functioned in Poland in the communist period, they were not 'non-government' because they were financed from the state budget and controlled by state services. Only organisations and societies registered after 1989 became de facto non-government, because their registration was now a matter of general courts of law, their goals and regulations were merely recorded in their statutes, and they did not originate from the organs of state administration. The new organisations were encouraged to base their activity on the 'non-profit' principle. This means that all profit coming from charitable events, public means obtained for social purposes, and also from the economic activity of the organisation must be used for realising its statutory goals, which are to be useful in the social sphere. In no case is it possible to distribute the obtained means among the members or founders of the non-government organisation.¹¹ In this way the unpaid work of volunteers became the moving force in the development of non-government organisations,¹² which by their social activities encouraged new interested persons to become involved in volunteerism.

8 The weak dynamics of the development of volunteerism in Poland before 1989 was due to several causes. First, as a result of a break at the time of the communist reign, there was no tradition of volunteerism passed over from generation to generation. Another reason was the poverty of Polish society, which was forced to concentrate on finding ways of meeting basic everyday needs and there was usually no time or energy for satisfying the higher social needs. A third reason was a low level of awareness of the ways and means of social work. Cf. Beata GOCKO, *Aspekt społeczno-prawny wolontariatu w III Rzeczypospolitej Polskiej*, p. 358.

9 Zbigniew WEJCMAN, *Świadczenie usług społecznych. Poradnik dla liderów sektora pozarządowego działaczy samorządowych*, Warsaw: BORIS, 2000, p. 9.

10 Non-government organisations are often called the third sector, next to governmental institutions and the business sector, free market, enterprise. Non-government organisations, unlike the organs of public administration but like businesses, are private, created at the incentive of their founders, but, unlike businesses and like public administration organs, act not in private interest but in the public interest. Especially in international communication, another name for non-government organisations has become increasingly more popular – NGO (an abbreviation of the English 'non-governmental organisation'). See © Co to jest trzeci sektor? (on-line), at: <http://osektorze.ngo.pl>, accessed 6th October 2016.

11 Cf. Beata GOCKO, *Aspekt społeczno-prawny wolontariatu w III Rzeczypospolitej Polskiej*, p. 358.

12 By December 2014, approximately 17,000 foundations and 100,000 associations were registered in Poland. It is estimated that approximately 80,000 foundations and societies are active. Only 8,000 of these subjects have the status of a publicly beneficial society, which entitles the obtaining of 1% of natural person income tax. In 2014, around 12 million persons sent more than 500 Polish zlotys to publicly beneficial societies as part of the 1% of the natural person income tax. Cf. © PORTAL ORGANIZACJI POZARZĄDOWYCH (on-line), at: <http://fakty.ngo.pl>, accessed 19th October 2016.

2. The legal foundation of the functioning of church-operated institutions in the social security system in Poland

In the Polish social security system, institutions of all three sectors meet: the public, the market, and the non-government (civic). In the public sector, institutions of central and local government operate. The Ministry of Work, Family and Social Affairs directs and oversees the carrying out of state policy. In different regional offices, there are social policy departments. Many tasks of the social policy of the state are carried out by local government at the level of regions and municipalities. Institutions of the market sector, which are commercial subjects, fulfil tasks in the sphere of constant care for persons with a health disability, the ill, and the elderly. If commercial subjects want to operate a facility of constant care, they must meet the prescribed standards and obtain the governor's permission. Ever increasingly, tasks in the sphere of social care in Poland are performed by non-government organisations. These are, first of all, institutions, associations and foundations operating on the principle of non-profit organisations. They carry out their activity on a non-profit basis. Institutions of the Roman Catholic Church also find themselves in this sector.¹³

Following the Second Vatican Council the Roman Catholic Church changed its vision of its relationships with the state as a political community. The Church gave up the medieval legal vision of a homogeneous state with respect to religious confession and acknowledged the fact of a pluralist society.¹⁴ Within pluralism the Roman Catholic Church co-exists with other religious communities and with state institutions and it has given up its claims to privileges. In its relationship with the state, the Church strives to respect three principles: a) the principle of respecting the freedom of conscience and religious confession, b) the principle of mutual respect for the autonomy of the state and the Church, and c) the principle of cooperation between the state and the Church for the common good of the people.¹⁵

At present the Polish state guarantees freedom of conscience to its citizens, while to the Roman Catholic Church it guarantees the respecting of its independence and autonomy based on the concordat with the Holy See (1993) and the Polish constitution (1997). The law of 17th May 1989 *On the relationship of the state to the Roman Catholic Church in the Polish Republic* (according to later changes) sets the norm for a whole number of spheres of cooperation between the state and the Roman Catholic Church for the good of Polish citizens. Polish law guarantees the status of a legal subject to the Church as a whole and to its organisational units. The Church enjoys full freedom in organising its structures and appointing ecclesial officials, as well as in the sphere of education, cult and missionary, social and charitable activity. The Church has the right to teach religion in schools and operate its own Catholic schools at all levels: from pre-school facilities up to tertiary education. Similarly, there is a legal basis for pastoral care in the army, in prisons, educational facilities, hospitals and institutions of social care. The Church can also establish associations, foundations, erect churches and monasteries and operate its own media. Marriages contrived in the Roman Catholic Church are acknowledged by the state based on the concordat. Other churches and religious societies have similar legal regulations in Poland.

13 Cf. Tadeusz KAMIŃSKI, Instytucje kościelne w polskim systemie pomocy społecznej, in: *Praca socjalna w organizacja pozarządowych. Z problemów działania i kształcenia*, ed. Barbara KROMOLICKA, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, 2005, pp. 111–121.

14 *Gaudium et spes* 76.

15 Józef KRUKOWSKI, Kościelne prawo publiczne w Europie i Polsce, in: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, Lublin: KUL, 2004, vol. 1, p. 415.

The abovementioned law of 17th May 1989 *On the relationship of the state to the Roman Catholic Church in the Polish Republic* defines the extent of the Roman Catholic Church's charitable activity as follows:

The charitable and caring activity of the Church primarily includes: 1) operating institutions for orphans, the elderly, persons with a bodily or mental disability and other categories of persons in need of care; 2) operating hospitals and other healthcare facilities and pharmacies; 3) organising aid in motherhood protection; 4) organising aid to orphans, persons afflicted with natural catastrophes and epidemics, victims of war, families in a difficult material or health situation and to individuals, including those dispossessed of freedom; 5) operating nurseries, kindergartens, dormitories and asylum houses; 6) assistance in providing recreation for children and youth in need; 7) asserting the idea of help to the neighbour and social attitudes which contribute to it; 8) foreign aid to victims of natural catastrophes and persons in special need (art. 39).

Subsequently the law of 12th March 2004 *On social care*¹⁶ stipulates that state organs and local governments can refer tasks from the sphere of social help among others

to legal persons and organisational units operating based on the regulations concerning the relationship of the state to the Roman Catholic Church in the Polish Republic, the relationship of the state to other churches and religious societies, and based on the guarantee of freedom of conscience and religious confessions, when the goals defined in their statutes include performing activities in the sphere of social care (art. 25, para. 1, point 2).

These subjects can not only fulfil tasks in the sphere of social care, when they take part in the bidding process, but they can make such a bid on their own initiative (art. 27, para. 1). Each subject receiving permission to undertake an assignment, which also concerns ecclesial institutions, commits itself to fulfil the task to the extent and under the conditions stipulated in the contract, where the submitter is obliged to provide specific financial means in the form of a grant (art. 33, para. 1). The obtained subsidy cannot be used for other goals. In this way, the law on social care makes it possible for church institutions involved in the operation of the system and financing of social care in Poland to provide institutional care.

An important basis for the activity of church institutions in the third sector is the law of 13th June 2003 *On social employment*.¹⁷ The law describes the principles of social work and refers

especially to: 1) homeless persons undertaking an individual plan of giving up homelessness, in the sense of regulations concerning social help; 2) persons addicted to alcohol; 3) persons addicted to drugs or other narcotic substances; 4) persons mentally ill in the sense of regulations concerning the protection of mental health; 5) persons unemployed in the long term in the sense of regulations concerning the promotion of employment and institutions in the labour market; 6) persons released from prison who find it difficult to be integrated in society, in the sense of regulations concerning social care; 7) refugees realising an individual integration programme, in the sense of regulations concerning social care; 8) persons with a health disability, in the sense of regulations concerning work and social rehabilitation and employment of persons with a health disability who are subject to social exclusion and with respect to their life situation are incapable of meeting their basic life needs with their own

16 *Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej* 2004, no. 64, item 593.

17 *Dziennik Ustaw* 2003, no. 122, item 1143.

effort and are in a situation giving rise to poverty and preventing or limiting involvement in work, social and family life (art. 1, para. 2).

According to this law, publicly beneficial organisations, which also includes church institutions with such a status, can found and operate centres of social integration (art. 3, para. 2) and organise social cooperatives employing persons social excluded or in danger of social exclusion with the financial support of the local government (art. 16, para. 1). In 2004–2014 approximately 370 social cooperatives were set up in Poland, which have given employment to more than 1,600 persons with a health disability, who are unemployed or are in danger of social exclusion. As part of the programme of social economy development in Poland, 1.4 billion Polish zloty were set apart in the state budget in 2014–2020 with the goal of creating 35,000 work places in this sector.¹⁸ Third sector organisations can also operate clubs of social integration, the activity of which has, amongst others, the goal of social and work reintegration by means of looking for work and preparing unemployed persons for work involvement in the free market (art. 18).

3. The legal codification of the status of volunteers and publicly beneficial organisations in Poland

The United Nations Organisation proclaimed the year 2001 as the International Year of Volunteers, which intensified public interest in volunteer activity. Not only in Poland, the topic appeared more frequently in the media and the state administration and local governments also devoted increased attention to it. It also became increasingly clear to legislators that the development of volunteerism makes it necessary to adopt adequate legal regulations in this area. For a long time, volunteerism did not have a regulated legal status in Poland. The first legal norms regulating the providing of services on a volunteer basis had appeared in the law of 29th November 1990 *On social security*¹⁹ and in the *Directive of the minister of work and social politics concerning educational and custodial centres* of 1st September 2000.²⁰ These legal acts regulated the involvement of volunteers only in centres of care for children and in family foster care. However, there still remained broad spheres of social work, such as, for example, hospitals, rehabilitation centres for persons with a health disability, hospices, cultural centres, volunteer centres, charitable institutions, ecological organisations, etc., in which volunteer work was very much needed and complex legal regulations were still missing for them.

After a period of intensive reminding of this fact on the part of Polish non-government organisations, in 2002 volunteerism became a topic of the proceedings of the Polish parliament. After a year of discussions and work in parliamentary committees, the Sejm of the Republic of Poland on 24th April 2003 passed the *Law on publicly beneficial activity and volunteerism*²¹ and the *Implementing regulations of the law on publicly beneficial activity and volunteerism*.²² The two legal acts introduced system changes in the functioning of civic society and play a significant part in constructing democracy in Poland.²³

18 Jakub SUKIENNIK, Spółdzielnie socjalne – dobry początek, *Caritas* 1/2015, p. 18.

19 *Dziennik Ustaw* 1998, no. 64, item 414. This act was abolished by the new law on social care of 12th March 2004.

20 *Dziennik Ustaw* 2000, no. 80, item 900. This is the currently valid regulation of the Ministry of Work and Social Policy of 14th February 2005 concerning educational and custodial centres, *Dziennik Ustaw* 2005, no. 37, item 331.

21 *Dziennik Ustaw* 2003, no. 96, item 873 [changes of 12th March 2010, *Dziennik Ustaw* 2010, no. 28, item 146].

22 *Dziennik Ustaw* 2003, no. 96, item 874. This legal act changed the rules of twenty legal norms in order to adjust them to the regulations of the *Law on publicly beneficial activity and volunteerism*.

23 See Hubert Izdebski, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*. Komentarz, Warsaw: Ministerstwo Gospodarki, Pracy i Polityki Społecznej, 2003; Henryk Cioch, *Organizacje pożytku publicznego i wolontariat – nowe regulacje prawne*, Rejent 10/2003,

The *Law on publicly beneficial activity and volunteerism*, which became valid on 29th June 2003 and was last amended on 12th March 2010, defines the legal status of volunteers and the organisational and formal aspects of their activity. According to article 2, paragraph 3 of the law, a volunteer is a physical person who freely and without claim to a reward performs a service in accordance with the principles of publicly beneficial activity, i.e., socially useful activity operated by non-government organisations in the sphere of public tasks. According to the law, a volunteer is not only a person performing a service for non-government organisations, but also for organs of public administration and subordinate units, with the exception of economic activity (art. 42). A member of an association can perform a service as a volunteer also in the association of which he is a member.

The law emphasises that volunteers involved in publicly beneficial activity must be qualified for the given type and extent of services provided, if the obligation to such a qualification and meeting the relevant requirements is implied by special regulations (art. 43). The services ought to be performed based on the conditions stipulated in the agreement between the volunteer and the subject making use of his services. The agreement ought to contain a provision concerning the possibility of dissolving it (art. 44, para. 1). If volunteer services are performed for more than 30 days, then the agreement must be in writing (art. 44, para. 4). At the volunteer's request, the other party is obliged to provide a written confirmation of the agreement even for a shorter period of commitment, as well as present a written statement of the services performed by the volunteer (art. 44, paras. 2 and 3).

According to the law of 24th April 2003, a volunteer is not a worker in the sense of labour law regulations, which implies that the other party making use of his services is not his employer. However, in some respects the situation of a volunteer is described in terms analogous to the status of a worker.²⁴ A subject making use of the services of a volunteer is, among other things, obliged to inform him of the health and security risks associated with performing the service and with the principles of threat protection. Further, such a subject ought to secure safe and hygienic conditions for the volunteer to perform the service in, and, if necessary, also suitable personal protection equipment. A subject making use of the services of a volunteer is obliged to meet the costs associated with service-related trips and the related expenses, as in the case of an employee (art. 45, para. 1, points 1–3). Besides these obligations, a subject making use of the services of a volunteer can also meet the volunteer's other necessary expenses related to performing services for the recipients, especially the costs of the training necessary for performing the services stipulated in the agreement (art. 45, paras. 2–3).

The *Law on publicly beneficial activity and volunteerism* stipulates that volunteers performing a service for a period longer than 30 days receive compensation in case of an accident based on special regulations,²⁵ assuming that a written agreement exists between the service provider and the volunteer providing the help (art. 46, para. 2). If the service is performed for a period shorter than 30 days, the subject making use of the volunteer's services is obliged to provide him with insurance against the consequences of an injury (art. 46, para. 3). A volunteer can be entitled to healthcare, based on principles stipulated in regulations concerning healthcare services financed

pp. 11–26; Radosław Skiba, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, Warsaw: Fundacja Rozwoju Demokracji Lokalnej, 2004; Artur GLuziński, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, Warsaw: Difin, 2005; Jerzy Kopyra, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie: komentarz*, Warsaw: C. H. Beck, 2005.

24 Cf. Beata GOCKO, Aspekt społeczno-prawny wolontariatu w III Rzeczypospolitej Polskiej, p. 363.

25 The law of 30th October 2002 concerning compensations in case of vocational injury or illness arisen under specific circumstances (*Dziennik Ustaw* 2002, no. 188, item 1674 with later amendments).

from public funds (art. 46, para. 1). Besides that, the subject making use of the volunteer's services can provide him with insurance against civil responsibility for damage arisen in the course of performing the service (art. 46, para. 6).

The law states various public tasks that may be realised through non-government organisations (art. 4, para. 1). According to the law on publicly beneficial activity mentioned above, these tasks can be performed, besides other non-government organisations, also through the legal person and administrative unit of the Roman Catholic Church. In accordance with the Church's mission, these are primarily the following public tasks:

- social assistance to families and persons in a difficult life situation;
- activity for the work and social integration and reintegration of persons in danger of social exclusion;
- charitable activity;
- activity for persons with a health disability;
- activity for elderly persons;
- protecting and spreading national traditions;
- protection and promotion of health;
- promotion of the employment and work activation of unemployed persons;
- schooling, education, further education and upbringing;
- travel and recreation of children and youth;
- culture, art, and protection of culture and art;
- promotion of physical education and sport;
- prevention of addictions and socio-pathological phenomena;
- help to victims of catastrophes, natural disasters, armed conflicts;
- promotion and organisation of volunteerism.

According to the law of 23rd April 2003, ecclesial legal persons can apply for the status of a publicly beneficial society. For this purpose, they must meet the requirements concerning publicly beneficial societies with respect to article 20 of the law and be registered in the National Court Register. Registration is carried out in the way and under the conditions stipulated in the law of 20th August 1997 on the National Court Register.²⁶ Registration is constitutive in character, which means that without it no non-government organisation can appeal to this status, even if it meets all of the conditions stipulated by the law. A subject that meets the conditions stipulated by the law is not obliged to obtain the status of a publicly beneficial society. But a register court cannot assign such a status based only on its authority. If an organisation wants to obtain the status of a publicly beneficial society, it must apply for registration at the appropriate regional court, which operates a department of the National Court Register.²⁷

The status of an organisation with publicly beneficial activity gives rise to liberation from legal entity income tax, immovable property tax, civil activities tax, and also from stamp duty tax and court taxes. It further gives the right to apply for writing off of 1% of the natural person income tax in the annual natural person income tax statement (art. 27). It must be observed that, among the most important advantages implied by obtaining the status of an organisation with a publicly beneficial activity, it is the creating of a positive image and the increase in the organi-

26 *Dziennik Ustaw* 2001, no. 17, item 209, no. 110, item 1189; 2002, no. 1, item 2, no. 113, item 984; 2003, no. 49, item 408, no. 60, item 535.

27 Andrzej CEGLARSKI, *Organizacje pożytku publicznego*, Warsaw: LexisNexis, 2005, pp. 20–21.

sation's prestige which are the inestimable values that can be well used to gain tangible benefits, including financial ones.²⁸

The status of an organisation with publicly beneficial activity does not bring only advantages as there are also obligations associated with it which must be kept in mind. The obligations were introduced with respect to the greater transparency of these organisations' activity. The unambiguous and transparent character of activities performed by publicly beneficial societies is regarded as one of the main principles of the law.²⁹ An important obligation is to meet all of the legal requirements necessary for obtaining the status of a generally beneficial society. The organisation must operate in accordance with these requirements throughout the time of its activity. One of the most difficult obligations is producing an annual report about the activity of the publicly beneficial society (with respect to special regulations) and publishing it in a way which makes it possible for all parties concerned to become acquainted with its contents.³⁰

Conclusion

In conclusion, it is necessary to emphasise that the Church focuses primarily on extra-worldly and transcendental goals and it is difficult to include it as a whole in the third sector. However, a number of its institutions belong in the sector of social activities and precede or support the state in solving complex social problems. At present, the Church in Poland operates more than 800 charitable institutions carrying out more than 5,000 charitable activities of different kinds. These institutions are directed by dioceses, female and male religious orders, parishes, and also by foundations and societies. More than 30,000 workers are involved in the charitable institutions' works of mercy. Among these are priests, consecrated persons and lay persons who together with 80,000 volunteers work in Church-operated hospices and dormitories, distribute food, take care of children, the elderly, and of persons suffering from an addiction or a health disability. By means of financial support the whole Church participates in their service of mercy and expends its assistance to more than three million persons in need.³¹ In the already sufficiently developed network of non-governmental organisations carrying out work in the sphere of social security, the ecclesial organisation Caritas stands out, performing many valuable initiatives at national, diocesan, parish and school level, with the goal of material, mental, social and spiritual support of human beings in need. The volunteers of Caritas significantly reinforce the tissue of social bonds and give back hope to many lost people, together with a sense of a civic society.

28 Ibid., p. 11.

29 Ibid., p. 66.

30 Sławomir FUNDOWICZ, Prowadzenie działalności pożytku publicznego w świetle Ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 roku o działalności pożytku publicznego i wolontariacie, in: *Miłość na nowo odkryta. Wokół Benedykta XVI encykliki o Bogu-Miłości*, ed. Wiesław PRZYGODA and Jerzy KARBOWNIK, Skarżysko-Kamienna: Sanktuarium Matki Bożej Ostrobramskiej, 2007, p. 190.

31 © Polish Bishops Conference, List pasterski o posłudze charytatywnej w Roku Miłosierdzia, 15th April 2016 (on-line), at: <http://episkopat.pl>, accessed 19th October 2016.

Caritas as the Third Sector of Society in Poland

Abstract

In contemporary Poland, there are a number of institutions focusing on social work, which can be classified in the so-called civic sector. Among the church-operated organisations using the services of volunteers, the Roman Catholic Caritas plays a key part. The paper discusses its legal and organisational situation. First it describes the oppressive period of the second half of the 20th century, when social work in Poland was directly controlled by the communist government. It then captures the legal foundation for the functioning of church-operated institutions in the social security system in democratic Poland. The last topic is the codification of the status of volunteers and of publicly beneficial organisations. Volunteers cooperating with the Roman Catholic Caritas are one of the key factors of the systematic material, mental, social and spiritual support of the human being in need.

Keywords: Caritas, volunteerism, legislature, Roman Catholic Church, Poland, civic social sector

Author contact

dr hab. Wiesław Przygoda, prof. KUL

John Paul II Catholic University in Lublin

Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

przygoda@kul.lublin.pl

Proč jedná sociální pracovník fanaticky, cynicky, nebo vyrovnaně? K souvislostem mezi spiritualitou a morálním postojem k tomu, co nelze změnit

Vojtěch Šimek

Úvodem

Spiritualita je pro sociálního pracovníka / sociální pracovníci (dále „SP“) významná. V českém myšlenkovém prostoru to dokládá přehledová studie *Postavení diskursu spirituality v sociální práci* zveřejněná v roce 2015. Stručně mapuje proměny vztahu sociální práce ke spiritualitě, a to jak v USA, tak i u nás.¹ Omezíme-li se na ČR, najdeme ve studii kromě jiného toto klíčové zjištění: od roku 2008 u nás nabývá diskurs spirituality v sociální práci na stále větším významu.² Jedním z teoretických projevů může být kupříkladu monografie z roku 2012 s názvem *Spiritualita v pomáhajících profesích*.³ Co se týká empirických výzkumů, zmiňme stať *Fenomén spirituality a jeho integrace do osnov sociální práce* z roku 2010,⁴ která ukazuje důležitost tématu spirituality nejen pro SP, ale už pro studenty sociální práce. Stať končí výzvou: „Úkolem stojícím dnes před akademií je nebát se se studenty [sociální práce] o spiritualitě hovořit, zároveň je nutné najít způsob, jak začlenit do kurikula obsah, který (...) vybaví budoucí [SP] způsobilostí co nejlépe reagovat na potřeby klientů.“⁵

Hovořit a přemýšlet o spiritualitě je však možné jen natolik, nakolik pojem „spiritualita“ vymezíme. V jakém významu zde pojem „spiritualita“ používám?⁶ Zmíněná studie rozlišuje s ohledem na SP tzv. „sekulární spiritualitu“ a tzv. „sacred spiritualitu“. V prvním případě se jedná o spiritualitu, pro niž není vztah k Posvátnu/Bohu podmínkou. V druhém případě je tomu naopak. Za pozornost stojí, že podstatnou charakteristikou sekulární spirituality je podle studie „hledání smyslu života“. Zároveň se v této souvislosti ve studii objevuje myšlenka, že v tomto významu má

1 Jan KAŇÁK, *Postavení diskursu spirituality v sociální práci*, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2015, s. 30–46.

2 Srov. tamtéž, s. 41–42.

3 Zdeněk VOJTÍŠEK – Pavel DUŠEK – Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012.

4 Alina KUBICOVÁ, *Fenomén spirituality a jeho integrace do osnov sociální práce*, in: *Rizika sociální práce*, ed. Martin SMUTEK – Friedrich W. SEIBEL – Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, 2010, s. 459–464.

5 Tamtéž, s. 464.

6 Spiritualita bývá v současnosti někdy zjednodušeně chápána jako protiklad religiozity. Spiritualita je podle tohoto chápání čistě individuální a neinstitucionální projev vztahu osoby ke Smyslu/Transcendenci/Posvátnu/Bohu, zatímco religiozita jako čistě společenská a institucionální příslušnost k nějaké duchovní tradici / náboženství / církvi. Zde vycházím z toho, že obsahy pojmů „spiritualita“ a „religiozita“ se naopak zpravidla překrývají. Tedy že „religiozita [je často] podmnožinou spirituality, (...) jedním (nejvýraznějším, relativně snadno zachytitelným a obvykle zkoumaným) [projevem] spirituality.“ Spiritualita nějaké osoby bývá zpravidla „sycena v celé své šíři z jedné duchovní tradice (z jednoho náboženství)“, je ale samozřejmě možné (a v současném západním světě rozšířené), že něčí osobní spiritualita se nekryje (zcela/vůbec) s příslušností k nějaké duchovní tradici / náboženství / církvi. Může tudíž existovat i spiritualita bez religiozity, ale také (přinejmenším hypoteticky) i religiozita bez spirituality. K tomu více Zdeněk VOJTÍŠEK, *Spiritualita*, in: Zdeněk VOJTÍŠEK – Pavel DUŠEK – Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 25–31.

spiritualitu vlastně každý, „protože hledání smyslu je vlastní všem lidem.“⁷ Z toho lze vyvodit: spiritualita ve významu *hledání smyslu života*, byť třeba implicitně a nevědomky, je vlastní všem SP, protože každý SP je člověk. Autor studie takový závěr explicitně nevyvozuje. Pro tento článek je však prvním krokem k vymezení pojmu spirituality, jak jej používám.

Někdo by však mohl namítnout: Hledání smyslu života není vlastní všem lidem, příp. ne všem SP. A i kdyby tomu tak bylo, pak to není pro vymezení spirituality vhodné východisko. Na první námitku lze asi nejlépe odpovědět odkazem na Franklův koncept *vůle ke smyslu*. Frankl, profesor neurologie a psychiatrie, tvrdí, že *vůle ke smyslu* je fundamentálně antropologický fenomén, tedy nejen platný pro všechny lidi, ale navíc esenciální atribut lidství a *potřeba sui generis*, empiricky potvrzená.⁸ První námitka se tedy zdá irelevantní. *Je ale vůle ke smyslu vhodným východiskem pro vymezení spirituality?*

Vyjdeme-li z Franklova konceptu, lze odpovědět kladně. Podle Frankla je *vůle ke smyslu* jedním z obecných aspektů sebetranscendence člověka.⁹ A jestliže je sebetranscendence člověka podstatným vyjádření jeho spirituality, pak je *vůle ke smyslu* obecně platným aspektem spirituality. Miloš Raban, nedávno zesnulý český znalec Franklova díla, jde ještě dále a tvrdí, že pojmy smyslu (životu) a spirituality koincidují, „vyjadřují nakonec totéž.“¹⁰ S pojmem „spiritualita SP“ tedy ve svém článku pracuji v tomto jeho obecně platném významu – *hledání objektivního smyslu života*. I když Frankl chápal smysl také jako subjektivní, jedinečný pro každou osobu a situaci, přesto zdůrazňoval, že smysl života se nedá „vytvořit“, ale je nutné jej „najít“.¹¹ *Má však hledání objektivního smyslu života jakožto centrální aspekt spirituality SP nějaké souvislosti s morálním postojem SP k tomu, co SP nemůže změnit?* To je klíčová otázka.

V tomto článku vycházím z hypotézy, že takové souvislosti existují. A pokusím se ukázat, že jde o souvislosti, které jsou pro osobní praxi SP významné. Omezím se při tom na zkoumání morálního postoje SP k tomu, co *nemůže změnit a vadí mu na osobě klienta* (vnitřní „nezměnitelnosti“) *a/nebo na situaci klienta* (vnější „nezměnitelnosti“). Zkušenost nám říká, že právě to, co nemůžeme změnit a vadí nám, pro nás zpravidla představuje náročnější morální výzvu, neboť se většinou snažíme najít smysl dané „nezměnitelnosti“.¹² Morálním postojem rozumím postoj osoby, která aktivuje své svědomí¹³ a přistupuje k daným vnitřním a/nebo vnějším „nezměnitelnostem“ také skrze osobní ctnosti či neřesti.

7 Jan KAŇÁK, Postavení diskursu spirituality v sociální práci, s. 33.

8 Srov. Viktor E. FRANKL, *Utrpení z nesmyslnosti života: Psychoterapie pro dnešní dobu*, Praha: Portál, 2016, s. 15. „... vůle ke smyslu reprezentuje motivaci *sui generis*, která se nedá redukovat na jiné potřeby ani se z nich nedá odvodit.“ Více o empirickém potvrzení viz Viktor E. FRANKL, *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii*, Brno: Cesta, 1994, s. 11–12.

9 „Jeden aspekt sebetranscendence, zásadní fakt, že člověk sahá [nad] sebe sama k nějakému smyslu, který má být naplněn – a nejdřív vlastně vůbec odhalen, snažím se postihnout motivačně teoretickým konceptem „vůle ke smyslu.“ Viktor E. FRANKL, *Vůle ke smyslu*, s. 11. Z hlediska filosofické antropologie je sebetranscendence jednou ze tří hlavních metafyzických charakteristik osoby. Norris W. CLARKE, *Osoba a bytí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

10 Miloš RABAN, *Duchovní smysl člověka dnes: Od objektivního k existenciálnímu a věčnému*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 193.

11 Srov. Viktor E. FRANKL, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 25. „Co se vytvořit dá, je buď subjektivní smysl, pouhý pocit smyslu – anebo nesmysl. Pak je ovšem také pochopitelné, že člověk, který už není schopen nacházet ve svém životě smysl, a zároveň není schopen jej vymyslet, že takový člověk na útěku před pocitem nesmyslnosti života plodí buď nesmysl, nebo subjektivní smysl. (...) vyvstává nebezpečí, že člověk svým životem projde mimo pravý smysl, mimo pravé úkoly venku ve světě (které jsou něco jiného než pouze subjektivní prožitky smyslu v sobě samotném).“

12 Tím ale nechci tvrdit, že k tomu, co nemůžeme změnit a nevdí nám, není možné zaujmout morální postoj a vztahovat to k otázce smyslu svého života. Činíme tak, často implicitně, někdy ale i explicitně. Např. jsem muž, nemohu to změnit a *nevadí* mi to (jsem tak dokonce spokojen). Přesto ale k této danosti zaujímám přinejmenším implicitně morální postoj už tím, že to přijímám jako *smysluplný* základ svého osobního života a rozvoje. To, co ale změnit nemohu a (z jakýchkoli důvodů) mi *vadí*, představuje oproti tomu morálně specifickou, náročnější výzvu, *protože je obtížné to přijmout jako smysluplné východisko* osobního života a rozvoje.

13 Podle Frankla je svědomí „orgán smyslu“, „součástí *condition humaine*“, nástroj, jímž člověk objektivní smysl života hledá a odkrývá. Viktor E. FRANKL, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 25–26.

Jak ale vystihnout souvislosti mezi hledáním objektivního smyslu života jakožto centrálním aspektem spirituality SP a morálním postojem SP k tomu, co SP nemůže změnit? Tohoto úkolu se pokusím dosáhnout v první části článku s pomocí inspirativní typologie německého filosofa Roberta Spaemanna. Půjde o základní typologii *fanatik, cynik a vyrovnaný stoik*. Typologie může sloužit studentům sociální práce či SP¹⁴ jako výchozí rámec pro sebereflexi jejich spirituality v uvažovaném centrálním aspektu. Přivedla mě k tomu inspirativní myšlenka českého religionisty Zdeňka Vojtíška, který ve výše uvedené monografii píše, že „ve spiritualitě jednotlivého člověka“ se nachází „zdroj jeho potíží.“¹⁵

Co však ti SP, kteří prožívají spiritualitu ve druhém výše naznačeném významu (*sacred spiritualita*), tj. vztah k Posvátému/Bohu je nutnou podmínkou jejich spirituality. Hledají i oni smysl života? Je zřejmé, že rovněž *sacred spiritualita* implikuje centrální aspekt týkající se smyslu života. V každém náboženství, přinejmenším ve třech největších monoteistických (judaismu, křesťanství a islámu), ovšem už zpravidla nejde o hledání smyslu, ale o přijetí smyslu, který je dán tím kterým pojetím Boha. V tomto článku omezím *sacred spiritualitu* na *křesťanství*, v němž je objektivní smysl života dán specifickým trojičním pojetím Boha a naplněn v Ježíši Kristu. Český teolog Michal Opatrný věnující se vztahu křesťanské teologie a sociální práce se v jednom svém textu stručně dotýká i problematiky smyslu a má za to, že oním možným zdrojem potíží SP může být právě nespolehnutí se na Krista.¹⁶

Ve druhé části článku se proto pokusím jednak doplnit uvedenou typologii o *vyrovnaného křesťana* a zamyslet se nad křesťanským *spolehnutím na Krista*, jednak s pomocí příkladů naznačit některé souvislosti mezi spolehnutím se na Krista ze strany SP křesťana a jeho morálním postojem k tomu, co nemůže změnit a vadí mu. I tato část nabízí výchozí rámec možné sebereflexe; tentokrát těm SP, kteří jsou křesťany či se o křesťanství zajímají. Křesťané představují v Evropě stále silně zastoupenou skupinu a na křesťanské morální principy se více či méně explicitně odvolává mnoho organizací věnujících se sociální práci.

Odborným polem tohoto článku je především filosofická a teologická antropologie a etika. Vycházím z předpokladu, že *teorie sociální práce* (jakožto věda) potřebuje nutně jak *antropologii*, tak *etiku*, a to i *ve filosofickém a teologickém rozměru*, jestliže má adekvátně zkoumat *spiritualitu*. Rád bych ještě na úvod doplnil: jsem si vědom, že *spiritualita je komplexní fenomén*. Vybral jsem si jen jeden její aspekt, který sice pokládám za centrální, není však jediný.¹⁷ Jde mi o racionální aspekt spirituality, nakolik ovlivňuje volní, morální stránku osoby.¹⁸

14 Dále pro zjednodušení označuji jak sociálního pracovníka / sociální pracovníci, tak studenta/studentku sociální práce zkratkou „SP“. Uvedenou hypotézu předpokládáme pro obě skupiny, byť pro každou může mít jiný význam. Pro studenty především teoretický, pro pracovníky především praktický. Pro obě skupiny je však velmi přínosné, pokud se neomezí pouze na jeden z nich. I pracovníci mají dále studovat, i studenti si mají vyzkoušet praxi v oboru, který studují.

15 Zdeněk VOJTÍŠEK, *Cesty pomoci v potížích se spiritualitou*, in: Zdeněk VOJTÍŠEK – Pavel DUŠEK – Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 49. „Jako v podstatě jedinou nepřekročitelnou podmínku kvalitní pomoci tak vidíme už několikrát zmiňovanou reflexi vlastní spirituality, provedenou nejlépe s pomocí supervizora.“ Tamtéž, s. 68.

16 „Křesťan coby pomáhající sice může víru v Krista deklarovat, ale nemusí se přitom na něj při své práci skutečně spoléhat. Může tvrdit, že má smysl konat dobro, ale přitom se na dobro a jeho Původce nespolehat. Pomáhající pak chce mít nad klientem absolutní kontrolu – nespolehá se na to, že smysl, který jeho samotného nese, může nést i klienta, takže klientovi nedá vůbec žádnou šanci k tomu, aby se sám nechal nést. Můžeme to říci i obráceně: Protože se pracovník nespolehá na smysl, který nese jeho i jeho práci, nedokáže se spolehnout ani na klienta, že vykoná svěřený úkol nebo že nezopakuje svou chybu. Dle mého soudu jde v tomto „spolehnutí se na Boha“ o jeden z nejzásadnějších aspektů křesťanské víry...“ Michal OPATRŇÝ, *Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce: K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání*, *Caritas et veritas* 1/2011, s. 57–58.

17 Vojtíšek vyjadřuje komplexnost spirituality modelem, který má 7 rovin. Mnou analyzovaný centrální aspekt odpovídá 1. rovině – předpokladům spirituality („Jsou to naukové a filosofické koncepce, které člověku vysvětlují svět, poskytují orientaci v něm a dávají jeho životu (...) smysl.“), co do vlivu na praxi ovšem také 3. rovině – normám a hodnotám, které určují morální postoj člověka. Kromě těchto dvou rovin zahrnuje Vojtíškův model ještě rovinu obřadů (2.), vyprávění (4.), zážitků (5.), společenství (6.) a tvořivosti (7.). Zdeněk VOJTÍŠEK, *Spiritualita*, in: Zdeněk VOJTÍŠEK – Pavel DUŠEK – Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 19–22.

18 Vojtíšek dodává, že uvedený (statický) model komplexnosti spirituality je nutné doplnit „dynamickým, volním rozměrem“ – zaujetím,

1. Fanatik, cynik a vyrovnaný stoik

Dříve než se zaměřím s pomocí Spaemannovy typologie na souvislosti mezi hledáním objektivního smyslu života jakožto centrálním aspektem spirituality SP a morálním postojem SP k tomu, co SP nemůže změnit, pokusím se velmi stručně načrtnout *základní druhy nezměnitelnosti*, jimž podléhá každá lidská osoba, a také to, *jak se obecně mohou promítat do sociální práce*.

Každá osoba je již od početí určována *vnitřními nezměnitelnostmi*: jedinečnou genetickou výbavou, která implikuje určité (pre)dispozice, pohlavím apod. Mezi *vnější nezměnitelnosti* lze zařadit biologické rodiče, čas a místo početí/narození osoby, zemi, kulturu a sociální prostředí, kde daná osoba vyrůstá a je formována apod. Výchovou a vzděláním dochází jednak k *pasivně způsobeným nezměnitelnostem*, jednak k *aktivně získaným nezměnitelnostem* tím, jak je osoba nejen pasivně formována, ale také jakým způsobem sebe samu aktivně utváří. Z aktivního hlediska se každé minulé rozhodnutí a jednání osoby stává něčím, co nelze změnit a čím osoba sebe samu formuje v rámci svých vlastních vnitřních a vnějších nezměnitelností. Existují *celoživotní nezměnitelnosti*, např. genetické (pre)dispozice, *dlouhodobé nezměnitelnosti*, např. morální charakter (čím je osoba starší, tím obtížněji a déle trvá změna) a *krátkodobé nezměnitelnosti*, např. onemocnění chřipkou apod. Dlouhodobé a krátkodobé nezměnitelnosti někdy vycházejí z celoživotních, někdy vznikají z kombinace různých příčin a okolností. Jak jsem výše uvedl, celkově lze tyto (a další možné) druhy nezměnitelností rozdělit na ty, které dané osobě *vadí*, a na ty, které dané osobě *nevadí*.¹⁹

Z povahy sociální práce vyplývá, že se zaměřuje na *sociální změnu v rámci dlouhodobých a krátkodobých nezměnitelností klientů*. Je evidentní, že celoživotní nezměnitelnosti klientů nelze změnit. Mám za to, že *pro sociální práci je typické úsilí o změnu dlouhodobých a krátkodobých nezměnitelností v rámci zpravidla nepříznivých celoživotních/dlouhodobých nezměnitelností klientů*. SP nicméně mnohdy *nemůže přímo ovlivnit ani dlouhodobé nezměnitelnosti* (přičemž ví, že na tom závisí zcela/částečně úspěšnost sociální práce s klientem). Zároveň se také SP často nachází v situacích, kdy mu určité, (pro daný sociální případ typické) dlouhodobé/krátkodobé nezměnitelnosti, *vadí*, zatímco klientovi třeba *nikoli* (jako příklad lze uvést sociální práci s drogově závislým klientem; jeho závislost zpravidla vyplývá ze sociálního prostředí, kde daný klient žije; klientovi toto prostředí většinou nevadí, protože se v něm může cítit dobře; SP naopak vadí, protože ví, že teprve jiné prostředí klientovi umožní zbavit se drogové závislosti). Celkově lze usuzovat, že *SP se velmi často nachází v situacích, kdy je konfrontován s celou řadou pro něj obtížně přijatelných celoživotních, dlouhodobých i krátkodobých nezměnitelností klientů*. Existují při tom nějaké souvislosti mezi centrálním aspektem spirituality SP, hledáním objektivního smyslu života, a jeho morálním postojem k daným nezměnitelnostem?

(a) *Fanatik* se domnívá, že smysl života existuje jen jako jím daný a jím realizovaný. Staví svůj subjektivní smysl života proti realitě a domnívá se, že žádný objektivní smysl života neexistuje. Domnívá se, že „teprve jeho jednáním dostává svět smysl.“²⁰ Pokud narazí na nějaké nezměnitelnosti, které mu vadí, zdráhá se je přijmout a zpravidla reaguje odmítnutím, popřením nebo pokusem o změnu. V morálním ohledu se stává subjektivistou. „Fanatikem je ten, kdo říká s Hitlerem:

oddaností. To naprosto odpovídá základním mohutnostem lidské osoby, jež kromě rozumu a citů disponuje vůlí. Srov. tamtéž, s. 22–23.

19 Přičemž je velmi zajímavé, že to, *zda a nakolik nějaká nezměnitelnost nějaké osobě (ne)vadí*, je opět dáno jejími *specifickými nezměnitelnostmi*, např. jejím morálním charakterem, povahou, sklony, ale také náboženským, kulturním a sociálním prostředím, v němž žije.

20 Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, München: C. H. Beck, 8. vyd., 2009, s. 102. Existuje i český překlad, zde pracuji s německým originálem.

Jestliže zanikneme, ztratí světové dějiny smysl.“²¹

SP fanatik má velké problémy přijmout všechny druhy nezměnitelností klienta, které mu vadí. Reaguje odmítnutím, popřením, nebo neuváženým pokusem o změnu. Místo, aby nezměnitelnosti přijal a začal s nimi konstruktivně pracovat, ztrácí čas a energii jejich ignorací či popíráním, příp. i nebezpečnými pokusy o změnu. *SP fanatik* je přesvědčen, že teprve on vnáší smysl do klientova života. Když klientovi „nepomůže“, ztratí život klienta zcela smysl. Morálně dochází zpravidla k nedovoleným zásahům do klientovy autonomie. Psychologicky se *SP fanatik* orientuje spíše na submisivní klienty, kteří *SP* uvěří, že jedině on jim pomůže.

Uvedme si *jednoduché příklady morálních postojů SP fanatika*; první se vztahuje k vnitřní nezměnitelnosti klienta, druhý k vnější:

- *SP* vadí zvláštní chování klienta. Místo, aby *SP* přijal fakt, že klient je psychicky nemocný člověk (a začal s klientem podle toho adekvátně pracovat), více či méně tento fakt ignoruje a přistupuje ke klientovi, jako by šlo o přechodnou labilitu, přičemž zároveň klientovi sugeruje, že ji musí překonat.
- *SP* usiluje o odebrání dítěte z rodiny, kde jsou pro dítě sice zhoršené podmínky, ale kde má dítě zároveň obě důležité referenční osoby pro svůj normální psychický vývoj (vlastního otce a vlastní matku). *SP* subjektivně vadí zhoršené podmínky v domácnosti a fanaticky je považuje za důležitější kritérium než objektivní kritérium přítomnosti otce a matky.

(b) *Cynik* je opakem fanatika, neklade vlastní subjektivní smysl proti realitě, ale realitu proti veškerému smyslu. V jednom se ovšem s fanatikem shodují: žádný objektivní smysl života neexistuje – „skutečnost obklopující naše jednání, jež mu předchází a do níž naše jednání ústí, je beze smyslu.“²² Podle cynika je veškeré dění založeno na náhodě, nemá smysl v ničem hledat objektivní smysl ani ničem dávat subjektivní smysl.²³ Cynik přesto paradoxně „věří“ v právo silnějšího. Pokud narazí na nějaké nezměnitelnosti, které mu vadí, reaguje zpravidla úsměškem nebo výrokem „takový už je život, nehledejme za tím nic víc“. Veškeré dění považuje za mechanické; zpravidla je přesvědčeným materialistou, v morálním ohledu nihilistou.

SP cynik je často „vyléčeným“ fanatikem, který postupně zjistil, že realita, proti které „bojoval“, byla silnější. Zatímco fanatik nezměnitelnosti klienta popíral, odmítal nebo se je pokoušel nebezpečně „měnit“, cynik „poučeně“ rezignoval. V případě cynika ovšem nejde o realistické přijetí klientových nezměnitelností, nýbrž o jejich banalizaci. Cynik sice neztrácí jako fanatik čas nebezpečnými pokusy o „změnu“ klientových nezměnitelností, na druhé straně čas ale neztrácí ani s klientem, protože se domnívá, že to stejně nemá smysl. Cynik je totiž přesvědčen, že vůbec nemá smysl klientovi pomáhat. I kdyby klientovi (někdo) pomohl, stejně to v dlouhodobém horizontu nezajistí úspěch. U cynika dochází morálně zpravidla k nedovolené banalizaci či nihilismu, příp. skepticismu. Cynik může často klienty zanedbávat, být krutý nebo dělat práci „jen naoko“. Psychologicky se *SP cynik* orientuje hlavně na ty klienty, kteří mu „nedělají problémy“.

21 Tamtéž.

22 Tamtéž, s. 103.

23 Proti tomu lze ovšem namítat s pomocí nekonečného regresu: Proč nemá smysl hledat/dávat něčemu smysl? Protože to nemá smysl? Jak to ale zjistit? Proč nemá smysl, aby mělo smysl hledat/dávat něčemu smysl? Nekonečný regres nutí cynika, aby si uvědomil, že se opírá o princip „nesmyslnosti“, který „visí ve vzduchu“, tj. nezdůvodněn. V posledku tedy i cynik něčemu „věří“.

Modifikujme výše uvedené příklady k nastínění *morálních postojů SP cynika*; první se vztahuje k vnitřní nezměnitelnosti klienta, druhý k vnější:

- SP sice nepopírá, že klient je psychicky nemocný člověk, ale všude, kde může, toho využívá ve svůj prospěch (podle „práva silnějšího“).
- SP sice neusiluje o odebrání dítěte z rodiny tím, že by subjektivní kritéria nadřadil objektivním, ale na druhou stranu se vůbec nesnaží zhoršené podmínky v rodině jakkoli zlepšit, příp. napomoci ke zlepšení („vždyť to přece stejně nemá smysl“). Pokud se do případu zapojí další jeho kolegové, kteří jsou fanatiky a svá subjektivní hlediska staví nad objektivní, zůstane neutrální nebo se cynicky přidá na stranu kolegů.

Pravděpodobně žádný správným způsobem angažovaný²⁴ SP vědomě nechce být ani fanatikem, ani cynikem. Proč? Protože je *nerozumné* ignorovat nebo banalizovat to, co nelze změnit. Žádný rozumný člověk nepopře, že je třeba to přijmout. Neboť i když to budeme ignorovat nebo banalizovat, stejně to nezměníme. Je to součástí reality a *rozumně jednat lze jen natolik, nakolik přijmeme realitu a učiníme ji základem svého jednání*. Fanatik a cynik tudíž nejednají rozumně.

(c) *Stoik* se zdá rozumný, protože přijímá vše, co mu život přináší. Řídí se podle hesla: „Chtěj to, co se děje a vždy budeš spokojený.“ Zdá se vyrovnaný a svobodný, ale za cenu, že se zcela vzdal svých emocí. Chtít vždy to, co se děje, totiž implikuje, že to, co se děje a vadí mi, mi vlastně vadit nesmí. Ideálem stoika je proto bezvášnivost. Stoik musí obětovat subjektivní smysl určitému pojetí objektivního smyslu. Stoický objektivní smysl je ale fatalistický: jde o neúprosný zákon, kterému se stoik musí přizpůsobit, „musí jej následovat, musí jej poslouchat. Musí věřit, že se muselo stát všechno, co se děje, a nesmí nic vyčítat...“²⁵ V morálním ohledu sice stoik usiluje o nadlidskou trpělivost, ale schází mu motivace měnit ty věci, které měnit lze a které je správné měnit k lepšímu. Někteří stoikové dokonce odsuzovali soucit.²⁶

SP stoik může být „probuzený“ cynik anebo fanatik vycházející z nějakého druhu fatalismu. „Věří“ v objektivní smysl života, který sice „funguje“, ale deterministicky a člověku nezbyvá, než se mu podřít (ať chce či nechce). *SP stoik* s nadlidskou trpělivostí snáší u klienta všechno, i to, co by bylo žádoucí změnit, a snaží se nevidět rozdíl mezi tím, co mu vadí a nevadí. Jestliže všechno, co se klientovi stalo, se muselo stát, není jeho stav spravedlivý? *SP stoik* se může v praxi podobat cynikovi, ovšem s tím rozdílem, že ve fatalistickém dění vidí objektivní smysl. Ten ale nelze měnit, je nutné se mu přizpůsobit. Proč tedy klientovi pomáhat, proč mu pomáhat měnit jeho život? Jestliže *SP stoikovi* schází morálně relevantní soucit, může to být pro některé druhy sociální práce důležitý nedostatek.

Modifikujme výše uvedené příklady ještě k nastínění *morálních postojů SP stoika*; první se vztahuje k vnitřní nezměnitelnosti klienta, druhý k vnější:

- SP přijímá klientovu psychickou nemoc, ale nemá s ním vůbec žádný soucit a nesnaží se o zlepšení.
- SP sice neusiluje o nespravedlivé odebrání dítěte z rodiny, ale také nevyvíjí žádné aktivity ke zlepšení zhoršených podmínek v rodině.

24 Podle Karla Kopřivy se právě neangažovaný SP vyznačují tím, že ve své práci nevidí smysl. Srov. Karel KOPŘIVA, *Lidský vztah jako součást profese*, Praha: Portál, 2006, s. 16. Neangažovaný SP je tedy více či méně cynikem. Fanatikem je naopak takový SP, který ve své práci sice smysl vidí, ale jen ten, který vnáší on sám.

25 SENECA, *Další listy Lucilioví*, Praha: Svoboda, 1984, s. 232.

26 Srov. Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, s. 104.

Je zřejmé, že stoický morální postoj je ze tří uvedených postojů nejlepší v tom ohledu, že přijímá realitu a učí člověka *smířenosti* s tím, co nelze změnit a vadí nám. Stoicismus má nicméně, jak jsme viděli, určité nedostatky. Aniž bych si dělal nárok na detailní kritiku stoicismu, přesto bych rád upozornil na dva hlavní nedostatky stoicismu jakožto určitého typu centrálního aspektu spirituality: Stoikové učili, že člověk má jednat v souladu se svou přirozeností.²⁷ Avšak k lidské přirozenosti patří i vášně. Tedy jednat v souladu s přirozeností nemůže implikovat bezvášnivost, apatii.²⁸ Druhý nedostatek se týká smířenosti se vším. Stoikové učili shodě vůle s tím, co s děje. Avšak ne vše, co se děje, je morálně správné. Jestliže nesmíme chtít, co je morálně nesprávné, pak nesmíme chtít vše, co se děje.

2. Vyrovnaný křesťan a spolehnutí se na Krista

S pomocí Spaemannovy typologie jsme nahlédli některé základní souvislosti mezi (ne)hledáním objektivního smyslu života jakožto centrálním aspektem spirituality SP a morálním postojem SP k tomu, co SP nemůže změnit. U fanatika a cynika je místo o „nehledání“ výstižnější hovořit o popření. Proti tomu jsem vznesl námitky výše v pozn. 23 s pomocí nekonečného regresu a naznačil, že *spirituální předpoklady beze-smyslu života* představují u cynika jakousi „víru“ – v určitý (meta...)meta-beze-smysl, který už nedokazuje, ale v nějž věří. Podobně u fanatika. Fanatik věří, že *objektivní smysl tvoří svým subjektivním smyslem*, ten však také musí v něčem zakotvit. A protože rovněž nemůže postupovat donekonečna, i on postuluje nějaký subjektivní (meta...)meta-smysl, který už nedokazuje, ale v nějž věří.²⁹ I když lze *fanatismus a cynismus* označit jako *sekulární spiritualitu*, nahlížíme, že mají i jakýsi (*pseudo*)náboženský základ.

Stoické přesvědčení je primárně přesvědčením filosofickým, vychází nicméně také z určité „víry“, z *panteismu*. Stoik, na rozdíl od fanatika a cynika, nepopírá objektivní smysl života. Stoický panteismus ovšem *obětuje subjektivní smysl fatalistickému pojetí objektivního smyslu*. Stoický objektivní smysl života sice vyžaduje smířenost, avšak za cenu celé řady nedostatků. *Stoický fatalismus* lze také označit za *sekulární spiritualitu*, ač má rovněž náboženský základ. Jde o „víru“ v „logos“ (rozum), *neosobní, věčný, vše-určující princip*. Pojem „logos“ přešel z předkřesťanské a nekřesťanské filosofie do křesťanské filosofie a teologie a získal specifický význam tím, že se stal označením pro druhou božskou osobu, Ježíše Krista. V tomto případě se ovšem píše s velkým počátečním písmenem – „Logos“ (srov. J 1,1). S ohledem na náš kontext je *křesťanství* specifickou *sacred spirituality*, v níž *objektivní smysl života pro každého člověka představuje právě Logos*.³⁰ Podívejme se nyní stručně na *základní specifika křesťanské smířenosti/vyrovnanosti a spolehnutí se na Krista*; nejprve obecně, i skrze srovnání se stoikem, pak na příkladech z oblasti sociální práce.

Srovnáme-li křesťana se stoikem, liší se křesťan v tom, že se snaží integrovat vášně/emoce. Kultivuje je s pomocí rozumu a vůle, nespolehá ovšem jen na přirozené světlo rozumu, ale i na nadpřirozené, tj. na víru, na světlo Ducha svatého.³¹ Vůle se řídí rozumem (úsudkem svědomí) a společně

27 SENECA, *Další listy Lucilioví*, s. 232.

28 Srov. Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, s. 104. Vášně/emoce je ovšem třeba správně formovat rozumem, jak upozorňoval již Aristoteles.

29 Tím ovšem nechci říci, že každý nekonečný regres lze vyřešit jen „vírou“ v nějaký první princip. „Vírou“ (v uvozovkách) označují případ, kdy se nějaký první princip slepě přijímá, aniž by se kriticky prověřil. Z filosofického hlediska je možné a žádoucí, aby se i první principy dokazovaly, a sice tzv. nepřímým důkazem.

30 Křesťanská filosofie a teologie je specifická také tím, že objektivní smysl života není primárně člověkem „objeven“, ale člověk je objektivním smyslem jakožto Logem „osloven“. To však nutně neznamená na straně člověka úplnou pasivitu.

31 Duch svatý je třetí božská osoba, vedle Otce a Syna (Ježíše Krista – Logos). Otec je Počátkem (křesťanské) existence. Z Otce a Syna vychází Duch svatý. Podle křesťanské teologie ovšem všechny tři božské Osoby sdílejí *jednu přirozenost* (jsou jedním Bohem) a tudíž působí vždy společně.

mají k dispozici *tři teologální ctnosti* – víru, naději a lásku. Jedná se o ctnosti „vlité“, tj. takové, které křesťan nemůže získat jen přirozenou silou. Tři teologální ctnosti pomáhají zdokonalovat čtyři přirozené ctnosti – moudrost, spravedlnost, statečnost a umírněnost. Podle toho, nakolik má zdokonalených těchto sedm ctností, přistupuje křesťan i k tomu, co nemůže změnit a vadí mu. Rozhodně neusiluje jako stoik o zrušení rozdílu mezi tím, co mu vadí a nevadí. Ve světle moudré víry se postupně učí rozlišovat, co mu (ne)má vadit a v jakém pořadí. *Křesťan není vyrovnaný tak, že by mu bylo lhostejné, zda se mu podaří realizovat vlastní záměry, nesnaží se o apatii (bezáštnost) jako stoik. Na druhou stranu ale ani neprosazuje jako fanatik realizaci vlastních záměrů za každou cenu.*

Z vnějšího pohledu se může křesťan velmi podobat stoikovi v tom, že mu postupně mnoho nezměnitelností přestane vadit. Avšak jádro rozdílu spočívá v tom, že křesťan není apatickým, nýbrž v síle Ducha svatého schopným (některé) obtížné a bolestivé věci snášet. Pro křesťanskou smířenost je specifický nový druh nadpřirozené motivace a nadpřirozené síly snášet to, co nelze změnit. Křesťan by ovšem neměl být trpitelným bolestí; pokud je to možné, snaží se v normálním případě bolest, utrpení a zlo odstranit (a modlí se za to), ale když to možné není, snaží se podle vzoru Krista o přijetí a vyrovnanost (srov. L 22,42).³² Křesťanova (snaha o) smířenost s celoživotními/dlouhodobými nezměnitelnostmi, které mu vadí / působí bolest je přímo úměrná křesťanově víře a důvěře, že Bůh hlídá jejich intenzitu i extenzitu a má dobré(!) důvody, proč je dopouští (srov. 1 K 10,13).³³ A schopnost toto vše snášet je přímo úměrná síle křesťanovy (nadpřirozené) lásky (srov. 1 K 13,7).³⁴

Čím je v této souvislosti křesťanovo spolehnutí se na Krista? Je především zmíněnou vírou a důvěrou, tj. ve své podstatě úkonem rozumu a následným souhlasem vůle. Toto spolehnutí se na Krista se postupně stává trpělivostí, statečností a promítá se do dalších ctností. Klíčové je, že s ohledem na ty dlouhodobé/krátkodobé nezměnitelnosti, které se křesťan po zralé úvaze a modlitbě pokusil změnit, ale nebylo to možné, se spolehnutí na Krista eo ipso stává současně trpěním s Kristem. Na rovině rozumu jde tedy o spolehnutí se na Krista, že On propůjčuje daným nezměnitelnostem smysl (i když v nich křesťan třeba momentálně smysl nevidí!), na rovině vůle, emocí a celkově těla jde o snášení daných nezměnitelností s Kristem, v síle Jeho Ducha. V tomto hlubokém významu je křesťanská spiritualita právem chápána nejen jako to, co koná křesťan sám, ale rovněž jako to, co v křesťanovi koná Duch svatý!³⁵ Přesto ale nejde o pouhou pasivitu, a tak je i snášení a trpění určitou formu jednání.³⁶ Poměr mezi pasivitou a aktivitou může být různý, avšak nikdy nejde o fatalistickou pasivitu, naopak, křesťan může trpět i aktivně, v naznačeném hlubokém významu – a tím paradoxně dospět k hlubokému vnitřnímu klidu i uprostřed velkých bolestí a protivenství. Poměr mezi objektivním a subjektivním smyslem je proto u křesťana jiný než u stoika. Křesťan ve vědomí křesťanské svobody (srov. 1 K 3,21–23)³⁷ přistupuje ke svému životu a světu aktivně, beze strachu a v důvěře v Boží moc, avšak zároveň přijímá vše, co nemohl změnit, jako Boží nabídku k utrpení s Kristem (což je také proměna světa, alternativní, hlubší). Mezi subjektivním smyslem, kterým disponuje křesťan, a objektivním, kterým disponuje (a je) Kristus, panuje dialog. Křesťan si nemyslí, že by teprve on vnášel do světa smysl, na druhou stranu si ale také nemyslí, že by

32 „Otče, chceš-li, odejmi ode mne tento kalich, ale ne má, nýbrž tvá vůle se staň.“

33 „Nepotkala vás zkouška nad lidské síly. Bůh je věrný: nedopustí, abyste byli podrobeni zkoušce, kterou byste nemohli vydržet, nýbrž se zkouškou vám připraví i východisko a dá vám sílu, abyste mohli obstát.“

34 „Ať se děje cokoli, láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá.“

35 Srov. Vojtěch KOHUT, Spiritualita, in: Stefano DE FIORES – Tullo GOFFI (ed.), *Slovník spirituality*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 905.

36 Srov. Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, s. 101.

37 „Všechno je vaše, (...), ať svět nebo život nebo smrt, přítomnost nebo budoucnost, všechno je vaše, vy však jste Kristovi a Kristus je Boží.“

stačilo nechat se pasivně vést Bohem jako loutka. Jedná se o živý dialog, vztah, mnohdy i „zápas s Bohem“, něco principiálně jiného než stoikova snaha o harmonizaci s neosobním logos. K tomu je vhodné dodat, že opravdová a v praxi žitá křesťanská spiritualita není nikdy záležitostí jen rozumovou (intelektuální) a/nebo pocitovou, zážitkovou apod., ale zahrnuje všechny dimenze osoby, postupně naplňované Duchem Božím.³⁸

Jak se projevuje vyrovnanost/smířenost SP křesťana? Vrátime-li se ke dvěma výše uváděným příkladům, můžeme jeho morální postoje nastítnit zhruba takto:

- SP přijímá klientovu psychickou nemoc, snaží se s klientem mít soucit a usiluje o adekvátní přístup ke klientovi.
- SP neusiluje o nespravedlivé odebrání dítěte z rodiny a vyvíjí aktivity na zlepšení zhoršených podmínek v rodině.

Tyto jednoduché ilustrativní příklady doplním dvěma zajímavějšími, které vychází z mé vlastní zkušenosti sociální práce. Snad skrze ně lépe vyniknou některé souvislosti mezi spolehnutím se na Krista a morálním postojem k tomu, co nelze změnit a je obtížné.

O klienta s Alzheimerovou chorobou v pozdním stadiu se SP stará jako o malé dítě, včetně osobní hygieny. Klient je v pozdním stadiu neurodegenerativního onemocnění mozku a přestal zcela komunikovat. Během pravidelné osobní hygieny ve sprše klient často neudrží stolicí, a protože už není schopen vůbec komunikovat, SP je situací vždy poněkud zaskočen a je pro něj psychicky i lidsky náročná. Tato situace nastává často, nelze ji snadno předcházet a představuje pro SP nezměnitelnost, která mu velmi vadí. Z přirozeného, lidského hlediska se SP snaží situaci racionalizovat, klientovi nic nevyčítá a je si vědom, že klient kvůli své nemoci není situací vinen. To však celou situaci SP příliš neulehčí, a tak SP jakožto křesťan spoléhá na nadpřirozenou sílu, která jedině mu pomůže, aby snášel opakující se situace s trpělivostí a smířeností. Jde o postupný proces, morální zrání na hlubší rovině, kdy se SP učí celou svou bytostí spoléhat na Krista, který podpírá jeho omezené lidské síly. Centrální aspekt spirituality SP, věřit, že situace má objektivní hlubší smysl, má rozhodující roli jak pro samotné započetí procesu, tak pro jeho úspěšné trvání. SP působící jako streetworker v církevní organizaci Teen Challenge kontaktuje drogově závislého klienta a nabízí mu residenční jednoletý léčebný program, v jehož rámci má klient šanci se závislosti zbavit, resp. začít celkový proces psychofyzického uzdravování. Léčebný program probíhá v křesťanském prostředí. Klient to ví, ale právě proto jej odmítá a nevybíravými, hrubými invektivami se vymezuje proti křesťanství. To SP vadí, neboť je křesťan. SP na jednu stranu nechce klienta primárně „obracet na křesťanství“, na druhou stranu jej ale také nechce ponechat v závislosti a ví, že nabízený program by pro klienta mohl být životní šancí. Invektivy během dalších setkání však pokračují. SP si je vědom toho, že může nabídnout klientovi jiné formy léčby závislosti, ale vnitřně tuší, že invektivy klienta a jeho odpor vůči křesťanství jsou pravděpodobně jen pózou zakrývající spirituální sensibilitu klienta pro právě nabízený druh programu. SP však neví, jak tuto sensibilitu aktivovat a nasměrovat správným směrem, zároveň mu vadí invektivy klienta a jeho hrubý způsob komunikace. Zdá se, že z čistě přirozeného hlediska není SP morálně povinen snášet klientovy invektivy a hledat složité cesty ke klientově spirituální senzibilitě. Na druhou stranu

38 Srov. Walter H. PRINCIPE, Spirituality (Christian), in: Michael DOWNEY (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville: The Liturgical Press, 1993, s. 931. Co se týká křesťanské spirituality, musím upozornit, že jsem se pokusil opravdu jen velmi stručně naznačit některé její podstatné znaky. Už v rámci samotné katolické spirituality nalezneme obrovské množství různých spiritualit (řádových, kněžských, laických), z nichž některé se větví do dalších druhů a podob. Pluralita spiritualit v rámci (katolického) křesťanství je však žádoucí a dokonce nutná, protože jde o různá charizmata a projevy téhož Ducha svatého s ohledem na různé doby, potřeby a okolnosti.

ale jako křesťan věří ve skrytý, nadpřirozený smysl situace, snaží se o trpělivost a vyrovnanost. Postupně hledá složité cesty ke klientově duši a snaší jeho způsob komunikace. Morálně se opírá o centrální aspekt své spirituality, vidí v situaci objektivní, skrytý smysl.

Závěrem

*Spiritualita má integrující, ale i destruktivní potenciál.*³⁹ Tímto shrnujícím postřehem vyjadřuji zároveň hlavní závěr tohoto článku. Doufám, že čtenář nahlédl sílu onoho potenciálu během zkoumání souvislostí mezi zvoleným centrálním aspektem spirituality SP – (ne)hledáním objektivního smyslu života – a morálním postojem SP k tomu, co nemůže změnit a vadí mu.

SP fanatik jedná s klientem destruktivně. Domnívá se, že smysl klientova života tvoří pouze svým nasazením pro klienta. Objektivní realita i její smysl mu uniká. Má velké problémy přijmout všechny druhy nezměnitelnosti klienta, jež mu vadí. Manipuluje klientem podle svých subjektivních představ. *SP cynik jedná s klientem rovněž destruktivně*, i když je to snad méně nápadné. Cynikem se SP může stát, když se předtím jako fanatik vyčerpal neuváženými změnami nezměnitelností, jejich popíráním či manipulativním jednáním. Věří v právo silnějšího, na objektivní realitu však nahlíží jako na mechanické dění, jež postrádá jakýkoli smysl. Zatímco fanatik tenduje k morálnímu subjektivismu, cynik k morálnímu nihilismu. Cynik bývá zpravidla v hloubi duše přesvědčen, že pomáhat klientovi vlastně nemá smysl. Často klienta využívá ve svůj prospěch. Většina SP se s nejvyšší pravděpodobností shodne na tom, že morální postoje fanatika a cynika jsou postoji nerozumnými, profesně i lidsky neperspektivními.

SP vyrovnaný stoik může být pro některé na první pohled přitažlivým typem, pravděpodobně kvůli apatické neotřesitelnosti a nadlidské trpělivosti. Ve skutečnosti bude ale morální postoj stoika přijatelný jen pro toho SP, jenž důsledně zastává nějaký fatalistický životní postoj a neklade (žádný) důraz na soucit. Soucit se však zdá být pro sociální práci důležitý. Na typu stoika jsem se pokusil ukázat, jaký ústřední vliv na spiritualitu mají ty prvky světonázoru/náboženství, jež vysvětlují otázku objektivního smyslu života a otázku po povaze nejvyššího principu kosmu. *SP vyrovnaný křesťan se zvnějšku může velmi podobat stoikovi, avšak mezi nimi je podstatný rozdíl právě v tom, že křesťan žije svou spiritualitu ve vztahu k Bohu, který není pouhým neosobním principem kosmu.* Morální postoj SP křesťana bude asi plně pochopitelný jen pro ty SP, kteří jsou sami křesťany nebo křesťanství více znají.

Čtenář, který není křesťanem, může namítnout, že SP vyrovnaný křesťan hraje v tomto článku roli jakéhosi „SP-supermana“. SP vyrovnaný křesťan je představen jako nejlepší typ, v rámci zvolených příkladů nejlépe morálně hodnocen. To je pravda. Na druhou stranu bych rád upozornil, že *použitá typologie je normativně ideální. V reálné praxi nemusí být (a někdy také není) SP křesťan morálně hodnocen jako nejlepší. V reálné praxi může být i SP křesťan ohrožen či dokonce „infikován“ fanatismem, fatalismem či cynismem.* Některé rysy SP křesťana tendujícího k fanatismu najdeme v pozn. 16. Kromě toho je třeba doplnit, že použitá typologie nepokrývá celou pestrou realitu a jistě není úplná. Bylo by zajímavé doplnit další typy z pohledu dvou ostatních monoteistických náboženství, judaismu a islámu, příp. z pohledu hinduismu a buddhismu. To však bohužel přesahuje rozsahové možnosti článku.

I přes tato omezení může být předložený článek pro některé české SP *dobrym nástrojem sebe-reflexe několika základních souvislostí mezi (ne)hledáním objektivního smyslu života a morálním*

39 Srov. Zdeněk VOJTÍŠEK, Vybrané teoretické podněty, in: Zdeněk VOJTÍŠEK – Pavel DUŠEK – Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 80.

postojem k tomu, co nelze změnit a působí obtíže. Při tom je třeba mít na paměti, že primárně nejde o označení sebe či druhých jedním z předložených (nebo jiných) typů. Typologie mají napomáhat konkrétním osobám při sebereflexi. A sebereflexe pak má být kognitivním východiskem pro žádoucí změnu praxe. Doufám, že článek bude v českém prostředí (křesťanské) teorie sociální práce tomuto účelu úspěšně sloužit a že bude využit, příp. doplněn a/nebo kriticky reflektován.

V úvodu jsem citoval výzvu jedné nedávné české empirické studie, která se zabývala výzkumem fenoménu spirituality mezi studenty sociální práce. Šlo o výzvu pro akademické pracovníky: Nebát se hovořit o spiritualitě se studenty sociální práce a najít způsob, jak začlenit relevantní témata do vzdělávacího kurikula. Tímto článkem jsem se na ni pokusil odpovědět. Obsah tohoto článku použiji jako výchozí text přednášky pro studenty v navazujícím magisterském oboru Etika v sociální práci.

Proč jedná sociální pracovník fanaticky, cynicky, nebo vyrovnaně? K souvislostem mezi spiritualitou a morálním postojem k tomu, co nelze změnit

Abstrakt

Autor vychází z rešerše relevantních českých zdrojů a přispívá do české odborné diskuse na téma spiritualita a sociální práce příspěvkem vycházejícím z křesťanské filosofie a teologie. Autor zkoumá některé základní souvislosti mezi vybraným centrálním aspektem spirituality sociálního pracovníka a morálním postojem sociálního pracovníka k tomu, co nemůže změnit a vadí mu; jde o aspekt hledání objektivního smyslu života. Autor ukazuje souvislosti s pomocí vybrané typologie – fanatic, cynik, vyrovnaný stoik a vyrovnaný křesťan a nabízí sociálním pracovníkům a studentům sociální práce inspirativní typologický nástroj k sebereflexi. Obecné analýzy jsou ilustrovány jednoduchými příklady vycházejícími i z autorovy vlastní zkušenosti. Hlavní závěr zní: Spiritualita sociálního pracovníka má v jeho morálním postoji k tomu, co nemůže změnit a vadí mu, integrující, ale i destruktivní potenciál. Destruktivní potenciál mají spirituality fanatika a cynika. Nakolik lze mluvit o integrujícím potenciálu u spirituality vyrovnaného stoika, záleží na pohledu čtenáře. Podle autora má však největší integrující potenciál spiritualita vyrovnaného křesťana.

Klíčová slova: křesťanství a sociální práce, sociální práce a spiritualita, smysl života, fanatismus, cynismus, stoicismus

Kontakt na autora

PhDr. Vojtěch Šimek, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra filosofie a religionistiky
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
simekv00@tf.jcu.cz

Why Does a Social Worker Act in a Fanatic, Cynical, or Composed Manner? On the Relationship Between Spirituality and the Moral Attitude towards What Cannot Be Changed

Vojtěch Šimek

Introduction

For the social worker (further SW), spirituality is important. In the Czech context this is evinced by the overview study *The Situation of the Discourse of Spirituality in Social Work*, published in 2015, which briefly maps the transformations of social work's relationship to spirituality, in the USA and the Czech Republic.¹ Regarding the Czech Republic, the study presents, among others, a crucial finding: since 2008, the discourse of spirituality in social work has been gaining momentum.² One of the theoretical expressions of this is, for example, the monograph of 2012 called *Spirituality in the Helping Professions*.³ Regarding empirical investigations, let me mention the paper *The Phenomenon of Spirituality and Its Integration into Social Work Curricula* of 2010,⁴ which shows the importance of the issue of spirituality not only for SWs, but also for social work students. The paper concludes with the following appeal: 'The task academics face today is not to be afraid to talk to students [of social work] about spirituality, while at the same time it is necessary to find a way of incorporating a content into the curriculum which will (...) equip future [SWs] with the skill of reacting to the needs of clients in the best way possible.'⁵

But to speak and think of spirituality is possible only insofar as the concept 'spirituality' is defined. In what meaning do I use the term 'spirituality' here?⁶ With respect to SWs, the abovementioned

1 Jan KAŇÁK, Postavení diskursu spirituality v sociální práci, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2015, pp. 30–46.

2 Cf. *ibid.*, pp. 41–42.

3 Zdeněk VOJTÍŠEK, Pavel DUŠEK and Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012.

4 Alina KUBICOVÁ, Fenomén spirituality a jeho integrace do osnov sociální práce, in: *Rizika sociální práce*, ed. Martin SMUTEK, Friedrich W. SEIBEL and Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, 2010, pp. 459–464.

5 *Ibid.*, p. 464.

6 At present, spirituality is sometimes understood in a simplified way as an opposite to religiosity. According to this understanding, spirituality is a purely individual and non-institutional expression of the person's relationship to Meaning/Transcendence/the Sacred/God, while religiosity is a purely social and institutional adherence to some spiritual tradition / religion / church. My assumption here, on the other hand, is that the contents of the concepts 'spirituality' and 'religiosity' generally overlap, i.e., that 'religiosity [frequently is] a subset of spirituality, [...] one (most distinctive, fairly easily graspable and usually investigated) [expression of] spirituality.' The spirituality of some person is normally 'nourished in its entire breadth from one spiritual tradition (from one religion)', but of course it is also possible (and widespread in the contemporary Western world) that someone's personal spirituality does not coincide (entirely/ at all) with adherence to some spiritual tradition / religion / church. So, there can be a spirituality without religiosity, but also (at least hypothetically) a religiosity without spirituality. For more see Zdeněk VOJTÍŠEK, *Spiritualita*, in: Zdeněk VOJTÍŠEK, Pavel DUŠEK and Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, pp. 25–31.

study distinguishes between ‘*secular spirituality*’ and so-called ‘*sacred spirituality*’. The former is a spirituality for which a relationship to the Sacred/God is not necessary. The latter necessarily involves such a relationship. It is worth noticing that, according to that study, an essential characteristic of secular spirituality is ‘searching for the meaning of life’. At the same time, the study in this context introduces the ideal that in fact everyone has a spirituality in this sense, ‘since searching for meaning is proper to all humans.’⁷ This implies that spirituality in the sense of *searching for the meaning of life*, albeit implicitly and unconsciously, is proper to all SWs, because every SW is human. The author of the study does not explicitly draw this conclusion. But for the present paper it is the first step towards defining the concept of spirituality as employed by me.

But someone might object: searching for the meaning of life is not proper to all humans, or not to all SWs. And if that were the case, then this is not an appropriate point of departure for defining spirituality. The first objection can probably best be answered with reference to Frankl’s concept of will to meaning. Frankl, a professor of neurology and psychiatry, claims that *will to meaning* is a fundamentally anthropological phenomenon, i.e., not only valid for all humans, but furthermore an essential attribute of humanity and a *need sui generis*, empirically established.⁸ So the first objection appears to be irrelevant. *But is the will to meaning an appropriate point of departure for defining spirituality?*

With reference to Frankl’s concept the answer is affirmative. According to Frankl, the will to meaning is one of the universal aspects of human self-transcendence.⁹ And if human self-transcendence is an essential expression of his spirituality, then the *will to meaning is a universally valid aspect of spirituality*. Miloš Raban, a recently deceased Czech Frankl scholar, goes even further to claim that the concepts of meaning (of life) and spirituality coincide; they ‘express ultimately the same.’¹⁰ In the present paper I employ the term ‘spirituality of a SW’ in this universally valid meaning – *searching for an objective meaning of life*. Although Frankl conceived meaning also as subjective, thus unique for each person and situation, he nonetheless emphasised that the meaning of life cannot be ‘created’ but must be ‘found.’¹¹ *But is searching for an objective meaning of life as a central aspect of the spirituality of a SW in some way related to the SW’s moral attitude towards what the SW cannot change?* That is a crucial question.

In this paper, I assume that such a relationship exists. And I will attempt to show that this relationship is significant for the SW’s personal practice. I will restrict the investigation to the SW’s moral attitude to *what the SW cannot change and bothers him about the person of the client* (intrinsic ‘unchangeable’) *and/or the client’s situation* (extrinsic ‘unchangeable’). We are informed by experience that precisely what we cannot change and bothers us is usually more challenging morally, since we normally try to find the meaning of that ‘unchangeable.’¹² I conceive ‘moral attitude’ as

7 Jan KANÁK, *Postavení diskursu spirituality v sociální práci*, p. 33.

8 Cf. Viktor E. FRANKL, *Utrpení z nesmyslnosti života: Psychoterapie pro dnešní dobu*, Praha: Portál, 2016, p. 15. ‘... the will to meaning is a motivation *sui generis*, which can neither be reduced to other needs nor deduced from them.’ For more on the empirical corroboration see Viktor E. FRANKL, *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii*, Brno: Cesta, 1994, pp. 11–12.

9 ‘Using the motivational-theoretical concept “will to meaning” I try to grasp one aspect of self-transcendence, the principal fact that the human being reaches beyond oneself to some meaning which needs to be fulfilled – and first discovered.’ Viktor E. FRANKL, *Vůle ke smyslu*, p. 11. From the point of view of philosophical anthropology, self-transcendence is one of the three main metaphysical characteristics of the person. Norris W. CLARKE, *Osoba a bytí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

10 Miloš RABAN, *Duchovní smysl člověka dnes: Od objektivního k existenciálnímu a věčnému*, Praha: Vyšehrad, 2008, p. 193.

11 Cf. Viktor E. FRANKL, *Utrpení z nesmyslnosti života*, p. 25. ‘What can be created is either a subjective meaning, or the mere feeling of a meaning – or non-meaning. Then it is also understandable that the human being who is no longer to find meaning in his life and at the same time is unable to invent it is running away from the feeling of non-meaning of life and begets either non-meaning, or a subjective meaning. (...) the danger arises that in his life the human being will miss the true meaning, the true tasks out there in the world (which differ from merely subjective experiences of meaning in oneself).’

12 I do not mean to claim that it is not possible to take a moral attitude to what we cannot change and does *not* bother us and to relate it to

the attitude of a person who activates his conscience¹³ and approaches the intrinsic and/or extrinsic 'unchangeables' also through personal virtues or vices.

But how are we to grasp the relationship between searching for an objective meaning of life as a central aspect of the spirituality of a SW and the SW's moral attitude towards what the SW cannot change? I will attempt to do that in the first part of this paper using the inspiring typology of the German philosopher Robert Spaemann. It is the basic typology of *the fanatic, the cynic and the composed Stoic*. The typology can serve students of social work or SWs¹⁴ as a primary framework for reflecting upon their spirituality in the central aspect under consideration. I was inspired to this by the idea of the Czech religious studies scholar Zdeněk Vojtíšek, who writes in the abovementioned monograph that 'the spirituality of an individual human being' is 'the source of his problems'.¹⁵

But how about those SWs who experience spirituality in the second of the abovementioned meanings (*sacred spiritualita*), i.e., a relationship to the Sacred/God is a necessary condition of their spirituality. Are they also searching for the meaning of life? It is evident that *sacred spirituality* also implies the central aspect concerning the meaning of life. However, religions – at least the three largest monotheistic ones (Judaism, Christianity and Islam) – are generally not concerned with searching for meaning, but with accepting the meaning which is given by the respective conception of God. In this paper, I will restrict *sacred spirituality* to *Christianity*, in which the objective meaning of life is given by the specific Trinitarian conception of God and fulfilled in Jesus Christ. In one of his texts the Czech theologian Michal Opatrný, who focuses on the relationship of Christian theology and social work, briefly touches on the issue of meaning and holds that the possible source of problems for the SW can be not relying on Christ.¹⁶

In the second part of the paper I will therefore attempt to supplement the abovementioned typology with the type of *composed Christian* and reflect on the Christian *relying on Christ*, and, by means of examples, attempt to outline the relationship between relying on Christ on the part of the Christian SW and his moral attitude towards what he cannot change and bothers him. This part also offers a starting framework for possible self-reflection, this time to those SWs who are Christian or interested in Christianity. Christians are still a strongly represented group in Europe and many organisations engaging in social work more or less explicitly appeal to Christian moral principles.

the issue of the meaning of life. We do so, often implicitly, but sometimes also explicitly. For example, I am a man, I cannot change it and it does *not* bother me (in fact I am happy to be one). Nonetheless, I take, at least implicitly, a moral attitude to that given by accepting it as a *meaningful* basis for my personal life and development. But what I cannot change and (for whatever reasons) *bothers* me is a morally specific and more demanding challenge, *because it is difficult to accept it as meaningful point of departure of personal life and development*.

13 According to Frankl, the conscience is the 'organ of meaning', 'a part of *condition humaine*', a tool with which the human being searches for and discovers the objective meaning of life. Viktor E. FRANKL, *Utrpení z nesmyslnosti života*, pp. 25–26..

14 For the sake of simplification, I use the abbreviation SW for male and female social workers and male and female students of social work. Let us assume the hypothesis above for both groups, although it can have a different meaning for each – primarily a theoretical one for the students, mostly a practical one for the workers. It is highly beneficial for members of both groups not to be limited to one of them. The workers ought to continue studying, the students ought to experience the practice in the field they are studying.

15 Zdeněk VOJTÍŠEK, *Cesty pomoci v potížích se spiritualitou*, in: Zdeněk VOJTÍŠEK, Pavel DUŠEK and Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, p. 49. 'So, essentially the only unavoidable condition of quality help we see is the reflection of the helper's own spirituality we have already mentioned several times, best performed with the help of a supervisor.' Ibid., p. 68.

16 'The Christian as a helper can declare faith in Christ, but he need not really rely on him in his work. He can claim that it is meaningful to do the good, but at the same time not rely on the good and the One from whom it originates. The helper then wants to have absolute control over the client – he does not believe that the meaning which carries him can carry the client too, so that he gives the client no chance to let himself be carried. Or the other way round: because the helper does not rely on the meaning which carries him and his work, he cannot rely on the client to perform the task he has been entrusted with or not to repeat his error. I believe that this "reliance on God" is one of the most basic aspects of the Christian faith...' Michal OPATRŇÝ, *Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce: K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání*, *Caritas et veritas* 1/2011, pp. 57–58.

This paper is based in philosophical and theological anthropology and ethics. I assume that the *theory of social work* (as an academic discipline) necessarily needs both *anthropology* and *ethics*, in the *philosophical and theological dimension*, if it is to adequately investigate *spirituality*. To begin I would also like to add that I am aware that *spirituality is a complex phenomenon*. I have merely chosen one of its aspects, which, while I regard it as central, is not the only one.¹⁷ I am interested in the rational aspect of spirituality, insofar as it influences the volitional, moral aspect of the person.¹⁸

1. The fanatic, the cynic, and the composed Stoic

Before I employ Spaemann's typology to focus on the relationship between searching for the objective meaning of life as a central aspect of the spirituality of a SW and the SW's moral attitude to what the SW cannot change, I will attempt to very briefly sketch the *basic kinds of unchangeables* to which every human being is subjected, and also *how they can in general project onto social work*. Since conception, every person is determined by *intrinsic unchangeables*: a unique genetic make-up, which implies certain (pre)dispositions, sex, etc. The *extrinsic unchangeables* include the biological parents, the time and place of the person's conception/birth, the country, culture and social environment where the person grows up and is formed, etc. Upbringing and education bring about *passively caused unchangeables*, as well as *actively acquired unchangeables* by how the person is passively formed and also how he actively forms himself. From the active point of view, each past decision and action of the person becomes something that cannot be changed and by which the person forms himself within the scope of his intrinsic and extrinsic unchangeables. There are: *lifelong unchangeables*, for example, genetic (pre)disposition; *long-term unchangeables*, such as, the moral character (the older the person is, the more difficult and long-lasting a change is); and *short-term unchangeables*, for example, being ill with the flu, etc. The long-term and short-term unchangeables sometimes derive from the lifelong ones, and sometimes they arise from a combination of different causes and circumstances. As I have stated above, in general these (and other possible) kinds of unchangeables can be divided into those that *bother* the person and the ones that do *not bother* him.¹⁹

The nature of social work implies that it focuses on *social change within the scope of the clients' long-term and short-term unchangeables*. It is evident that the clients' lifelong unchangeables cannot be changed. I believe that *social work typically strives to change the long-term and short-term unchangeables within the scope of the clients' generally unfavourable lifelong/long-term unchangeables*. However, the SW frequently *cannot directly influence even the long-term unchangeable* (whereby he knows that the success of the social work with the client fully/partially depends on it). At the same time, the SW frequently finds himself in situations where certain (for the given social case typical) long-term/short-term unchangeables *bother* him, while they do *not bother*

17 Vojtíšek expresses the complexity of spirituality with a seven-level model. The central aspect I am analysing here corresponds to the first level – the premises of spirituality ('These are doctrinal and philosophical conceptions which explain the world for the human being, facilitate orientation in it and give meaning to his life'), but with respect to the impact on practice also to the third level – the norms and values determining the person's moral attitude. Besides these two levels, Vojtíšek's model includes the level of rites (2nd), narration (4th), experience (5th), community (6th) and creativity (7th). Zdeněk VOJTÍŠEK, *Spiritualita*, in: Zdeněk VOJTÍŠEK, Pavel DUŠEK and Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, pp. 19–22.

18 Vojtíšek adds that this (static) model of the complexity of spirituality must be supplemented with a 'dynamic, volitional dimension' – concern, loyalty. That absolutely corresponds to the basic powers of the human person, who has not only the intellect and emotions, but also the will. Cf. *ibid.*, pp. 22–23.

19 It is very interesting that *whether and how much a person is (not) bothered by an unchangeable* is again due to that person's *specific unchangeables*, for example, his moral character, nature, inclinations, but also the religious, cultural and social milieu he lives in.

the client (an example may be social work with a client addicted to drugs; his addiction is usually a function of the social milieu where the client lives; the setting mostly does not bother the client, because he may feel good in it; it does bother the SW, on the other hand, because he knows that only a different environment will enable the client to overcome the addiction). In general, it can be judged that the SW *frequently finds himself in situations when he is confronted with a number of clients' lifelong, long-term and short-term unchangeables which he finds difficult to accept*. Is there a relationship between the central aspect of the SW's spirituality, namely searching for the objective meaning of life, and his moral attitude towards these unchangeables?

(a) The *fanatic* believes that the meaning of life exists only as given and realised by him. He places his subjective meaning of life against reality and believes that no objective meaning of life exists. He thinks that 'the world becomes meaningful only with his action'.²⁰ If he encounters some changeables that bother him, he is reluctant to accept them and generally reacts by rejecting them, denying them or trying to change them. In the moral respect, he becomes a subjectivist. 'A fanatic is one who says with Hitler: If we perish, world history will become meaningless.'²¹

The *fanatic* SW finds it very difficult to accept all kinds of clients' unchangeables that bother him. He reacts by rejecting them, denying them, or by ill-considered attempts to change them. Instead of accepting the unchangeables and beginning to work with them in a constructive manner, he loses time and energy ignoring or denying them, or even making dangerous attempts to change them. The fanatic SW is convinced that it is he who brings meaning to the client's life. If he 'doesn't help' the client, then the client's life will lose meaning. From the moral point of view, illicit interventions into the client's autonomy regularly occur. From the psychological point of view, the fanatic SW prefers to focus on submissive clients who will believe that only the SW will help them.

Let me give *simple examples of the moral attitudes of the fanatic SW*; the first one concerns an intrinsic unchangeable of the client while the second regards an extrinsic one:

- The SW is bothered by the client's specific behaviour. Rather than accepting the fact that the client is mentally ill (and beginning to work with the client in a manner adequate to that), he more or less ignores the fact and approaches the client as if it was a matter of a temporary instability, whereby he persuades the client that he must overcome it.
- The SW strives to take a child away from a family where there are impaired conditions for the child, but where the child at the same time has both important reference persons which he needs for normal psychological development (his own father and mother). The SW is subjectively bothered by the impaired conditions in the household and fanatically regards them as a more important criterion than the objective criterion of the presence of the father and mother.

(b) The *cynic* is the opposite of the fanatic; he does not place his subjective meaning in an opposition to reality, but reality in an opposition to all meaning. However, he agrees with the fanatic on one point: no objective meaning of life exists – 'the reality surrounding our actions, which precedes them and into which our actions flow, is meaningless'.²² According to the cynic, all that happens is based on chance, it is meaningless to seek for an objective meaning in anything or to give

20 Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, München: C. H. Beck, 8. ed., 2009, p. 102. There is also a Czech translation; here I work with the German original.

21 Ibid.

22 Ibid., p. 103.

a subjective meaning to anything.²³ Nonetheless, a cynic does paradoxically 'believe' in the right of force. If he encounters some unchangeables that bother him, he normally reacts with scorn, or the claim that 'such is life, let us not look for anything more in it'. He views all that happens as mechanic; he is usually a convinced materialist, and in the moral respect a nihilist.

The *cynical SW* is often a 'cured' fanatic who has found out that the reality against which he was 'fighting' was stronger. While the fanatic denied, rejected or dangerously tried to change the client's unchangeables, the 'enlightened' cynic resigned. But in the case of the cynic it is not a matter of realistically accepting the client's unchangeables, but of trivialising them. Although the cynic, unlike the fanatic, does not lose time making dangerous attempts to 'change' the client's unchangeables, he also loses no time with the client because he thinks that it is meaningless anyway. The cynic believes that it is meaningless to help the client at all. Even if (someone) helped the client, it would not secure success in the long run. From the moral point of view, the cynic frequently engages in illicit trivialisation or nihilism, or scepticism. The cynic may frequently neglect the clients, be cruel, or do the work only 'for show'. From the psychological point of view the cynical SW focuses on clients who 'make no problems'.

Let me now modify the examples above to outline the *moral attitudes of a cynical SW*; the first relates to an intrinsic unchangeable of the client, and the second to an extrinsic one:

- The SW does not deny that the client is mentally ill, but uses it to his own profit whenever he can (according to the 'right of force').
- The SW does not strive to take the child away from the family by subordinating objective criteria to subjective ones, but on the other hand he makes no effort to improve the impaired conditions in the family in any way, or help to improve them ('it is meaningless anyway'). If other colleagues become involved in the case, who are fanatics and place their subjective points of view above the objective one, he remains neutral or cynically takes the colleagues' side.

Probably no properly committed²⁴ SW consciously wants to be a fanatic or a cynic. Why? Because it is *unreasonable* to ignore or trivialise what cannot be changed. No reasonable human being will deny that it ought to be accepted, since by ignoring it trivialising it we will not change it anyway. It is a part of reality and *it is possible to act reasonably only insofar as we accept reality and make it the foundation of our action*. Therefore, the fanatic and the cynic do not act reasonably.

(c) The *Stoic* appears to be reasonable, because he accepts all that life brings. He lives by the maxim 'Want the things that are happening and you will always be satisfied'. He appears to be composed and free, but at the cost of entirely giving up his emotions. For wanting the things that are happening at all times implies that all that is happening and bothers me in fact must not bother me. That is why the Stoic's ideal is dispassion. The Stoic must sacrifice subjective meaning to a certain conception of objective meaning. But the Stoic objective meaning is fatalistic: it is an inexorable law to which the Stoic must conform: 'he must follow it, must obey it. He must believe that

23 It is possible to object to this using an infinite regress: Why is it meaningless to look for / give something meaning? Because it is meaningless? But how is that to be established? Why is it meaningless that it be meaningful to search for / give something meaning? The infinite regress forces the cynic to realise that he is relying on a principle of 'meaninglessness', which is ungrounded, unjustified. So ultimately even the cynic 'believes' in something.

24 According to Karel Kopřiva, non-committed SWs find their work meaningless. Cf. Karel KOPŘIVA, *Lidský vztah jako součást profese*, Praha: Portál, 2006, p. 16. A non-committed SW is therefore more or less a cynic. A SW who does find meaning in his work, but only such that he brings into it himself, on the other hand, is a fanatic.

all that happens necessarily had to happen and must not reproach himself for anything...²⁵ And while in the moral respect the Stoic strives for supra-human patience, he lacks the motivation to change the things that can be changed and which it is right to change for the better. Some Stoics even condemned compassion.²⁶

The *Stoic SW* may be an 'awakened' cynic or fanatic who assumes a fatalism of some kind. He 'believes' in an objective meaning of life, which 'works' deterministically and the human being has no option but to subordinate himself to it (whether he wants to or not). The Stoic SW bears everything about the client with supra-human patience, even the things that had better be changed, and tries not to see a difference between what bothers him and what does not. If all that has happened to the client happened necessarily, is the state he is in just? In practice, the Stoic SW may resemble the cynic, but differs from him in that he finds an objective meaning in the fatalistic course of events. However, it cannot be changed, one must conform to it. So why should one help the client, why help him change his life? If the Stoic SW lacks morally relevant compassion, it may be a vital shortcoming for some kinds of social work.

Let me now modify the examples above to sketch the *moral attitudes of the Stoic SW*; the first relates to an intrinsic unchangeable of the client, the second to an extrinsic one:

- The SW accepts the client's mental illness, but has no compassion for him and does nothing to alleviate the condition.
- While the SW makes the effort to unjustly take the child away from his family, he also makes no effort to ameliorate the impaired conditions in the family.

Of the three attitudes described above, the Stoic moral attitude is evidently the best in that it accepts reality and teaches one to *be reconciled* to what cannot be changed and bothers him. But as we have seen, Stoicism also involves some shortcomings. Without pretence to a detailed criticism of Stoicism, I would like to point out the two main shortcomings of Stoicism as a certain type of the central aspect of spirituality. First, the Stoics taught that the human being ought to act in accordance with his nature.²⁷ But passions are a part of human nature. So, acting in accordance with human nature cannot imply dispassion, apathy.²⁸ The second shortcoming is concerned with being reconciled to everything. The Stoics taught agreement of the will with the things that are happening. But not all that happens is morally right. If we must not want what is morally wrong, then we must not want all that is happening.

2. The composed Christian and reliance on Christ

With the help of Spaemann's typology we have seen some basic links between (not) searching for an objective meaning of life as the central aspect of the spirituality of an SW and the SW's moral attitude towards what the SW cannot change. In the fanatic and the cynic, it is more appropriate to speak of denying, rather than 'not searching'. I raised objections against that in note 23 above using infinite regress and suggested that the *spiritual assumptions of the meaninglessness of life*

25 SENECA, *Další listy Lucilioví*, Praha: Svoboda, 1984, p. 232.

26 Cf. Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, p. 104.

27 SENECA, *Další listy Lucilioví*, p. 232.

28 Cf. Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, p. 104. But the passions/emotions must be appropriately formed by the intellect, as Aristotle had already pointed out.

in the cynic are a kind of 'faith' – in a certain (meta...)meta-meaninglessness, which he no longer proves but believes in. In the case of the fanatic the situation is similar. The fanatic *believes that he is creating objective meaning by his subjective meaning*, which he must in turn ground in something. And because he also cannot proceed indefinitely, he also postulates some subjective (meta...)meta-meaning, which he no longer proves but believes in.²⁹ So although *fanaticism and cynicism* can be designated as *secular spiritualities*, we can see that they have some (*pseudo*)religious basis.

Although the Stoic conviction is primarily a philosophical one, it also derives from a kind of 'faith', namely from *pantheism*. The Stoic, unlike the fanatic and cynic, does not deny an objective meaning of life. But Stoic pantheism *sacrifices the subjective meaning to a fatalistic conception of objective meaning*. Although the Stoic objective meaning of life requires reconciliation, it is at the cost of a whole number of shortcomings. *Stoic fatalism* can also be designated as a *secular spirituality*, although it also has a religious foundation. It is the 'faith' in the 'logos' (*reason*), an *impersonal, eternal, all-determining principle*. From pre-Christian and non-Christian philosophy, the concept of 'logos' was adopted into Christian philosophy and theology and gained a specific meaning by becoming a designation for the second divine person, Jesus Christ, albeit capitalised – 'Logos' (cf. John 1:1). In our context, *Christianity* is a specific form of *sacred spirituality*, in which the *objective meaning of life for every human being is precisely the Logos*.³⁰ Let us now take a brief look at the *basic specific characteristics of Christian reconciliation/composedness and reliance on Christ*, first in general, also in comparison with the Stoic, then in examples from the sphere of social work.

Compared to the Stoic, the *Christian* differs in that he tries to integrate passions/emotions. He cultivates them with the help of reason and will, but does not rely only on the natural light of reason, but also on supernatural light, i.e., on faith, the light of the Holy Spirit.³¹ The will is governed by reason (the judgment of the conscience) and together they can make use of the *three theological virtues* – faith, hope, and charity. These virtues are 'infused', i.e., such that the Christian cannot attain them by natural powers. The three theological virtues help to perfect the four natural virtues – prudence, justice, courage and temperance. According to the perfection of these seven virtues, the Christian approaches the things he cannot change and which bother him. Unlike the Stoic, he certainly does not strive to annihilate the difference between what bothers him and what does not. In the light of prudent faith, he gradually learns to distinguish between what ought (not) to bother him and in what order. *The Christian is not composed so as to be indifferent to whether he will be able to realise his intentions, for unlike the Stoic he does not strive for apathy (dispassion). But on the other hand, he, unlike the fanatic, does not force through the realisation of his purposes at all cost.*

From the outside, the Christian can closely resemble the Stoic in that he gradually ceases to be bothered by many of the unchangeables. But the core of the difference consists in that the Christian is not impassive, but, empowered by the Holy Spirit, is capable of bearing (some of) the difficult and painful things. Christian reconciliation is characterised by a new kind of supernatural motivation and a supernatural power to bear what cannot be changed. However, the Christian ought

29 I am not saying here that each infinite regress can be solved only by a 'faith' in some first principle. I use the label 'faith' (in inverted commas) to designate cases when some first principle is blindly accepted without critical proof. From the philosophical point of view, it is possible and desirable that even first principles be proven by so-called indirect proof.

30 Christian philosophy and theology is specific also in that the objective meaning of life is not primarily 'discovered' by the human being; rather, the human being is 'addressed' by the objective meaning, which is the Logos. That, however, does not imply complete passivity on the part of the human being.

31 The Holy Spirit is the third divine person, besides the Father and the Son (Jesus Christ – Logos). The Father is the Origin of (Christian) existence. The Holy Spirit proceeds from Father and Son. However, according to Christian theology, the three divine Persons share *one nature* (they are one God) and therefore act always together.

not to take the part of the aching sufferer; insofar as is possible, he normally tries to remove pain, suffering and evil (and prays for this), but when this is not possible, he tries to imitate Christ in acceptance and composedness (cf. Lk 22:42).³² *The Christian's (effort at) reconciliation to lifelong/long-term unchangeables that bother him or cause him pain is directly proportionate to his faith and trust in God, who looks after their intensity and extent and has good(!) reasons to permit them* (cf. 1 Cor 10:13).³³ *And the ability to bear all that is directly proportional to the strength of the Christian's (supernatural) charity* (cf. 1 Cor 13:7).³⁴

What does the Christian's reliance on Christ consist in in this context? First of all, in the abovementioned faith and trust, i.e., it is essentially an act of the intellect and the subsequent agreement of the will. This reliance on Christ is gradually transformed into patience and courage, and affects the other virtues as well. It is crucial that with respect to the long-term/short-term unchangeables, which the Christian, upon mature reflection and prayer, had attempted to change but it was not possible, *reliance on Christ eo ipso becomes at the same time suffering with Christ*. At the level of the intellect it is a matter of relying on Christ that He gives the unchangeables meaning (even if the Christian perhaps sees no meaning in them at present!), at the level of the will, emotions and the body generally it is a matter of *bearing the given unchangeables with Christ, in the power of His Spirit*. In this profound sense, Christian spirituality is understood by right as not only what the Christian does alone, but also as what the Holy Spirit does in the Christian!³⁵ And yet it is not merely a matter of passivity, so that even *bearing and suffering is a certain form of acting*.³⁶ The ratio of passivity and activity can vary, but it is never a fatalistic passivity; on the contrary, the Christian can suffer actively, in the profound sense indicated above – and thereby paradoxically attain a deep inner peace even in the midst of great pain and hardship.

The relationship between objective and subjective meaning is therefore different in the Christian than in the Stoic. The Christian, aware of his Christian freedom (cf. 1 Cor 3:21-23),³⁷ approaches his life and the world actively, without fear and with trust in the divine power, but at the same time accepts all he could not change as a divine invitation to suffer with Christ (which is also a change in the world – an alternative and more profound one). Between the subjective meaning, which is controlled by the Christian, and the objective meaning, which is controlled by (and is) Christ, there is dialogue. The Christian does not think that it is he who brings meaning into the world, but on the other hand he also does not think that it is enough to be passively led by God like a puppet. It is a *living dialogue, a relationship, often even 'a struggle with God', something principally different from the Stoic's effort at harmonisation with the impersonal logos*. And it is appropriate to add that a real and practically lived Christian spirituality is never a merely intellectual matter or a merely emotional, experiential one, etc., but includes *all dimensions of the person, gradually filled by the Spirit of God*.³⁸

32 'Father, if thou art willing, remove this cup from me; nevertheless not my will, but thine, be done.'

33 'No temptation has overtaken you that is not common to man. God is faithful, and he will not let you be tempted beyond your strength, but with the temptation will also provide the way of escape, that you may be able to endure it.'

34 'Love bears all things, believes all things, hopes all things, endures all things.'

35 Cf. Vojtěch KOHUT, *Spiritualita*, in: Stefano DE FIORES and Tullo GOFFI (ed.), *Slovník spirituality*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, p. 905.

36 Cf. Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, p. 101.

37 'For all things are yours, whether [...] the world or life or death or the present or the future, all are yours; and you are Christ's; and Christ is God's.'

38 Cf. Walter H. PRINCIPE, *Spirituality (Christian)*, in: Michael DOWNEY (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville: The Liturgical Press, 1993, p. 931. Concerning Christian spirituality, I must point out that I have merely very briefly attempted to sketch some of its essential features. Within Catholic spirituality there is an immense number of different spiritualities (monastic, priestly, lay), some of which again branch into further kinds and forms. But the plurality of spiritualities within (Catholic) Christianity is desirable and in fact necessary, because it is an expression of different charisms and different manifestations of *the same* Holy Spirit with respect to different times, needs and circumstances.

How is the composedness/reconciliation of the Christian SW expressed? Returning to the two examples given above, it is possible to roughly sketch his *moral attitudes* as follows:

- The SW accepts the client's mental illness, strives for compassion with the client and makes an effort to approach the client in an adequate way.
- The SW does not make an effort to unjustly take the child away from the family and actively strives to ameliorate the impaired conditions in the family.

I will supplement these simple illustrative examples with two more interesting ones, deriving from my own experience with social work. Hopefully, they will make more apparent the relationship between relying on Christ and the moral attitude to what cannot be changed and is difficult. The SW takes care of a client suffering from Alzheimer's disease in a late stage as if he were a baby, including personal hygiene. The client is in a late stage of a neurodegenerative brain disease and has ceased to communicate. In the course of regular personal hygiene in the shower, the client frequently cannot control his bowels and because he is no longer able to communicate, the situation always takes the SW somewhat by surprise and it is mentally and humanly demanding for him. The situation arises frequently, it is not easy to prevent and is an unchangeable which bothers the SW. From the natural, human point of view, the SW tries to rationalise the situation, makes no reproaches to the client and is aware that the client is not guilty of the situation due to his medical condition. But that does not improve the SW's situation very much, so the SW as a Christian relies on supernatural power to help him bear the repeated situations with patience and reconciliation. It is a gradual process, moral maturation at a deeper level, where the SW is learning to rely with his whole person on Christ, who braces his limited human powers. The central aspect of the SW's spirituality, which is believing that the situation has an objective deeper sense, plays a decisive part both in the very beginning of the process, and in its successful duration. An SW who works as a street worker in the church organisation Teen Challenge establishes contact with a client addicted to drugs and offers him a residential one-year-long therapeutic programme, which would enable the client to overcome the addiction and begin an overall process of mental and physical recovery. The therapeutic programme takes place in a Christian setting. The client knows that and precisely for that reason refuses it and places himself in opposition to Christianity with blunt, coarse insults. That bothers the SW because he is a Christian. On the one hand, the SW does not primarily want to 'convert' the client to Christianity, but on the other hand he also does not want to leave him in the addiction and knows that the offered programme could give the client a life chance. But over the course of further meetings the insults continue. The SW knows that he can offer the client other forms of addiction therapy, but has the inner feeling that the client's insults and his defiance of Christianity are probably a mere pose concealing the client's spiritual sensibility for the kind of programme offered. But the SW does not know how to activate that sensibility and channel it in the right direction, while at the same time he is bothered by the client's insults and his coarse manner of communication. Apparently, from a purely natural point of view the SW is not morally obliged to bear the client's insults and look for difficult paths to the client's spiritual sensibility. But on the other hand, he as a Christian believes that the situation has a concealed, supernatural meaning and strives for patience and composedness. He gradually seeks difficult paths to the client's soul and bears his way of communicating. Morally, he relies on the central aspect of his spirituality: he sees an objective, hidden meaning in the situation.

Conclusion

*The potential of spirituality is both integrating and destructive.*³⁹ This summary observation simultaneously expresses the conclusion of this paper. I hope that the reader has seen the power of that potential in the course of examining the relationship between the selected central aspect of the spirituality of a SW – (not) searching for an objective meaning of life – and the SW's moral attitude towards what the SW cannot change and bothers him.

The fanatic SW relates to the client in a destructive manner. He believes that he is creating the meaning of the client's life purely by his commitment for the client. He misses the objective reality and its meaning. He finds it very difficult to accept all kinds of unchangeables about the client that bother him. He manipulates the client according to his subjective notions. *The cynical SW also relates to the client in a destructive manner*, although it might not be quite as apparent. An SW may become cynical when he has become exhausted by fanatically engaging in ill-considered attempts to change unchangeables, by denying them, or by acting in a manipulative manner. He believes in the right of force, but he views the objective reality as a mechanical course of events devoid of all meaning. While the fanatic inclines towards moral subjectivism, the cynic inclines towards moral nihilism. Deep down in his heart the cynic often believes that it is in fact meaningless to help the client. He often uses the client to his advantage. Most SWs would probably agree that the fanatic's and the cynic's moral attitudes are unreasonable and offer no good prospects, whether professionally or humanly.

For some, the SW who is a composed Stoic can be an attractive type at first glance, probably due to his unswerving dispassion and superhuman patience. But, in fact, the Stoic's moral attitude will be acceptable only for a SW who rigorously takes some fatalistic life stance and places no emphasis on compassion. Compassion, however, appears to be important for social work. Using the Stoic type I have tried to show how spirituality is crucially affected by those elements of a worldview/religion which explain the issue of the objective meaning of life and the issue of the nature of the highest principle of the universe. *The SW who is a composed Christian may externally resemble the Stoic, but there is an essential difference precisely in that the Christian lives his spirituality in a relationship to God who is not a mere impersonal principle of the universe.* The moral attitude of the Christian SW will probably be fully graspable only for those SWs who are Christians themselves or are more closely familiar with Christianity.

The non-Christian reader may object that in this paper the composed Christian SW plays the part of a 'SW-superman'. The composed Christian SW is presented as the best type, with the best moral evaluation within the selected examples. That is true. On the other hand, I would like to point out that *the selected typology is normatively ideal. In everyday practice, the Christian SW need not be (and in fact sometimes is not) morally evaluated as the best. In everyday practice, the Christian SW can also be endangered or even 'contaminated' with fanaticism, fatalism, or cynicism.* Note 16 mentions some of the characteristics of the Christian SW inclining to fanaticism. It is also necessary to add that the typology employed does not cover the entire spectrum of reality and is certainly not complete. It would be interesting to add other types from the point of view of the other two monotheistic religions, Judaism and Islam, or from the point of view of Hinduism and Buddhism. Unfortunately, that is beyond the scope of this paper.

Despite these limits this paper can serve some Czech SWs as *a good tool for self-reflection regar-*

39 Cf. Zdeněk VOJTÍŠEK, Vybrané teoretické podněty, in: Zdeněk VOJTÍŠEK, Pavel DUŠEK and Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, p. 80.

ding the basic relationship between (not) searching for an objective meaning of life and the moral attitude towards what cannot be changed and causes difficulties. At the same time, one must keep in mind that the primary goal is not to label oneself or others with one of the presented (or other) types. Typologies are intended to assist particular persons in self-reflection. And self-reflection ought to be a cognitive point of departure for a desirable change in practice. I hope that the paper will successfully serve this purpose in the Czech milieu of the (Christian) theory of social work and will be used, supplemented, and/or critically reflected upon.

In the introduction, I quoted the appeal made by one recent Czech empirical study dealing with investigating the phenomenon of spirituality among students of social work. It was an appeal to academics: do not be afraid to discuss spirituality with students of social work and find a way of incorporating the relevant issues into the curriculum. With this paper, I have attempted to respond to it. I will use the contents of this paper as the foundation text of a lecture for students in the graduate study programme Ethics in Social Work.

Why Does a Social Worker Act in a Fanatic, Cynical, or Composed Manner? On the Relationship Between Spirituality and the Moral Attitude towards What Cannot Be Changed

Abstract

The author begins by researching Czech relevant sources and contributes to the Czech expert discussion about spirituality and social work. His contribution is based on Christian philosophy and theology. The author analyses some basic relations between the selected central aspect of spirituality of the social worker and his moral attitude to what cannot be changed and what bothers him; the selected aspect is the search for the objective meaning of life. The author shows the relations with a selected typology – a fanatic, a cynic, a composed stoic, and a composed Christian – and offers to social workers and social work students an inspirational typological tool for self-reflection. The general analysis is illustrated with simple examples, also from the author's own experience. The main conclusion is that the spirituality of a social worker, in his moral attitude to what cannot be changed and what bothers him, has an integrating, but also destructive potential. This destructive potential is present in the spirituality of a fanatic and a cynic. To what extent it is possible to talk about an integrating potential in the spirituality of a composed stoic depends on the reader's perspective. According to the author, the greatest potential for integration is in the spirituality of a composed Christian.

Keywords: Christianity and social work, social work and spirituality, meaning of life, fanaticism, cynicism, Stoicism

Author contact

PhDr. Vojtěch Šimek, Th.D.

University of South Bohemia in České Budějovice

Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

simekv00@tf.jcu.cz

Diakonie ve veřejné sféře – dcera nebo sestra církve? Církev a diakonie mezi oddělením a přiblížením

Karel Šimr

Otázka po vztahu církve a diakonie je v ekumenické šíři v posledních desetiletích zodpovídána převážně v rámci pastorálně-teologické teorie konstitutivních znaků církve. Diakonie je zde spolu s martyrií a leitourgií (případně koinonií) chápána jako jeden z prvků, jimiž se církev uskutečňuje.¹ Budeme-li však v tomto příspěvku pojmem diakonie označovat empirickou skutečnost dnešních podob církvemi zřizované sociální práce ve veřejné sféře v rámci struktur sociálního státu, pak vzniká otázka, zda je uvedenou teorií možné tuto praxi dostatečně postihnout. Toto rozpoznání nikterak nezpochybňuje význam „všeobecného diakonátu“ věřících ani úsilí o obnovu základního diakonického sebevědomí církve coby místní křesťanské obce. Přes všechno oprávněné hledání diakonické církve ovšem zůstává výzva, jak historicky utvářenou dominantní podobu dnešní diakonické práce církví v její rozporuplnosti adekvátně teoreticky uchopit a na základě toho určit její vztah k církvi i společnosti. Ve svém uvažování se o to chci pokusit ve třech krocích – historickou reminiscencí, sociologickou analýzou a teologickým zhodnocením.

Problém dvojí příslušnosti

Nejprve se na několika příkladech z protestantského prostředí (i z toho důvodu, že právě v něm můžeme v polovině 19. stol. nalézt počátky dnešní podoby organizované diakonické a charitativní práce) pokusím ukázat, že diakonie v moderní společnosti vzniká vlastně již mimo institucionalizovanou církev.

Začněme pohledem do reformace, která velkým dílem přispěla k přenesení odpovědnosti za sociální oblast na světskou vrchnost (výrazněji k tomu tendovala reformace luterská, reformovaná větev se pokoušela vázat zodpovědnost za sociální otázky více na sbor, např. snahou o obnovu diakonátu v rámci čtverého církevního úřadu, ovšem i zde nakonec převážilo uplatnění principu delegace diakonických úkolů na magistráty). Zřetelně můžeme toto napětí sledovat v reformních snahách Martina Bucera ve Štrasburku. Když zde v roce 1523 začal se svou reformní činností, všechnu sociální odpovědnost již na svých bedrech neslo vedení města, a sborový diakonát se tak jevil jako přebytečný. Bucer, pro něhož církev existovala jak v podobě vyznávajícího společenství, tak ve formě křesťanské společnosti, ovšem považoval za důležité zakotvit sociální pomoc v obou naznačených rovinách. Proto usiloval o začlenění představitelů městské sociální péče i do církevní struktury a o jejich jmenování diákonů v biblickém chápání.² Bucerův pokus zakotvit

1 Viz např. Markus LEHNER, Prokrustovo lože – systematizace pastorálky, *Teologické texty* 5/1996, s. 149.

2 Srov. Gerhard K. SCHÄFER – Volker HERMANN, *Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart*

diakonickou práci jak v instituční církvi, tak ve světských strukturách společnosti se ovšem prosadit nepodařilo. Do budoucna se pak již naznačený problém dvojí perspektivy organizovaného díla pomoci ještě více vyostřuje, protože jak pro sféru náboženství, tak pro stát je obtížné připustit dvojí loajalitu svého konání.³ Uvedený poznatek nevyjadřuje kritiku nových podob sociální pomoci ve společnosti, pouze vyslovuje otázku či výzvu diakonické odpovědnosti církve.

Jestliže reformace tvoří spíše prehistorii současné situace diakonie ve veřejné sféře, konkrétní počátky její dnešní podoby spojujeme s působením německého teologa a zakladatele tzv. Vnitřní misie Johanna Hinricha Wicherna v Německu polovině 19. stol. Wichern ve své době reagoval na sociální důsledky průmyslové revoluce. Jeho cílem bylo křesťansky odpovědět na sociální i duchovní nouzi obyvatelstva. Šlo mu skutečně o vnitřní misii německého národa, tedy o jeho celkovou rechristianizaci, přičemž sociální pomoc chápal jako její nedílnou součást. Ani zde však nemůžeme hovořit o církevní diakonické práci v přesném slova smyslu. Wichern nezakládá Vnitřní misii uvnitř institucionální církve, ale na bázi svobodného spolkového života. Tuto občanskou diakonii odlišuje – v duchu luterského učení o dvou regimentech – od diakonie církevní, která podle něj měla spočívat především v obnově sborového diakonátu. Vývoj se ovšem ubíral, a to nejen v Německu a nejen v evangelickém prostředí, spíše cestou rozvoje diakonie ve veřejné sféře. K posílení tohoto trendu dojde zejména s rozvojem sociálního státu po 2. světové válce. K formálnímu spojení diakonické práce s instituční církví dochází u našich západních sousedů poprvé násilně během nacistické éry. Po válce nově vzniklé oficiálně církevní Evangelické pomocné dílo a svobodná Vnitřní misie pokračují paralelně a v roce 1957 dochází k jejich sloučení. Proces fúze ovšem vrcholí až v roce 1975 ustavením Diakonického díla Evangelické církve v Německu.⁴

Podobný vývoj můžeme sledovat také v našem kontextu na vývoji Diakonie Českobratrské církve evangelické. Ta vzniká díky uvolnění politické situace v měsících krátce před převratem v roce 1989 takřkajíc od stolu iniciativou tehdejšího synodního kurátora Miloše Lešikara, a to bez hlubšího zakotvení v církvi. Ačkoli zde bylo vždy přítomno i vědomí sounáležitosti obou institucí, první roky vývoje organizace jsou spíše dokladem snahy o získání co největší autonomie na církvi, která je vedením vnímána jako potřebný faktor pro rozvoj práce ve společnosti. Dokladem určitého obratu jsou na přelomu tisíciletí slova 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“.⁵ Tímto vyjádřením naráží na vznik Řádu diakonické práce, jednoho ze souboru církevních řádů a zřízení, který začleňuje Diakonii do církevní struktury, pokouší se integrovat diakonii sborovou a instituční a vytváří nástroje pro vzájemnou kooperaci. Ovšem hovořit o jakémsi organickém začlenění Diakonie do těla církve by bylo i zde vzhledem k realitě poněkud nadnesené.⁶

im Überblick, in: *Studienbuch Diakonik*, Band 1, ed. Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, s. 150.

3 Srov. Heinz SCHMIDT, *Prägende geschichtliche Erfahrungen der Diakonie in Deutschland*, in: *Das Geschenk der Solidarität. Chancen und Herausforderungen der Diakonie in Frankreich und Deutschland*, Fritz LIENHARD – Heinz SCHMIDT, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006, s. 70–72.

4 Srov. např. Gerhard K. SCHÄFER – Volker HERMANN, *Geschichtliche Entwicklung der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart im Überblick*, s. 155–165.

5 Zpráva Diakonie ČCE za rok 1999, Archiv Diakonie ČCE.

6 Viz Karel ŠIMR, *Církevní, nebo světská diakonie?*, *Caritas et veritas* 2/2016, s. 284–298.

Náboženství a diakonie v moderní společnosti

V novodobém vývoji diakonie můžeme tedy pozorovat jak tendence k větší autonomii diakonie a církve, tak snahy o jejich opětovné hlubší sepětí. Problém jejich vztahu ovšem úzce souvisí s obecnou situací náboženství v moderní společnosti.

Viděli jsme, že reformátoři mohli s více či méně klidným svědomím delegovat diakonickou odpovědnost na struktury světské moci, protože žili v dosud nepřiliš rozlišené křesťanské společnosti, v níž oblast náboženská a světská spadaly víceméně vjedno. Jestliže jsme např. spor mezi Bucerem a štrasburským magistrátem mohli vnímat jako projev kompetenčního konfliktu mezi církví a světskou vládou (jakýsi spor o „diakonickou investituru“), v moderní společnosti již půjde o mnohem zásadnější napětí v důsledku funkcionální diferenciace. Tento proces podrobně popisuje Niklas Luhmann v rámci teorie sociálních systémů.⁷ Vedle náboženství tak v rámci společnosti vznikají další samostatné sociální systémy jako politika, zdravotnictví, právo nebo vzdělání. Tyto systémy se řídí vlastními binárními kódy (v případě náboženství např. transcendent/imanence) a mají odlišnou funkci. Podle Dierka Baeckera můžeme v současné společnosti dokonce hovořit také o samostatném systému sociální pomoci, založeném na rozhodnutí o pomoci či nepomoci.⁸ A to pochopitelně diakonii, která se v této perspektivě podílí jak na systému náboženství, tak na systému sociální pomoci, staví do komplikované situace.

Vyhroceně formulováno: O jakém církevním rozměru diakonie je možné mluvit, když konkrétní práci vykonávají – aspoň v sekularizovanějších oblastech Čech – ve valné většině lidé bez osobní vazby k církvi, kteří jsou placeni z veřejných peněz a řídí se státem určenými standardy? Postačí k „církevnosti“ diakonie skutečnost, že jde o organizaci církví zřizovanou, případně umístění nástěnek s biblickými citáty či kříži na zdech v jejích zařízeních? A postoupíme-li dále k oblasti pastorační, není pozornost k duchovním potřebám a nabídka duchovních aktivit (v lepších případech) standardem i v sekulárních zařízeních (kaplani v nemocnicích, bohoslužby místních církví v domovech důchodců apod.)?

Nabízí se popsat současný stav diakonie v souvislosti teorie sekularizace. Ta určovala hlavní proud myšlení až do druhé poloviny 20. stol., dnes ovšem získává vážné trhliny. Zdá se, že „odnáboženštění“ není nezbytnou komponentou modernity a že jeho průvodní jevy jsou teritoriálně omezeny víceméně na západní Evropu. Navíc i v našem kulturním prostoru můžeme pozorovat pozvolné projevy deprivatizace náboženství a, jak si všímá Grace Davie, také přibývání zájmu o „postmaterialistické hodnoty“ v souvislosti s tím, jak společnost postupuje v rámci druhé fáze modernizace od industriální ekonomiky k hospodaření založenému na službách, spojenému s důrazem na kvalitu života.⁹

Sám Luhmann, jehož přístup se pokoušíme využít v teorii diakonie, ve svém posledním díle, věnovaném sociologii náboženství (v roce 2000 posmrtně vydané *Náboženství společnosti*), považuje pojem sekularizace za problematický a sporný. Podle něj lze hovořit o deinstitucionalizaci (v našem kontextu tedy zejména o „odcírkevnění“) náboženství, ale nikoli o tom, že by ztratilo společenskou relevanci. Fenomény, které jsme si zvykli souhrnně označovat jako sekularizaci, navrhuje proto přesněji popisovat právě funkcionální diferenciací.¹⁰ Náboženství se podle Luhmanna nachází ve stavu strukturálních nekompatibilit s moderní funkcionálně diferencovanou spo-

7 Více Karel ŠIMR, Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů, *Studia theologica* 1/2016, s. 81–95.

8 Srov. Dirk BAECKER, Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft, *Zeitschrift für Soziologie* 2/1994, s. 93–110.

9 Srov. Grace DAVIE, *Výjimečný případ Evropa: podoba víry v dnešním světě*, Brno: CDK, 2009, s. 184–185.

10 Srov. Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, s. 126.

lečností a hledání nových možností napojení na ni. Tato nová situace má své možnosti i omezení.¹¹ Mezi výhody patří například skutečnost, že z exkluze ze systému náboženství již nevyplývá – jako tomu bylo ve středověku – exkluze i z dalších společenských systémů a naopak. Větší autonomie náboženského systému tedy představuje větší „evoluční výhodu“ a možnost inkluze pro ty, kdo jinými společenskými systémy „propadli“. ¹² A to je velká výzva právě pro diakonii.

Co je tedy podle Luhmanna charakteristické pro postavení křesťanství v západní funkcionálně diferencované společnosti? Je vystaveno pozorování jiných společenských subsystémů s odlišným rozlišováním. Luhmann se ptá, „jak náboženský systém reaguje, když má trvale odpovídat na otázky, které sám nepoložil“. ¹³ A odpovídá, že zjevně skrze organizaci: „Otázky víry se stávají otázkami rozhodování.“ ¹⁴ Od pozdního středověku můžeme pozorovat proces, v němž nabývá na významu církevní struktura. V teologické reflexi tomu odpovídá rostoucí důraz na eklesiologii. Tento akcent na církevní instituci vnímanou jako „pevný hrad“ křesťanství ve světě ovšem posiluje tendence k vyloučení církve ze společnosti. Joachim Matthes například diskutuje vyhocenou tezi o emigraci církve ze společnosti. ¹⁵ Nejen společnost je podle něj „odcírkevněna“, ale také církev „odspolečenštěna“, to znamená, že „už ve své vnitřní skladbě nereprezentuje formy a struktury společnosti“. ¹⁶ Zatímco sekularizaci můžeme s Luhmannem chápat vlastně pozitivně jako osvobození křesťanství od různých druhotných společenských funkcí vedoucí k soustředění se na svůj vlastní úkol, tedy komunikaci evangelia, jejím negativním důsledkem je určité zcírkevnění křesťanství, jeho soustředěnost na sebe sama v podobě církve. Je tedy zřejmé, že vzniká napětí mezi církví, která se společnosti vzdaluje, a diakonií, která k ní ze své podstaty směřuje. Zároveň ovšem platí, že právě pro moderní západní křesťanství uzavřené do sebe sama představuje diakonie ve veřejné sféře jedinečnou výzvu k hledání jeho nového zpřítomnění a zviditelnění ve společnosti.

Diakonie jako průnik křesťanství a sociální pomoci

Již jsme zmínili Bártův výraz o adopci diakonie církví. V diskusi v českém evangelickém prostředí se často používá obraz diakonie jako dcery církve – jako dívka, kterému církev dala život, kterým se ráda pochlubí, někdy mu také vyhubuje, protože se od ní nevděčně odvrací, nebo je respektuje jako již dospělou dceru, která si žije vlastním životem a se svou matkou udržuje víceméně zdvořilé vztahy. Otázkou ovšem je, zda tento obraz vztahu matky a dcery odpovídá realitě organizované diakonické práce v moderní společnosti a zda je možné ji relevantně popsat na základě teorie konstitutivních znaků, která diakonii chápe pouze jako sebeuskutečnění církve. Uvědomili jsme si přece, že diakonie v moderní době vlastně vzniká mimo církev, a to i díky přílišnému zcírkevnění křesťanství. Dnešní reálná diakonická práce participuje na systému sociální pomoci a není tak ovlivňována pouze svým náboženským zakotvením, ale zároveň musí zohledňovat kódy ostatních relevantních společenských systémů – vedle sociální práce například ekonomiky, práva či politiky.

Již v 70. letech 20. stol. rozlišoval Luhmann v rámci křesťanství tři systémové reference: církev, diakonii a teologii. Církev jako systém duchovní komunikace plní vlastní funkci náboženství ve společnosti, diakonie představuje vztah k ostatním dílčím systémům společnosti a je pro ni cha-

11 Srov. tamtéž, s. 317–318.

12 Tamtéž, s. 304–305.

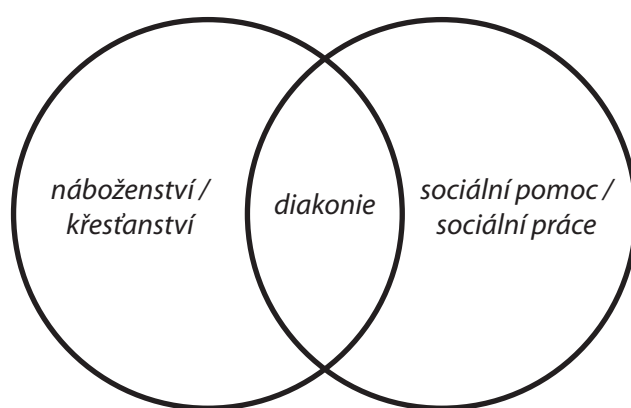
13 Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, s. 264.

14 Tamtéž.

15 Joachim MATTHES, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg: Furche-Verlag, 1964.

16 Tamtéž, s. 14.

rakteristické, že řeší „zbytkové problémy“, které „jsou vytvořeny jinými systémy, ale nemohou být jimi ošetřeny“.¹⁷ A teologii připadá úkol reflektovat církev i diakonii. Tento model koresponduje rovněž s biblickým významem pojmu diakonie, který – jak zdůraznil John N. Collins – klade důraz nikoli primárně na poníženou službu, nýbrž na službu v něčím zastoupení, službu zprostředkující. Diakonie tak ze své podstaty existuje „mezi světy“. Tvoří most mezi církví jako primárně liturgickým shromážděním a těmi, kdo jsou z různých důvodů vně. Reprezentuje křesťanství ve veřejné sféře. Dává možnost participovat na Kristově vítězství nad zlem i těm, kdo se na jeho oslavě v daném společenství nemohou podílet liturgicky.¹⁸ Pro určení místa diakonie v moderní společnosti proto navrhuji grafické znázornění pomocí dvou částečně se překrývajících kružnic. Jednou z nich je systém sociální pomoci a druhou systém křesťanství. Diakonie tvoří průnik těchto kružnic.



Grafické znázornění diakonie jako průniku systémů náboženství a sociální pomoci

Závěrem: diakonie jako sestra církve

Zdá se, že vzhledem k historickému vývoji, dnešní situaci diakonie v rámci systému veřejných služeb i její teologické reflexi bude přiměřenější hovořit s Beate Hofmann o novodobém přijetí diakonie za „adoptivní sestru církve“,¹⁹ souputnici církve v systému křesťanství, její „sestru v Kristu“. Právě rozvolnění pouta mezi církví a institucionalizovanou diakonií může vést – a leckde již skutečně vede – k promýšlení diakonického charakteru a odpovědnosti samotných církevních společenství. Viděli jsme ovšem, že ruku v ruce s diferenciací církve a diakonie jde také úsilí o jejich hlubší sepětí. K postižení dnešní situace diakonie tak nepostačí jen aplikace sekularizační teze. Také v oblasti sociálních aktivit se uplatňuje vliv postsekularismu a deprivatizace náboženství. Funkcionální diferenciaci sociálních systémů neodporuje možnosti jejich strukturálního znovuspojování – s vědomím vnitřní diferencovanosti a příslušnosti k různým systémům. Navržený model diakonie jako průniku sociálních systémů křesťanství a sociální pomoci znamená, že v křesťansky orientované charitativní práci musí docházet k souběžnému aktivování kódů imanence/transcendence a pomáhat/ne-pomáhat, a klade tak nemalé nároky na ty, kdo se

17 Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, s. 58.

18 Více viz Karel ŠIMR, *Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů*, s. 83.

19 Beate HOFMANN, *Ekklesiologische Begründungsansätze von Diakonie*, in: *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, ed. Heinz RÜEGGER – Christoph SIGRIST, Zürich: Theologischer Verlag, 2014, s. 98.

na dané praxi podílejí. Spojení sociální pomoci a křesťanství v podobě duchovní komunikace nebo teologické reflexe problémů pomoci v dnešním světě ovšem představuje velmi zajímavou podobu přítomnosti křesťanství ve společnosti. Toto spojení se neuplatňuje jen ve vykonávání pastoračních aktivit či rozvoji teologické perspektivy v rámci mezioborové reflexe, ale také v hledání křesťanský adekvátních podob managementu diakonických zařízení či rozvíjení diakonické spirituality pracovníků.

Skutečnost diakonie ve shora uvedeném smyslu představuje pozoruhodný „hybrid“ a svou dvojí loajalitou pochopitelně irituje jak církev, tak společnost. V diakonické práci dochází ke každodennímu setkávání nesourodyých hermeneutik, které ovšem může být pro obě strany přínosné: pro křesťanství je mostem do sekularizované a církvi odcizené společnosti a pro sociální práci příležitostí k hledání zdrojů pro její základní hodnoty, jako je např. lidská důstojnost, aby se nestaly jen „nekrytými bankovkami“.

Diakonie ve veřejné sféře – dcera nebo sestra církve? Církev a diakonie mezi oddělením a přiblížením

Abstrakt

Príspevek se pokouší o lokalizaci soudobých rozvinutých podob organizovaných diakonických aktivit vzhledem k církvi a společnosti. Na základě historické, sociologické a teologické analýzy křesťanského pomáhajícího jednání s ohledem na jeho vývoj v novověku artikuluje názor, že pro reflexi institucionalizované diakonie a charity v moderní funkcionálně diferencované společnosti nedostačuje teorie konstitutivních znaků církve, chápající diakonii jako jeden z realizačních znaků církve, ale je přiměřenější ji popsat jako spojení systémů náboženství (křesťanství) a sociální pomoci (sociální práce) – a tedy chápat ji nikoli jako dceru, nýbrž jako sestru církve. To na jedné straně přináší potřebu komplexního mezioborového přístupu k reflexi tohoto pozoruhodného „hybridu“, na druhé straně to ovšem vyžaduje, aby pomáhající jednání v křesťanské perspektivě nerezignovalo ani na svou náboženskou kvalifikaci, která se má projevit například v rozvoji křesťanské kultury diakonických zařízení nebo diakonické spirituality jejich pracovníků.

Klíčová slova: diakonie, církev, sociální pomoc, teorie sociálních systémů

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

Diakonia in the Public Sphere – a Daughter of the Church, or its Sister?

Church and Diakonia Between Separation and Approximation

Karel Šimr

Throughout the ecumenical spectrum, the issue of the relationship of the church and diakonia has mostly been answered within the pastoral-theological theory of the church's constitutive features. Within that theory, diakonia is, together with martyria and leitourgia (and possibly koinonia) understood as one of the elements through which the church realises itself.¹ But if in this paper the term diakonia is used to signify the empirical reality of the present forms of social work operated by the churches in the public sphere within the structures of the social state, then the question arises of whether that theory makes it possible to capture that practice in a sufficient manner. Acknowledging that does not cast any doubt on the significance of the 'general diaconate' of the faithful, or on the effort to renew the basic diaconic self-awareness of the church as a local Christian community. Despite all justified searching for the diaconic church, there remains the challenge of adequately theoretically capturing the dominant form of contemporary diaconic work of the churches, as it has evolved in history, in its incongruousness and, based on that, determine its relationship to the church and to society. In my reasoning, I want to attempt that in three steps – by historical reminiscence, by sociological analysis, and by theological evaluation.

The problem of dual adherence

First, I will attempt to show in several examples from the Protestant milieu (also because that is where the beginnings of the contemporary form of organised diaconic and charitable work are to be sought in the mid-19th century) that in modern society diakonia in fact arose outside the institutionalised church.

Let us begin with a glimpse into the Reformation, which has greatly contributed to the shift in responsibility for the social sphere to the secular authorities (the Lutheran Reformation tended towards that strongly; the Reformed branch attempted to bind the responsibility for social issues more to the congregation, for example, with the effort to renew the diaconate as part of the fourfold office of the church, but even there applying the principle of delegating the diaconic tasks to the magistrates eventually prevailed). This tension can be clearly observed in the reform efforts of Martin Bucer in Strasbourg. When in 1523 he began his reform activity there, all social responsibility was already carried by the town administration and a congregational diaconate thus appeared to be superfluous. For Bucer, for whom the church existed both in the form of

1 See, for example, Markus LEHNER, *Prokrustovo lože – systematizace pastorálky*, in: *Teologické texty* 5/1996, p. 149.

a confessing community and in the form of a Christian society, it was important to ground social help at both these levels. That is why he strove to incorporate the representatives of municipal social care also in the church structure and to establish them as deacons according to the biblical understanding.² But Bucer's attempt to ground diaconic work both in the institutional church and in the secular structures of society did not succeed. Later, the already indicated problem of the dual perspective of the organised work of help became even more acute, because both for the religious sphere and for the state it is difficult to admit a dual loyalty of action.³ This finding does not express a criticism of the new forms of social help in society; it merely raises the question or challenge of the diaconic responsibility of the church.

While the Reformation constitutes the pre-history of the contemporary situation of diakonia in the public sphere, the particular beginnings of its present form are linked to the work of the German theologian and founder of the so-called Inner Mission Johann Hinrich Wichern in Germany in the mid-19th century. In his time, Wichern was reacting to the social consequences of the Industrial Revolution. He aimed to give a Christian answer to the social and spiritual poverty of the population. His real goal was an inner mission of the German nation, i.e., its overall re-Christianisation, an inseparable part of which was social help. But even in this case it is not possible to speak of an ecclesial diaconic work in the strict sense of the word. Wichern based the Inner Mission not within the institutional church, but in free associational life. He distinguished this civic diakonia – in the spirit of the Lutheran doctrine of the two regimens – from ecclesial diakonia, which in his view ought to consist primarily in renewing the congregational diaconate. However, the development not only in Germany and not only in the Protestant milieu rather took the path of developing diakonia in the public sphere. This trend was further reinforced with the development of the social state after World War II. In Germany, diaconic work was first tied to the institutional church by force during the Nazi era. After the war, the newly arisen official church-operated Evangelical Work of Help and the free Inner Mission continued to work side by side and in 1957 they were merged. But the process of fusion culminated only in 1975 with the establishment of the Diaconic Work of the Evangelical Church in Germany.⁴

A similar development can also be observed in the Czech context within Diaconia of the Evangelical Church of Czech Brethren. It was established as a result of the liberalisation of the political situation in the months shortly before the coup in 1989 by an initiative of the then synod curator Miloš Lešíkar without a deeper grounding in the church. Although there has always also been an awareness that the two institutions belong together, the first years of the organisation's development testify rather to the efforts to gain greater autonomy from the church, which the management perceived as a factor necessary for developing the work in society. A certain change in the direction of the trend is evinced at the turn of the millennium by the words of Zdeněk Bárta that 'the ten-year-long gradual incorporation of Diaconia into the body of the church and the

2 Gerhard K. SCHÄFER and Volker HERMANN, *Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart im Überblick*, in: *Studienbuch Diakonik*, Band 1, ed. Volker HERRMANN and Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, p. 150.

3 Heinz SCHMIDT, *Prägende geschichtliche Erfahrungen der Diakonie in Deutschland*, in: Fritz LIENHARD and Heinz SCHMIDT, *Das Geschehen der Solidarität. Chancen und Herausforderungen der Diakonie in Frankreich und Deutschland*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006, pp. 70-72.

4 Cf., for example, Gerhard K. SCHÄFER and Volker HERMANN, *Geschichtliche Entwicklung der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart im Überblick*, pp. 155-165.

subsequent legal adoption of Diaconia by the church were correct steps in a good direction.⁵ He is referring to the Order of Diaconic Work, one of the set of ecclesial orders and constitutions, which incorporates Diaconia into the church structure, attempts to integrate congregational and institutional diakonia, and creates tools for their mutual cooperation. However, with respect to the reality, speaking of an organic incorporation of Diaconia into the body of the church would still be somewhat overstated.⁶

Religion and diakonia in modern society

As I have shown, the modern development of diakonia manifests both a tendency to a greater autonomy of diakonia and the church and the efforts at their re-connection. Of course, the problem of their relationship is closely related to the general situation of religion in modern society.

The reformers could, with a more or less clear conscience, delegate diaconic responsibility to the structures of secular power, because they were living in an – as yet – not very differentiated Christian society, in which the religious and secular spheres coincided to a large extent. While the conflict between Bucer and the Strasbourg municipal council can be perceived as a manifestation of a competency conflict between the church and the secular government (a kind of ‘diaconic investiture’ controversy), in modern society there exists a much more fundamental tension arising from functional differentiation. The process is described in detail by Niklas Luhmann as part of his social systems theory.⁷ Besides religion, other separate social systems arise within society, such as politics, healthcare, law or education. These systems are governed by their own binary codes (in the case of religion, for example, transcendence / immanence) and have different functions. According to Dierk Baecker, contemporary society makes it even possible to speak about a separate system of social help, based on the decision to help or not to help.⁸ Of course, this places diakonia, which in this perspective participates in both the system of religion and the system of social help, in a complicated situation.

Pointedly formulated, is it possible to speak of an ecclesial dimension of diakonia when the particular work is done – at least in the secularised areas of Bohemia – mostly by people without a personal bond to the church for public money and according to standards determined by the state? Can diakonia be made ecclesial by the fact that it is performed by an organisation operated by the church, or by hanging bulletin boards with biblical quotations and crosses on the walls in its facilities? And moving to the sphere of pastoral care, is not attention to spiritual needs and an offer of spiritual activities (in the better cases) standard also in secular facilities (chaplains in hospitals, local church services in homes for the elderly, etc.)?

The present state of diakonia can be described in the context of secularisation theory, which determined the main line of thinking up to the second half of the 20th century but has come under serious challenge today. It seems that ‘de-religionisation’ is not a necessary component of modernity and that its concomitant phenomena are territorially limited more or less to Western Europe. Moreover, even in our cultural sphere it is possible to observe gradual manifestations of the de-privatisation of religion and, as Grace Davie observes, an increase in interest in ‘postmaterialistic values’ in connection with how society progresses in the second phase of

5 Report of Diaconia of the Evangelical Church of Czech Brethren for 1999, Archive of Diaconia of ECCB.

6 See Karel ŠIMR, *Církevní, nebo světská diakonie?*, in: Caritas et veritas 2/2016, pp. 284-298.

7 More in Karel ŠIMR, *Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů*, in: Studia theologica 1/2016, pp. 81-95.

8 Dirk BAECKER, *Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft*, in: Zeitschrift für Soziologie 2/1994, pp. 93-110.

modernisation from an industrial economy to an economy based on services, associated with an emphasis on the quality of life.⁹

Luhmann, whose approach I am trying to utilise in the theory of diakonia, in his last work devoted to the sociology of religion (*The Religion of Society* posthumously published in 2000), regards the concept of secularisation as problematic and questionable. In his view, it is possible to say that religion has become de-institutionalised (i.e., in our context especially 'de-churchified'), but not that it has lost social relevance. He therefore proposes to describe the phenomena, which we have become accustomed to summarily designate as secularisation, more precisely by means of functional differentiation.¹⁰ According to Luhmann, religion is in a state of structural incompatibilities with the modern functionally differentiated society and is searching for new possibilities of connection. This new situation brings along possibilities and limitations.¹¹ The advantages include the fact that being excluded from the system of religion does not imply – as it did in the Middle Ages – being excluded from other social systems and vice versa. The greater autonomy of the religious system is therefore an 'evolutionary advantage' and gives the possibility of inclusion to those who have 'dropped out' of other social systems.¹² And that is a great challenge especially for diakonia.

So, what is, according to Luhmann, characteristic for the situation of Christianity in Western functionally differentiated society? It is subjected to observation by other social subsystems with different modes of discernment. Luhmann asks 'how the religious system reacts when it is constantly obliged to answer questions it has not raised.'¹³ And he asks that evidently through organisation: 'Issues of faith become issues of decision-making.'¹⁴ Since the late Middle Ages it has been possible to observe a process in which the ecclesial structure is gaining importance. To this corresponds the growing emphasis on ecclesiology in theological reflection. But this accent on the church institution as the 'strong tower' of Christianity in the world reinforces the tendency of excluding the church from society. Joachim Matthes, for example, discusses a pointed thesis of the church's emigration from society.¹⁵ Not only is the society 'de-churchified', the church is also 'de-socialised', which means that 'in its internal composition it no longer represents the forms and structures of society.'¹⁶ And while secularisation can, together with Luhmann, be seen positively as the liberation of Christianity from various secondary social functions to concentrate on its own task, i.e., communicating the gospel, its negative consequence is a certain churchification of Christianity – its concentration upon itself in the form of the church. As a result, tension arises between the church, which is drawing away from society, and diakonia, which is essentially headed towards it. At the same time, it holds that precisely for the in-itself-enclosed modern Western Christianity, diakonia in the public sphere presents a unique challenge to search for its new representation and promotion in society.

9 Grace DAVIE, *Vyjímečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*, Brno: CDK, 2009, pp. 184-185.

10 Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 126.

11 Ibid., pp. 317-318.

12 Ibid., pp. 304-305.

13 Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 264.

14 Ibid.

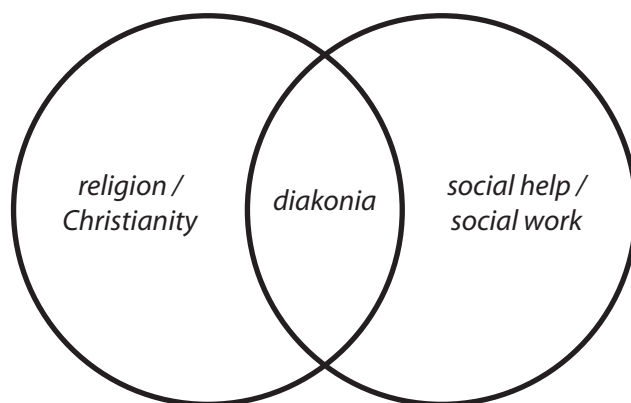
15 Joachim MATTHES, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg: Furchen-Verlag, 1964.

16 Ibid., p. 14.

Diakonia as an intersection of Christianity and social help

I have already mentioned Barta's words concerning the adoption of diakonia by the church. In debate in the Czech Protestant milieu, the image of diakonia as a daughter of the church is commonly employed – as a child whom the church has birthed, of which it likes to boast, sometimes also reprimands it because it is ungratefully turning away, or respects it as an already adult daughter who is living her own life and maintains more or less a courteous relationship with her mother. But the question arises whether this image of the relationship of mother and daughter reflects the reality of organised diaconic work in modern society, and whether it can be relevantly described within the theory of the constitutive marks of the church, which understands diakonia merely as a form of the self-realisation of the church. As we have seen, in the modern period diakonia in fact arose outside the church, also as a result of the excessive churchification of Christianity. Contemporary real diaconic work participates in the system of social help and is therefore not influenced only by its religious grounding, but must at the same time make provision for the codes of the other relevant social systems – not only social work, but, for example, also of the economy, the law and politics.

In the 1970s, Luhmann distinguished three system references within Christianity: the church, diakonia and theology. The church as a system of spiritual communication performs religion's own function in society, diakonia represents the relationship to the other sub-systems of society and characteristically solves 'residual problems' which 'are created by other systems but cannot be treated by them'.¹⁷ And theology has the task of reflecting upon the church and diakonia. This model also corresponds with the biblical meaning of the concept of diakonia, which – as John N. Collins has emphasised – underscores primarily not a humble service, but a service representing someone, an intermediary service. So diakonia essentially exists 'between worlds'. It constitutes a bridge between the church as a primarily liturgical congregation and those who are outside of it for various reasons. It represents Christianity in the public sphere. It makes participation in Christ's victory over evil possible even for those who cannot participate in liturgically celebrating it in the given community.¹⁸ I therefore propose to represent the place of diakonia in modern society with a diagrammatical representation by means of two partially overlapping circles, one of which represents the system of social help and the other the system of Christianity, diakonia being the intersection.



A diagrammatic representation of diakonia as an intersection of the systems of religion and social help

17 Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, p. 58.

18 For more, see Karel ŠIMR, *Diakonie v perspektivě teorie sociálních systémů*, p. 83.

Conclusion: diakonia as a sister of the church

With respect to the historical development, to the present situation of diakonia within the system of public services and to its theological reflection, it seems more appropriate to speak with Beate Hofmann about the modern adoption of diakonia as a ‘foster sister of the church’,¹⁹ the church’s fellow traveller in the system of Christianity, its ‘sister in Christ’. The loosening of the bond between the church and institutionalised diakonia can lead to – and frequently actually leads to – reflecting upon the diaconic character and responsibility of the ecclesial communities themselves. Of course, we have also seen that the differentiation of the church and diakonia is also accompanied by an effort for their deeper interconnection. So, to grasp the contemporary situation of diakonia it is not sufficient to merely apply the secularisation thesis. In the sphere of social activities, the impact of post-secularism and de-privatisation of religion can also be felt. The functional differentiation of social systems does not contradict the possibility of their structural re-connection – with an awareness of the inner differentiation and belonging to different systems. The proposed model of diakonia as an intersection of the social systems of Christianity and social help means that Christian oriented charitable work must involve the simultaneous activation of the codes immanence / transcendence and help / not help and thus places considerable demands on those who take part in the practice. Of course, the connection of social help and Christianity in the form of spiritual communication or the theological reflection of issues of helping in the contemporary world is a very interesting form of the presence of Christianity in society. This connection is not applied merely in performing pastoral activities or in developing theological perspective within interdisciplinary reflection, but also in searching for Christian-adequate forms of managing diaconic facilities or developing the diaconic spirituality of the workers.

The reality of diakonia in the sense indicated above is a remarkable ‘hybrid’, which by its dual loyalty understandably irritates both the church and society. In diaconic work, incongruent hermeneutics meet on a daily basis, which can be beneficial for both sides: for Christianity it is a bridge to a secularised society estranged from the church and for social work it is an opportunity to search for sources for its basic values, such as, for example, human dignity, so that they do not become worthless.

19 Beate HOFMANN, *Ekklesiologische Begründungsansätze von Diakonie*, in: *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, eds. Heinz RÜEGGER and Christoph SIGRIST, Zurich: Theologischer Verlag, 2014, p. 98.

Diakonia in the Public Sphere – a Daughter of the Church, or its Sister?

Church and Diakonia Between Separation and Approximation

Abstract

The paper attempts to localise the contemporary developed forms of organised diaconic activities with respect to church and society. Based on historical, sociological and theological analysis of Christian helping action with respect to its development in the modern period, it articulates the view that the theory of constitutive marks of the church, which conceives diakonia as one of the realising characteristics of the church, is not sufficient for reflecting institutionalised diakonia and charity in modern functionally differentiated society, and it is more appropriate to describe it as a connection of the systems of religion (Christianity) and social help (social work) – and thus to understand it not as a daughter, but as a sister of the church. On the one hand, this brings along the need for a complex interdisciplinary approach to reflect this remarkable ‘hybrid’, but on the other hand it also requires that helping action in the Christian perspective does not give up its religious qualification, which is to be manifested, for example, in developing the Christian culture of diaconic facilities or in the diaconic spirituality of their workers.

Keywords: diakonia, church, social help, social systems theory

Author contact

Karel Šimr, MA

University of South Bohemia in České Budějovice

Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

simrk@centrum.cz

Kresťanský profil Charity na Slovensku z pohľadu jej zamestnancov

Jozef Žuffa

Úvod

Charita je teologicky chápaná „ako konanie spoločenstva a celej Cirkvi v oblasti duchovnej starostlivosti, ako aj špeciálnej a organizovanej charitatívnej činnosti.“¹ Môžeme teda tvrdiť, že či má cirkevné spoločenstvo právo na označenie „kresťanské“ alebo „katolícke“, sa z teologického pohľadu rozhodne aj na základe toho, či sa v jeho rámci uskutočňuje sociálna angažovanosť. Charita, ktorá vykonáva službu pomáhajúcej lásky, nie je len privátnou kresťanskou povinnosťou, ale podstatným znakom Cirkvi a neodmysliteľným elementom pastoračného konania. K jej úlohám patrí analýza štrukturálnych súvislostí aktuálnej núdze, ako aj z toho vyplývajúce politické intervencie. Formy realizácie služby nie sú vopred stanovené, skôr sa menia so zmenou spoločenských podmienok. Aké organizačné formy charita prevezme v určitej krajine, nie je teda iba otázkou viery, ale aj spoločenských a sociálno-politických pomerov. Charitatívne organizácie, zodpovedajúce rozličnému spoločenskému a politickému prostrediu, našli tiež rozdielne formy zakotvenia v cirkevnom živote.

Slovenská katolícka charita podľa jej ostatnej ročenky zamestnáva vo svojich zariadeniach a projektoch v celej krajine viac ako 1500 ľudí,² čo z nej robí najväčšieho poskytovateľa sociálnych služieb na Slovensku. Zároveň je cirkevnou organizáciou, ktorá poskytuje priestor aj pre pastoračnú prácu. Charitatívne angažovanie sa súvisí však so životaschopnosťou cirkevných spoločenstiev, pri ktorých sa realizuje.

Okrem teologických východísk profilu Charity ho tvorí aj organizačná kultúra, ktorá je jedinečná pre každú organizáciu naprieč rôznymi sektormi v spoločnosti. Profil organizácie tvorenej ľuďmi – aktuálnymi zamestnancami, ich hodnotami a vnímaním svojho zamestnávateľa je dotváraný a formovaný vopred zadefinovanou misiou a víziou inštitúcie. Vnímanie Slovenskej katolíckej charity zo strany jej zamestnancov je predmetom nášho skúmania v tejto štúdii, s cieľom identifikovať jej obraz kresťanského profilu.

1 Por. Henrich POMPEY – Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*, Mainz: Grünewald, 1998, s. 148.

2 Por. © SLOVENSKÁ KATOLÍCKA CHARITA, Výročná správa (on-line), dostupné na: http://charita.sk/docs/pdf/ročenka_2015.pdf, s. 31, citované dňa 15. 10. 2016.

Metodologické poznámky

Štúdia je vypracovaná na základe kvalitatívneho výskumu, ktorý nám pomáha hlbšie sa zamerať na skúmanú tému. Výskum bol realizovaný počas letného semestra 2015/2016 v rámci seminára „Kvalitatívny výskum“ na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity. Na začiatku výskumu neboli stanovené žiadne premenné, ani hypotézy, autor štúdie spolu so študentami vypracoval okruhy otázok. Následne prebehol výber respondentov, ktorých spája práca v zariadeniach Slovenskej katolíckej charity. Respondenti boli vybraní z rôznych častí Slovenska, siedmi z nich sú zamestnanci na vedúcich pozíciách, štyria pracovníci vo výkonnej funkcii a jedna dobrovoľníčka. Dohodnutie termínov a realizácia dvanástich rozhovorov bola uskutočnená samotnými študentami. Vopred pripravené tri okruhy otázok sa týkali vnímania kresťanského profilu Charity, štýlu vedenia ľudí a organizačnej kultúry.

Počas rozhovorov boli respondentom v nerušenom prostredí postupne stanovené okruhy otázok, ktoré boli dopĺňané o ďalšie otázky, ak sa respondent od okruhu výrazne odchyľil. Dĺžka rozhovorov bola v intervale 25 až 40 minút. Odpovede sa nahrali na telefóny realizátorov rozhovorov a po realizácii rozhovorov prebehla ich transkripcia.

Prepísané texty boli následne spoločne otvoreným kódovaním rozdelené do segmentov týkajúcich sa tematicky rovnakých kategórií a následne axiálnym kódovaním prebehlo hľadanie významov vo výpovediach.³ Pre tematické zameranie štúdie vyberáme iba časť kódovaných výpovedí týkajúcich sa vnímania kresťanského profilu Charity. Pri citovaní jednotlivých respondentov neuvádzame ich mená, ani pracovnú pozíciu, nakoľko zhromaždené výpovede sú vyhodnocované rovnocenne a respondenti chápaní ako jednoliata skupina.

Výsledky rozhovorov

Charita je cirkevnou organizáciou, cez ktorú Katolícka cirkev realizuje svoje poslanie služby blížnemu. Pri rozhovoroch s vedúcimi pracovníkmi na rôznych úrovniach sa potvrdilo, že samotné chápanie Charity a jej úloh je veľmi široké. Uvádzame niekoľko odpovedí:

„Charita na Slovensku je konfederácia právnických subjektov, to znamená, že diecézna a arcidiecézne Charity sú samostatné právne subjekty, ktoré si organizujú sami svoju činnosť a sami vlastne plánujú obsah a podstatné veci. Táto konfederácia tvorí Slovenskú katolícku charitu, ktorá nie je nadriadená, ale koordinuje tie veci, ktoré sú spoločným záujmom. A okrem toho prevádzkuje charitné domovy, humanitárnu pomoc zo zahraničia, atď.“

Vedúca charitného zariadenia pre seniorov objasňuje vznik domova: *„Naše zariadenie vzniklo v 98. roku a začínalo výdajňou polievky. Do roku 2003 sme mali problém získať klientov, no odvtedy mám dva až trikrát viacej žiadostí od klientov, ako môžem prijať. Veľmi sa zvýšila dôvera v túto službu, ale aj potreba tohto zariadenia. Ľudia dokonca čakajú, kým niekto zomrie, aby sa uvoľnilo miesto. Je to aj kvôli tomu, že mnohí mladí ľudia odišli za prácou a nemá sa kto starať o ich starších blížnych. (...) Osamostatnenie diecéznych charít vnímam ako veľmi prospešný krok vo vývoji. Nakoľko sú podmienky v jednotlivých regiónoch rozdielne, každá charita môže reagovať primerane požiadavkám a potrebám. Na prvom mieste je katolícka Charita špecifickým poskytovateľom služieb odkázaným a núdzným bez rozdielu vyznania. V službe nejde len o nejakú filantropiu, ale predo-*

3 Por. Roman ŠVARŤÍČEK – Klára ŠEĎOVÁ, *Kvalitatívny výskum v pedagogických viedach*, Praha: Portál, 2014, s. 384.

všetkým je službou lásky odkázaným, v zmysle slov Ježiša: Čokoľvek ste urobili jednému z mojich najmenších, mne ste to urobili.“

Dobrovoľníčka farskej charity opisuje ich začiatok práce: *„Vznik prebiehal tak, že k nám prišiel nový pán farár, ktorý založil farskú radu. Predošlý pán farár bol šikovný a farskú radu nepotreboval. Keďže terajší farár je tiež veľmi šikovný, ba by som povedala, že ešte šikovnejší, tak mnohé aktivity delegoval na farskú radu a tým má viac času na duchovné veci. Takže pre mňa je to organizácia, ktorá sa vyvíja, ktorá hľadá stále svoju cestu, ktorá má dobrý úmysel robiť sociálnu prácu s kresťanským aspektom, to znamená aj so starostlivosťou o psychickú a spirituálnu stránku človeka. (...) Má svoje zálohové projekty, je to sieťotvorná organizácia, čiže má aspirácie dostať sa k človeku aj do tých menších dedín. A ja si myslím, že ešte má pred sebou veľmi veľa úloh na splnenie, aby ju verejnosť vlastne brala.“*

Ďalšia z výpovedí respondentov poukazuje na prácu Charity aj v oblastiach, ktoré sú pre sociálne služby neatraktívne: *„Hlavným zameraním našej Charity je hlavne starostlivosť o bezdomovcov, chorých, starých a zomierajúcich. Nikdy v živote som nemala inšpiráciu robiť napríklad projekty pre deti z Bratislavy a pod., a viete prečo? Viem si predstaviť, že pre projekty pre deti dostanete strašne veľa peňazí. Preto problematika dieťa je v tomto meste pokrytá. A starostlivosť o starého človeka je nedostatková a my jej vieme dať ešte viac, ako jej dávajú tie iné inštitúcie. Čiže poslanie Charity je v tom že jednoducho idete a pracujete v tých oblastiach, kde je nedostatok služby alebo kde táto služba vôbec neexistuje.“*

V oblasti pôsobenia medzi sociálnou a ekonomickou politikou sa dá neustále diskutovať o potrebe zblížovania týchto „dvoch svetov“. To môže nastať iba v prípade výmeny názorov medzi vedúcimi politickými, ekonomickými predstaviteľmi a sociálnymi pracovníkmi. Charita je vnímaná aj ako prostredník medzi svetom politiky a sociálnou skutočnosťou okrajových skupín. *„V parlamentných výboroch sme hovorili so všetkými a pripomienkovali sme aj sociálne oblasti či zákon sociálnej pomoci, otázka hospicov, základy v zdravotníctve. Nepovedal by som, že sa z politiky vždy na nás obracajú. Niekedy sa obrátia na platformy, celé spektrum sociálnej oblasti a potom my komunikujeme medzi sebou, aby sme našli spoločné stanovisko,“* objasňuje prepojenie Charity s politikou jeden z respondentov. Podobné „zblížovanie svetov“ možno vnímať aj vo vnímaní otázky náboženského rozmeru Charity. V prvom rade, prezidentom Charity na Slovensku je biskup a podľa vedúceho jednej z Charít je zodpovedný za jej reprezentáciu, ako i za duchovnú formáciu. Z toho jasne podľa jednej zamestnankyne vyplýva aj náboženský charakter Charity. *„Myslím si, že pracovník Charity by mal byť veriaci človek. Ak nemá ísť len o zamestnanecký prístup k odkázaným a núdznym, musí byť veriaci. Ak má vnímať núdzneho ako obraz Krista a jeho služba má byť - službou Kristovi, bez viery to nejde. Môže byť slušným, dobrým človekom, ale v charitatívnej službe to nejde. Náboženský charakter Charity cítiť určite. Aj keď sme tam mali nástenku, vždy sme ju mali zameranú tak, aby to bolo v tom náboženskom rozmere, aj keď je nejaké obdobie, napríklad pôstne.“*

Ďalší respondent poukazuje na špecifikum, že jeho zamestnávateľ mu umožňuje v práci riešiť otázky viery: *„Nie je človek, ktorý by priamo ovplyvňoval Charitu, ale máme jedného duchovného, ktorý pomáha pri práci v oblasti duchovnej starostlivosti. Ľudia sa o viere potrebujú aj rozprávať.“*

Ďalší z opýtaných poukazuje na menej pozitívny rozmer prepojenia práce s vierou: „Rozmerom organizačnej a vnútornej štruktúry je aj to, že cirkevný úrad, čiže biskupstvo, rozhoduje o nadriadenom a podriadenom, kto bude zamestnaným. Preto je dosť ťažko si predstaviť oddelenie tejto sociálnej činnosti od ideologickej činnosti. Je potrebná lojalita, ale to je vždy v každej organizácii, to by som nevyčítal. Ale niekedy tá lojalita nie je primárna práci, ale primárna lojalita voči ideológii, že tam istým spôsobom je nástroj propagandy, nie sociálna práca.“

Pri otázke chápania Charity ako civilnej inštitúcie sa jeden z respondentov vyjadril: „Pri tejto téme sa vraciame k základnej otázke, čo je v podstate charitatívnej služby teologické a či sa vieme zhodnúť napríklad na tom, že ten minimálny priestor medzi kresťanskou a sekulárne motivovanou charitou je humanizmus. Ak v priestoroch medzi sekulárnou a cirkevnou charitou je humanizmus, tak by v podstate medzi nimi nemal byť rozdiel. A za predpokladu, že nie je rozdiel, tak je otázka, čo je tou pridanou hodnotou. To znamená, že pridaná hodnota môže spočívať napríklad na tom, že okrem základnej služby aj evanjelizujeme. Alebo môže byť v tom, že vzhľadom na ochotu osobnej obeti má Charita nižšie náklady na pracovnú silu a teda ostáva viac prostriedkov pre tých chovancov alebo svojich chránencov. (...) Motivácia ľudí pre prácu v Charite je závislá od sociálnej štruktúry tej ktorej krajiny. Čiže je iná vec, keď je niekto ochotný robiť pomocnicu v detskom domove na Spiši za minimálnu mzdu, pretože sa inak nezamestná, ako keď je niekto ochotný robiť v Nemecku za menšiu mzdu v Charite, než by mal mzdu v podobnom svetskom zariadení.“

„Ja si myslím, že kresťanský prvok je cítiť viac v duchu a v atmosfére,“ uvádza ďalší zo zamestnancov, „u nás je zrejmé, že sme kresťanská organizácia, u nás ten kresťanský duch je ťažko paušalizovať, záleží od toho jednotlivého zariadenia. A je to tak, že v akom stave je Cirkev kdekoľvek, tak v takom stave je aj charita. Je to dané tým, ako ľudia žijú svoj aktívny život ako katolíci, do takej miery vedia postupovať aj v tejto službe. Niekedy naším ľuďom chýba uvedomenie si toho tradičného kresťanstva, ktoré možno vnímať, aby to dokázali adaptovať na aktuálnu dobu a na to, čo človek momentálne potrebuje. Na toto nám určite chýba formácia. Keby sme išli smerom na východ alebo v celom tomto regióne, tak oproti Českej republike sme na tom percentuálne kresťansky lepšie, ale Čechy robia ďaleko viac ako my. Hoci tam v Charite pracuje ďaleko menej veriacich ľudí.“

Zamestnankyňa Charity má na odlišnosť Charity od civilnej inštitúcie praktický názor: „Je to veľký rozdiel oproti nemocnici. Samozrejme, aj medzi nemocnicou a nemocnicou. Keď som bola holiť jedného klienta, musela som navštíviť takmer každého pacienta, pretože sa o nich nemal kto postarať. Keď sme my mali klienta, vedeli sme, že má byť osprchovaný, umytý... Prišiel do nemocnice, a keď ho tam nechali týždeň, tak sme ho našli zarasteného ako Mojžiša. Bol neosprchovaný, neoholený, neumytý, nič. My sme ho tam museli chodiť sprchovať. V nemocnici sa ľudia striedajú, klienti sú tam týždeň, preto sestra nemusí o klientoch ani veľa vedieť. V Charite sú ľudia, ktorí hneď neodídu. Keď príde návšteva, tak presne viem, za kým idú. A tak iný vzťah je v Charite ako v nemocnici.“

Motivácia pre prácu v Charite je rôzna. Vedúca pracovníčka opisuje tú svoju: „Ja to cítim tak, že dôvod pre moju prácu je moje presvedčenie a môj kresťanský život. Považujem to za dobré a viem, že môžem dať ľuďom z mojich vnútorných zdrojov niečo a ja cítim, že je to práve v tejto sociálnej oblasti. Predstavte si, že príde 25-ročný mladý muž, ktorý má vysokoškolské vzdelanie, je doktor a robí tu rok, poskoka v sociálnom centre pre bezdomovcov. Niektorí ľudia akoby prichádzali k nám urobiť službu z ich vnútorných pohnútok, ochotní dať kus svojho života iným.“

„S duchovným rozmerom formácie pracovníkov, dobrovoľníkov i klientov v Charite je potrebné sa venovať duchovnej formácii. Napríklad na Spiši je vyčlenený kňaz, ktorého poslaním je práve táto starostlivosť o zamestnancov a klientov spišskej Charity. Podobne je to aj v Gréckokatolíckej diecéznej charite v Prešove. V ostatných je to v stave riešenia, aby každá diecézna Charita mala svojho kňaza, ktorý by pracoval na rozvíjaní charizmy služby,“ tvrdí vo svojom príspevku jeden z respondentov na margo otázky k formácii pracovníkov Charít.

Zamestnankyňa vysvetľuje spôsob školenia pracovníkov Charity: „Rozvoj zamestnancov je úzko spojený s kvalitou podávaných služieb a zároveň to patrí aj ku kultúre organizácie. Charita si túto záležitosť neuvedomuje práve preto, lebo stavia tú kultúru firmy na náboženskej servilnosti. Takže preto aj tá potreba duchovného vedenia. V tomto má Charita slabiny, pretože formovanie našich ľudí v tejto oblasti nie je.“

Syntéza výsledkov

Realizované rozhovory so zamestnancami Slovenskej katolíckej charity približujú tematické ponímanie viacerých oblastí. Z uvedených výpovedí respondentov je možné identifikovať široký rozptyl chápania kresťanského profilu ich zamestnávateľa. Súhrnne môžeme uvedené výpovede zhrnúť do troch pozitívnych významových línií kresťanského profilu:

- Pri poskytovaní sociálnych služieb hrá dôležitú úlohu **spirituálna starostlivosť o klienta** – „sociálna práca s kresťanským aspektom, aj so starostlivosťou o psychickú a spirituálnu stránku človeka“.
- Oslovení respondenti vnímajú kresťanský profil v pridanej hodnote oproti iným organizáciám vo **flexibilnej ponuke služieb, podľa aktuálnych potrieb**: „my práci vieme dať ešte viac, ako jej dávajú iné inštitúcie, (...) pracujete v tých oblastiach, kde je nedostatok služby alebo kde táto služba vôbec neexistuje“.
- Cez prepojenie so štruktúrou Katolíckej cirkvi sa vie organizácia dostať do všetkých regiónov a **je vďaka spolupráci s farnosťami sieťotvorná** – „aj preto sme sa stali partnerom pre ministerstvo, lebo máme celoslovenské pokrytie“.

Slabé stránky kresťanského profilu sú deklarované v dvoch oblastiach:

- **nahrádzanie kvality „iba“ modlitbou** pri riešení problémov klienta,
- vytvorenie atmosféry, kde zamestnanci navštevujú modlitbové programy len preto, „aby prežili“, čiže **nedostatočný dôraz na kresťanský štýl zmýšľania**, ktorý je nahradený formálnymi náboženskými prejavmi – „Charita (...) stavia kultúru firmy na náboženskej servilnosti. Takže preto aj tá potreba duchovného vedenia,“ „zamestnanci sa naučia písať nábožensky podfarbené piesne, aby vyčarili úsmev na tvárach svojich chlebodarcov“.

Ako najdôležitejší výstup výskumu sa ukazuje potreba kontinuálnej aktualizácie kresťanských hodnôt tak, aby neboli zrozumiteľné len pre úzky okruh ľudí, ktorí sú v nich dlhodobo socializovaní a aj ich reflektívne realizujú. Táto potreba je aktuálna nielen smerom k externému prostrediu, ale aj vnútroorganizačne je potrebná poctivá reflexia o tom, čo znamená kresťanský svetonázor pre činnosť organizácie. Cieľom takejto reflexie je, aby organizácia Charity dokázala byť prejavom praktickej teológie v dynamike potrieb núdznych. Usporiadanie cirkevnej Charity, ktorá chce byť v blízkosti ľudskej núdze, jasne závisí od aktuálneho stavu a ťažkostí spoločnosti: „Pre teológiu

*a prax Charity z toho vyplýva, že Cirkev je svojim rozmerom diakonicko-charitatívna, ktorá sama sebe neurčuje, ktorým smerom sa vydá, ale svoju cestu necháva určovať tým, ktorým má byť blízkou. Platí to predovšetkým preto, aby biedu ľudí (a tiež stvorenia) brala vážne a pravdivo vo všetkých jej rozmanitých formách a súvislostiach.*⁴

Kresťanský profil Charity na Slovensku z pohľadu jej zamestnancov

Abstrakt

Služba blížnemu je dôležitým pilierom identifikácie cirkevného života a identity kresťana. Jednou z platforiem na jej realizáciu je organizácia Charity, ktorá pôsobí celosvetovo, na Slovensku funguje pod názvom Slovenská katolícka charita. Štúdia skúma vnímanie kresťanského profilu zamestnancov Charity formou pološtrukturovaných rozhovorov. Cieľom výskumu je predstavenie rôznosti a obsahov kresťanského rozmeru Charity z pohľadu vybraných respondentov. Výsledky poukazujú na vnímanie respondentov v oblasti spirituálnej starostlivosti o klienta a flexibilnej ponuky služieb podľa aktuálnej núdze blížnych.

Kľúčové slová: Slovenská katolícka charita, profil, kresťanstvo, organizácia, zamestnanci

Kontakt na autora

Dr. Jozef Žuffa

Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Kostolná 1, 811 01 Bratislava
jozef.zuffa@truni.sk

4 Norbert METTE, Theologie der Caritas, in: Markus LEHNER u.a. (ed.), *Grundkurs Caritas*, Linz: Landesverlag, 1993, s. 134.

The Christian Profile of Caritas in Slovakia from the Point of View of Its Employees

Jozef Žuffa

Introduction

Charity is theologically understood 'as the activity of the community and the whole Church in the sphere of spiritual care, as well as in the sphere of special and organised charitable activity'.¹ It is therefore possible to claim that the issue of whether an ecclesial community has the right to be called 'Christian' or 'Catholic' is from the theological point of view co-determined by whether social engagement is realised within it. Charity, which performs the service of helping love, is not merely a private Christian obligation, but an essential mark of the whole Church and an inseparable element of pastoral activity. Among its tasks belongs the analysis of the structural contexts of the present need, as well as the political interventions implied in it. The forms of realising the service are not given in advance; they rather tend to change with changing social conditions. What organisational forms charity takes in a certain country is therefore not merely determined by faith, but also by the social and socio-political circumstances. Charitable organisations corresponding to different social and political milieus have also found different forms of being grounded in ecclesial life.

According to its own yearbook, Slovak Catholic Caritas, named Caritas Slovakia in English, employs more than 1500 persons in its facilities and projects throughout the country,² which makes it the largest provider of social services in Slovakia. At the same time, it is an ecclesial organisation, which also provides space for pastoral work. But charitable engagement is connected with the viability of the ecclesial communities within which it is realised.

Besides the theological starting points, the profile of Caritas is also formed by the organisational culture, which is individually specific to each organisation across the different sectors of society. The profile of an organisation constituted by human beings – its present employees, their values, and the way they perceive their employer is co-formed by the institution's pre-defined mission and vision. How the Slovak Catholic Caritas is perceived by its employees is the object of investigation in this study, with the goal of identifying the image of its Christian profile.

1 Cf. Henrich POMPEY and Paul-Stefan ROSS, *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*, Mainz: Grünewald, 1998, p. 148.

2 Cf. © SLOVENSKÁ KATOLÍCKA CHARITA, *Výročná správa* (on-line), at: http://charita.sk/docs/pdf/rocnka_2015.pdf, p. 31, accessed 15th October 2016.

Methodological observations

The paper is based on a qualitative investigation, which has helped us to focus more intensely on the investigated topic. The investigation was carried out over the course of summer term 2015/2016 as part of the seminar 'Qualitative Research' at the Faculty of Theology of the University of Trnava. No variables or hypotheses were stipulated at the beginning of the investigation; the author of the paper with the students worked out sets of questions. Then the respondents were selected, all of whom work in the facilities of Caritas Slovakia. The respondents were selected from different parts of Slovakia: seven of them are employees in managerial positions, four are workers in executive functions, and one is a volunteer. The dates were arranged and the twelve interviews undertaken by the students themselves. The three pre-prepared sets of questions concerned the perception of Caritas's Christian profile, the style of personnel management, and the organisation culture.

The interviews took place in calm environments, where the respondents were presented with the sets of questions in turn, which were supplemented with other questions if a respondent deviated markedly from a set. The interviews took 25 to 40 minutes. The answers were recorded on mobile phones and later transcribed.

The transcribed texts were then together divided into segments using open coding, where the segments concerned topic-identical categories, and then the statements were searched for meanings using axial coding.³ For the topic focus of this paper, I have selected only that part of the coded statements that concerned the perception of Caritas's Christian profile. When quoting the individual respondents, I do not give their name or work position, since the accumulated statements are evaluated as equal and the respondents are understood as a uniform group.

Interview results

Caritas is a Church-operated organisation through which the Catholic Church realises its mission of serving the neighbour. In interviews with senior workers at different levels, it was confirmed that the spectrum of perceiving Caritas and its tasks is very broad. We cite several answers:

'Caritas in Slovakia is a confederation of legal subjects, which means that the diocesan and arch-diocesan Caritas are separate legal subjects who organise their own work and plan the content and the essential things. This confederation constitutes Caritas Slovakia, which is not superordinate [to them] but coordinates those things that are [in their] common interest. And besides that, it also runs charity homes, humanitarian aid from abroad, etc.'

The director of a charitable facility for the elderly describes how the home came to be: *'Our facility began in 1998 as a soup kitchen. Until 2003 we had a problem obtaining clients, but since then I have two or three times as many applications as I can accept clients. The trust in this service has grown very much, as well as the need for such a facility. People are even waiting for someone to die, so there will be a free place. It is also because many young people have gone away in search of work and there is no one to look after their older kin. [...] I perceive the fact that diocesan Caritas organisations have become independent as a highly beneficial step in the development. Insofar as the conditions are different in the individual regions, each Caritas can react adequately to the requirements and needs. In the first place Catholic Caritas is a specific provider of services to the dependent and needy*

3 Cf. Roman ŠVARŤÍČEK and Klára ŠEĎOVÁ, *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*, Praha: Portál, 2014, p. 384.

regardless of religious confession. And the service is not just a matter of philanthropy; it is primarily a service of love to those in need, in the sense of Jesus' words: As you did it to one of the least of mine, you did it to me.'

A volunteer in a parish Caritas describes the beginning of their work: *'It started when the new parish priest came here who set up the parish council. The parish priest before was smart and did not need a parish council. And since the present parish priest is also smart, I would perhaps say even smarter, he delegated many activities to the parish council so that he has more time for the spiritual things. So, for me this is an organisation which is developing, is still seeking its path, has the good intention to do social work with a Christian aspect, which means also with care for the mental and spiritual aspect of the human being. [...] It has its back-up projects, it is a net-forming organisation, which means that it aspires to get to the people also in the smaller villages. And I think that it still has many tasks to complete in order to be accepted by the public.'*

Another respondent's statement points out that Caritas also works in spheres which are unattractive for social services: *'The main focus of our Caritas is care of the homeless, ill, old and dying. Never in my life have I felt inspired to do, for example, projects for children in Bratislava, you know why? I can imagine that for projects for children you get a whole lot of money, which is why the issue of children is covered in this city. And there is not sufficient care for the elderly and we can give it even more than the other institutions do. So, the mission of Caritas is that you simply go and work in those spheres where the service is insufficient or where the service does not exist at all.'*

In the sphere of being efficacious between social policy and economic policy, it is always possible to speak about the need to bring these 'two worlds' closer together. That can only happen in the case of an opinion exchange between leading political and economic representatives and social workers. Caritas is also perceived as an intermediary between the world of politics and the social reality of marginalised groups. *'In parliamentary committees, we have talked to all and we have commented on the social spheres and the law about social help, the hospice issue, the basics in healthcare. I wouldn't say that politicians always address us. Sometimes they address the platform, the whole spectrum of the social sphere, and we then communicate to find a common position,'* one of the respondents explains the connection between Caritas and the world of politics. A similar 'bringing together different worlds' can also be perceived in the perception of the issue of the religious dimension of Caritas. First of all, the president of Caritas in Slovakia is a bishop and, according to the director of one facility, he is responsible for representing it and also for spiritual formation in it. According to one employee, this also clearly implies the religious character of the Caritas organisation. *'I think that a Caritas worker ought to be religious. If there is to be more than just an employee approach to the dependent and the poor, he must be religious. If he is to perceive the poor as an image of Christ and his service is to be a service to Christ, it is not possible without faith. He can be a decent, good human being, but it is not possible in a charitable service. The religious character of Caritas can certainly be perceived. And when we had a bulletin board there, we always designed it with a religious dimension, perhaps when there was some religious time, for example, Lent.'*

Another respondent points out the specific fact that his employer allows him to address issues of faith at work: *'He is not a person who directly influences Caritas, but we have one clergyman who helps with the work in the sphere of spiritual care. People also need to talk about faith.'*

Another interviewee points out a less positive dimension of connecting work with faith: *'A dimension of the organisational and internal structure also is that an ecclesial office, namely the episcopal office, decides about senior and junior employees. That is why it is difficult to imagine the separation of this social sphere from ideological activity. There must be loyalty, but that is in all organisations, I wouldn't find fault with that. But sometimes that loyalty is not primary for the work, but loyalty is primary with respect to ideology, that it is in a certain way an instrument of propaganda, not social work.'*

Concerning the issue of understanding Caritas as a civic institution, one respondent said: *'With this topic we return to the basic question of what is theological in the essence of a charitable service and whether we can perhaps agree that the minimal space between charity with a Christian motivation and charity with a secular motivation is humanism. If there is humanism in the space between secular and ecclesial charity, then there ought to be no essential difference between them. And if there is no difference, then the question is what is the added value. That means that the added value can consist, for example, in that we not only provide the basic service but also evangelise. Or it can be that as a result of willingness towards personal sacrifice, Caritas has lower worker costs and so there is more money left for the charges or protégés. [...] The motivation of people for working in Caritas depends on the social structure of the particular country. So, it is a different matter when someone is willing to work as a helper in a children's home in Spiš for minimal wages, because she will not find other employment there, and when someone is willing to work in a Caritas in Germany for a lower salary than he would get in a similar secular facility.'*

'I think that the Christian element can be perceived more in the spirit and the atmosphere,' another employee states. *'With us it is clear that we are a Christian organisation, the Christian spirit is difficult to generalise, it depends on the individual facility. And the state of Caritas anywhere depends on the state of the Church there. It is because insofar as people live their active lives as Catholics, so they can also proceed in this service. Sometimes our people lack awareness of this traditional Christianity, which can be perceived, so that they could adapt it to the present time and to what the person momentarily needs. For that we certainly lack formation. If we went to the East or in this whole region, so compared to the Czech Republic we have a higher percentage of Christian population, but the Czech Republic does a lot more than we do, although fewer Christians work in Caritas there.'*

A Caritas employee has a practical view of the difference between Caritas and a civic institution: *'There is a great difference as compared to a hospital. Of course, there are also differences between hospitals. When I went to shave one client, I had to visit almost all the patients because there was no one to take care of them. When we had a client here, we knew that he ought to be showered, washed... He went to a hospital and when we left him there for a week we found him bearded like Moses. He was not showered, not shaved, not washed, nothing. We had to go there to give him showers. In hospital the people change, the clients are there for a week, so a nurse need not even know much about the clients. In Caritas there are people who do not leave quickly. When visitors come, I know perfectly well who they are coming to visit. So, there is a different relationship in Caritas than in a hospital.'*

There are different motivations for working in Caritas. A leading worker describes her own: *'As I understand it, the reason for my work is my faith and my Christian life. I deem it good and I know that I can give people something from my internal resources and I feel that it is precisely for these social spheres. Imagine that a 25-year-old young man with a university education comes, he is a doctor,*

and he works as a 'bell boy' in a social centre for the homeless. Some people seem to come here to do a service from an internal motivation, willing to give a piece of their life to others.'

'With the spiritual dimension of the formation of workers, volunteers and clients in Caritas, it is necessary to deal with spiritual formation. For example, in Spiš there is a priest entrusted with this kind of care for the employees and clients of Caritas in Spiš. The situation is similar in the Greek Catholic diocesan Caritas in Prešov. In the other ones, it is currently being dealt with, so that every diocesan Caritas would have its priest who would work on developing the charism of the service,' claims one of the respondents concerning the issue of the formation of workers in Caritas organisations.

An employee explains the way workers are trained in Caritas: *'Employee development is closely connected with the quality of provided services and at the same time it also belongs to the organisation culture. Caritas is not aware of this precisely because it bases that company culture on religious servility. So hence the need for spiritual guidance. In this, Caritas is lacking because there is no formation of our people in this sphere.'*

Synthesis of results

The interviews undertaken with employees of Caritas Slovakia present the way several spheres are perceived. The respondents' answers make it possible to identify a broad spectrum of the ways they perceive the Christian profile of their employer. The statements can be summarised into three positive strands of meaning of the Christian profile.

- In providing social services, an important part is played by **spiritual care** – 'social work with a Christian aspect, and also with care for the mental and spiritual aspect of the human being'.
- The addressed respondents perceive the Christian profile in the added value as compared to other organisations in the **flexible offer of services, according to present needs**: 'we can give it even more than the other institutions do. [...] you work in those spheres where there the service is insufficient or where the service does not exist at all.'
- Through the connection with the structure of the Catholic Church the organisation can access all regions and **due to cooperation with parishes it is network-forming** – 'that is another reason why we became a partner for the ministry, because we have an all-Slovak coverage.'

The weak points of the Christian profile are declared in two spheres.

- **compensating for quality 'only' with prayer** to solve the client's problems.
- creating an atmosphere in which the employees attend prayer programmes only in order to 'survive', i.e., **insufficient emphasis on a Christian style of thinking** which is replaced by formal religious displays – 'Caritas [...] bases its company culture on religious servility. So hence the need for spiritual guidance', 'employees learn to sing religion-tinged songs, in order to conjure up a smile on the faces of their superiors'.

The most important outcome of the research seems to be the need for continually updating Christian values so that they would not be intelligible merely for a narrow group of people who have long been socialised in them and reflexively realise them. This need is pressing not only with respect to the external environment, but also within the organisation it is necessary to honestly reflect on what the Christian worldview means for the organisation's activity. The goal of such

reflection is that the organisation of Caritas can become a manifestation of practical theology in the dynamics of the needs of the poor. The organisation of the Church-operated Caritas, which wants to be close to human need, clearly depends on the present state of society and its difficulties: *‘For the theology and practice of Caritas this implies that the Church is diaconic-charitable by its dimension, not determining by itself which direction it will take, but allowing its path to be determined by those to whom it ought to be close. This holds primarily so that it takes the needs of people (and also of creation) seriously and truthfully in all its various forms and contexts.’*⁴

The Christian Profile of Caritas in Slovakia from the Point of View of Its Employees

Abstract

Serving the neighbour is an important pillar of the identification of ecclesial life and Christian identity. One of the platforms for realising it is the organisation of Caritas, active worldwide, which operates in Slovakia under the name Caritas Slovakia. The paper examines the way Caritas employees perceive its Christian profile through semi-structured interviews. The research aims to present the variability and contents of the Christian dimension of Caritas from the point of view of selected respondents. The results show the respondents' perceptions in the sphere of spiritual care for the clients and of a flexible offer of services according to the neighbours' present needs.

Keywords: Caritas Slovakia, profile, Christianity, organisation, employees

Author contact

Dr. Jozef Žuffa

Faculty of Theology, University of Trnava in Trnava
Kostolná 1, 811 01 Bratislava
jozef.zuffa@truni.sk

4 Norbert METTE, Theologie der Caritas, in: Markus LEHNER et al. (ed.), *Grundkurs Caritas*, Linz: Landesverlag, 1993, p. 134.

Studie – varia (Studies – Varia)

Morálka péče – vznik, ohlasy a pokračování z pohledu psychologie morálky

Alena Pikhartová

Je jen málo knih a autorů, kteří svým působením zasáhnou velmi široké spektrum vědních oborů. Když Carol Gilliganová vydala v roce 1982 knihu *In a Different Voice*, odstartovala tím vlnu bouřlivých reakcí, přičemž zdaleka ne všechny byly pozitivní. Následovaly diskuse v oblasti (nejen) psychologie morálky trvající desítky let. Po více jak třiceti letech patří Gilliganové kniha mezi základní literaturu humanitních oborů. Poučit se při tom můžeme jak z jejích předností, tak i z chyb a nedostatků. Morálka péče,¹ jak Gilliganová svůj koncept pojmenovala, obhájila své místo mezi ostatními teoriemi. Pokračovatele má i dnes, v současnosti je respektovanou a všeobecně uznávanou teorií.

Ačkoli Gilliganová coby průkopnice a zakladatelka morálky péče musela čelit mnohým výtkám, nelze jí upřít, jak inspirativní byla a stále je pro psychologii, sociologii, filozofii, gender studies a nakonec i pro politiku. Cílem tohoto příspěvku je připomenout, za jakých okolností Gilliganová svou teorii vytvářela, co jí bylo vytýkáno, jakým směrem se ubírala, jak inspirovala další výzkum a jakou podobu má její pokračování. Všeobecnou znalost morálky péče bych tak ráda rozšířila o kontext jejího vzniku a přispěla tím k hlubšímu porozumění této teorii. Druhotným cílem je pak zprostředkovat ukázkou konfrontace různých názorů na tutéž věc (v tomto případě na dílo Gilliganové). Vedle ostré kritiky a odmítání je zde i nadšení, vzrušení z objevování, kreativní a otevřený přístup k jiným názorům a zrod nového filozofického proudu.

1. Východiska a primární inspirace teorie Gilliganové

Gilliganové teorie morálního vývoje² je na svém počátku částečně formulována jako protiklad, nebo spíše doplnění stávajících teorií, konkrétně Piagetovy³ a Kohlbergovy.⁴ Gilliganová byla původně Kohlbergovou spolupracovnicí. Pracovala s ženami a předkládala jim Kohlbergova dilemata. Při tom si všimla, že jistá oblast morálky nebyla Kohlbergem vůbec zachycena. Nedostatky, které Gilliganová spatřovala v práci svých předchůdců, ji vedly k formulování vlastní teorie morálního vývoje. Tuto „jinou“ morálku Gilliganová nazvala morálkou péče a původně

1 Termín „morálka péče“ zde užívám z toho důvodu, že jde o analýzu z hlediska psychologie morálního vývoje a psychologie morálky obecně. „Etika péče“ se užívá spíše v souvislosti s filozofickým pohledem.

2 Srov. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, s. 5–23.

3 Srov. Jean PIAGET, *The Child's Conception of the World*, Totowa: Rowman & Littlefield Publishers, 1929, s. 1–397; dále srov. Jean PIAGET, *The Moral Judgment of the Child*, Glencoe: The Free Press, 1948, s. 1–417.

4 Srov. Lawrence KOHLBERG, The development of modes of moral thinking and choice in the years ten to sixteen. Dissertation, in *Moral Development: A compendium. Volume 3: Kohlberg's original study of moral development*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, s. 1–499.

ji považovala za vlastní „pouze“ ženám,⁵ později „spíše“ ženám.⁶

Pro lepší orientaci v teoriích je dobré si ujasnit, jakou terminologii (nejen) Gilliganová užívá. Piagetovu a Kohlbergovu teorii morálky označuje za mužskou, dominující, či dokonce patriarchální. Jde podle ní o morálku spravedlnosti, která pracuje v logice rovnosti a vzájemnosti. Užívá také termín „morální orientace“, v tomto případě orientace na spravedlnost. Morální orientace na spravedlnost je podle Gilliganové více kontextově nezávislá a uvažování v jejím rámci je více abstraktní a hypotetické. „Druhou“ či „jinou“ nebo „novou“ morálkou Gilliganová myslí ženskou morálku, kterou pojmenovává jako morálku péče. Její logikou je logika mezilidských vztahů. Někdy používá také označení orientace na péči. Morální orientace na péči je podle Gilliganové více kontextově závislá, vycházející z reálné situace.

2. Morálka péče dle Gilliganové

Definici morálky péče staví Gilliganová na protikladu k morálce spravedlnosti. Pro lepší názornost zde uvedeme následující příklad. Dvě děti si chtějí hrát, každé však na něco jiného – jeden na sousedy, druhý na piráty. Nabízí se prostrídání těchto her, což je řešení v rovině spravedlnosti a rovnosti (*fair solution*), přičemž hra každého jednotlivce zůstane neporušena. Druhým řešením je transformace obou her a vznik hry nové, tedy např. hra na piráty, kteří bydlí v sousedství (*inclusive solution*). V tomto řešení nejenže každé dítě vstupuje do imaginárního světa toho druhého, ale zároveň mění tento svět svou přítomností: „*Zatímco spravedlivé řešení chrání identitu a zaručuje rovnost v kontextu vztahů, inkluzivní řešení mění identitu skrze zkušenost vztahu*“.⁷

Podle Gilliganové⁸ ženský způsob přemýšlení o problému vidí dilemma jako příběh lidských vztahů. Kritériem je jejich zachování a k tomuto cíli je řešení příběhu vedeno. V této logice není podstatné, zda někdo má nebo nemá na něco právo, nýbrž zásadní jsou vztahy a důsledky jednání pro vztahy. Chápání morálky pramení z uznání vztahu, z víry v komunikaci, která je způsobem řešení konfliktů. Gilliganová⁹ vyzývá k posunu paradigmatu. Nejde podle ní pouze o problematiku morálky, ale o změnu chápání konceptu celého světa. Naše pozornost by měla být přesměrována a zaměřena na, pro člověka typickou, touhu po vztahu, potěšení ze spojení a schopnost vytvořit přetrvávající vztahy.

3. Zrod nové metodologie a nového pojetí self

Spolu s novým paradigmatem přichází Gilliganová¹⁰ také s novou metodologií výzkumu morálky. Po zkušenosti s reakcí žen na Kohlbergova předem připravená dilemata se autorka začala zabývat o to, co sami respondenti, resp. respondentky prožívají jako morálně dilematické. Takovým skutečně žitým dilematem bylo zvažování interrupce těhotných žen, které kontaktovaly lékařskou kliniku. Na základě dat z rozhovorů s nimi (celkem dvacet devět těhotných žen) formulovala Gilliganová koncepci morálky péče. Postupy zkoumání reálně žitých dilemat později propracovala Gilliganové následovníci.¹¹

5 Srov. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, s. 105.

6 Srov. Carol GILLIGAN, Mapping the moral domain: New images of self in relationship, *Cross Currents* 1/1989, s. 54; dále srov. Carol GILLIGAN – Jane ATTANUCCI, Two moral orientations: Gender differences and similarities, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, s. 232.

7 Carol GILLIGAN, Mapping the moral domain: New images of self in relationship, *Cross Currents* 1/1989, s. 56.

8 Srov. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, s. 28.

9 Srov. Carol GILLIGAN, Hearing the difference: Theorizing connection, *Hypatia* 2/1995, s. 121–122.

10 Srov. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, s. 24–64.

11 Srov. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, *Harvard Educational Review* 2/1983, s. 143–145;

Vedle odlišné tvorby úsudku si badatelé¹² všimli také různého pojetí vlastního já – self. Respondent se může vnímat jako oddělený od ostatních (*separate/objective self*) nebo propojený s ostatními (*connected self*). V tomto dichotomním přemýšlení pokračuje Lyonsová,¹³ když rozlišuje dva způsoby vnímání mezilidských vztahů a vztahování se k druhým: 1) vzájemnost (*reciprocity*); 2) citlivost/odezva (*response*). Vzájemnost je otázkou morálky spravedlnosti a citlivost/odezva otázkou morálky péče. Rozdíl mezi citlivostí/odezvou (*response*) a vzájemností (*reciprocity*) spočívá v zaměření se na potřeby druhého.

Existence dvou konceptů self (odděleného od ostatních a propojeného s ostatními) byla prokázána např. ve výzkumu Pratta a jeho spolupracovníků.¹⁴ Ukázalo se, že ti, kteří sami sebe vnímají jako oddělené od ostatních, se vnímají více individualisticky, mají méně sofistikovaný self-koncept a méně komplexní představy o osobních vztazích. V případě vnímání self jako propojeného s ostatními tomu bylo naopak.

4. Cesta k etice péče

Etika péče je dnes filozofický proud rozvíjející se teprve několik desítek let. Nutno podotknout, že nenáleží pouze k feministickému hnutí. Podnět k jejímu rozvoji dala právě kniha Carol Gilliganové *In a Different Voice*. Význam tohoto díla pro morální teorii nespočívá podle Heldové¹⁵ v definování, jak muži a ženy uvažují o morálních otázkách, nýbrž v nastínění alternativy perspektiv, jejichž prostřednictvím lze interpretovat morální problémy. Perspektiva spravedlnosti zdůrazňuje univerzální morální principy, uvažuje, jak tyto principy aplikovat na konkrétní případy, a upřednostňuje racionální přístup. Perspektiva péče se více soustřeďuje na potřeby lidí, hledá, jak udržovat či zlepšovat skutečné vztahy mezi lidmi. Ve vytváření morálních úsudků klade do popředí citlivost vůči situaci.

Pochopit a docenit etiku péče můžeme, až když se seznámíme s jejím specifickým jazykem. Pojmy jako péče (*care*), zájem (*attention*), vcítění (*empathy*), odezva či citlivost (*response*), vzájemnost (*reciprocity*) a vnímání (*receptivity*) mají v rámci etiky péče speciální význam. Pečování (*caring*) je chápáno jako morální způsob života. Řada pojmů a termínů je užívána jak v etice péče, tak v etice spravedlnosti. V rámci etiky péče však nesou jiný význam (např. vzájemnost nebo závislost). Vzájemnost (*reciprocity*) je kupříkladu chápána tak, že v určité situaci jsem tím, kdo pečuje, a v jiné budu naopak já tím, kdo péči přijímá.¹⁶

Jedním ze základních stavebních kamenů tohoto, nejen filozofického, proudu je propojenost s druhými (*connection*). Propojenost s druhými souvisí se závislostí (*dependency*), kterou ale můžeme vnímat dvěma způsoby. Za prvé může jít o protiklad nezávislosti, za druhé může být chápána jako protiklad izolace. Ideologie nezávislosti jedince pak může snadno zastínit pozitivní zkušenost propojenosti, kterou lze zakusit skrze závislost (*dependency*). Pro člověka je typické, že zažívá závislost na druhých po dlouhou dobu svého života (dětství a dospívání). Naši závislost či propojenost s ostatními bychom měli přijmout a chápat ji ve smyslu ne-izolovanosti. To, že jsme

dále srov. Eva E. SKOE – James E. MARCIA, A measure of care-based morality and its relation to ego identity, *Merrill-Palmer Quarterly* 2/1991, s. 291–296.

12 Srov. Carol GILLIGAN, Mapping the moral domain: New images of self in relationship, *Cross Currents* 1/1989, s. 53–54; dále srov. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, *Harvard Educational Review* 2/1983, s. 140–141.

13 Srov. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, s. 135–137.

14 Srov. Michael PRATT – Mark PANCER – Bruce HUNSBERGER – Judy MANCHESTER, Reasoning about the self and relationships in maturity: An integrative complexity analysis of individual differences, *Journal Of Personality And Social Psychology* 3/1990, s. 579–580.

15 Srov. Virginia HELD, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 15–16.

16 Srov. Nel NODDINGS, The language of care ethics, *Knowledge Quest* 5/2012, s. 53–54.

na ostatních závislí, znamená, že jsme s nimi propojeni a jsme tak uchráněni před izolací.¹⁷ Být závislý v tomto smyslu neznamena být bezmocný, bez kontroly, nýbrž možnost mít nějaký vliv – dopad na ostatní. Závislost nemusí být chápána jako „vězeňská koule na noze“. Závislost v pozitivním slova smyslu může vyjadřovat, že se můžeme spolehnout na to, že od druhých dostaneme pochopení, lásku a komfort.¹⁸

Pokud však chápeme závislost ve smyslu tradičním, do jisté míry negativním, kdy nám vazba na druhé brání osobnímu sebezrovoji, individuaci a oddělení se od významných druhých (*detachment*), pak uvažujeme v tradičním pojetí, kdy vazbou na druhé přicházíme o vlastní autonomii. Příkladem toho je období adolescence, kdy se adolescent má z této vazby (zejména na rodiče) vymanit a nabýt vlastní autonomii. Pokud ale budeme závislost na druhých chápat jinak, tedy nově jako protiklad izolace, pak můžeme získat i nový pohled na autonomii. Vlastní autonomie může být nabyta, ale zároveň může být uskutečněna v rámci propojenosti a provázanosti s ostatními. Autonomie může být dosaženo, aniž by tím byly narušeny vztahy. Podle Gilliganové¹⁹ je tou správnou cestou, a to nejen pro adolescenta, dialog. Bez komunikace, ochoty hovořit a riskovat nesouhlas není možné žít uspokojivě s ostatními. Úkolem je zůstat zodpovědný vůči sobě i druhým, nalézt takovou cestu, kdy jedinec nebude sobecky vydělovat ostatní a zároveň nebude ani obětavě vydělovat sebe sama.

Ačkoli pojímám jako péče, komunikace či provázanost dobře rozumíme na teoretické rovině, v našich životech pro nás často bývá těžké balancovat mezi prosazováním sebe sama a vycházením vstříc, starostlivostí a dopřáváním prostoru pro vlastní samostatnost, sdílením a udržením vlastního soukromí (tedy chráněním se před potenciálním zraněním). Lze říci, že jde o umění mezilidských vztahů, v němž se můžeme trénovat, pokud ovšem budeme ochotni naši zkušenost správně reflektovat.

5. Kritika a diskuse Gilliganové práce

Gilliganové dílo *In a Different Voice* rozpoutalo velkou diskusi nejen v oblasti psychologie morálky. Ne všechny reakce na její práci lze považovat za čistou kritiku, někdy se jedná o rozšíření její teorie, pozměnění či reinterpretování. Gilliganová sama na některé kritiky reagovala a některé nedostatky odstranila ve svých dalších výzkumech, které vedla ona sama, nebo její spolupracovníci (např. propracování kódovacího schématu,²⁰ zahrnutí mužů do výzkumu²¹). Kritika a diskuse vedla výzkum několika dalšími proudy:

- prověřování existence dvou morálek – spravedlnosti a péče neboli dvou morálních orientací;
- ověřování, zda morálka péče je skutečně kontextově závislá, jak Gilliganová tvrdí, zatímco morálka spravedlnosti je více schopna abstrahovat od kontextu;
- ověřování mužsko–ženského rozdělení morálky, tj. mužská morálka je morálkou spravedlnosti, zatímco typicky ženská morálka je morálkou péče.

17 Srov. Eva Feder KITTAY, The ethics of care, dependence and disability, *Ratio Juris* 1/2011, s. 49–58.

18 Srov. Carol GILLIGAN, Mapping the moral domain: New images of self in relationship, *Cross Currents* 1/1989, s. 60.

19 Tamtéž, s. 62.

20 Srov. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, *Harvard Educational Review* 2/1983, s. 143–145.

21 Srov. Carol GILLIGAN – Jane ATTANUCCI, Two moral orientations: Gender differences and similarities, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, s. 228.

5.1 Metodologické výtky vůči Gilliganové práci

Některé autory (např. Luria,²² Nails,²³ Vasudev²⁴) popudila práce Gilliganové²⁵ natolik, že sepsali kritiku jejího výzkumu primárně zaměřenou na metodologii. Další kritici spíše konfrontují svá vlastní zjištění se zjištěními Gilliganové. Kritika výzkumu, kterou považují za kritiku metodologie, je mířena na následující:

- jak a koho se Gilliganová dotazovala (tj. nereprezentativnost vzorku, interrupce jako specifický morální problém);
- jak data kategorizovala a jak je prezentuje (chybí kódovací schéma, interpretace, citace, teoretické spekulace a diskuse nejsou jasně odděleny);
- jak vyvozuje závěry z dat, jak je generalizuje (předpojatost, zaujatost až ideologie).

Turiel²⁶ jako metodologický problém Gilliganové výzkumu uvádí, že většina dat použitých k formulování úrovní usuzování v rovině morálky péče (*care reasoning*) byla získána z rozhovorů o interrupci. Interrupce je podle něho záležitost s velmi specifickými znaky a nelze úsudky o ní generalizovat na jiné morální záležitosti. Podle Smetanové²⁷ není dokonce ani samotné usuzování o interrupci zmapováno dostatečně důsledně. Smetanová rozšiřuje zkoumaný vzorek o ženy, které nikdy těhotné nebyly, a dospívá ke zjištění, že v usuzování žen v rámci tohoto tématu hraje roli jejich pojetí začátku života (početím nebo narozením dítěte). Jinými slovy Gilliganová zobecnila nezobecnitelné a opomenula důležité intervenující proměnné.

Nailsova²⁸ označila Gilliganové prvotní výzkum za sociálně vědecký sexismus (*social-scientific sexism*). Považuje Gilliganové obhajování žen a jejich specifické morálky za ideologii, která sice stojí ve službách utlačovaných (v tomto případě žen), ale je jen chabou oporou výzkumu. Podobně Colbyová a Damon považují rozdělení morálky na mužskou a ženskou spíše za ideologii, než za empiricky podložené vědecké tvrzení. Věda by podle nich neměla podporovat stereotypní vnímání mužů a žen.²⁹

Konkrétní výtky Nailsové³⁰ jsou kromě předpojatosti a zaujatosti směřovány k metodologii výzkumu, k prezentaci dat a způsobu vedení rozhovoru. Prezentace dat (tj. ukázky rozhovorů) by měla být jasně odlišena od výzkumníkovy interpretace dat, aby nedocházelo k matení čtenáře. Gilliganová chce podle ní vyvolat ve čtenáři určitý dojem a doložit svou teorii, kterou má ovšem vytvořenou dopředu. I Luriová Gilliganové vytýká styl psaní. Gilliganová podle ní neodděluje jasně teoretické spekulace a diskusi dat. Její prezentaci dat považuje za „*impresionistické shlukování příběhů Gilliganové respondentů*.“³¹ Naopak podle Colbyové a Damona je Gilliganové kniha

22 Srov. Zella LURIA, A methodological critique, *Sign* 2/1986, s. 316–321.

23 Srov. Debra NAILS, Social-scientific sexism: Gilligan's mismeasure of man, *Social Research* 3/1983, s. 643–664.

24 Srov. Jyotsna VASUDEV, Sex differences in morality and moral orientation: A discussion of the Gilligan and Attanucci study, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, s. 239–244.

25 Srov. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, s. 1–184.

26 Srov. Elliot TURIEL, The development of morality, in *Handbook of Child Psychology*, ed. Richard. M. LERNER, Hoboken, N.J.: John Wiley, 2006, s. 808.

27 Srov. Judith G. SMETANA, Reasoning in the personal and moral domains: Adolescent and young adult women's decision-making regarding abortion. *Journal of Applied Developmental Psychology* 3/1981, s. 62.

28 Srov. Debra NAILS, Social-scientific sexism: Gilligan's mismeasure of man, *Social Research* 3/1983, s. 664.

29 Srov. Anne COLBY – William DAMON, Listening to a different voice: A review of Gilligan's *In a different voice*, in *Moral Development. A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women's Moral Frames: Gilligan's View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, s. 282.

30 Srov. Debra NAILS, Social-scientific sexism: Gilligan's mismeasure of man, *Social Research* 3/1983, s. 645–646.

31 Zella LURIA, A methodological critique, *Sign* 2/1986, s. 318.

plná „vzrušujících nápadů“ a psaná „se silou a elegancí.“³² Luriová³³ se ovšem nejvíce zaměřuje na nedostatečné popsání vzorku (tj. věk, sociální třída, vzdělání a způsob výběru respondenta). Podle Vasudevové³⁴ je bez takových údajů o vzorku těžké interpretovat směřování výsledků výzkumu. Respondenty výzkumu byly buďto ženy zvažující interrupci, nebo studenti Harvardu, což je podle ní vysoce nereprezentativní vzorek. Současně není zcela jasné, kdo a jakou metodou byl dotazován. Víme jen, že Gilliganová uskutečnila několik studií zahrnujících ženy a v některých případech i muže, přičemž ženy byly vybrány podle specifického kritéria a byly jim předkládány k zodpovězení autorkou zvolené otázky a vedle toho i Kohlbergova dilemata (z tohoto důvodu mi není zcela jasné, zda Gilliganové vzorek zahrnoval dvacet čtyři nebo zda dvacet devět žen zvažujících interrupci – pozn. AP). Takové popsání metodologie výzkumu považuje Luriová³⁵ za zcela nedostačující. Se zobecňováním a interpretováním dat bychom měli nakládat podstatně opatrněji než Gilliganová. Vzorek dvaceti devíti žen zvažujících interrupci může dobře podat zprávu o procesu rozhodování, těžko ovšem můžeme z takto získaných dat vyvodit, že ženy a muži přemýšlejí jinak. Stejně tak je podle Vasudevové³⁶ vzorek příliš malý na to, aby bylo na jeho základě možné činit závěry o morální orientaci a genderových rozdílech. Colbyová a Damon považují rozdíly mezi muži a ženami nalezenými Gilliganovou za intuitivní.³⁷ Nakonec téměř zcela chybí jasné stanovení pravidel pro kategorizaci odpovědí respondenta, zvláště jedná-li se o data v podobě objasňování, diskutování abstraktních otázek apod. Kohlberg nabídl tři skórovací schémata, zatímco Gilliganová stěží jedno.³⁸ Vasudevová stručně vystihuje, co na Gilliganové práci popouzí ostatní vědce: „... *propast mezi slabými daty a silnými tvrzeními...* ...Zdá se, že nejvíce hodnotným přispěním jejich výzkumu je návrh ostatním výzkumníkům, jaké otázky by si měli klást v empirických výzkumech.“³⁹

5.2 Mužská a ženská morálka?

Druhým bodem kritiky, částečně zmíněné už v rámci diskuse o metodologických nedostacích, je autorčino pojetí mužské a ženské morálky. Poté, co Gilliganová⁴⁰ publikovala své myšlenky o typicky mužské morálce spravedlnosti a typicky ženské morálce péče, bylo zcela na místě tato tvrzení empiricky prověřit a statisticky doložit. Původní poměrně striktní rozdělení mužské a ženské morálky „upřesnila“, když spolu se svými spolupracovnicemi empiricky doložila, že morálka spravedlnosti je převážně mužská, zatímco morálka péče je převážně ženská.⁴¹

V dalších výzkumech se Gilliganová vyjadřuje ještě umírněněji, i když stále do určité míry trvá

32 Anne COLBY – William DAMON, Listening to a different voice: A review of Gilligan's In a different voice, in *Moral Development: A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women's Moral Frames: Gilligan's View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, s. 275.

33 Srov. Zella LURIA, A methodological critique, *Sign* 2/1986, s. 319.

34 Srov. Jyotsna VASUDEV, Sex differences in morality and moral orientation: A discussion of the Gilligan and Attanucci study, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, s. 242.

35 Srov. Zella LURIA, A methodological critique, *Sign* 2/1986, s. 318.

36 Srov. Jyotsna VASUDEV, Sex differences in morality and moral orientation: A discussion of the Gilligan and Attanucci study, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, s. 241.

37 Anne COLBY – William DAMON, Listening to a different voice: A review of Gilligan's In a different voice, in *Moral Development. A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women's Moral Frames: Gilligan's View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, s. 281.

38 Srov. Zella LURIA, A methodological critique, *Sign* 2/1986, s. 317.

39 Jyotsna VASUDEV, Sex differences in morality and moral orientation: A discussion of the Gilligan and Attanucci study, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, s. 241.

40 Srov. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, s. 1–184.

41 Srov. Carol GILLIGAN – Sharry LANGDALE – Nona Plessner LYONS, *The Contribution of Women's Thought to Developmental Theory: The Elimination of Sex Bias in Moral Development Research and Education*, Cambridge: Reports-Research/Technical. Harvard University, 1982, s. 13.

na mužsko–ženském pojetí. Společně s Attanucci⁴² prezentuje svá výzkumná zjištění, že spravedlnost i péče jsou součástí lidského přemýšlení o morálních dilematech z reálného života, ale lidé tíhnou k tomu pohlížet na morální problém více prostřednictvím jedné orientace, zatímco druhá bývá v jejich rozhodování upozaděna. Muži i ženy používají obě dvě orientace, žena však podle autorek pohlíží na dilemata spíše optikou péče, muž spíše optikou spravedlnosti.

Gilliganová i přes veškerou kritiku zůstala přesvědčena o tom, že v každém člověku existují dva morální hlasy: „*Jeden hlas mluví o propojenosti, nezraňování, péči a citlivosti; a jeden mluví o rovnosti, vzájemnosti, spravedlnosti a právech.*“⁴³ Jeden z těchto hlasů má vždy tendenci převládat. Ačkoli tato převaha není podle Gilliganové genderově specifická, je s genderem spjatá.

Vědci pokračující ve výzkumu zahrnuli kromě genderu respondenta i další proměnné jako např. předkládaný typ dilematu, časovým odstup hodnoceného dilematu, gender protagonisty příběhu atd. Přicházejí s téměř rozporuplnými závěry v závislosti na tom, jakou teorii konkrétní výzkumník favorizuje, jaké výzkumné metody používá a jak statisticky zpracovává svá data. Kupříkladu Donenberg a Hoffman došli k jiným závěrům v závislosti na použité metodě.⁴⁴ Pokud byla použita skórovací metoda podle Lyonsové,⁴⁵ pak dívky skutečně vykazovaly větší orientaci na péči, avšak chlapci byli orientovaní rovnoměrně jak na péči, tak na spravedlnost. Pokud však byla použita Kohlbergova metoda, pak rodové rozdíly nebyly nalezeny, stejně jako pohlaví protagonisty v rámci Heintzova dilematu nemělo vliv na morální usuzování respondenta.⁴⁶

Walker⁴⁷ se přiklání k názoru, že při výzkumu mravního usuzování je podstatné kontrolovat ostatní proměnné. Studie nacházející rozdíly v mravním usuzování mužů a žen podle něho ve skutečnosti zaměňují pohlaví za úroveň vzdělání a zaměstnání.

Problém v odlišnostech mezi jednotlivci možná tkví už v samotném pojmu „morální“. Jak poukázala Brownová,⁴⁸ morální problém může být pro každého něco jiného. Podle Walkera a jeho spolupracovníků⁴⁹ tkví jediná reálná odlišnost mezi mužským a ženským pojetím v samotných tématech, které vnímají a předkládají jako morálně dilematické. To znamená, že každému pohlaví se zdá být morálně dilematické něco jiného. Ženy přicházely častěji s osobními a na vztahy orientovanými dilematy z vlastního života. Tato dilemata pak vyvolávají více orientaci na péči než jiný typ dilemat.⁵⁰ Podle Walkera⁵¹ nelze říci, že jedna orientace je mužská a druhá ženská. Genderové rozdíly mezi pohlavími sice existují, avšak nejsou tak pervazivní, jak Gilliganová předpokládala.⁵² Pro obě pohlaví však platí, že osobní vztahové problémy evokují orientaci na péči.

Jiné výzkumy na druhou stranu popírají jakoukoli souvislost mezi morální orientací a genderem. Souhrnná studie Jaffeeové a Hydeové,⁵³ koncipovaná jako metaanalýza 113 dílčích studií zabývajících se morální orientací, nepotvrdila propojenost morální orientace s genderem, ačkoli

42 Srov. Carol GILLIGAN – Jane ATTANUCCI, Two moral orientations: Gender differences and similarities, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, s. 132.

43 Carol GILLIGAN, Mapping the moral domain: New images of self in relationship, *Cross Currents* 1/1989, s. 54.

44 Srov. Geri R. DONENBERG – Lois W. HOFFMAN, Gender differences in moral development, *Sex Roles* 11-12/1988, s. 714–715.

45 Srov. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, *Harvard Educational Review* 2/1983, s. 143–145.

46 Srov. Geri R. DONENBERG – Lois W. HOFFMAN, Gender differences in moral development, *Sex Roles* 11-12/1988, s. 712–713.

47 Srov. Lawrence J. WALKER, Sex differences in the development of moral reasoning: A critical review, *Child Development* 3/1984, s. 677.

48 Srov. Lyn M. BROWN, When is a moral problem not a moral problem? in *Moral Development. A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women's Moral Frames: Gilligan's View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, s. 144.

49 Srov. Lawrence J. WALKER – Brian de VRIES – Shelley D. TREVETHAN, Moral stages and moral orientations in real-life and hypothetical dilemmas, *Child Development* 3/1987, s. 842.

50 Tamtéž, s. 855–856.

51 Srov. Lawrence J. WALKER, A longitudinal study of moral reasoning, *Child Development* 1/1989, s. 165.

52 Srov. Michael W. PRATT – Gail GOLDING – William HUNTER – Rosemarie SAMPSON, Sex differences in adult moral orientations, *Journal of Personality* 2/1988, s. 373.

53 Srov. Sara JAFFEE – Janet Shibley HYDE, Gender differences in moral orientation: A metaanalysis. *Psychological Bulletin* 5/2000, s. 720.

existenci odlišných morálních orientací uznává.

Vidíme, že výzkumná zjištění jsou velmi protichůdná. Ukazuje se však, že rozdíly v mravním usuzování jednotlivců mohou být odvislé od řady jiných příčin, než jen od pohlaví respondenta (např. od povahy uvažovaného morálního dilematu). Závěrem je možné říci, že existence vyhraněných rozdílů mezi muži a ženami v otázce mravního usuzování nebyla prokázána, byť výzkumy jisté poznatky o podobách ženského a mužského usuzování přinesly.

5.3 Jedna nebo dvě morálky?

Morálka péče či morální orientace na péči si musela vedle morálky spravedlnosti nejdříve obhájit své místo. Nebyla to sice snadná cesta, ale dnes je její existence obecně přijímána.

Sama Gilliganová připouští koexistenci obou teorií (morálky spravedlnosti a morálky péče): „*Prožitky nerovnosti a vzájemné propojenosti... dávají vzniknout etice spravedlnosti a etice péče, dvěma ideálům lidského vztahu – vizi, že se mnou i s druhým bude zacházeno stejně, že přes rozdílnou moc budou věci spravedlivé; vizi, že všichni budou zapojeni a že se nikdo neocitne sám nebo nebude ublížen.*“⁵⁴ Odlišnost morálky spravedlnosti a morálky péče nespočívá v tom, že by jedna byla výhradně ženská a druhá výhradně mužská, ačkoli některé z citovaných výzkumů prokazují výraznější preference morální orientace na péči u žen.⁵⁵ Určitý typ diskutované dilematické situace se pak může vázat s jednou ze dvou morálních orientací. Morálka spravedlnosti je podle Gilliganové více kontextově nezávislá a její uvažování je více abstraktní a hypotetické. Morálka péče je pak více kontextově závislá, vycházející z reálné situace. Turiel⁵⁶ říká, že lidé orientovaní na spravedlnost jsou schopni více dekontextualizovat – tedy abstrahovat od situace. Naproti tomu podle Nunner-Winklerové⁵⁷ je zorientování se v kontextu situace předpokladem pro všechny konkrétní morální úsudky. Tedy nesouhlasí s tím, že by morálka péče byla více kontextově závislá, zatímco morálka spravedlnosti více univerzální.

Spolu s obhajováním existence morální orientace na péči a morální orientace na spravedlnost byly vypracovávány také postupy, jak tyto dvě orientace identifikovat.⁵⁸ Otázkou pro odbornou diskusi a výzkum je však spíše to, jak se tyto dvě morální orientace prolínají, doplňují, spoluutváří. Jedno možné řešení přináší Turiel.⁵⁹ Podle něho je v Kohlbergově teorii také zahrnut respekt k druhým. V konceptu spravedlnosti (*justice*) a férovosti (*fairness*) je obsažen způsob, jak zachovat lidské vztahy, aby v nich nebylo nikomu ubližováno. Podle Heldové⁶⁰ není těžké nalézt odlišnosti mezi oběma přístupy, ale přílišná integrace by podle ní mohla setřít opodstatněné rozdíly mezi oběma přístupy. Smysluplné prolnutí obou přístupů však považuje za nevyřešenou úlohu: „... adekvátní a komplexní morální teorie bude muset zahrnovat – kromě mnoha dalších myšlenek –

54 Carol GILLIGAN, *Jiným hlasem*, Praha: Portál, 2001, s. 87.

55 Srov. Michael W. PRATT – Gail GOLDING – William HUNTER – Rosemarie SAMPSON, Sex differences in adult moral orientations, *Journal of Personality* 2/1988, s. 373; dále srov. Lawrence J. WALKER – Brian de VRIES – Shelley D. TREVETHAN, Moral stages and moral orientations in real-life and hypothetical dilemmas, *Child Development* 3/1987, s. 842.

56 Srov. Elliot TURIEL, The development of morality, in *Handbook of Child Psychology*, ed. Richard. M. LERNER, Hoboken, N.J.: John Wiley, 2006, s. 808.

57 Srov. Gertrud NUNNER-WINKLER, Two moralities? A critical discussion of an ethic of care and responsibility versus an ethic of rights and justice, in *Moral Development. A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women's Moral Frames: Gilligan's View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, s. 264.

58 Srov. Lyn M. BROWN – Mark B. TAPPAN – Carol GILLIGAN – Barbara A. MILLER – Dianne E. ARGYRIS, Reading for self and moral voice: A method for interpreting narratives of real-life moral conflict and choice, in *Moral Development. A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women's Moral Frames: Gilligan's View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, s. 166–174; dále srov. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, *Harvard Educational Review* 2/1983, s. 143–145.

59 Srov. Elliot TURIEL, The development of morality, in *Handbook of Child Psychology*, ed. Richard. M. LERNER, Hoboken, N.J.: John Wiley, 2006, s. 807.

60 Srov. Virginia HELD, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 15–16.

myšlenky jak etiky péče, tak i etiky spravedlnosti, a nikoli, že by jeden z těchto přístupů mohl být včleněn do druhého takovým způsobem, že by byl s to poskytnout základ pro soudy, s nimiž se typicky setkáváme v druhém z nich. Rovnoměrně distribuovaná péče není nutně lepší péče, nýbrž je to péče spravedlivější. A humánní spravedlnost není nutně lepší spravedlnost, nýbrž je to spravedlnost s větší péčí... .. Jak ale propojit péči a spravedlnost, aniž by nám unikly ze zřetele jejich odlišné priority? To je nevyřešená úloha, s níž se musíme ještě vypořádat.“⁶¹

Morálka péče a morálka spravedlnosti vedle sebe koexistují jako dvě plně uznané teorie. Stejně jako nevystačíme s morálkou spravedlnosti ve všech situacích (někdy prostě nelze zvolit stoprocentně spravedlivé řešení), tak ani morálka péče nepostihne všechny dilematické momenty. Otázkou k zamyšlení zůstává, jak dochází k prolínání přístupu spravedlivého a přístupu pečujícího, a ve kterých místech těchto teorií nazýváme tutéž věc odlišnými pojmy. Stejně jako je obtížné vymezit, co to vlastně je morálka, je i obtížné říci, co a jak má psychologie morálky zkoumat. Strípky výzkumných zjištění tvořily a stále tvoří mozaiku našich představ o fungování lidského morálního usuzování v každodenním životě.

Závěr

Tento příspěvek má za cíl představit práci Carol Gilliganové v širším kontextu psychologického výzkumu. Poučení z něho směřuje do dvou oblastí – k psychologii morálky a k metodologii. Gilliganová svou prací *In a Different Voice* a svým přístupem k morálce nabourala do té doby jediné existující paradigma na poli psychologie morálky. Byla to právě ona, kdo jako první zkoumal reálně žitá dilemata respondentů. Odkryla tím oblast morálky, která Kohlbergovi při použití hypotetických dilemat zůstala zastřena. Na těchto dvou teoriích se ukazuje to, co je patrné i v celé linii následujících výzkumů. Výsledky výzkumů, a můžeme říci obecně jakýchkoli, mohou být ovlivněny zvolenou metodou získávání dat, ale také jistým filozofickým přístupem k jejich interpretaci. Gilliganová se dopustila řady závažných metodologických chyb (nedostatečné popsání vzorku, absence kódovacího schématu, nejasné rozlišení citací respondenta a výzkumníkových teoretických spekulací, předpojatost až ideologie atd.), ve kterých by mohli najít poučení (nejen) studenti píšící svou první výzkumnou práci. Gilliganové původní práce je z vědeckého hlediska neuvěřitelně chaotická, nesystematická, přesto čtivá. Oslovuje tím, jak v ní nalézáme to, co sami známe ze svých životů. Kritika zásadních metodologických pochybení je na místě, přesto tato kniha dnes patří k základní literatuře. Gilliganová je považována za průkopnici nových myšlenek a přístupů na několika rovinách (vzpomeňme vedle psychologie morálky také gender studies, filozofii, etiku, sociologii atd.). V konečném důsledku kritiky přiměly nejen Gilliganovou, ale i Kohlberga přehodnotit, prověřit, přezkoumat či dokonce pozměnit své teorie. Výsledky navazujících výzkumů si leckdy navzájem protiřečí, avšak lze z nich vyvodit dva platné závěry:

- Je všeobecně uznáno, že vedle Kohlbergem započaté morálky spravedlnosti existuje také Gilliganovou objevená morálka péče.
- Nelze tvrdit, že by morálka péče byla výhradně záležitostí žen. Obecně přijímáno však je, že určitá témata se váží s jednou ze dvou morálních orientací (např. vztahová témata vyvolávají v respondentovi spíše orientaci na péči).

Gilliganová však není jenom *Jiným hlasem*, ve své práci přináší i další rozpracování, opětovné přezkoumávání, posun vlastních tvrzení, ale i celý filozofický proud etiky péče. Ten může psychologii nabídnout odpovědi na některé existenciální otázky po smyslu života, na stále se opakující

61 Srov. Virginia HELD, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 16.

otázku dobra a zla. Etika péče nabízí nové paradigma, v němž je vlastní já pojímáno jako propojené s ostatními, jako závislé (v pozitivním slova smyslu) na ostatních. Možná právě zde bychom mohli nalézt alternativu k silícímu individualismu a asertivitě dnešní doby.

Morálka péče – vznik, ohlasy a pokračování z pohledu psychologie morálky

Abstrakt

Zásadní předěl v pojetí psychologie morálky a v její metodologii znamenal Gilliganové výzkum žen zvažujících interrupci. Použitím dilematu z reálného života objevila novou oblast morálky. Gilliganové práce čelila značné metodologické kritice. Předpoklad, že existuje mužská a ženská morálka, nebyl dalšími výzkumy potvrzen. Obecně uznávány jsou však paralelně vedle sebe existující dvě morální orientace – na péči a na spravedlnost. Z tohoto základu vychází poměrně mladý filozofický proud etiky péče. Východiskem je perspektiva péče soustřeďující se na potřeby lidí, vylepšování skutečných vztahů a rozvíjení citlivosti vůči aktuální situaci.

Klíčová slova: Psychologie morálky, morálka péče, Carol Gilliganová, kritika, metodologie, morální orientace

Kontakt na autora

Mgr. et Mgr. Alena Pikhartová, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

apikhartova@tf.jcu.cz

The Morality of Care – Its Origin, Reception and Further Development from the Point of View of the Psychology of Morality

Alena Pikhartová

Few books and authors affect a very broad spectrum of academic fields. When Carol Gilligan published the book *In a Different Voice* in 1982, she set off a wave of turbulent reactions, not all of which were positive. The subsequent discussions in the field of (not only) the psychology of morality lasted for decades. After more than thirty years Gilligan's book belongs amongst the basic literature in the humanities and we can learn both from its virtues and from its errors and drawbacks. The morality of care,¹ as Gilligan labelled her conception, has secured a place among other theories. It still has followers today: at present, it is a respected and generally acknowledged theory.

Although Gilligan as the pioneer and founder of the morality of care had to face many objections, it is not possible to deny that she has been – and still is – inspiring for psychology, sociology, philosophy, gender studies, and eventually also for politics. This paper aims to recall the circumstances in which Gilligan created her theory, what objections were raised against it, what direction she took, how she inspired further research, and what form further development has taken. Thereby I would like to extend the general awareness of the morality of care by the context of its origin and contribute to a deeper understanding of this theory. A secondary aim is to mediate a sample of a confrontation of different views of the same thing (in this case Gilligan's work). Next to sharp criticism and rejection, there is also enthusiasm, excitement from discovering a creative and open attitude to different views and the birth of a new philosophical current.

1. The starting points and primary inspiration of Gilligan's theory

Gilligan's theory of moral development² was at first partially formulated as an antithesis, or rather as a supplement to the existing theories, in particular those of Piaget³ and Kohlberg.⁴ Gilligan originally worked with Kohlberg. She worked with women and presented Kohlberg's dilemmas to them. In doing that she noticed that a certain sphere of morality had not been captured

1 I use the term 'morality of care' here because this is an analysis from the point of view of psychology of moral development and psychology of morality in general. 'Ethics of care' is rather used in connection with the philosophical point of view.

2 Cf. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, pp. 5–23.

3 Cf. Jean PIAGET, *The Child's Conception of the World*, Totowa: Rowman & Littlefield Publishers, 1929, pp. 1–397; further cf. Jean PIAGET, *The Moral Judgment of the Child*, Glencoe: The Free Press, 1948, pp. 1–417.

4 Cf. Lawrence KOHLBERG, The development of modes of moral thinking and choice in the years ten to sixteen. Dissertation, in *Moral Development: A compendium. Volume 3: Kohlberg's original study of moral development*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, pp. 1–499.

by Kohlberg at all. The deficiencies Gilligan found in the work of her predecessors prompted her to formulate her own theory of moral development. Gilligan called this 'other' morality a 'morality of care' and originally believed it to be proper 'only' to women,⁵ and later 'rather' to women.⁶ For better orientation in theories, it is good to clarify what terminology (not only) Gilligan employs. She designates Piaget's and Kohlberg' theory of morality as male, dominant, or even patriarchal. According to her, it is a morality of justice, which operates in the logic of equality and mutuality. She also uses the term 'moral orientation', in this case, an orientation on justice. According to Gilligan, the moral orientation on justice is more context-independent and the reasoning within it is more abstract and hypothetical. By 'the other' or 'another' or 'the new' morality, Gilligan means female morality, which she calls 'morality of care'. Its logic is the logic of interpersonal relationships. Sometimes she also uses the expression 'orientation on care'. According to Gilligan, the moral orientation on care is more context-dependent, deriving from the real situation.

2. Morality of care according to Gilligan

Gilligan places the definition of morality of care in opposition to the morality of justice. To illustrate this, I introduce the following example. Two children want to play, but at different activities – one at neighbours, the other one at pirates. It is possible to switch between the games, which is a solution at the level of justice and equality (*fair solution*), whereby each individual's way of playing remains intact. Another solution is to transform the two activities and create a new one, perhaps playing at pirates living in a neighbourhood (*inclusive solution*). In this solution not only does each child enter the imaginary world of the other, but at the same time changes that world by its presence: '*Whereas the fair solution protects identity and ensures equality within the context of relationship, the inclusive solution transforms identity through the experience of a relationship.*'⁷

According to Gilligan,⁸ the female way of considering a problem sees the dilemma as a story of human relationships. The criterion is maintaining them and the solution of the story is guided to that end. In this logic, it is not essential whether someone does or does not have a right to something; fundamental are the relationships and the consequences of actions for the relationships. Understanding morality stems from acknowledging the relationship, from having faith in communication, which is the way of solving conflicts. Gilligan⁹ calls for a paradigm shift. What is at stake, according to her, is not only the issue of morality, but a change in understanding the conception of the whole world. Our attention ought to be re-directed and focused on the desire for relationships, the pleasure of connection and the ability to create durable relationships, which are typical for humans.

3. The birth of a new methodology and of a new conception of the self

Together with a paradigm, Gilligan¹⁰ also brought a new methodology of researching morality. Following her experience with the reaction of women to Kohlberg's pre-prepared dilemmas, she began to take interest in what the respondents themselves experience as morally dilemmatic. Such a real-life dilemma was the considering of abortion by pregnant women who had contacted a me-

5 Cf. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, p. 105.

6 Cf. Carol GILLIGAN, Mapping the moral domain: New images of self in relationship, *Cross Currents* 1/1989, p. 54; further cf. Carol GILLIGAN and Jane ATTANUCCI, Two moral orientations: Gender differences and similarities, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, p. 232.

7 Carol GILLIGAN, Mapping the moral domain: New images of self in relationship, p. 56.

8 Cf. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, p. 28.

9 Cf. Carol GILLIGAN, Hearing the difference: Theorizing connection, *Hypatia* 2/1995, pp. 121–122.

10 Cf. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, pp. 24–64.

dical clinic. Based on the data from interviews with them (twenty-nine pregnant women in all), Gilligan formulated her conception of the morality of care. Procedures of investigating real-life dilemmas were later elaborated by Gilligan's followers.¹¹

Besides different judgment-formation, the researchers¹² also observed a different conception of the self. Respondents can perceive themselves as separated from others (*separate/objective self*) or as connected with others (*connected self*). This dichotomous thinking is taken up by Lyons¹³ when she distinguishes between two ways of perceiving interpersonal relationships and relating to others: *reciprocity* and *response*. Reciprocity is an issue of the morality of justice and the response is an issue of the morality of care. The difference between response and reciprocity consists in focusing on the needs of the other.

The existence of two concepts of the self (separated from others and connected with others) has been confirmed, for example, by the investigation of Pratt and his colleagues.¹⁴ It turned out that persons who perceive themselves as separated from others perceive themselves more individually, have a less sophisticated self-conception and less complex notions of personal relationships. In the case of perceiving the self as connected with others, the reverse was true.

4. The path to an ethics of care

Ethics of care as a philosophical current has only been developing for several decades. It must be observed that it is not merely a matter of the feminist movement. Its development was sparked off by Carol Gilligan's book *In a Different Voice*. According to Held,¹⁵ the significance of this work for moral theory does not consist only in defining how men and women consider moral questions, but in sketching out the alternative perspectives from which moral issues can be interpreted. The perspective of justice places an emphasis on universal moral principles, asks how these principles are to be applied to particular cases, and prefers the rational approach. The perspective of care focuses more on the needs of people, searches for ways of maintaining or improving real human relationships and, in forming moral judgments, gives prominence to having sensitivity to the situation.

The ethics of care can be understood and appreciated only when one becomes familiar with its specific language. Concepts such as 'care', 'attention', 'empathy', 'response', 'reciprocity' and 'receptivity' have special meanings in them. Caring is understood as the moral way of life. Many concepts and terms are used both in ethics of care and in ethics of justice, but they carry a different meaning in ethics of care (for example, 'reciprocity' or 'dependency'). For example, reciprocity is understood to mean that in a certain situation I am the one who cares and in another I will be the one who receives care.¹⁶

One of the basic building blocks of this, not only philosophical, current is the connection with others. Connection with others has to do with dependency, which can be perceived in two ways. First, it can be the opposite of independence, and, second, it can be understood as being opposite to isolation. The ideology of individual independence can easily obscure the positive experience of connection, which can be experienced through dependency. It is typical of humans that they

11 Cf. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, *Harvard Educational Review* 2/1983, pp. 143–145; further cf. Eva E. SKOE and James E. MARCIA, A measure of care-based morality and its relation to ego identity, *Merrill-Palmer Quarterly* 2/1991, pp. 291–296.

12 Cf. Carol GILLIGAN, Mapping the moral domain: New images of self in relationship, *Cross Currents* 1/1989, pp. 53–54; further cf. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, *Harvard Educational Review* 2/1983, pp. 140–141.

13 Cf. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, pp. 135–137.

14 Cf. Michael PRATT, Mark PANCER, Bruce HUNSBERGER and Judy MANCHESTER, Reasoning about the self and relationships in maturity: An integrative complexity analysis of individual differences, *Journal Of Personality And Social Psychology* 3/1990, pp. 579–580.

15 Cf. Virginia HELD, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press, 2006, pp. 15–16.

16 Cf. Nel NODDINGS, The language of care ethics, *Knowledge Quest* 5/2012, pp. 53–54.

experience dependency upon others for a long period of their lives (childhood and adolescence). We should accept our dependency and connection with others and understand it in the sense of non-isolation. That we are dependent on others means that we are connected with them and that we are protected from isolation.¹⁷ Being dependent in this sense does not mean to be powerless, to lack control; it means the possibility of having some effect – an impact on others. Dependency need not be perceived as a ‘ball and chain’. Dependency in a positive sense of the word can express that we can rely on others to give us understanding, love and comfort.¹⁸

But if dependency is understood in the traditional, and to a certain extent negative sense, when the bond with others prevents personal self-development, individuation and detachment from significant others (*detachment*), then we are thinking in traditional terms when a bond to others deprives us of autonomy. An example of that may be the period of adolescence, when the adolescent must emancipate him/herself from the bonds (especially to parents) and acquire his/her own autonomy. But if dependency on others is understood differently, i.e., in the new way as being opposite to isolation, then we can also reach a new view of autonomy. Autonomy can be attained, but at the same time it can be realised within connections and cohesion to others. Autonomy can be attained without disruption to relationships. According to Gilligan,¹⁹ the right path, not only for an adolescent, is dialogue. Without communication, without a willingness to speak and risk disagreement, it is not possible to live with others in a satisfactory way. It is essential to stay responsible to oneself and to others, and to find such a path when the individual will not selfishly exclude others and at the same time will not selflessly exclude him/herself.

Although we understand concepts such as care, communication or cohesion well at the theoretical level, in our lives it is often difficult for us to find a balance between asserting oneself and reaching out to others, between caring and granting space for one’s own independence, between sharing and maintaining privacy (i.e., protection against potential injury). It is possible to say that it is an art of interpersonal relationships, which we can practice if we are willing to reflect on our experience in the right way.

5. Criticism and discussion of Gilligan’s work

Gilligan’s work *In a Different Voice* sparked off an extensive discussion, not only in the sphere of the psychology of morality. Not all reactions to her work can be regarded as pure criticism: some constitute an extension of her theory, an adjustment or a reinterpretation. Gilligan herself reacted to some criticisms and removed some shortcomings in her further research, conducted by herself or her co-workers (for example, an elaboration of the coding scheme,²⁰ including men in the research²¹). The criticism and discussion led the research in several further currents:

- verifying the existence of two moralities – of justice and care, or of two moral orientations;
- verifying whether the morality of care is really context-dependent, as Gilligan claims, while the morality of justice is more capable of abstracting from the context;
- verifying the male-female division of morality, i.e., male morality is a morality of justice, while the typical female morality is a morality of care.

17 Cf. Eva Feder KITTAY, The ethics of care, dependence and disability, *Ratio Juris* 1/2011, pp. 49–58.

18 Cf. Carol GILLIGAN, Mapping the moral domain: New images of self in relationship, *Cross Currents* 1/1989, p. 60.

19 Ibid, p. 62.

20 Cf. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, *Harvard Educational Review* 2/1983, pp. 143–145.

21 Cf. Carol GILLIGAN and Jane ATTANUCCI, Two moral orientations: Gender differences and similarities, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, p. 228.

5.1 Methodological objections to Gilligan's work

Some authors (for example, Luria,²² Nails,²³ Vasudev²⁴) were so offended by Gilligan's work²⁵ that they compiled a criticism of her research focusing primarily on methodology. Other critics prefer to juxtapose their findings with Gilligan's. The criticism of the research, which I take to be a criticism of methodology, is aimed at the following:

- how and whom Gilligan interviewed (i.e., the non-representative character of the sample, abortion as a specific moral problem);
- how she categorised the data and how she presents it (there is no coding scheme, interpretation, citation, theoretical speculation and discussion are not clearly separated);
- how she draws conclusions from the data, and how she generalises it (bias, prejudice or even ideology).

Turiel²⁶ mentions as a methodological problem of Gilligan's research the fact that most data used to formulate judgment levels in morality of care (*care reasoning*) was obtained from interviews about abortion. He thinks that abortion is a very specific matter and judgments about it cannot be generalised to other moral matters. According to Smetana,²⁷ not even the judgments about abortion itself have been mapped rigorously enough. Smetana extended the investigated sample with women who had never been pregnant and found that the judgments of women in this issue are influenced by their view of the beginning of life (conception or birth of the child). In other words, Gilligan generalised the ungeneralisable and omitted important intervening variables.

Nails²⁸ gave Gilligan's original research the label *social-scientific sexism*. She regards Gilligan's defence of women and their specific morality as an ideology which wants to serve the oppressed (in this case women), but is a lame support of research. Similarly, Colby and Damon regard dividing morality into male and female as an ideology, rather than an empirically founded scientific claim. They think that science ought not to advance stereotypical perceptions of men and women.²⁹

Besides bias and prejudice, Nails's particular objections³⁰ are aimed at the methodology of the research, at the presentation of the data and the way of conducting the interviews. The presentation of the data (i.e., interview samples) ought to be clearly distinguished from the researcher's interpretation of the data, so that the reader would not be confused. She thinks that Gilligan wants to make a certain impression on the reader and corroborate her pre-conceived theory. Luria also objects to Gilligan's style of writing. She thinks that Gilligan does not clearly separate theoretical speculations and data discussion. She regards the way Gilligan presents data as an '*impressionistic grouping of the stories Gilligan's subjects told*'.³¹ On the other hand, according to Colby and

22 Cf. Zella LURIA, A methodological critique, *Sign* 2/1986, pp. 316–321.

23 Cf. Debra NAILS, Social-scientific sexism: Gilligan's mismeasure of man, *Social Research* 3/1983, pp. 643–664.

24 Cf. Jyotsna VASUDEV, Sex differences in morality and moral orientation: A discussion of the Gilligan and Attanucci study, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, pp. 239–244.

25 Cf. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, pp. 1–184.

26 Cf. Elliot TURIEL, The development of morality, in *Handbook of Child Psychology*, ed. Richard. M. LERNER, Hoboken, N.J.: John Wiley, 2006, p. 808.

27 Cf. Judith G. SMETANA, Reasoning in the personal and moral domains: Adolescent and young adult women's decision-making regarding abortion. *Journal of Applied Developmental Psychology* 3/1981, p. 62.

28 Cf. Debra NAILS, Social-scientific sexism: Gilligan's mismeasure of man, *Social Research* 3/1983, p. 664.

29 Cf. Anne COLBY and William DAMON, Listening to a different voice: A review of Gilligan's *In a different voice*, in *Moral Development. A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women's Moral Frames: Gilligan's View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, p. 282.

30 Cf. Debra NAILS, Social-scientific sexism: Gilligan's mismeasure of man, *Social Research* 3/1983, pp. 645–646.

31 Zella LURIA, A methodological critique, *Sign* 2/1986, p. 318.

Damon, Gilligan's book is full of 'exciting ideas' and written with 'force and elegance'.³² Luria³³ focuses most on the insufficient description of the sample (i.e., age, social class, education and the way of selecting the respondent). According to Vasudev,³⁴ the lack of such specifications of the sample makes it difficult to interpret the direction of the research results. The respondents in the research were either women considering abortion, or Harvard students, which is, according to her, a highly unrepresentative sample. At the same time it is not quite clear who was interviewed and by what method. We only know that Gilligan realised several studies including women and in some cases also men, whereby the women were selected according to a specific criterion and were presented with questions selected by the author and, besides that, also with Kohlberg's dilemmas (that is why it is not quite clear to me whether Gilligan's sample was comprised of twenty-four or twenty-nine women considering abortion – author's note). Luria³⁵ regards such a description of the research methodology as totally inadequate. Data ought to be generalised and interpreted much more carefully than Gilligan did. A sample of twenty-nine women considering abortion can well give a report on the decision-making process, but data obtained in this way does not make it possible to conclude that women and men think in different ways. Similarly, according to Vasudev,³⁶ the sample is too small to allow the drawing of conclusions concerning moral orientation and gender differences. Colby and Damon regard the differences Gilligan found between men and women as intuitive.³⁷

Finally, there almost totally lacks a clear stipulation of the rules for categorising the respondents' answers, especially when the data takes the form of clarifying, discussing abstract questions, etc. Kohlberg offered three scoring schemes, while Gilligan hardly one.³⁸ Vasudev briefly captures what other scientists find offensive about Gilligan's work: '*...the hiatus between tenuous data and strong claims.....It seems that the most valuable contribution of their investigation consists of suggestions for other researches and questions which need to be addressed in empirical research.*'³⁹

5.2 Male and female morality?

A second point of criticism, mentioned partially already within the discussion of methodological shortcomings, is the author's conception of male and female morality. When Gilligan⁴⁰ published her ideas of the typically male morality of justice and the typically female morality of care, it was quite in place to empirically verify and statistically corroborate those claims. She 'specified' the originally fairly strict division of male and female morality when she, together with her co-workers, presented empirical evidence that the morality of justice is predominantly male, while the morality of care is predominantly female.⁴¹

32 Anne COLBY and William DAMON, Listening to a different voice: A review of Gilligan's In a different voice, in *Moral Development: A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women's Moral Frames: Gilligan's View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, p. 275.

33 Cf. Zella LURIA, A methodological critique, *Sign* 2/1986, p. 319.

34 Cf. Jyotsna VASUDEV, Sex differences in morality and moral orientation: A discussion of the Gilligan and Attanucci study, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, p. 242.

35 Cf. Zella LURIA, A methodological critique, *Sign* 2/1986, p. 318.

36 Cf. Jyotsna VASUDEV, Sex differences in morality and moral orientation: A discussion of the Gilligan and Attanucci study, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, p. 241.

37 Anne COLBY and William DAMON, Listening to a different voice: A review of Gilligan's In a different voice, in *Moral Development. A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women's Moral Frames: Gilligan's View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, p. 281.

38 Cf. Zella LURIA, A methodological critique, *Sign* 2/1986, p. 317.

39 Jyotsna VASUDEV, Sex differences in morality and moral orientation: A discussion of the Gilligan and Attanucci study, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, p. 241.

40 Cf. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982, pp. 1–184.

41 Cf. Carol GILLIGAN, Sharry LANGDALE and Nona Plessner LYONS, *The Contribution of Women's Thought to Developmental Theory: The Elimination of Sex Bias in Moral Development Research and Education*, Cambridge: Reports-Research/Technical. Harvard University, 1982, p. 13.

In further research Gilligan speaks even more moderately, although she still to a certain extent insists on the male–female conception. Together with Attanucci,⁴² she presents her research finding that justice and care are part of human thinking about the moral dilemmas of real life, but people tend to view moral problems more through the lens of one orientation, while the other tends not to be prominent in their decision-making. Men and women use both orientations, but, according to the authors, women tend to view dilemmas through the lens of care, while men through the lens of justice.

Despite all of the criticism, Gilligan remained convinced that in every human being there exist two moral voices: ‘*One voice speaks of connection, not hurting, care, and response; and one speaks of equality, reciprocity, justice, and rights.*’⁴³ One of these voices always tends to be dominant. Although according to Gilligan this dominance is not gender-specific, it is gender-connected.

Scientists continuing in the research included other variables besides the respondent’s gender, such as the presented type of dilemma, the time lapse of the evaluated dilemma, the gender of the story protagonist, etc. They come up with almost contradictory conclusions depending on which theory is favoured by the particular researcher, which research methods are employed and how the data is statistically processed. For example, Donenberg and Hoffman reached different conclusions depending on the method used.⁴⁴ When the scoring method according to Lyons was used,⁴⁵ girls really manifested a greater orientation towards care, but boys were equally oriented towards care and justice. But when Kohlberg’s method was used, gender differences were not found, just as the sex of the protagonist within Heintz’s dilemma had no effect on the respondents’ moral judgment.⁴⁶

Walker⁴⁷ inclines to the view that in researching moral judgment it is essential to check the other variables. He thinks that studies that have found differences in the moral judgment of men and women have in fact mistaken sex for the level of education and employment.

Perhaps the problem of differences between individuals consists already in the very concept of ‘moral’. As Brown⁴⁸ has pointed out, different things can constitute a moral problem for different people. According to Walker and his co-workers,⁴⁹ the only real difference between male and female conception lies in the very topics they perceive and present as morally dilemmatic. That means that each sex perceives something else as morally dilemmatic. Women more frequently came up with personal, relationship-oriented dilemmas from their own lives. These dilemmas then evoke the orientation on care more than another type of dilemma.⁵⁰ According to Walker,⁵¹ it is impossible to say that one orientation is male and the other female. Gender differences between the sexes do exist, but they are not as pervasive as Gilligan assumed.⁵² But it holds for both sexes that personal relationship problems evoke the orientation on care.

Other investigators, on the other hand, deny that there is any connection whatsoever between

42 Cf. Carol GILLIGAN and Jane ATTANUCCI, Two moral orientations: Gender differences and similarities, *Merrill-Palmer Quarterly* 3/1988, p. 132.

43 Carol GILLIGAN, Mapping the moral domain: New images of self in relationship, *Cross Currents* 1/1989, p. 54.

44 Cf. Geri R. DONENBERG and Lois W. HOFFMAN, Gender differences in moral development, *Sex Roles* 11-12/1988, pp. 714–715.

45 Cf. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, *Harvard Educational Review* 2/1983, pp. 143–145.

46 Cf. Geri R. DONENBERG and Lois W. HOFFMAN, Gender differences in moral development, *Sex Roles* 11-12/1988, pp. 712–713.

47 Cf. Lawrence J. WALKER, Sex differences in the development of moral reasoning: A critical review, *Child Development* 3/1984, p. 677.

48 Cf. Lyn M. BROWN, When is a moral problem not a moral problem? in *Moral Development. A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women’s Moral Frames: Gilligan’s View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, p. 144.

49 Cf. Lawrence J. WALKER, Brian de VRIES and Shelley D. TREVETHAN, Moral stages and moral orientations in real-life and hypothetical dilemmas, *Child Development* 3/1987, p. 842.

50 Ibid, pp. 855–856.

51 Cf. Lawrence J. WALKER, A longitudinal study of moral reasoning, *Child Development* 1/1989, p. 165.

52 Cf. Michael W. PRATT, Gail GOLDING, William HUNTER and Rosemarie SAMPSON, Sex differences in adult moral orientations, *Journal of Personality* 2/1988, p. 373.

moral orientation and gender. The summarising study of Jaffee and Hyde,⁵³ conceived as a meta-analysis of 113 partial studies dealing with moral orientation, did not confirm a connection between moral orientation and gender, although it does acknowledge the existence of different moral orientations.

As we can see, the research findings are very much contradictory. But it has turned out that the differences in the moral judgment of individuals can be due to a number of causes, other than the respondent's sex (for example, to the character of the moral dilemma being considered). In conclusion it is possible to say that the existence of marked differences between men and women in the issue of moral judgment has not been proven, although the studies have yielded some findings concerning the forms of female and male judgment-formation.

5.3 One or two moralities?

The morality of care, or the moral orientation on care, first had to uphold its position next to the morality of justice. It was not an easy path, but today its existence is generally acknowledged. Gilligan herself admits the coexistence of the two theories of morality (morality of justice and morality of care):

*The experiences of inequality and interconnection, inherent in the relation of parent and child, then give rise to the ethics of justice and care, the ideals of human relationship – the vision that self and other will be treated as of equal worth, that despite differences in power, things will be fair; the vision that everyone will be responded to and included, that no one will be left alone or hurt.*⁵⁴

The difference between the morality of justice and the morality of care does not consist only in that one is exclusively female and the other exclusively male, although some of the cited studies have shown a greater preference for the moral orientation on care in women.⁵⁵ A certain type of dilemmatic situation being discussed can only be associated with one of the two moral orientations. According to Gilligan, the morality of justice is more context-independent and its thinking is more abstract and hypothetical. The morality of care, on the other hand, is more context-dependent, deriving from the real situation. Turiel⁵⁶ says that people oriented to justice are more capable of de-contextualisation – i.e., of abstracting from the situation. According to Nunner-Winkler,⁵⁷ on the other hand, familiarity with the situation's context is a pre-condition of all particular moral judgments. In other words, she disagrees with the claim that morality of care is more context-dependent, while the morality of justice is more universal.

Defending the existence of a moral orientation on care and a moral orientation on justice has brought along the elaboration of procedures making it possible to identify the two orientations.⁵⁸

53 Cf. Sara JAFFEE and Janet Shibley HYDE, Gender differences in moral orientation: A metaanalysis. *Psychological Bulletin* 5/2000, p. 720.

54 Carol GILLIGAN, *Jiným hlasem*, Praha: Portál, 2001, p. 87.

55 Cf. Michael W. PRATT, Gail GOLDING, William HUNTER, Rosemarie SAMPSON, Sex differences in adult moral orientations, *Journal of Personality* 2/1988, p. 373; further cf. Lawrence J. WALKER, Brian de VRIES and Shelley D. TREVETHAN, Moral stages and moral orientations in real-life and hypothetical dilemmas, *Child Development* 3/1987, p. 842.

56 Cf. Elliot TURIEL, The development of morality, in *Handbook of Child Psychology*, ed. Richard M. LERNER, Hoboken, N.J.: John Wiley, 2006, p. 808.

57 Cf. Gertrud NUNNER-WINKLER, Two moralities? A critical discussion of an ethic of care and responsibility versus an ethic of rights and justice, in *Moral Development. A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women's Moral Frames: Gilligan's View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, p. 264.

58 Cf. Lyn M. BROWN, Mark B. TAPPAN, Carol GILLIGAN, Barbara A. MILLER and Dianne E. ARGYRIS, Reading for self and moral voice: A method for interpreting narratives of real-life moral conflict and choice, in *Moral Development. A Compendium. Volume 6: Caring Voices and Women's Moral Frames: Gilligan's View*, ed. Bill PUKA, New York: Garland Pub, 1994, pp. 166–174; further cf. Nona Plessner LYONS, Two perspectives: On self, relationships and morality, *Harvard Educational Review* 2/1983, pp. 143–145.

But the issue for professional discussion and further research is rather how these two moral orientations merge, complement each other, and co-form each other.

One possible solution is presented by Turiel.⁵⁹ According to him, Kohlberg's theory also includes respect for others. The concept of justice and fairness includes a way of upholding human relationships so that no one is mistreated in them. According to Held,⁶⁰ it is not difficult to find differences between the two approaches, but overt integration may wipe out justified differences between the two approaches. However, she thinks that the problem of meaningfully merging the two approaches has not been solved yet:

*...an adequate, comprehensive moral theory will have to include the insights of both the ethics of care and the ethics of justice, among other insights, rather than that either of these can be incorporated into the other in the sense of supposing that it can provide the grounds for the judgments characteristically found in the other. Equitable caring is not necessarily better caring, it is fairer caring. And humane justice is not necessarily better justice, it is more caring justice... But how care and justice are to be meshed without losing sight of their differing priorities is a task still being worked on.*⁶¹

The morality of care and the morality of justice co-exist as two fully acknowledged theories. Just as we will not get by with the morality of justice in all situations (sometimes it simply is not possible to choose a totally just solution), so the morality of care does not capture all dilemmatic moments. The remaining question to be considered is how the just attitude merges with the caring attitude and at what points of these theories we call the same thing by different concepts. And as it is difficult to define what morality in fact is, it is difficult to say what and how it is to be investigated by the psychology of morality. The mosaic of our notions of the functioning of human moral judgment in everyday life has been and still is formed by fragments of the research findings.

Conclusion

This paper has aimed to present the work of Carol Gilligan in the broader context of psychological research. Its message goes in two directions – it concerns the psychology of morality, and the methodology. With her work *In a Different Voice* and with her attitude towards morality, Gilligan crashed the only paradigm existing in the field of the psychology of morality at the time. She was the first to investigate the real-life dilemmas of the respondents. Thereby she opened up a field of morality which had remained obscure to Kohlberg using hypothetical dilemmas. These two theories show what is also manifest throughout the sequence of further studies. The results of research, and we can generally say of any research, may be influenced by the selected method of data acquisition, as well as by a certain philosophical attitude towards their interpretation.

Gilligan committed a number of grave methodological errors (insufficient description of sample, absence of coding scheme, unclear distinction between respondent quotes and theoretical speculations of the researcher, bias or even ideology, etc.), which could serve to instruct (not only) students writing their first research study. From the scientific point of view, Gilligan's original work is unbelievably chaotic, unsystematic, yet nonetheless highly readable. It reaches out to readers, who find in it what they know from their own lives. The criticism of principal methodological slips is

59 Cf. Elliot TURIEL, The development of morality, in *Handbook of Child Psychology*, ed. Richard. M. LERNER, Hoboken, N.J.: John Wiley, 2006, p. 807.

60 Cf. Virginia HELD, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press, 2006, pp. 15–16.

61 Cf. Virginia HELD, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press, 2006, p. 16.

justified, and yet the book today belongs amongst basic literature. Gilligan is regarded as a pioneer of new ideas and approaches at several levels (besides the psychology of morality, also in gender studies, philosophy, ethics, sociology, etc.). Ultimately, the criticism induced not only Gilligan, but also Kohlberg to revise, verify, re-examine or even adjust their theories. The results of subsequent studies often contradict each other, but two valid conclusions can be drawn from them:

- It is generally acknowledged that besides the morality of justice begun by Kohlberg there exists also the morality of care as discovered by Gilligan.
- It cannot be claimed that the morality of care is an exclusively female matter. But it is generally accepted that certain topics are associated with one of the two moral orientations (for example, relationship issues tend to evoke the orientation of care in the respondent).

But Gilligan is not only *Another Voice*; her work also brings further elaboration, repeated re-examination, and shifts in her own claims, but also the entire philosophical current of ethics of care, which can offer answers to some existential questions concerning the meaning of life to psychology, answers to the recurrent question of good and evil. The ethics of care offers a new paradigm, in which the self is conceived as connected with others, as dependent (in a positive sense of the word) on others. Perhaps this is where we could find an alternative to the burgeoning individualism and assertiveness of our time.

The Morality of Care – Its Origin, Reception and Further Development from the Point of View of the Psychology of Morality

Abstract

Gilligan's research on women considering abortion was a turning point in the field of moral psychology and its methodology. Gilligan discovered a new aspect of morality by using a real-life moral dilemma. She was confronted with strong methodological criticism. Further research did not confirm the assumption of male and female morality. However, two coexisting moral orientations are generally acknowledged: an orientation towards justice and an orientation towards care. This has given rise to a relatively new philosophical current called the ethic of care. Its groundwork is the perspective of care focusing on people's needs, improving real relationships and cultivating sensitivity towards the present situation.

Keywords: psychology of morality, ethic of care, Carol Gilligan, criticism, methodology, moral orientation

Author contact

Alena Pikhartová, MA et MA Ph.D.

University of South Bohemia in České Budějovice

Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

apikhartova@tf.jcu.cz

Kanonické právo a spiritualita

Stanislav Příbyl

1. Historické souvislosti

Člověku dnešní doby se protíví představa, že skutečnost tak intimní, jakou je spirituální život jednotlivce, by mohla být podrobena jakékoli vnější reglementaci. Katoličtí křesťané a věřící dalších křesťanských vyznání nežijí ve vzduchoprázdnu a často přejímají dnes všeobecně rozšířený subjektivistický náhled na vnitřní život, vzdálený představě autority, jež by závazně určovala jeho pravidla a hranice. Toho si byl vědom také papež Jan Pavel II., který jako zákonodárce Kodexu kanonického práva považoval za nutné uvést v promulgační apoštolské konstituci *Sacrae disciplinae leges* toto zásadní vysvětlení: „Když je tomu tak, je dostatečně zřejmé, že není cílem kodexu, aby v životě církve nahradil víru, milost, charismata nebo především lásku. Naopak, kodex má v záměru navodit takový pořádek v životě společenství církve, který dá přednost lásce, milosti a charismatům a současně usnadní jejich růst jak v životě společenství církve, tak jednotlivců, kteří k němu patří.“¹

Duchovní život má bezesporu individuální, vztahovou a zvnějšku nepostižitelnou složku, která určuje jeho charakter i kvalitu. Prostor mezi lidským „já“ a božským „Ty“ je a zůstává niterný. To vystihuje apoštol Pavel: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus. A život, který zde nyní žiji, žiji ve víře v Syna Božího, který si mne zamiloval a vydal sebe samého za mne“ (Ga 2,20).² Je to ovšem týž Pavel, který zároveň dbal na to, aby se vnější projevy duchovního života věřících varovaly chaosu a neuspořádanosti: „Kdyby se celá církev sešla ve shromáždění a všichni by mluvili ve vytržení a přišli tam lidé nezasvěcení a nevěřící, cožpak neřeknou, že blázníte?“ (1 K 14,23) Sám Pavel stanoví na mnoha místech svých listů závazná pravidla pro uspořádání nejrozmanitějších oblastí křesťanského života, mezi nimi i tak „spirituálních“, jako je například eucharistické shromažďování (1 K 11,17–34).

Velmi záhy se v dějinách církve osvědčil duchovní život trávený v samotě, jak o tom svědčí nejprve vznik poustevnictví (eremitství), které ovšem brzy přerůstá do forem společného života s pevně danými pravidly. Zakladatelem takového klášterního (cenobitského) života se stal egyptský asketa Pachómios († kolem r. 346). Smyslem této nové a v dějinách světového křesťanstva mnohostranně osvědčené podoby duchovního usilování byla jistě i minimalizace příležitostí k individuálním selháním. Jejich korektivem měl být právě komunitní život, podléhající společným pravidlům,

¹ *Kodex kanonického práva. Úřední znění textu a překlad do češtiny*, Praha: Zvon, 1994, s. XV.

² „Pavel zde formuluje velmi osobně, hovoří však v zastoupení všech věřících. Základem tohoto tak výrazného a působivého vyjádření vztahu ke Kristu je jistě jeho osobní zkušenost s Kristem, počínající setkáním se Zmrtvýchvstalým u Damašku. Pavel tak ukazuje, jak chápal víru v Krista a její účinky v životě věřících.“ Ladislav TICHÝ, *List Galatským*, Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, 2016, s. 52.

regulím (odtud české slovo „řehole“).³

Klasické dílo Tomáše Kempenského „O následování Krista“ (*De imitatione Christi libri quattuor*) svědčí o tom, že také kontemplativní středověk si nedovedl představit duchovní zdokonalování bez solidní opory v přísném zachovávaní řeholních pravidel: „Víš, jak to dělají ti řeholníci, kteří svůj život podřídili přísné řeholní kázni? Zřídka kdy vycházejí, žijí v odloučení, jedí velice skrovně, oblékají hrubý šat, hodně pracují, málo mluví, dlouho bdí, časně vstávají, prodlévají na modlitbách, mnoho čtou a přičiňují se o dokonalou sebekázeň.“⁴

Protestantská reformace odvrhla řeholní způsob života, oproti němuž vyzdvihla laický prvek a manželský život. Augsburská konfese se přitom odvolává nejen na biblický Pavlův text, nýbrž také na prestižní kanonickoprávní autoritu středověku, Graciánův dekret: „Kdysi se (do klášterů) scházeli, aby se učili (Písmu); nyní předstírají, že jest to způsob života zřízený k zasloužení milosti a spravedlnosti a dokonce hlásají, že je to stav dokonalosti, a velice jej vyvyšují nad každý jiný způsob života ustanovený Bohem (...); Toto pak jest Boží rozkaz: ‚Z příčiny smilstva jeden každý manželku svou měj (a jedna každá měj muže svého)‘ (1 Kor. 7,2). (...) Církevní zákony učí, že při každém slibu činí právo vyššího výjimku; proto tím méně platí tyto sliby proti rozkazům Božím.“⁵ Tridentský koncil naproti tomu usiloval o vytvoření solidního právního rámce pro obnovení řeholního života. Dekret *Eadem sacrosancta* vydaný při 25. zasedání sněmu (1563) uvádí: „Protože svatě synodě není neznámo, kolik Božího světla a užitku v církvi vzchází z klášterů zbožně založených a dobře spravovaných, uznala za nezbytné (aby tam, kde stará a řeholní kázeň upadla, snáze a rychleji byla obnovena, a tam, kde byla zachována, aby s větší stálostí vytrvala) přikázat, jako už tímto dekretem přikazuje, aby všichni řeholníci, jak muži, tak ženy, uspořádali a žili svůj život podle předpisů řehole, na kterou složili sliby.“⁶ Je třeba zdůraznit, že koncil vydává dekret v době, kdy se již šíří reformní dílo nejvýznamnějších a duchovně neplodnějších představitelů katolické řeholní obnovy, například Ignáce z Loyoly, Terezie z Ávily, Filipa Neriho a jejich četných současníků a následovníků. Obnovují se staré a vznikají nové řehole i nové formy řeholního života.

Je zřejmé, že k tomu, aby katolická reforma zapustila pevné kořeny, bylo nejen potřeba obnovit kázeň řeholního i kněžského života, nýbrž poskytnout příležitost také laikům, aby i oni měli možnost věnovat se duchovnímu životu a dostalo se jim vedení přiměřeného jejich stavu. Jinou cestou se ubíralo pravoslavlí, které je na rozdíl od západního křesťanství natolik utvářeno monastickou asketickou spiritualitou, že pro formální rozlišování spiritualit jednotlivých „stavů“ křesťanů postrádá motivaci.⁷ Zato v katolickém prostředí k reakci na jednostrannou protestantskou emfasi laického prvku došlo. Není snad významnější příručky, která měla po dlouhá staletí vliv na duchovní život laiků, než „Úvod do zbožného života“ (též *Filothea*) Františka Saleského.⁸ Nejen tato proslulá a nespočetněkrát vydávaná kniha, nýbrž i pozdější návody duchovního života, určené

3 „Požadavek rovnosti všech mnichů vylučoval individuální asketické zanícení i všelijaké bizarní asketické výkony. (...) Autoritou, která něco vyžaduje, je nyní řehole a nad ní představený. Pro žádného mnicha, i toho nejdokonalějšího, od toho nikdy neexistuje dispens.“ Karl Suso FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, Praha: Benediktinské arcidiecéze sv. Vojtěcha & sv. Markéty, 2003, s. 30–31.

4 *Čtyři knihy o následování Krista*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2015, s. 80–81.

5 Vyznání víry podané nepřemožitelnému císaři Karlu V., rozmnožiteli říše, na sněmu v Augsburgu roku 1530, čl. XXVII., „O klášterních slibech“, č. 5 a č. 7, in: Rudolf ŘÍČAN, *Čtyři vyznání (Augsburské, Bratrské, Helvetské a České). Se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, Praha: Komenského bohoslovecká evangelická fakulta, 1951, s. 96–97.

6 Antonín Ignác HRDINA (přel.), *Dokumenty Tridentského koncilu. Latinský text a překlad do češtiny*, Praha: Krystal OP, 2015, s. 245.

7 „Mnišství je neoddelitelnou součástí a má normativní hodnotu pro všechny jako jistý stav duše, která si vnitřně osvojuje mnišskou duchovnost. Zachování čistoty srdce, mysli, panenství a mnoha dalších duchovních kvalit bylo nejen záležitostí mnichů, nýbrž i ostatních členů církve (...).“ Štefan PRUŽINSKÝ, *Pravoslávna duchovnosť. Cesta k spasiteľnej jednotě člověka s Bohem II.*, Košice: Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach, 1992, s. 85.

8 „Úvod do zbožného života“ poprvé vyšel v roce 1609, ale definitivní vydání, jež připravil sám František Saleský, bylo pořízeno v roce 1619. Kniha je určena laikům. Svatý František Saleský je patrně prvním duchovním autorem, který napsal pojednání o laické spiritualitě.“ Jordan AUMANN, *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2000, s. 198.

širokým vrstvám katolických věřících, mohly sice představovat pro mnohé z nich dobrovolně přijatou „reguli“ soukromého duchovního života, avšak dodržování v nich doporučených způsobů duchovního prožívání a modlitebních praktik samozřejmě nemohlo být kanonickoprávně uchopitelné.

Od soukromé inspirace díla Františka Saleského pro osobní zbožnost věřících je odlišný „osud“ exercicií Ignáce z Loyoly. Těm se dostalo roku 1538 schválení papeže Pavla III., přičemž následný vývoj vbrzku ukázal, že jsou vhodným nástrojem duchovního života, který je možno uplatnit rovněž formou uložení právní povinnosti. Kodex kanonického práva z roku 1917 zavazuje k účasti na duchovních cvičeních celkem osm kategorií věřících, mezi nimiž ovšem scházejí laici neaspirující na řeholní či duchovenskou formu života. Do podoby právem uložené povinnosti se tak exercicie „přetavily“ pro seminaristy, svěcence, diecézní kněze, postulanty, novice, řeholníky, faráře a kanovníky.⁹ Tento dějinně první kanonickoprávní kodex katolické církve si vytkl za cíl především „pročistit“ dosavadní právní předpisy, jejichž nejvýznamnější část ovšem pocházela ze svodu *Corpus iuris canonici*, obsahujícího středověké právo. V případě uložení povinnosti exercicií se však již jedná o předpisy plynoucí z potřeby novověké církevní reformy, které se do kodexu rovněž prosadily. Je zřejmé, že se v průběhu času již dostatečně osvědčily. Nový kodex z roku 1983 je pak v záležitosti exercicií poněkud méně podrobný, navíc v něm již chybí možnost trestního pokání „vykonat duchovní cvičení po několik dnů v zbožném nebo řeholním domě“.¹⁰

Povinnost vykonávat alespoň každoroční exercicie je v každém případě mimořádnou a velmi silnou transpozicí projevů konkrétní řeholní spirituality za hranice řeholního společenství, ve kterém vznikla. Kodex z roku 1983 rovněž vnáší duchovní cvičení do života farností tak, aby se jejich spiritualita stala přístupnou i laikům. Formuluje tento proces jako organizační povinnost farářů, kteří mají „uspořádat v určitých dobách kázání, zvaná duchovní cvičení a svaté misie, nebo jiné formy kázání, přizpůsobené potřebám doby.“¹¹ Zmíněny jsou zde také svaté misie (*sacrae missiones*), které jsou projevem jiné než jezuitské řeholní spirituality, totiž pastoračně laděného praktického přístupu kongregace redemptoristů.¹² Zvláštní ohled bere kanonické právo dodnes také na specifický projev života žebravých řádů,¹³ jejichž spiritualitě přístupu k hmotným statkům vychází právo vstříc poskytnutím výjimky ze všeobecného zákazu vyžadovat kýmkoli příspěvky na libovolný církevní účel bez písemného svolení ordináře.¹⁴

2. Východní křesťanství a liturgie církve

Katolické východní církve jsou nositelkami specifických spiritualit: „Honosí se totiž úctyhodnou starobylostí a vyznačuje z nich apoštolská tradice zprostředkovaná církevními otcí; ta tvoří součást božsky zjeveného a nedílného dědictví všeobecné církve.“¹⁵ Zvnějšku nejnapadnějším projevem

9 CIC 1917, cc. 1367 4°; 1001; 126; 541; 571 § 3; 595 § 1, 1°; 465 § 3; 420 § 1, 7° et § 2.

10 CIC 1917, c. 2313 § 1, 5°. Bernard Bolzano (1781–1848) ve své autobiografii uvádí: „(...) jak mu církevní vrchnost předepsala exercicie, při nichž měl přemítat o svých omylech, on se však jen znovu přesvědčil o své nevině, za kteroužto nepokoru mu byly uloženy exercicie nové“, in: Martin C. PUTNA, *Česká katolická literatura 1848–1918*, Praha: Torst, 1998, s. 48.

11 CIC 1983, c. 770.

12 „Význam redemptoristů jako znamenitých lidových misionářů, stavovských kazatelů a zpovědníků, šířitelů nové úcty a zbožnosti v duchu sv. Alfonse, k čemuž napomáhali i jako spisovatelé misionářních knížek a překladatelé, je neocenitelný.“ Bohumil ZLÁMAL, *Příručka českých církevních dějin – VI. Doba probuzenského katolicismu (1848–1918)*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2009, s. 93.

13 „V užším slova smyslu se jimi rozumí ty řády, kterým je zakázáno vlastnictví společného majetku nebo pobírání stálých příjmů, tedy františkáni, minorité a kapucíni, a které jsou tak odkázány na sbírání almužen jako zdrojů své obživy. Jejich privilegium sbírání almužen zůstává nedotčeno, ačkoliv již méně odpovídá dnešním poměrům.“ Hans HEIMERL – Helmuth PREE – Bruno PRIMETSHOFER, *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1993, s. 192–193.

14 CIC 1983, c. 1265.

15 *Orientalium Ecclesiarum* 1.

jejich duchovního života jsou specifické liturgické obřady, proto se zažilo označování těchto církví jako „rituálních“, tedy jako církví slavicích rozmanité podoby obřadů, které se postupně utvářely v různých oblastech křesťanského Východu. Navíc má větší část katolických východních církví ještě „druhou“, protější podobu: například katolíci byzantského ritu nacházejí svůj protějšek v autokefálních pravoslavných církvích, působících bez zachování jednoty s Římem a vedení papeže. Kodex kánonů (katolických) východních církví z roku 1990 ovšem nezužuje pojem ritu na samotnou liturgii: „Obřad je dědictví liturgické, teologické, duchovní a disciplinární, způsobené odlišnou kulturou a historickými okolnostmi národů, a proto se vyjadřuje osobitým způsobem žité víry u každé jednotlivé církve *sui iuris*.“¹⁶ Je však třeba zdůraznit, že na utváření spirituality východních křesťanů má liturgie zcela zásadní vliv.¹⁷ Specifická spiritualita je tak podle zákonodárce přímo pojmovým znakem jednotlivých ritů, které se člení do pěti dějinně utvořených „rodin“: „Obřady, o kterých pojednává kodex, jsou ty, které vycházejí z tradic alexandrijské, antiochijské, arménské, chaldejské a konstantinopolské (byzantské), jestliže není stanoveno jinak.“¹⁸ Také v západní (latinské) církvi lze místy nalézt svébytné liturgické obřady, jakým je například ambroziánský ritus v milánské arcidiecézi. I ty přirozeně ovlivňují specifický duchovní život věřících. Vlivem postupné centralizace západní církve v průběhu prvního tisíciletí však jejich „celebrujícími“ církvemi nejsou samostatné církve „svého práva“ (*sui iuris*); tyto obřady tak nejsou příčinou zřízení autonomních církví, jako je tomu na Východě.¹⁹

Oba platné kanonickoprávní kodexy potvrzují jako jedno ze základních, „ústavních“ práv věřících právo na vlastní obřad a na vlastní spiritualitu: „Křesťané mají právo na bohoslužby podle předpisů vlastního obřadu, schváleného zákonnými pastýři církve, a na vlastní způsob duchovního života, pokud je v souladu s učením církve.“²⁰ Právo na bohoslužby předpokládá také povinnost posvátných služebníků řídit se liturgickými knihami schválenými příslušnou církevní autoritou. „Kreativita“, která překračuje rámec liturgického práva, zcela protiče zásadnímu principu, podle něhož „ani kněz nesmí v liturgii o své vůli nic přidávat ani ubírat ani měnit.“²¹ Pro disciplínu dnešní podoby liturgie západního obřadu je neustále zapotřebí dbát na pevný disciplinární rámec, který by zaručil celebraci římského ritu v souladu s liturgickými předpisy: „Všichni věřící mají právo na pravou liturgii a především na slavení mše svaté tak, jak to církev chtěla a ustanovila a jak je to nařízeno v liturgických knihách a dalších zákonech a normách. Stejným způsobem mají katolíci právo, aby se pro ně sloužila oběť mše svaté v neporušené podobě a v plné shodě s učením učitelského úřadu církve (...)“²²

Některé skupiny katolických věřících římského západního obřadu preferují i nadále slavení liturgie podle potridentského Misálu sv. Pia V., naposledy revidovaného Janem XXIII. roku 1962. Papež Benedikt XVI. považoval za vhodné rozšířit a usnadnit přístup věřících k této „tradiční“ liturgii (*usus antiquior*). Z církevněprávního hlediska se zde jedná o pomoc při realizaci uvedené-

16 CCEO, c. 28 § 1.

17 „Když se klanějí východní křesťané v této atmosféře bohaté na mysticismus, skrze který se přibližuje nádhera nepřístupného božského majestátu a svatosti, svědčí tím o oslavě a posvěcení stvoření, o majestátním zjevení Boha, který je prostupuje, posvěcuje, zbožšťuje proměňujícím světlem své božské milosti. Nejedná se pouze o „přijetí svátostí“, ale zvyk žít v liturgickém prostředí, které obklopuje tělo i ducha a proměňuje víru v konkrétní vizi duchovní krásy a radosti.“ Robert F. TAFT, *Život z liturgie. Tradice Východu i Západu*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, s. 167.

18 CCEO, c. 28 § 2.

19 „Z tohoto pohledu pak mohou existovat i takové rituální církve, které nemají vlastní právo a vlastní nezávislé vedení, mají však vlastní obřad – takovou je například italská Ambroziánská církev.“ Jiří DVOŘÁČEK, *Východní kanonické právo. Úvod do studia*, Praha: Apoštolský exarchát řeckokatolické církve a Institut sv. Kosmy a Damiána, 2014, s. 44.

20 CIC 1983, c. 214; CCEO, c. 17.

21 *Sacrosanctum concilium* 22 § 3.

22 *Redemptionis sacramentum. Instrukce o tom, co se má zachovávat a čeho je třeba se vyvarovat ohledně eucharistie*, dokument Kongregace pro bohoslužbu a svátosti z 25. března 2004, čl. 12, Praha: Česká biskupská konference, 2005, s. 6.

ho práva na vlastní ritus a spiritualitu podle vlastní volby. Tomu také odpovídá skutečnost, že papež v apoštolském listu z roku 2007²³ nepřistupuje ihned k výčtu jednotlivých normativních článků, nýbrž nejprve oceňuje duchovní bohatství tohoto obřadu: „Je také známo, že latinská liturgie byla v různých jejích formách po všechna staletí trvání křesťanské církve stimulem v duchovním životě mnoha světců, posilovala tolik národů v ctnostném náboženském citění a obohacovala jejich zbožnost.“²⁴ Instrukce Papežské komise *Ecclesia Dei* uvádí vzájemnou souvislost obou podob římského ritu: „Texty Římského misálu vyhlášeného papežem Pavlem VI. a texty obsažené v posledním vydání za Jana XXIII. jsou dvě formy římské liturgie, nazývané řádná (*ordinaria*) a mimořádná (*extraordinaria*): dvě formy jediného římského obřadu, které existují jedna vedle druhé. Jedna i druhá vyjadřují to, jak se církev modlí (*lex orandi*). Pro své účtyhodné a starobylé užívání má být mimořádná forma zachovávána s náležitou úctou.“²⁵

Zatímco od šestnáctého století se vůči východním církvím, které se navrátily do plné jednoty s Apoštolským stolcem, prosazovala nepatřičná tendence „latinizace“,²⁶ zejména v období po Druhém vatikánském koncilu se ustálila tendence opačná. Děje se to za situace, kdy římskému obřadu přináležejí vysoké stamiliónové počty věřících v celém světě, zatímco souhrnný počet věřících všech katolických východních církví *sui iuris* dosahuje sotva třiceti miliónů. Tím se pohledem současného kanonického práva a komplexního pastoračního přístupu stávají členové těchto církví *de facto* právně chráněnou menšinou. Z některých oblastí Blízkého a Středního východu se vzhledem k obtížným životním podmínkám křesťané stěhují především na Západ, do Evropy a severní Ameriky. Autentické místní církve zemí původu se tak vyčisťují a vymírají. Za těchto okolností vyvstal před katolickou církví nesnadný úkol specifické pastorače těchto skupin věřících.²⁷ V kodexu pro katolické východní církve se deklaruje odhodlání tyto tradiční projevy víry chránit: „Obřady východních církví jako dědictví univerzální Kristovy církve, v němž září apoštolská tradice předaná skrze církevní otce a která potvrzuje božskou jednotu katolické víry v různosti, se mají s úctou dodržovat a podporovat.“²⁸

Kodex pro latinskou církev přislubuje zajištění pastorače pro katolické východní křesťany tak, aby mohl být zabezpečen a podporován i jejich duchovní život. Diecéznímu biskupovi například ukládá následující povinnost: „Jestliže má ve své diecézi věřící různého obřadu, postará se o jejich duchovní potřeby prostřednictvím kněží nebo farností tohoto obřadu nebo ustanovením biskupského vikáře.“²⁹ Na teritoriích, kde dominuje církev římského obřadu, se ustavují další partikulární církve katolických obřadů: „Na témže území mohou být zřízeny, pokud je to užitečné, podle rozhodnutí papeže a po projednání s biskupskými konferencemi, jichž se věc týká, i jiné místní církve, různé podle obřadu nebo z jiného podobného důvodu.“³⁰ Pro plnění povinnosti

23 Motu proprio *Summorum pontificum*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 90 (2007), s. 776–781; in: *Acta České biskupské konference* 3/2008, s. 50–54.

24 Motu proprio *Summorum pontificum*, in: *Acta České biskupské konference* 3/2008, s. 50.

25 Papežská komise *Ecclesia Dei*: Instrukce k provádění apoštolského listu (*motu proprio*) papeže Benedikta XVI. *Summorum pontificum*, 30. dubna 2011, in: *Acta biskupské konference* 6/2011, s. 123.

26 „Pojetí nadřazenosti latinské církve a latinského obřadu mělo konkrétní důsledky v disciplíně církve. Vzhledem k tomu, že latinský obřad byl nadřazen řeckému, bylo například zakázáno někoho převést z latinské církve do řecké, protože by bylo nemyslitelné nahradit nadřazený obřad nižším.“ John FARIS, *The Latin Church sui iuris*, *The Jurist. Studies in Church Law and Ministry*, Vol. LXII, Washington D.C., 2002, s. 280–293, s. 281.

27 „Je velmi pravděpodobné, že stejně jako vymřely např. církve v Núbii, v Kartágu či v Pentapolis, zaniknou i některá dnešní společenství věřících, ztrácející svou životaschopnost (toto nebezpečí aktuálně hrozí např. církvi italo-albánské katolické), a naopak jiná, v současné době sice zařazená do některé již existující církve *sui iuris*, avšak zároveň nepodléhající jejímu nejvyšší postavenému představiteli, ale přímo nejvyšší církevní autoritě, tedy Apoštolskému stolci (např. apoštolský exarchát v České republice), mohou být v budoucnu povýšena na samostatnou církev *sui iuris* (...).“ Miloš SZABO, *Východní křesťanské církve. Stručný přehled sjednocených i nesjednocených církví křesťanského Východu*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2016, s. 17–18.

28 CCEO, c. 39.

29 CIC 1983, c. 383 § 2.

30 CIC 1983, c. 372 § 2.

účasti na běžném nedělním eucharistickém slavení však může každý katolík svobodně volit jakýkoli katolický obřad: „Křesťané se mohou zúčastnit mše a přijmout svaté přijímání v kterémkoliv katolickém obřadu (...)“³¹

Rozvíjející se ekumenické vztahy s nesjednocenými východními církvemi vedly k deklaraci sebeomezení na katolické straně, jež na křesťanském Východě napříště nehodlá rozvíjet samostatné misie: „Pastorační aktivita katolické církve jak latinské, tak i východní, už nemá za cíl přimět věřící k přestupu z jedné církve do druhé a nesměruje již k proselytismu mezi pravoslavnými. Jejím cílem je uspokojit duchovní potřeby svých vlastních věřících, ne však vůle k expanzi na úkor pravoslavné církve.“³² V této souvislosti je navíc třeba upozornit na skutečnost, že některé unie východních církví s Římem trvají již po dlouhá staletí a jejich duchovní život mezitím doznal i u nich svébytných podob, neboť také východní křesťanství se neprojevuje strnule a rovněž ono prodělává postupný vývoj.³³

3. Řeholní a laická spiritualita

Na křesťanském Západě se ve druhém tisíciletí uskutečnil mimořádně artikulovaný rozvoj nejrozmanitějších forem řeholních spiritualit. Na jedné straně lze hovořit o úctyhodném duchovním bohatství, na druhé straně však postupně docházelo k povážlivé vnitřní fragmentaci života církve. Tuto tendenci vystihl již IV. lateránský koncil (1215), který stanovil obecný zákaz zakládání nových řádů: „Aby se přílišná různost řeholních řádů nestala příčinou vážného zmatení v církvi Boží, do budoucna přísně zakazujeme zakládání nových řádů. Kdo by se chtěl rozhodnout pro řeholní život, nechť si zvolí některou z již schválených řeholí.“³⁴

Další osmisetletý vývoj přinesl v některých obdobích až překotné vlny zakládání dalších a dalších řádů, společností, kongregací a institutů. Kodex kanonického práva se pokusil převést toto překypující bohatství na nejvyšší společné jmenovatele rámcovou úpravou společenství evangelijních rad, která je doširoka strukturována dělením na řeholní a sekulární instituty zasvěceného života³⁵ a společnosti apoštolského života.³⁶ V rámci těchto tří kategorií se společenství dělí jednak na mužská a ženská, a dále na společenství papežského práva (exemptní) a diecézního práva.³⁷ Svatý stolec si navíc vyhrazuje schvalování případných nových způsobů zasvěceného života.³⁸ Klasické dělení na řehole aktivní a kontemplativní není v současné kodexové úpravě zakotvené v takto schematicky ustálené duální podobě. Rozrůznění je bohatší, neboť společnosti zasvěce-

31 CIC 1983, c. 923.

32 V libanonském Balamandu roku 1993 podepsaný konvergenční dokument *Uniatismus, unijní metoda minulosti a současné hledání plného společenství*, čl. 22, in: Walerian BUGEL (přel.), *Ekumenické konsensy I. Katolicko-pravoslavné konsensy na celosvětové úrovni*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2001, s. 95.

33 „Na Západě se duchovní školy rozlišovaly podle řeholních řádů nebo podle národností. Na Východě řády nejsou; rozlišují se národnosti, ale nacionalismus nezasáhl duchovní nauku. (...) A přece by nebylo nic mylnějšího, než kdybychom chtěli vtěsnat východní spiritualitu do jediného systému, který by měl tytéž zásady.“ Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu*, Řím: Křesťanská akademie, 1983, s. 30.

34 Concilium Lateranense IV, 13: *De novis religionibus prohibitis*, in: Giuseppe ALBERIGO – Giuseppe L. DOSSETTI – Perikles-P. JOANNOU – Claudio LEONARDI – Paolo PRODI, *Concilium oecumenicorum decreta*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2002, s. 242.

35 CIC 1983, c. 607–730.

36 CIC 1983, c. 731–746.

37 Exempce má svůj původ v clunyjské reformě řeholního života 10.–11. století: „Klášter, zasvěcený apoštolům Petrovi a Pavlovi, byl postaven pod *libertas Romana*, tj. pod ochranou papežského stolce. Papež se nestal pánem či vlastníkem kláštera, ale garantoval mu svobodu a nezávislost před nároky světské i duchovní moci.“ Drahomír SUCHÁNEK – Václav DRŠKA, *Církevní dějiny. Antika a středověk*, Praha: Grada Publishing, 2013, s. 246.

38 CIC 1983, c. 605 zde reprodukuje dekret Druhého vatikánského koncilu o přizpůsobené obnově řeholního života *Perfectae caritatis*, 19. „Je třeba zdůraznit, že tato norma se diametrálně odlišuje od četných předkoncilních návrhů, doložených v synodálních aktech II. vatikánského koncilu, které naivně nabádaly k opačným snahám, totiž k důslednému zákazu dalšího zakládání.“ Domingo Javier ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi. Commento esgetico al Codice*, Roma: Edizioni, 1996, s. 55.

ného života „důsledněji následují Krista buď v modlitbě, nebo v hlásání Božího království nebo v prokazování dobra lidem nebo v setkávání s lidmi“.³⁹ Zasvěcený život nepředstavuje „útěk ze světa“ (*fuga mundi*),⁴⁰ nabývá však různých podob distance od světa podle povahy a spirituality konkrétní formy zasvěceného života: „Veřejné svědectví, které mají řeholníci vydat Kristu a církvi, s sebou přináší odloučení od světa, odpovídající povaze a účelu každé společnosti.“⁴¹ Spiritualita musí navíc vyzařovat zřetelný ekleziální rozměr, nemá spočívat především v individualistickém úsilí o asketické sebezdokonalování,⁴² neboť zasvěcený život „patří k životu a svatosti církve“.⁴³ Všechny formy zasvěceného života totiž „přinášejí Bohu zvláštní oběť chvály, osvěcují Boží lid hojnými plody svatosti a podněcují ho příkladem a rozšiřují ho tajemnou apoštolskou plodností (*fecunditas apostolica*)“.⁴⁴

Kodex formuluje základní ústavní strukturu Božího lidu ve dvou základních kategoriích: jsou to duchovní (klerici) a laici, zatímco zasvěcené osoby nepředstavují jakési *tertium quid*, nýbrž náležejí do jedné z nich – řeholnice a řeholní bratři zůstávají laiky, řeholní kněží se stali kleriky.⁴⁵ Kodex kánonů pro východní církve ovšem pojednává řeholní život v poněkud jiném kontextu a rozděluje křesťany *de facto* na „trojí lid“: klerici „jsou určeni k tomu, aby se účastnili na poslání a moci Ježíše Krista pastýře a stali se služebníky církve“;⁴⁶ laikům „je vlastní světská a speciální úloha, žijí ve světě a podílejí se na misijním díle církve“;⁴⁷ řeholníci „se vzdávají světa a úplně se zasvěcují, aby dosáhli dokonalosti v lásce službou Božímu království“.⁴⁸ Ani toto pojetí neimplikuje strohé rozdělení na kontemplativní a aktivní způsob zasvěceného života. V porovnání s úlohou laiků, pro jejichž specifické postavení je aktivita přímo pojmovým znakem, se zde řeholní život sice nemusí jevit jako projev „útěku ze světa“, rozhodně však je pojímán jako volba preferující ústraní, v němž jedině lze dosáhnout zcela soustředěného duchovního života. Takové spiritualitě se pak zcela oddávají poustevníci, kteří se „úplně odevzdávají nebeské kontemplaci a úplně se odlučují od lidí a světa“.⁴⁹

Apoštolská adhortace Jana Pavla II. *Vita consecrata* z roku 1996, která je výsledkem předchozích jednání synody biskupů o zasvěceném životě, se rovněž přiklání ke „trojdělení“ Božího lidu, které zde ovšem nenavozuje samy ústavní základy církve, jak to činí především latinský Kodex kanonického práva, nýbrž spíše existenci a působení tří různých povolání, tří „stavů křesťanského života“: „Povolání k laickému životu, ke svátostnému kněžství a k zasvěcenému životu mohou sloužit jako příklady toho, že jednotlivá povolání, každé stejným a přece jiným způsobem, ať na ně pohlížíme jednotlivě nebo společně, všechny pocházejí z jednoho zdroje, totiž z bohatství daru Božího.“⁵⁰ V každém případě je *Vita consecrata* v tomto bodě bližší členění struktury Kodexu kánonů východních církví. Tradiční katolické pojetí naopak zasvěcený

39 CIC 1983, c. 577.

40 „Toto odpoutání se ‚od světa‘ (...) není kvietismus, ani útěk ze strachu před překážkami, ani odpor proti lidskému společenství. Naopak, je to shromáždění sil. Aby mohl křesťan svobodně ve světě žít, musí nad ním ve svém nitru nejdříve zvítězit.“ Předmluva, in: Tomáš KEMPENSKÝ, *Následování Krista*, přel. Josef PERNÍKÁŘ, Olomouc, 1990.

41 CIC 1983, c. 607 § 3.

42 „Takto chápané evangelní rady nemají individuální výměr ani nejsou asketickým prostředkem k dosažení osobní spásy, ale sjednocují člověka novým způsobem s tajemstvím církve a spásným Kristovým dílem a zavazují ho ke službě budování církve a spásy světa.“ Bronisław Wenanty ZUBERT, *Řeholní právo. Instituty zasvěceného života a společnosti apoštolského života*, Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1996, s. 20.

43 CIC 1983, c. 207 § 2; c. 574 § 1.

44 CIC 1983, c. 674.

45 CIC 1983, c. 207.

46 CCEO, c. 323 § 1.

47 CCEO, c. 399.

48 CCEO, c. 410.

49 CCEO, c. 481.

50 *Vita consecrata* 31.

život jako takový mezi stavy křesťanského života nezařazovalo.⁵¹

Je zřejmé, že křesťanské východní církve znají jeden typ mnišství, které se nerozrůžňuje do četných řeholí rozmanitých observancí. V tomto smyslu ani není důvod nazývat řeholi například v církvích byzantského obřadu za „basiliánskou“, protože je zde řeholí *de facto* jedinou. Kromě byzantské tradice jsou to zejména tradice staroorientálních církví dalších východních obřadů, které dodnes zachovávají velmi archaické způsoby řeholního života,⁵² zatímco teprve unijní sjednocení s Římem přineslo některým katolickým východním církvím otevřenost vůči dalším formám zasvěceného života, jejichž původ lze nalézt výlučně na křesťanském Západě. Proto počítá kodex pro východní církve vedle řeholních řádů rovněž s existencí kongregací,⁵³ se „sdruženími společného života na způsob řeholníků“, tedy obdobami společností apoštolského života,⁵⁴ a rovněž se sekulárními instituty.⁵⁵

Církev na Západě však rozvíjela také formy společného života křesťanů laiků. Kodex kanonického práva z roku 1917 schematizoval jejich právní ukotvení do tří základních podob: světské třetí řády (*tertií Ordines*), bratrstva (*confraternitates*) a zbožné jednoty (*piae uniones*).⁵⁶ Zákonně zakotvené privilegium prozrazuje, že eucharistická úcta se v katolické církvi na Západě již dlouho považovala za nejpřednější z forem spirituálního života také pro laické křesťany: „Je-li průvod, v němž se nese Nejsvětější Svátost, má bratrstvo Nejsvětější Svátosti pořadí i před arcibratrstvy.“⁵⁷

Jestliže v době platnosti kodexu z roku 1917 prožíval katolický laikát svoji zbožnost sdružen v nejrozmanitějších sodaliciích a mariánských družinách, které se řídily uvedeným právním režimem, pak jedním z nových fenoménů, které se projeví v období kolem Druhého vatikánského koncilu, jsou různá církevní hnutí (*movimenti*) a další obdobné skupiny věřících, pěstující specifické formy spirituality. Jejich života se účastní klerici i laici a mnohé z nich využívají pro upevnění svojí ekleziální identity možností kanonickoprávního postavení v rozmanitých podobách sdružení křesťanů.⁵⁸

Z nepřeberného množství spiritualit se v katolické církvi prosadila od konce 60. let 20. století také tzv. charismatická obnova, která do katolické církve mnohdy spíše eklekticky přenesla určující prvky převzaté z praxe letničního křesťanství severoamerické provenience. Katolická charismatická obnova by měla usilovat o harmonizaci této specifické spirituality, zdůrazňující moment duchovního i tělesného uzdravení, s tradičním katolickým pojetím, zejména v oblasti svátostného života církve.⁵⁹ Přesto však může být skutečné jednání některých skupin „neukázněné“, a proto církev vyjadřuje odhodlání využívat k usměrňování jejich praxe také disciplinárních prostředků: „Je třeba se důsledně vyhýbat záměně volných neliturgických modliteb za přesně stanovená liturgická slavení. Je kromě toho třeba, aby v jejich průběhu nedocházelo, především ze strany toho,

51 „Člověk má před sebou otevřeny tři stavy: stav svobodný ve světě, stav manželský a stav kněžský. Životních povolání má před sebou mnoho. Na správné volbě stavu a povolání závisí štěstí životní a také věčná spása.“ František TOMÁŠEK, *Katolický katechismus*, Praha: Česká katolická charita, 1968, s. 123.

52 „Etiopská klášterní tradice je jakýmsi živým muzeem prvotního křesťanství. (...) Tak jako byzantské kláštery, i etiopské kláštery na první pohled působí dojmem jednotvárnosti duchovního života. Silný důraz na liturgický a modlitební život, který byl v západní klášterní tradici později pomalu nahrazován specializací na určitou činnost, tvoří jádro etiopské klášterní tradice.“ Václav JEŽEK, *Křesťanská tradice v Etiopii*, Kyr: Askas leukósia, 2013, s. 62–63.

53 CCEO, c. 504–553.

54 CCEO, c. 554–562.

55 CCEO, c. 563–572.

56 CIC 1917, c. 700.

57 CIC 1917, c. 701 § 2.

58 CIC 1983, c. 298–329.

59 „Svátosti nám nechťejí vyčarovat zdravý svět. Nejsou ani drogou, ani magií. (...) Jako osobní setkání se Spasitelem uprostřed jeho církve mohou však svátosti rozhodujícím způsobem přispět k uzdravení jednotlivce v ještě neuzdraveném světě.“ Michael MARSCH, *Uzdravování skrze svátosti*, Praha: Portál, 1992, s. 20.

kdo je vede, k projevům hysterie, strojenosti, teatrálnosti anebo senzacechtivosti.“⁶⁰

Po více než padesát let se katolická církev také aktivně zapojuje do ekumenického hnutí, které má rovněž vliv na spiritualitu mnoha věřících.⁶¹ Kanonické právo stanoví v této oblasti nejen možnosti, nýbrž i hranice, o čemž svědčí například velmi omezená možnost svátostného interkomunia, zejména s křesťany církví pocházejících z protestantské reformace: „V nebezpečí smrti nebo podle rozhodnutí diecézního biskupa nebo biskupské konference v jiné naléhavé závažné nutnosti udělují katoličtí udělovatelé tytéž svátosti (smíření, Eucharistie a pomazání nemocných) také ostatním křesťanům, kteří nejsou v plném společenství s katolickou církví, jestliže se nemohou obrátit na udělovatele ze svého společenství, jestliže sami o to požádají a pokud o těchto svátostech projeví katolickou víru a jsou řádně připraveni.“⁶² „Eucharistická pohostinnost“ (*eucharistische Gastfreundschaft*) je příliš citlivou otázkou také pro pravosláví, a proto není vhodné ji považovat za potřebnou a aktuální,⁶³ jestliže formy spirituálního obohacování i sblížování mohou být jinak velmi rozmanité.

4. Svátostná spiritualita

Kanonické právo katolické církve se oproti civilnímu právu vyznačuje specifikem rozlišování právních úkonů na platné (*validitas*) a dovolené (*liceitas*). Nesplnění podmínek dovolenosti samo o sobě nezpůsobuje neplatnost. Je to patrné například v základním ustanovení Kodexu kanonického práva ohledně osoby vysluhovatele Eucharistie: „Celebrantem, který v Kristově osobě může slavit svátost Eucharistie, je pouze platně vysvěcený kněz (*sacerdos valide ordinatus*). Dovolené (*licite*) koná Eucharistii kněz, kterému v tom nebrání kanonický zákon (...)“⁶⁴

Platnost a dovolenost jsou však pouze předpokladem právně relevantního jednání v církvi. Vzhledem k tomu, že právní úkony bývají nezřídka zároveň úkony duchovními, kodex navíc zavádí kategorii duchovního užitku (*utilitas*), ba „plodnosti“ (*fructuositas*), takže pastýřům se například v oblasti manželského práva ukládá úkol „užitkuplně liturgicky slavit svátost manželství“ a tak „dát najevo, že manželé naznačují a podílejí se na tajemství jednoty a plodné lásky mezi Kristem a církví“.⁶⁵ Prvky platnosti a dovolenosti však nelze uměle stavět proti duchovní podstatě slavení manželství; jsou totiž nutným předpokladem toho, aby se oddavky děly v rámci řádu stanoveného církví a právě v tomto kontextu posloužily duchovnímu prospěchu nupturientů, jejich osobní spiritualitě.⁶⁶

60 Instrukce Kongregace pro nauku víry o modlitbách za získání uzdravení od Boha z 1. září 2000. Disciplinární nařízení, čl. 5 §§ 2,3, in: *Acta České biskupské konference* 4/2009, s. 75–87, s. 85–86.

61 „Některé aspekty křesťanského tajemství byly leckdy postaveny do jasnějšího světla v jiných církvích nebo církevních společenstvích. Duch svatý zvláštním způsobem obohatil jejich četbu a rozjímání Písma svatého, různé formy veřejné bohoslužby a osobní zbožnosti i rozličné výrazy křesťanského svědectví a svatosti života.“ Walter KASPER, *Duchovní ekumenismus. Praktické podněty k jeho uskutečňování*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 14.

62 CIC 1983, c. 844 § 4.

63 „Z pohledu pravoslavné teologie není Eucharistie pouze individuálním úkonem, odděleným od dalšího života v církvi. Přemýšliví členové pravoslavné církve si v žádném případě nedokáží představit Eucharistii oddělenou od plnosti své církve, tj., že někdo z tohoto hlediska cizí by v ní mohl přijímat Tělo a Krev Kristovu bez toho, že by plně akceptoval společenství, které slaví tajemství, a bez plné závaznosti vůči němu, zejména však s ohledem na víru církve, která je a zůstane neměnná. Jinak řečeno, neexistuje separace mezi církví a Eucharistií. Kdo chce mít jedno, musí mít i druhé.“ Štefan PRUŽINSKÝ, *Aby všeci jedno boli. Pravoslávie a ekumenizmus*, Prešov: Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 1997, s. 279.

64 CIC 1983, c. 900 § 1 et 2.

65 CIC 1983, c. 1063 3°.

66 „Dimenze sakramentality představuje pro křesťany velké a nezasloužené povolání, zároveň však i velmi náročný úkol. (...) Celá svatební liturgie se tak stává místem radostného a vděčného slavení celého Božího plánu, kdy při jeho realizaci Bůh skutečností stvoření hodnotí jako „dobré“, avšak pouze po stvoření člověka jako muže a ženy vidí Bůh své stvoření jako „velmi dobré“ (Gn 1,31).“ František KUNETKA, *Matrimoniální obřady římské liturgie v proměnách a konstantách dějinného vývoje*, in: Walerian BUGEL a kol., *Obřady manželství v různých liturgických tradicích*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2013, 75–95, s. 95.

Náležitou právní úpravu si vyžaduje rovněž jednání tak duchovní a intimní, jakým je slavení svátosti smíření. Pouze na první pohled se zdá být paradoxní, že právě tato svátost vyžaduje stanovení mimořádně komplexního právního rámce.⁶⁷ Také zde totiž nelze stavět do kontrastu spirituální a právní rozměr svátosti, neboť ve hře jsou především záruky ochrany kajícího, jichž nelze dosáhnout bez pevně zakotvených disciplinárních prostředků; zároveň je však nesprávné, pokud sami kající zabředají do strnulého juridismu.⁶⁸ Současná právní úprava již nehovoří o zpovědníkové jurisdikci, nýbrž o jeho pověření (*facultas*), neboť se zde jedná o působení na specifickém vnitřním fóru, totiž v oblasti svědomí (*forum internum*). Toto pověření je sice předpokladem platnosti zpovědi, avšak samo kanonické právo zároveň vybízí zpovědníky k přístupu, který by podnítil duchovní užitek kajících: „Při udílení svátosti smíření je kněz pamětliv, že je tu soudcem i lékařem a služebníkem Boží spravedlnosti a současně milosrdenství, ustanoveným od Boha, aby usiloval o Boží čest a spásu duší.“⁶⁹

Právě tak pojímá zákonodárce proporce slavení samotné svátosti Eucharistie. Jistěže je zde především zřetelně stanovená podmínka platnosti: „Celebrantem, který v Kristově osobě může slavit svátost Eucharistie, je pouze platně vysvěcený kněz.“⁷⁰ Neschází však rovněž aspekt duchovního prospěchu, který navíc v případě slavení této svátosti nabývá výrazného komunitního rozměru: „Slavení Eucharistie se uspořádá tak, aby z ní měli všichni účastníci co největší užitek, pro který Kristus Pán eucharistickou obětí ustanovil.“⁷¹

Zásadní úloha Eucharistie v životě církve má být zřetelně artikulovaná již při výchově budoucího kléru: „Slavení mše svaté je středem veškerého života semináře, takže studenti denní účasti na Kristově lásce čerpají především z tohoto velmi bohatého pramene duševní sílu pro apoštolát a pro svůj duchovní život.“⁷² Osobní vztah k eucharistickému tajemství patří k projevům autentického kněžského povolání, bez něhož by neměla smysl observance všech právních i liturgických předpisů.⁷³

Liturgickým slavením a přijímáním se eucharistická spiritualita nevyčerpává, neboť ve druhém tisíciletí se na křesťanském Západě postupně rozvíjely různé formy eucharistické úcty mimo mši, především eucharistické adorace a procesí. Také zde není přehnané hovořit o spirituálním rozměru, který je hlavním nositelem potřeby příslušné kanonickoprávní úpravy.⁷⁴ Rozmanité podoby takových pobožností potvrdil první Kodex kanonického práva: „V kostelích anebo kaplích, v nichž je dovoleno uchovávat Nejsvětější Eucharistii, možno konat soukromý výstav či se schránkou z jakéhokoli pádného důvodu bez svolení ordináře; veřejný výstav či s monstrancí pak o svátku Božího Těla a během jeho oktávy ve všech kostelech při mši sv. a při nešporách; jindy pak jen z pádného a vážného důvodu, zejména veřejného, a se svolením místního ordináře, i když

67 CIC 1983, c. 959–991.

68 „Osobní chápání hříchu a svátosti smíření při zachování právního rámce ustanoveného církví od nás žádá daleko více než právní přístup. V osobním prožívání zpovědi nejde jen o několik úkonů, byť upřímně a angažovaně vykonaných, nýbrž spíše o rozhodnutí zcelit hříchem porušenou skutečnost novým zásadním činem (...).“ Józef AUGUSTYN, *Sviatosť zmierenia. Inšpirácia nielen pre zpovedníkov*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2015, s. 16.

69 CIC 1983, c. 978 § 1.

70 CIC 1983, c. 900 § 1.

71 CIC 1983, c. 899 § 3.

72 CIC 1983, c. 246 § 1.

73 „Znovu se vás bohoslovců ptám: je každodenní mše svatá srdcem vašeho dne? Pokud vám nahání hrůzu, pokud se jí neúčastníte pravidelně, pokud jste pasivní a rozmrzelí nebo je to jen okrajová část vašeho dne a ne jeho středobod – jde o znamení, že nejste ke kněžství povoláni.“ Timothy M. DOLAN, *Kněží pro třetí tisíciletí*, Brno: Kartuziánské nakladatelství, 2016, s. 221.

74 „Středověký obrat způsobil určité ztráty. Na druhou stranu ovšem umožnil podivuhodné prohloubení duchovního života. Ukázal velikost tajemství darovaného při Poslední večeři, a umožnil ho nově a úplně zakusit. Kolik svatých – právě těch, kteří se vyznačovali láskou k bližnímu – bylo živeno touto zkušeností a bylo vedeno vstříc Pánu! Toto bohatství nesmíme ztratit!“ Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Duch liturgie*, Brno: Barrister & Principal, 2006, s. 80.

kostel přísluší vynáté řeholi.⁷⁵ Také kodex z roku 1983 vyjadřuje v této záležitosti kontinuitu: „Doporučuje se, aby se v těchto kostelích a kaplích každoročně konal slavnostní výstav Nejsvětější svátosti po vhodnou dobu, i když nesouvislou, aby místní společenství více meditovalo a klanělo se eucharistickému tajemství; takovýto výstav se koná pouze tehdy, jestliže se předvídá náležitá účast věřících, a zachovávají se stanovené normy. (...) Kde je to podle rozhodnutí diecézního biskupa možné, koná se za účelem veřejného svědectví úcty k eucharistii, především o slavnosti Těla a krve Páně, průvod veřejným prostranstvím.“⁷⁶

Závěrem

„Boholidskost“ církve je příčinou toho, že vnější projevy duchovní zkušenosti věřících mohou být zároveň v mnoha aspektech uchopitelné a regulovatelné kanonickým právem. Děje se to na rovně kolektivní i individuální. Církev je „v tomto světě ustavená a uspořádaná jako společnost“,⁷⁷ platí pro ni všeobecný princip *ubi societas ibi ius*. Viditelnou společností je navíc nejen církev jako celek, nýbrž také nejrozmanitější formy církevního sdružování věřících. Zejména zasvěcený způsob života plní nejlépe svoji úlohu v církvi právě tehdy, pokud se dodržuje jeho *regula*, a to nejen abstraktně pojatý „duch“, nýbrž i jemu odpovídající „litera“. Jednotlivým skupinám věřících i věřícím jako jednotlivcům zaručuje kanonickoprávní úprava právo na vlastní obřad i na spiritualitu podle osobní duchovní volby, avšak za zcela zásadní podmínky: „pokud je v souladu s učením církve“.⁷⁸ Liturgické i svátostné úkony věřících jsou pak nejen projevem jejich duchovního života, nýbrž zároveň právně upraveným jednáním. Kanonické právo zde chrání jednotnou disciplínu, která utváří atmosféru předvídatelnosti a stability, svědčící prožívání osobní spirituality rozhodně více než zmatek a svévole.

75 CIC 1917, c. 1274 §1.

76 CIC 1983, c. 942 a c. 944 §1.

77 CIC 1983, c. 204 § 2.

78 CIC 1983, c. 214.

Kanonické právo a spiritualita

Abstrakt

Cílem článku je poukázat na užitečnost kanonického práva pro duchovní život věřících a vyvrátit zakořeněnou představu, že právo spiritualitu spíše umrtvuje nebo brzdí. Nejprve postupuje historicky a uvádí příklady církevní disciplíny, které se v dějinách prokázaly jako významná pomoc prožívání spirituality, zejména zasvěcený způsob života. Dále poukazuje na obřadové bohatství východních církví i na problémy spjaté s liturgií křesťanského Západu a uvádí právní prostředky, které zajišťují, aby se liturgická praxe vykonávala k duchovnímu prospěchu věřících. Podrobněji pak analyzuje různé formy zasvěceného života a způsob, jakým je pojímá kanonické právo. Předmětem zkoumání jsou pak sdružení laiků, nová hnutí v církvi nebo ekumenismus. Ve svátostné disciplíně církve se kanonické právo projevuje nejen jako záruka platnosti a dovolenosti právních úkonů, nýbrž především jako předpoklad duchovního užitku svátostného života pro věřící.

Klíčová slova: kanonické právo, spiritualita, zasvěcený život, liturgie, svátosti

Kontakt na autora

doc. JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., JCD

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra teologických věd
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
pribyl@tf.jcu.cz

Canon Law and Spirituality

Stanislav Přibyl

1. Historical context

The contemporary human being resists the idea that a matter as intimate as the spiritual life of an individual could be subjected to any external regimentation. Catholic Christians and the faithful of other Christian confessions are not living in a void and frequently adopt the generally widespread subjectivist view of inner life, remote from the idea of an authority bindingly determining its rules and limits. Pope John Paul II was also aware of this when he, as the lawgiver of the Code of Canon Law, deemed it necessary to state the following principal explanation in the promulgating apostolic constitution ‘*Sacrae disciplinae leges*’:

This being so, it appears sufficiently clear that the Code is in no way intended as a substitute for faith, grace and the charisms in the life of the Church and of the faithful. On the contrary, its purpose is rather to create such an order in the ecclesial society that, while assigning the primacy to faith, grace and the charisms, it at the same time renders easier their organic development in the life both of the ecclesial society and of the individual persons who belong to it.¹

Spiritual life doubtless has an individual, relational and externally ungraspable element determining its character and quality. The space between the human ‘I’ and the divine ‘Thou’ is and remains intimate. This is expressed by the Apostle Paul: ‘it is no longer I who live, but Christ who lives in me; and the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself for me (Gal 2:20).’² But it was the same Paul who simultaneously took care that the external manifestations of the spiritual life avoid chaos and inordinateness: ‘If, therefore, the whole church assembles and all speak in tongues, and outsiders or unbelievers enter, will they not say that you are mad? (1 Cor 14:23)’ In many places in his letters, Paul stipulates binding rules for ordering diverse spheres of Christian life, including those as ‘spiritual’ as, for example, Eucharistic gatherings (1 Cor 11:17–34).

Very early in the history of the Church, a spiritual life lived in solitude was proven as good, as attested to first by the emergence of eremitism, which soon developed into forms of shared life with firmly given rules. Such monastic (cenobitic) life was founded by the Egyptian ascetic Pachomius (†

1 *Sacrae disciplinae leges*, at: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges.html.

2 ‘Here Paul is speaking in highly personal terms, and yet on behalf of all the faithful. This distinctive and effective expression of the relationship to Christ is certainly based on his personal experience with Christ, starting with the encounter with the Risen at Damascus. In this way Paul shows how he understood faith in Christ and its effects in the lives of the faithful.’ Ladislav TICHÝ, *List Galatským*, Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, 2016, p. 52.

ca. 346). One of the meanings of this new and, in the history of world Christianity, well-established form of spiritual striving was certainly minimising the opportunities to individual failure. They were to be corrected by community life subjected to common rules and regulations.³

The classic work by Thomas à Kempis 'The Imitation of Christ' (*De imitatione Christi libri quatuor*) gives evidence that the contemplative Middle Ages also could not imagine spiritual improvement without steadily relying on a strict observation of monastic rules:

How do so many other religious who are confined in cloistered discipline get along? They seldom go out, they live in contemplation, their food is poor, their clothing coarse, they work hard, they speak but little, keep long vigils, rise early, pray much, read frequently, and subject themselves to all sorts of discipline.⁴

The Protestant Reformation rejected the monastic way of life, emphasising the lay element and marital life. The Augsburg Confession refers not only to Paul's biblical text, but also to a prestigious canon law authority of the Middle Ages, the *Decretum Gratiani*:

Monks used to gather together to learn. Now they pretend that it is a type of life established to earn grace and righteousness. They preach that it is a perfect way of life, and they put it far above all other kinds of life established by God. [...] The command of God is, 'Since there is so much immorality, each man should have his own wife' (1 Cor 7:2). [...] Even church law teaches that vows are not binding when someone who has authority (such as a bishop or pope) releases that person from his vow. In the same way, God's commands must overrule vows that are contrary to his Word.⁵

The Council of Trent, on the other hand, strove to create a creditable legal framework for the renewal of monastic life. The decree *Eadem sacrosancta* published at the Council's 25th session (1563) states:

Forasmuch as the holy Synod is not ignorant how much splendour and utility accrue to the Church of God, from monasteries piously instituted and rightly administered; It has, – to the end that the ancient and regular discipline may be the more easily and promptly restored, where it has fallen away, and may be the more firmly maintained, where it has been preserved, – thought it necessary to enjoin, as by this decree It doth enjoin, that all Regulars, as well men, as women, shall order and regulate their lives in accordance with the requirements of the rule which they have professed.⁶

It needs to be emphasised that the Council published the decree at a time when the reform work of the most important and spiritually most fruitful representatives of the Catholic monastic renewal, for example, Ignatius of Loyola, Theresa of Ávila, Phillip Neri, and their numerous contemporaries and followers, was already spreading. Old orders were being renewed and new orders as well as new forms of monastic life were arising.

3 'The requirement of equality of all monks excluded individual ascetic fervour and various bizarre ascetic feats. [...] The authority requiring something is now the order and the superior over it. There is no dispensing ever from this for any monk, not even the most perfect one.' Karl Suso FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, Praha: Benediktinské arcidiecéze sv. Vojtěcha & sv. Markéty, 2003, pp. 30–31.

4 Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, Christian Classics Ethereal Library, pp. 49–50, at: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1380-1471,_Kempis,_Thomas,_The_Imitation_Of_Christ,_EN.pdf.

5 The Augsburg Confession of 1530, art. 27, About Monastic Vows, no. 16, 19 and 23, in: *The Unaltered Augsburg Confession A.D. 1530*, translation and historical notes by Glen L. Thompson, Milwaukee, Wisconsin: Northwestern Publishing House, p. 25, at: <http://www.stpls.com/uploads/4/4/8/0/44802893/augsburg-confession.pdf>.

6 *The Council of Trent*, The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent, ed. and trans. J. Waterworth, London: Dolman, 1848, p. 237, at: <http://history.hanover.edu/texts/trent/ct25.html>.

Clearly, in order for the Catholic reform to take strong root it was necessary not only to renew discipline in monastic and priestly life, but also to provide an opportunity for lay persons to apply themselves to the spiritual life and receive guidance appropriate to their state. Orthodox Christianity took a different path, since it is – unlike Western Christianity – so intensively formed by monastic ascetic spirituality that it lacks motivation for formally distinguishing between spiritualities of the individual Christian ‘states.’⁷ The Catholic milieu, on the other hand, did react to the one-sided Protestant emphasis on the lay element. There is probably no more important handbook having a centuries-long impact on the spiritual life of lay persons than the ‘Introduction to the Devout Life’ (also *Filothea*) by Francis de Sales.⁸ This famous and numerous times published book, as well as later instructions for spiritual life intended for the broad masses of Catholic faithful, could have for many of them represented a freely accepted ‘order’ of private spiritual life, but, of course, observing the ways of spiritual experience and prayer practices recommended in them could not be grasped in terms of canon law.

The spiritual exercises by Ignatius of Loyola had a different ‘fate’ than the private inspiration of the work of Francis de Sales for personal piety. In 1538, they were approved by Pope Paul III and the subsequent development soon showed that they are a suitable instrument of spiritual life, which can also be applied in the form of imposing a legal obligation. The Code of Canon Law of 1917 obliges eight categories of faithful to take part in spiritual exercises, which do not include lay persons not aspiring to the monastic or clerical form of life. The exercises were then transformed into a legally imposed obligation for seminarians, newly ordained priests, diocesan priests, postulants, novices, regulars, priests and canons.⁹ This historically first code of canon law in the Catholic Church aimed first of all to ‘clear up’ the existing legal norms, of which the most significant part came from the collection *Corpus iuris canonici* containing medieval law. But imposing the obligation of spiritual exercises was already a matter of norms implied by the need for a modern ecclesial reform, which also entered in the Code. Obviously, they had already been tested by time. The new Code of 1983 is somewhat less detailed concerning spiritual exercises and does not contain the possibility to take disciplinary penance ‘by doing spiritual exercises for several days in a pious or religious house.’¹⁰

The obligation to take spiritual exercises at least once a year is certainly an extraordinary and intense transposition or the expressions of a particular monastic spirituality beyond the community in which it originated. The Code of 1983 also introduces spiritual exercises into the life of parishes so that their spirituality would become accessible for lay persons too. It formulates the process as an organisational obligation of parish priests, who are to ‘arrange for those types of preaching which are called spiritual exercises and sacred missions or for other forms of preaching adapted to needs.’¹¹ It also mentions holy missions (*sacrae missiones*), which are an expression of a monastic

7 ‘Monastic life is an inseparable part and is of normative value for all as a certain state of the soul which is internally mastering monastic spirituality. Maintaining purity of heart, mind, virginity and many other spiritual qualities was not a matter of monks alone, but of the other members of the Church as well [...]’ Štefan PRUŽINSKÝ, *Pravoslávna duchovnosť. Cesta k spasiteľnej jednotě člověka s Bohem II.*, Košice: Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach, 1992, p. 85.

8 ‘Introduction to the Devout Life’ was first published in 1609, but the definitive edition, prepared by Francis de Sales himself, was done in 1619. The book is intended for lay persons. Saint Francis de Sales is apparently the first spiritual author to write a treatise on lay spirituality.’ Jordan AUMANN, *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2000, p. 198.

9 CIC 1917, cc. 1367 § 4; 1001; 126; 541; 571 § 3; 595 § 1, 1°; 465 § 3; 420 § 1, 7° and § 2.

10 CIC 1917, c. 2313 § 1, 5°. Bernard Bolzano (1781–1848) mentions in his autobiography: ‘[...] how the church authorities ordered him to take spiritual exercises during which he was to meditate on his errors, but he was again convinced of his innocence and for this lack of humility was ordered to take further spiritual exercises’, in: Martin C. PUTNA, *Česká katolická literatura 1848–1918*, Praha: Torst, 1998, p. 48.

11 CIC 1983, c. 770.

spirituality other than the Jesuit one, namely the pastorally oriented practical approach of the Redemptorist congregation.¹² Canon law still makes allowance for a specific expression of the life of mendicant orders¹³ and provides for their spirituality of attitude to material goods by granting an exception from the general prohibition of asking for contributions towards any ecclesial purpose without the written consent of the ordinary.¹⁴

2. Eastern Christianity and the liturgy of the Church

Eastern Catholic Churches represent specific spiritualities:

for in them, distinguished as they are for their venerable antiquity, there remains conspicuous the tradition that has been handed down from the Apostles through the Fathers and that forms part of the divinely revealed and undivided heritage of the universal Church.¹⁵

The most perspicuous expression of their spiritual life are specific liturgical celebrations, which is why these churches have come to be called 'ritual', i.e., churches celebrating diverse forms of rites which have formed over time in different parts of the Christian East. Moreover, the majority of Eastern Catholic churches have a 'second', opposite form: for example, Catholics of the Byzantine rite find their opposite in the autocephalous Orthodox churches which exist without maintaining unity with Rome and without the leadership of the Pope.

The Code of Canons of (Catholic) Oriental Churches of 1990 does not limit the concept of rite to liturgy: 'A rite is the liturgical, theological, spiritual and disciplinary patrimony, culture and circumstances of history of a distinct people, by which its own manner of living the faith is manifested in each Church *sui iuris*.'¹⁶ But it must be emphasised that liturgy plays a crucial part in forming the spirituality of Eastern Christians.¹⁷ According to the lawgiver, specific spirituality is a conceptual mark of the individual rites, which are divided into five historically formed 'families': 'The rites treated in this code, unless otherwise stated, are those which arise from the Alexandrian, Antiochene, Armenian, Chaldean and Constantinopolitan traditions.'¹⁸ In the Western (Latin) church it is also in some places possible to find distinctive liturgical rites, such as, for example, the Ambrosian rite in the diocese of Milan. These also naturally influence the specific spiritual life of the faithful. But due to the gradual centralisation of the Western church in the course of the first millennium, their 'celebrating' churches are not independent churches having their own law (*sui iuris*); so, these rites are not the cause of establishing autonomous churches, as is the case in the East.¹⁹

12 'The Redemptorists were excellent popular missionaries, estate preachers and confessors who were spreading the new devotion and piety in the spirit of St. Alphonsus, also as authors of missionary books and translators. They are of inestimable significance.' Bohumil ZLÁMAL, *Příručka českých církevních dějin – VI. Doba probuzenského katolicismu (1848–1918)*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2009, p. 93.

13 'In the stricter sense these are orders for whom owning shared property and receiving regular income was prohibited, i.e., Franciscans, Friars Minor and Capuchins, and who therefore depend on collecting alms for livelihood. Their privilege of collecting alms is still intact, although it now corresponds less to the present situation.' Hans HEIMERL, Helmuth PREE and Bruno PRIMETSHOFER, *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1993, pp. 192–193.

14 CIC 1983, c. 1265.

15 *Orientalium Ecclesiarum* 1.

16 CCEO, c. 28 § 1.

17 'When Eastern Christians worship in this atmosphere rich in mysticism, which brings the glory of the inaccessible divine majesty and holiness closer, they thereby witness to the celebration and sanctification of creation, to the majestic revelation of God who permeates it, exalts it by the transformative light of his divine grace. It is not merely a matter of "receiving sacraments", but the habit of living in a liturgical environment, which surrounds the body and spirit and transforms faith into a concrete vision of spiritual beauty and joy.' Robert F. TAFT, *Život z liturgie. Tradice Východu i Západu*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, p. 167.

18 CCEO, c. 28 § 2.

19 'From this point of view it is possible that ritual churches exist which do not have their own law and independent leadership, but do have their own rite – such is, for example, the Italian Ambrosian Church.' Jiří DVOŘÁČEK, *Východní kanonické právo. Úvod do studia*, Praha:

Both valid codes of canon law confirm the right to having their own rite and their own spirituality as one of the basic 'constitutional' rights of the faithful: 'The Christian faithful have the right to worship God according to the prescripts of their own rite approved by the legitimate pastors of the Church and to follow their own form of spiritual life so long as it is consonant with the doctrine of the Church.'²⁰ The right to divine services implies the obligation of the sacred servants to observe the liturgical books approved by the relevant church authorities. 'Creativity' beyond the framework of liturgical law is quite contrary to the fundamental principle according to which 'no other person, even if he be a priest, may add, remove, or change anything in the liturgy on his own authority.'²¹ For the discipline of the contemporary form of liturgy of the Western rite it is incessantly necessary to pay heed to a firm disciplinary framework ensuring that the Roman rite is celebrated according to the liturgical norms:

it is the right of all of Christ's faithful that the Liturgy, and in particular the celebration of Holy Mass, should truly be as the Church wishes, according to her stipulations as prescribed in the liturgical books and in the other laws and norms. Likewise, the Catholic people have the right that the Sacrifice of the Holy Mass should be celebrated for them in an integral manner, according to the entire doctrine of the Church's Magisterium. [...] ²²

Some groups of Catholic faithful of the Roman Western rite still prefer to celebrate the liturgy according to the post-Trent Missal of St. Pius V, last revised by John XXIII in 1962. Pope Benedict XVI deemed it suitable to broaden and simplify the access of the faithful to this 'traditional' liturgy (*usus antiquior*). From the point of view of canon law, this represents assistance in realising the above stated right to have their own rite and spirituality according to their own choice. To that also corresponds the fact that in his apostolic letter of 2007²³ the Pope does not immediately list the individual normative articles, but first appraises the spiritual wealth of that rite: 'It is well known that in every century of the Christian era the Church's Latin liturgy in its various forms has inspired countless saints in their spiritual life, confirmed many peoples in the virtue of religion and enriched their devotion.'²⁴ The instruction *Ecclesia Dei* by the Papal Commission states the mutual interconnection of the two forms of the Roman rite:

The Roman Missal promulgated by Pope Paul VI and the last edition prepared under Pope John XXIII, are two forms of the Roman Liturgy, defined respectively as *ordinaria* and *extraordinaria*: they are two usages of the one Roman Rite, one alongside the other. Both are the expression of the same *lex orandi* of the Church. On account of its venerable and ancient use, the *forma extraordinaria* is to be maintained with appropriate honor.²⁵

While since the sixteenth century the Eastern churches which have returned to full unity with the Apostolic See have been subjected to inappropriate 'Latinisation',²⁶ in the era after the Second Va-

Apoštolský exarchát řeckokatolické církve a Institut sv. Kosmy a Damiána, 2014, p. 44.

20 CIC 1983, c. 214; CCEO, c. 17.

21 *Sacrosanctum concilium* 22 § 3.

22 *Redemptionis sacramentum*. On certain matters to be observed or to be avoided regarding the Most Holy Eucharist, instruction of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacrament of 25th March 2004, art. 12, at: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_en.html.

23 *Motu proprio Summorum pontificum*, at http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu_proprio_20070707_summorum-pontificum.html.

24 *Ibid.*, preface.

25 Pontifical Commission *Ecclesia dei*: Instruction on the Application of the Apostolic Letter *Summorum pontificum* of His Holiness Benedict XVI Given *Motu Proprio*, 30th April 2011, art. 6, at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/rc_com_ecclsdei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_en.html.

26 According to John Faris, the conception that the Latin Church and the Latin rite were superior had particular consequences for

tican Council the opposite tendency has been established. This is happening in a situation when hundreds of millions of faithful worldwide adhere to the Roman rite, while the overall number of faithful in all the Catholic Eastern churches *sui iuris* amounts to not quite thirty million. So, from the point of view of contemporary canon law and a complex pastoral approach the members of these churches have *de facto* become a legally protected minority. Due to difficult life conditions, the Christians from some areas of the Near and Middle East are moving especially to the West, to Europe and North America, and the authentic local churches in their countries of origin are becoming depopulated and are dying out. Under these circumstances the Catholic Church faces the uneasy task of specific pastoral care for these groups of faithful.²⁷ The Code for Catholic Oriental Churches declares a determination to protect these traditional expressions of faith:

The rites of the Eastern Churches, as the patrimony of the entire Church of Christ, in which there is clearly evident the tradition which has come from the Apostles through the Fathers and which affirm the divine unity in diversity of the Catholic faith, are to be religiously preserved and fostered.²⁸

The Code for the Latin Church promises to provide pastoral care for Catholic Eastern Christians so that their spiritual life can be secured and nurtured. For example, it imposes the following obligation on the diocesan bishop: 'If he has faithful of a different rite in his diocese, he is to provide for their spiritual needs either through priests or parishes of the same rite or through an episcopal vicar.'²⁹ In territories where the Roman rite is dominant, other particular churches of Catholic rites are established: 'where in the judgment of the supreme authority of the Church it seems advantageous after the conferences of bishops concerned have been heard, particular churches distinguished by the rite of the faithful or some other similar reason can be erected in the same territory.'³⁰ But to fulfil the duty of participating in the Sunday Eucharistic celebration every Catholic can freely choose any Catholic rite: 'The Christian faithful can participate in the eucharistic sacrifice and receive holy communion in any Catholic rite, [...].'³¹

Developing ecumenical relations with the non-united Eastern churches have led to a declaration of self-restriction on the Catholic side, which does not intend to develop independent missions in the Christian East in the future:

Pastoral activity in the Catholic Church, Latin as well as Oriental, no longer aims at having the faithful of one Church pass over to the other; that is to say, it no longer aims at proselytizing among the Orthodox. It aims at answering the spiritual needs of its own faithful and it has no desire for expansion at the expense of the Orthodox Church.³²

church discipline. Since the Latin rite was superior to the Greek one, it was, for example, forbidden to transfer someone from the Latin Church to the Greek Church, because it would be inconceivable to replace a superior rite with a lower one.' Cf. John FARIS, *The Latin Church sui iuris*, *The Jurist. Studies in Church Law and Ministry*, Vol. LXII, Washington D.C., 2002, pp. 280–293, p. 281.

27 'It is highly probable that as churches in, for example, Nubia, Carthage or Pentapolis have died out, so will some contemporary Christian communities which are losing vitality (at present this danger is imminent, for example, in the Italian-Albanian Catholic Church), while others, which are at present incorporated into some already existing church *sui iuris* but at the same time are not subordinate to its highest representative but directly to the highest ecclesial authority, namely the Apostolic See (for example, the apostolic exarchate in the Czech Republic) may in the future be raised to the status of an independent church *sui iuris* [...].' Miloš SZABO, *Východní křesťanské církve. Stručný přehled sjednocených i nesjednocených církví křesťanského Východu*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2016, pp. 17–18.

28 CCEO, c. 39.

29 CIC 1983, c. 383 § 2.

30 CIC 1983, c. 372 § 2.

31 CIC 1983, c. 923.

32 Joint International Commission for the Theological Dialogue Between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, *Uniatism, Method of Union of the Past, and the Present Search for Full Communion*, art. 22, at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_en.html.

In this context, it is also necessary to note the fact that some unions of Eastern churches with Rome have also been in existence for centuries and in the meantime their spiritual life has acquired distinctive forms, since Eastern Christianity is not rigid and is also undergoing gradual development.³³

3. Monastic and lay spirituality

The Christian West in the second millennium witnessed an extraordinarily articulated development of the most diverse forms of monastic spiritualities. On the one hand, it is possible to speak of a venerable spiritual wealth, while on the other hand a precarious internal fragmentation of the life of the Church gradually took place. This tendency was expressed as early as by the Fourth Lateran Council (1215), which stated a general prohibition on the founding of new orders: 'Lest too great a diversity of religious orders lead to grave confusion in the Church of God, we strictly forbid anyone in the future to found a new order, but whoever should wish to enter an order, let him choose one already approved.'³⁴

The development over the next eight hundred years brought in some periods fervent waves of founding further and further orders, societies, congregations and institutes. The Code of Canon Law attempts to reduce this abundant wealth to the highest common denominators with the general regulation for communities professing evangelical counsels, which is broadly structured by division into religious and secular institutes of consecrated life³⁵ and societies of apostolic life.³⁶ Within these three categories the communities are divided into male and female, and further into communities of papal law (exempt) and of diocesan law.³⁷ The Holy See further reserves the right to approve any new ways of consecrated life.³⁸ The classical division into active and contemplative orders is not grounded in the regulations of the present Code in such a schematically established dual form. There is a richer diversification, since the institutes of consecrated life 'more closely follow Christ who prays, or announces the kingdom of God, or does good to people, or lives with people in the world.'³⁹ Consecrated life is not a 'flight from the world' (*fuga mundi*),⁴⁰ but it does take various forms of distance from the world according to the nature and spirituality of the particular form of consecrated life: 'The public witness to be rendered by religious to Christ and the Church entails a separation from the world proper to the character and purpose of each institute.'⁴¹ The spirituality must further radiate a clear ecclesial dimension and ought not to consist

33 'In the West, spiritual schools were distinguished according to religious orders or according to nationalities. In the East, there are no orders; nationalities are distinguished, but nationalism has not afflicted spiritual doctrine. [...] And yet, nothing would be more erroneous than trying to compress Eastern spirituality into a unitary system with the same principles.' Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu*, Řím: Křesťanská akademie, 1983, p. 30.

34 *The Canons of the Fourth Lateran Council*, 1215, can. 13, at: <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp>.

35 CIC 1983, cc. 607–730.

36 CIC 1983, cc. 731–746.

37 Exemption originated in the Cluny reform of religious life in 10th–11th century: 'The monastery, consecrated to the Apostles Peter and Paul, was placed under *libertas Romana*, i.e., under the protection of the Papal see. The Pope did not become the lord or owner of the monastery, but guaranteed its freedom and independence from the demands of worldly and spiritual authorities.' Drahomír SUCHÁNEK and Václav DRŠKA, *Církevní dějiny. Antika a středověk*, Praha: Grada Publishing, 2013, p. 246.

38 Here, CIC 1983, c. 605 reproduces the Second Vatican Council decree on the adaptation and renewal of religious life *Perfectae caritatis*, 19. 'It must be emphasised that this norm radically differs from numerous pre-Vatican II proposals, as documented in the synod proceedings of Second Vatican Council, which naively exhorted to opposite efforts, namely to a rigorous ban of further foundations.' Domingo Javier ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi. Commento esgetico al Codice*, Roma: Ediurcla, 1996, p. 55.

39 CIC 1983, c. 577.

40 'This disengagement "from the world" [...] is no Quietism, nor is it a flight motivated by fear of obstacles, nor an aversion to human society. Quite on the contrary, it is a gathering of forces. If a Christian is to live freely in the world, he must first defeat it in his heart.' Josef PERNIKÁŘ, Introduction, in: Thomas à KEMPIS, *Následování Krista*, Olomouc, 1990.

41 CIC 1983, c. 607 § 3.

primarily in an individualistic effort at ascetic self-perfection,⁴² since consecrated life 'belongs to the life and holiness of the Church.'⁴³ All forms of consecrated life 'offer an extraordinary sacrifice of praise to God, illumine the people of God with the richest fruits of holiness, move it by their example, and extend it with hidden apostolic fruitfulness.'⁴⁴

The Code formulates the basic constitutional structure of the People of God in two basic categories: these are clerics and lay persons, while consecrated persons are not some sort of *tertium quid*, but belong to one of the former – religious sisters and brothers remain as laity, while religious priests have become clerics.⁴⁵ The Code of Canons of Oriental Churches treats religious life in a somewhat different context and divides Christians *de facto* into 'three peoples': the clerics 'are deputed through a gift of the Holy Spirit received in sacred ordination to be ministers of the Church participating in the mission and power of Christ, the Pastor',⁴⁶ the lay are 'Christian faithful whose proper and special state is secular and who, living in the world, participate in the mission of the Church',⁴⁷ while religious 'renounce the world and totally dedicate themselves to the acquisition of perfect charity in service to the Kingdom of God for the building up of the Church and the salvation of the world as a sign of the foretelling of heavenly glory'.⁴⁸ But this conception does not imply a strict division into a contemplative and active form of consecrated life either. Compared to the task of the laity, for whose specific situation activity is actually a conceptual mark, religious life, while it need not appear to be an expression of 'fleeing from the world', certainly is conceived as a choice preferring seclusion, which solely makes it possible to attain a focused spiritual life. Such a spirituality is fully endorsed by hermits, who 'have given themselves totally into heavenly contemplation and who are totally separated from people and the world'.⁴⁹

The apostolic exhortation *Vita consecrata* by John Paul II of 1996, which resulted from the preceding sessions of the episcopal synod on consecrated life, also inclines towards a 'triple division' of the People of God, which does not evoke the very constitutional foundations of the Church, as the Latin Code of Canon Law does, but rather the existence and activity of three different vocations, three 'states of Christian life':

The vocations to the lay life, to the ordained ministry and to the consecrated life can be considered paradigmatic, inasmuch as all particular vocations, considered separately or as a whole, are in one way or another derived from them or lead back to them, in accordance with the richness of God's gift.⁵⁰

In any case, in the way it conceives the states of Christian life *Vita consecrata* is closer to the division of the structure in the Code of Canons of Oriental Churches. The traditional Catholic conception, on the other hand, did not classify consecrated life as such among the states of Christian life.⁵¹

42 'Evangelical counsels thus conceived are not an individual measure, nor are they an ascetic means of attaining own salvation, but unite the human being in a new way with the mystery of the Church and the salvatory work of Christ and oblige him to serve the edification of the Church and salvation of the world.' Bronisław Wenantý ZUBERT, *Řeholní právo. Instituty zasvěceného života a společnosti apoštolského života*, Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1996, p. 20.

43 CIC 1983, c. 207 §2; c. 574 § 1.

44 CIC 1983, c. 674.

45 CIC 1983, c. 207.

46 CCEO, c. 323 § 1.

47 CCEO, c. 399.

48 CCEO, c. 410.

49 CCEO, c. 481.

50 *Vita consecrata* 31.

51 'Three states are available to the human being: the unmarried state in the world, the married state and the priestly state. Many vocations are available to him or her. The correct choice of state and vocation determines the happiness in life and also eternal salvation.' František

It is obvious that Christian Eastern churches know only one type of monastic life, which is not differentiated into numerous orders of diverse observances. In this sense, there is also no reason to call the orders in Byzantine rite churches 'Basilian', because it is *de facto* the only one. Besides the Byzantine tradition these are especially the traditions of the Oriental Orthodox churches of other Eastern rites, which still observe very archaic forms of monastic life,⁵² while union with Rome has made the Eastern Catholic Churches more open to forms of consecrated life which originated exclusively in the Christian West. That is why the Code of Oriental Churches mentions not only monastic orders, but also congregations,⁵³ 'societies of common life in the manner of religious', i.e., analogies to societies of apostolic life,⁵⁴ and also secular institutes.⁵⁵

The Church in the West also developed forms of common life of Christian lay persons. The Code of Canon Law of 1917 schematised their legal grounding into three basic forms: secular third orders (*terti Ordines*), brotherhoods (*confraternitates*), and pious unions (*piae uniones*).⁵⁶ A legally grounded privilege shows that, in the Catholic Church in the West, Eucharistic devotion has long been deemed to be the foremost form of spiritual life for lay Christians as well: 'If there is a procession in which the Most Blessed Sacrament is carried, the Brotherhood of the Most Blessed Sacrament precedes even the arch-brotherhoods.'⁵⁷

While at the time when the Code of 1917 was valid, Catholic laity lived their piety associated in various sodalities and Marian groups, which were governed by the legal norms stated above. One of the new phenomena that have appeared around the Second Vatican Council is diverse ecclesial movements (*movimenti*) and other similar groups of faithful cultivating specific forms of spirituality. Both clerics and laity take part in their life and many of them reinforce their ecclesial identity by making use of the possibilities of canon law grounding in various forms of Christian societies.⁵⁸ Among the inexhaustible number of spiritualities, the so-called charismatic renewal has asserted itself in the Catholic Church since the 1960s, which has, often rather eclectically, brought elements taken over from the practice of Pentecostal Christianity of North America into the Catholic Church. Catholic charismatic renewal ought to strive to harmonise this specific spirituality, which lays emphasis on spiritual and bodily healing, with the traditional Catholic conception, especially in the sphere of sacramental life.⁵⁹ Nonetheless, the actual activity of some groups may be inordinate, which is why the Church expresses a determination to make use of disciplinary means to regulate their practice:

Confusion between such free non-liturgical prayer meetings and liturgical celebrations properly so-called is to be carefully avoided. Anything resembling hysteria, artificiality, theatricality or sensationalism, above all on the part of those who are in charge of such gatherings, must not take place.⁶⁰

TOMÁŠEK, *Katolický katechismus*, Praha: Česká katolická charita, 1968, p. 123.

52 'The Ethiopian monastic tradition is a living museum of primitive Christianity. [...] As with Byzantine monasteries, Ethiopian monasteries also at first glance give the impression of a uniformness of spiritual life. The strong emphasis on liturgical and prayer life, which in the Western monastic tradition was later gradually replaced with specialising in a certain activity, constitutes the core of the Ethiopian monastic tradition.' Václav JEŽEK, *Křesťanská tradice v Etiopii*, Kypr: Askas leukósia, 2013, pp. 62–63.

53 CCEO, cc. 504–553.

54 CCEO, cc. 554–562.

55 CCEO, cc. 563–572.

56 CIC 1917, c. 700.

57 CIC 1917, c. 701 § 2.

58 CIC 1983, cc. 298–329.

59 'The sacraments do not want to conjure up a healthy world for us. They are neither a drug, nor magic. [...] But as personal encounters with the Saviour in the midst of his Church the sacraments can decisively contribute to the healing of individuals in a yet unhealed world.' Michael MARSCH, *Uzdravování skrze svátosti*, Praha: Portál, 1992, p. 20.

60 Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction on Prayers for Healing, 1st September 2000, section II. Disciplinary Norms, art.

For more than fifty years the Catholic Church has also been actively involved in the ecumenical movement, which also influences the spirituality of many faithful.⁶¹ In this sphere, canon law states not only possibilities, but also limits, as evinced, for example, by the very limited possibility of sacramental intercommunion, especially with Christians from churches of the Protestant Reformation:

If the danger of death is present or if, in the judgment of the diocesan bishop or conference of bishops, some other grave necessity urges it, Catholic ministers administer these same sacraments licitly also to other Christians not having full communion with the Catholic Church, who cannot approach a minister of their own community and who seek such on their own accord, provided that they manifest Catholic faith in respect to these sacraments and are properly disposed.⁶²

‘Eucharistic hospitality’ (*eucharistische Gastfreundschaft*) is a highly sensitive issue also for the Orthodox, which is why it is not appropriate to think of it as necessary and topical,⁶³ even if other forms of spiritual enrichment and rapprochement may be quite diverse.

4. Sacramental spirituality

Canon law of the Catholic Church differs from civil law in that it distinguishes between the validity (*validitas*) and licitness (*liceitas*) of legal acts. Not meeting the conditions of licitness does not on its own cause invalidity. This is clear for example in the basic regulation of the Code of Canon Law concerning the Eucharistic minister: ‘The minister who is able to confect the sacrament of the Eucharist in the person of Christ is a validly ordained priest alone (*sacerdos valide ordinatus*). A priest not impeded by canon law celebrates the Eucharist licitly (*licite*) [...]’.⁶⁴

But validity and licitness are merely the prerequisite of legally relevant acting in the Church. Since legal acts are frequently at the same time spiritual acts, the Code introduces the category of spiritual utility (*utilitas*), or fruitfulness (*fructuositas*), so that, for example, in the sphere of marital law it obliges the shepherds to ‘a fruitful liturgical celebration of marriage which is to show that the spouses signify and share in the mystery of the unity and fruitful love between Christ and the Church.’⁶⁵ But the elements of validity and licitness cannot be artificially placed in an opposition against the spiritual essence of celebrating marriage, since they are a necessary prerequisite of the marriage taking place within the order established by the Church, within which it brings spiritual utility to the prospective spouses and their personal spirituality.⁶⁶

5 §§ 2,3, at: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001123_istruzione_en.html.

61 ‘Some aspects of the Christian mystery have often been posed in a clearer light in other churches or ecclesial communities. The Holy Spirit has enriched in a special way their reading and contemplation of the Bible, various forms of public divine service and personal piety as well as diverse expressions of Christian witness and holiness of life.’ Walter KASPER, *Duchovní ekumenismus. Praktické podněty k jeho uskutečňování*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, p. 14.

62 CIC 1983, c. 844 § 4.

63 ‘From the point of view of Orthodox theology, the Eucharist is not a merely individual act, separated from the rest of the life in the Church. Thoughtful members of the Orthodox Church can in no way imagine the Eucharist separated from the fullness of their Church, i.e., that someone who is a stranger in this sense could receive the Body and Blood of Christ in it without fully accepting the community celebrating the mystery and without a full obligation to it, especially with respect to the faith of the Church, which is and will remain unchangeable. In other words, there is no separation between the Church and the Eucharist. Who wants to have one must take also the other.’ Štefan PRUŽINSKÝ, *Aby všeci jedno boli. Pravoslávie a ekumenizmus*, Prešov: Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 1997, p. 279.

64 CIC 1983, c. 900 § 1 and 2.

65 CIC 1983, c. 1063 3°.

66 ‘The sacramental dimension is a great, unmerited vocation for Christians, but at the same time a highly demanding task. [...] In this way, the entire marriage liturgy becomes a place of joyful and grateful celebration of God’s entire plan, when in realising it God evaluates the

A proper legal regulation is also required by an act as spiritual and intimate as celebrating the sacrament of reconciliation. Only at first glance it appears to be paradoxical that precisely this sacrament requires the establishment of an extraordinarily complex legal framework.⁶⁷ Here it is also not possible to contrast the spiritual and legal dimension of the sacrament, since what is at stake is primarily the assurance of protection for the penitent, which cannot be attained without firmly grounded disciplinary means; but at the same time it is incorrect if the penitents themselves lapse into a rigid juridicism.⁶⁸ The contemporary legal norm no longer speaks of the confessor's jurisdiction, but of his faculty (*facultas*), because he is active in a specific inner forum, namely the sphere of conscience (*forum internum*). While this faculty is a prerequisite of the confession's validity, canon law itself urges confessors to take an approach stimulating spiritual utility for the penitents: 'In hearing confessions the priest is to remember that he is equally a judge and a physician and has been established by God as a minister of divine justice and mercy, so that he has regard for the divine honor and the salvation of souls.'⁶⁹

The lawgiver conceives celebrating the Eucharist in a similar fashion. First of all, the condition of validity is clearly stipulated: 'The minister who is able to confect the sacrament of the Eucharist in the person of Christ is a validly ordained priest alone.'⁷⁰ But the aspect of spiritual utility is not lacking and in the case of this particular sacrament takes on a marked community dimension: 'The Eucharistic celebration is to be organized in such a way that all those participating receive from it the many fruits for which Christ the Lord instituted the Eucharistic sacrifice.'⁷¹

The fundamental role of the Eucharist in the life of the Church is to be clearly articulated already in the education of future clerics: 'The Eucharistic celebration is to be the centre of the entire life of a seminary in such a way that, sharing in the very love of Christ, the students daily draw strength of spirit for apostolic work and for their spiritual life especially from this richest of sources.'⁷² A personal relationship to the Eucharistic mystery is one of the manifestations of an authentic priestly vocation, without which observing all legal and liturgical norms would be meaningless.⁷³

Eucharistic spirituality is not exhausted by liturgical celebration and communion, since in the second millennium various forms of Eucharistic devotion outside the Mass developed in the Christian West, especially Eucharistic adoration and processions. Here it is also not exaggerated to speak of a spiritual dimension, which is the main bearer of the need for an appropriate legal regulation.⁷⁴ The first Code of Canon Law confirmed diverse forms of such devotions:

realities of creation as "good", but only after creating the human being male and female does God see his creation as "very good" (Gen 1:31). František KUNETKA, Matrimoniální obřady římské liturgie v proměnách a konstantách dějinného vývoje, in: Walerian BUGEL et al., *Obřady manželství v různých liturgických tradicích*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2013, 75–95, p. 95.

67 CIC 1983, cc. 959–991.

68 'A personal understanding of sin and the sacrament of reconciliation while observing the legal framework established by the Church requires much more than a legalistic attitude. Personally, experiencing confession does not involve merely several acts, albeit performed with sincerity and involvement, but rather the decision to heal the reality violated by sin with a new principal act [...]' Józef AUGUSTYN, *Sviatosť zmiernenia. Inšpirácia nielen pre zpovedníkov*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2015, p. 16.

69 CIC 1983, c. 978 § 1.

70 CIC 1983, c. 900 § 1.

71 CIC 1983, c. 899 § 3.

72 CIC 1983, c. 246 § 1.

73 'I again ask you seminarians: is daily participation in the Holy Mass the heart of your day? If it makes you scared, if you do not participate regularly, if you are passive and fretful, or if it is a merely marginal part of your day and not its focal point – it is a sign that you are not called to priesthood.' Timothy M. DOLAN, *Kněží pro třetí tisíciletí*, Brno: Kartuziánské nakladatelství, 2016, p. 221.

74 'The medieval change in direction brought about certain losses. But on the other hand, it enabled a wonderful deepening of spiritual life. It showed the greatness of the mystery given at the Last Supper and made it possible to experience it in a new and full way. How many saints – especially the ones marked by love for the neighbour – were nourished by this experience and were guided towards the Lord! We must not lose this wealth!' Joseph RATZINGER (BENEDICT XVI), *Duch liturgie*, Brno: Barrister & Principal, 2006, p. 80.

In churches and chapels in which it is permitted to keep the Most Holy Eucharist, it is possible to hold a private exposition or reposition for any pertinent reason without the permission of the Ordinary; a public exposition or with a monstrance on the solemnity of the Body and Blood of Christ and in the course of its octave in all churches during Holy Mass and at vespers; at other times only for a pertinent and grave reason, especially public, and with the permission of the local Ordinary, even though the church belongs to an exempt religious institute.⁷⁵

The Code of 1983 expresses continuity in this matter:

It is recommended that in these churches and oratories an annual solemn exposition of the Most Blessed Sacrament be held for an appropriate period of time, even if not continuous, so that the local community more profoundly meditates on and adores the eucharistic mystery. Such an exposition is to be held, however, only if a suitable gathering of the faithful is foreseen and the established norms are observed. [...] When it can be done in the judgment of the diocesan bishop, a procession through the public streets is to be held as a public witness of veneration toward the Most Holy Eucharist, especially on the solemnity of the Body and Blood of Christ.⁷⁶

Conclusion

Since the Church is human and divine at the same time, the external expressions of the spiritual experience of the faithful can at the same time in many aspects be grasped and regulated by canon law. This happens at both the collective and individual level. The Church is 'constituted and organised in this world as a society'⁷⁷ and the general principle *ubi societas ibi ius* holds in it. Furthermore, not only the Church as a whole is a visible society, but so are the most diverse forms of ecclesial association of the faithful. Especially the consecrated way of life best performs its function in the Church when its *regula* is observed, not merely an abstractly conceived 'spirit', but also the corresponding 'letter'. To individual groups of the faithful and the faithful as individuals, the legal regulation grants the right to have their own rite and spirituality according to their own personal spiritual choice, but only on one fundamental condition: 'as it is consonant with the doctrine of the Church.'⁷⁸ The liturgical and sacramental acts of the faithful are not only expressions of their spiritual life, but at the same time legally regulated acts. Here, canon law protects a unitary discipline, which constitutes an atmosphere of predictability and stability, which certainly bears witness to experiencing personal spirituality much more than chaos and wilfulness.

75 CIC 1917, c. 1274 §1.

76 CIC 1983, c. 942 and c. 944 §1.

77 CIC 1983, c. 204 § 2.

78 CIC 1983, c. 214.

Canon Law and Spirituality

Abstract

The paper aims to show the usefulness of canon law for the spiritual life of the faithful and refutes the deep-seated notion that law deadens or inhibits spirituality. First, it proceeds historically and gives examples of ecclesial discipline, which have proven to be of substantial help in experiencing spirituality, especially the consecrated way of life. It then points out the ritual richness of the Oriental churches as well as problems associated with the liturgy of the Christian West and cites legal means ensuring that liturgical practice is carried out to the spiritual benefit of the faithful. It then analyses in detail diverse forms of consecrated life and the way in which they are conceived by canon law. Then it goes on to investigate lay societies, new movements in the Church and ecumenism. In the sacramental discipline of the Church, canon law is expressed not only as an assurance of the validity and licitness of legal acts, but especially as a prerequisite of the spiritual utility of sacramental life for the faithful.

Keywords: canon law, spirituality, consecrated life, liturgy, sacraments

Author contact

Assoc. Prof. JUDr. Stanislav Přibyl, Ph.D., JCD

University of South Bohemia in České Budějovice

Faculty of Theology, Department of Theological Disciplines

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

pribyl@tf.jcu.cz

Vybrané podněty biskupských synod o rodině (2014, 2015) a postsynodální apoštolské exhortace *Amoris laetitia* (2016) pro pomáhající profese

Jindřich Šraj

Dvě zasedání biskupské synody o rodině z podzimu 2014, resp. 2015 a posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině papeže Františka *Amoris laetitia* z jara 2016 představují bezesporu jednu z nejvýznamnějších událostí či počinů v životě církve posledního období, především proto, že se věnují jednomu ze zásadních témat současnosti. Nejen předloženými výstupy, ale i způsobem, jak se k nim dochází,¹ vzbuzují četné, byť kontroverzní reakce.² Na jedné straně jsou zde obavy ze zpochybnění tradičního učení církve v otázkách manželství a rodiny, resp. obavy o nepřípustné přizpůsobení se duchu doby ze strany církve a rozmělnění jí dosud hlásaného ideálu manželského a rodinného života ve falešné snaze pomoci lidem, kteří v oblasti sexuálního, manželského či rodinného života selhali. Na straně druhé je to naopak radost z otevřenosti církve, s jakou se staví k problémům dnešní doby, z její odvahy pravdivě pojmenovat problémy manželského a rodinného života, hlavně se však s chápající láskou přiblížit k těm, kteří na této cestě klopýtli a klopýtají.³ Zmíněné synody a papežský dokument *Amoris laetitia* hledají odpovědi na palčivé a stále naléhavější problémy rodin, které jsou vystaveny řadě obtíží a nesnází, včetně snah o jejich samotnou destrukci. Synody i papežský dokument přitom nabízí řadu podnětů jak pro podobu církevní pastorační praxe, tak také pro oblast sociální práce. Pastorační práce není zaměřena pouze na řešení problémových jevů v oblasti manželských a rodinných vztahů, ale i na jejich prevenci. Sociální práce se cíleně soustřeďuje na problémové jevy v těchto životních oblastech. Rozdíl těchto dvou praxí tkví také v tom, že pastorační práce s manželstvími a rodinami vychází z principů křesťanské víry, kdežto u sociální práce to není podmínkou ani obecným standardem. Sama tato skutečnost navozuje otázku, do jaké míry či zda vůbec mohou být podněty obsažené ve výstupních dokumentech obou synod a v posynodální apoštolské exhortaci, které vychází z křesťanského pohledu na svět a u zainteresovaných ho předpokládají, pro sociální práci inspirativní. Předložené pojednání se této otázky implicitně dotýká specifikací konkrétních podnětů, resp. jejich praktického významu pro obě zmíněné praxe, čemuž předchází stručný pohled na podobu a význam křesťanského etického paradigmatu v dějinách církve.

1 Srov. k tomu Heiner KOCH, *Amoris laetitia. Eine Erläuterung*, *Stimmen der Zeit* 6/2016, s. 364–366.

2 Spektrum rozdílných hodnocení dokumentu *Amoris laetitia* nekopíruje jednoduché schéma progresisté versus konzervativci. Toto spektrum je mnohem pestřejší. Srov. k tomu Walter KASPER, „*Amoris laetitia*“: Bruch oder Aufbruch?, *Stimmen der Zeit* 11/2016, s. 723–724.

3 Srov. např. Jindřich ŠRAJER, Nad synodou s nadějí, *Universum* 1/2015, s. 36–37.

1. Trvalý úkol církve – nově formulovat a zdůvodnit jí vlastní a smysl člověka utvářející hodnoty

Chceme-li nabídnout reflexi o v současnosti možném přínosu křesťanského étosu, formulovaném ve výše zmíněných církevních dokumentech, ke kultivaci manželství a rodiny, manželského a rodinného života, resp. pro kvalitní pastorační a sociální práci s rodinami, je dobré si v této souvislosti připomenout některé podstatné skutečnosti.

Církev, v koncilním pojetí dějinami putující Boží lid, je na jedné straně nositelkou neměnných Božích pravd. Na straně druhé je součástí světské společnosti, se kterou sdílí její radosti a nádeje, bolesti a strasti.⁴ Církev tak nestvrzuje jen božský původ manželství a rodiny, resp. tradici osvědčenou a církevní autoritou potvrzovanou představu o podobě zdařilého manželského a rodinného života, nýbrž je také opětovně konfrontována s trvalým úkolem nově formulovat a zdůvodnit jí vlastní a smysl člověka utvářející hodnoty.⁵ K tomu je nutné připomenout i její dějinně podmíněné postavení a role a s tím často spojenou podobu a význam jejího etického paradigmatu ve společnosti.

Je známou skutečností, že řada náboženských předpisů, jak je známe např. ze Starého zákona, jsou pouhými hygienickými předpisy či pravidly, které uspořádávají chod společnosti. Mají vést ke zdravému životu, k pokojnému a spravedlivému utváření vztahů ve společnosti, k jejímu dobrému fungování. V náboženských společnostech dochází nevyhnutelně k osmóze světského a náboženského, světského a církevního. Náboženské či církevní paradigma prostupuje celou společností a určuje její ráz. Zasahuje všechny její členy, pro které se stává nedílnou součástí jejich každodenního života. V západních evropských dějinách tuto významnou úlohu sehrávala po dlouhou dobu katolická církev. Měla v tomto směru dominantní postavení. Zaručovala homogenitu společnosti a bděla nad její morálkou. Nebylo tomu tak ale vždycky. Její paradigma v oblasti manželství a rodiny do značné míry kopírovalo společenské poměry a myšlenkové vzorce příslušného dějinného období a současně bylo často konkrétní reakcí na problematickou životní praxi.

Základem křesťanské životní praxe je naplňování požadavku věrného následování Ježíše Krista, což mimo jiné znamená být nezřídka „znamením odporu“, kontrastovat se společensky a kulturně dominující životní praxí. Platilo to obzvláště pro počátky křesťanství. Platí to ale bezesporu i pro současnost.⁶ Ve svých počátcích vnáší křesťanství do antických rodinných společností a jim odpovídající životní praxe kritické podněty vůči rodině a individualisticko-emancipační impulsy.⁷ Ježíš potvrzuje původní stvořitelský záměr s manželstvím jako jedinečným a nerozlučitelným společenstvím muže a ženy (srov. Mt 19,3–9). Svým učením a postoji oceňuje hodnotu manželství (srov. Mt 9,15; 22,1–14; 25,1–13; J 2,1–12), důstojnost muže a ženy. Zároveň však relativizuje starozákonní výlučnost manželství.⁸ Upozaduje tradiční rodinné vztahy ve vlastní rodině (srov. Mt 12,46–50; Mt 8,21). Svým učením vnáší do rodinných vztahů rozkol (srov. Mt 10,34–36). První křesťané se přitom ptají po opodstatněnosti manželství a způsobu jeho prožívání vzhledem k přijetí křesťanské víry, na což se jim dostává střídme, zato však konkrétní odpovědi formou

4 Srov. *Gaudium et spes* 1.

5 Srov. Franz X. KAUFMANN, Ehe und Familie zwischen kultureller Normierung und gesellschaftlicher Bedingtheit, in: Anton RAUSCHER, *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin: Duncker Humblot, 2008, s. 257.

6 Srov. *Amoris laetitia* 200.

7 Srov. André HABISCH, Zukunftsfähigkeit und Gesellschaftspolitik. Familienorientierte Institutionengestaltung als Herausforderung des 21. Jahrhunderts, in: Wolfgang OCKENFELS (ed.), *Familien zwischen Risiken und Chancen*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2001, s. 32.

8 Manželství je ve Starém zákoně základní povinností, která nemá životní alternativu. Srov. k tomu Johannes B. BAUER, Ehe, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz – Wien – Köln: Styria, 1994, s. 112. V Novém zákoně představuje vedle manželství další životní alternativu panenství (Mt 19,11n).

několika málo doporučení a pastoračních rad (srov. 1 K 7).

Církevní paradigma ohledně manželství a rodiny, jež byla po značně dlouhou dobu charakterizována stabilitou „domu“ (velkorodiny) – „integritou ‚domu‘, společenství a místa“,⁹ spojená s nezpochybňovanou, ekonomickými zájmy podmíněnou stabilitou, vyznačující se soudržností generací, manželů a rodičů s dětmi,¹⁰ se po novozákonní době „zakonzervovává“ v úvahách a učení o účelu manželství. Manželství a rodina jsou, především pod vlivem Augustinova učení o manželství a manželských dobrech,¹¹ jednostranně, ne-li výhradně, oceňované pro službu životu. Hodnota partnerského vztahu se nedoceňuje či příliš nereflexuje.¹² Tuto po dlouhou dobu zastávanou dogmatickou setrvačnost v učení církve o manželství „nezviklaly“ ani nastupující změny společenských poměrů, ke kterým dochází zvláště v období po Francouzské revoluci a nástupem průmyslové revoluce. Přehlížení těchto změn, ke kterým patřilo zvláště posilování významu intimního života v manželství, manželského vztahu a změny funkcí rodiny, ze strany církve znamená oslabení jejího společenského významu a autority. Její poselství nabývá stále více antikvujícího charakteru.

Změnu ve výše zmíněném ohledu přináší teprve II. vatikánský koncil (1962–1965), resp. pastorální konstituce *Gaudium et spes* (GS). Při vědomí neměnného (božského) původu manželství a rodiny je zde reflektován jejich aktualizovaný význam v kontextu nastalých společenských, hospodářských a životních poměrů. Manželství je zde prezentováno jako společenství lásky a života, s vyváženým důrazem na hodnotu manželské lásky a službu životu.¹³ Byť se zásadní změna oproti dřívějšímu paradigmatu týkajícímu se manželství a rodiny nerodila na koncilu snadno, což se mimo jiné odráží v některých rozporuplnostech výsledného kompromisního textu, přesto zde bylo založeno paradigma nové, biblicky ukotvené, charakterizované svou otevřeností k aktuálním poznatkům exaktních věd s cílem poctivě zachytit současnou realitu v oblasti manželství a rodiny a předložit srozumitelnou pobídku pro plnohodnotné prožívání manželských a rodinných vztahů.¹⁴

V době po koncilu je ve vyjádřeních papežů Pavla VI. (1963–1978), Jana Pavla II. (1978–2005) a Benedikta XVI. (2005–2013) opakovaně akcentován antropologický a teologický základ manželství a rodiny. Zdůrazňuje se přirozenost těchto institucí, tedy to, že pravda o nich „je zakotvena v pravdě o člověku“.¹⁵ Z tohoto základu se následně dedukují v něm obsažené závazné normy, které mají utvářet manželské a rodinné vztahy a z nich vyplývající úkoly (např. v oblasti předávání života). Benedikt XVI. se přitom snaží dokázat, že postoje křesťanské etiky nejsou vzdáleny obecné lidské zkušenosti, realitě tohoto světa a s ní spojeným otázkám. Jejím cílem není, dle jeho slov,

9 Miloslav PRŮKA, *Péče o oikos. Dům v dějinách myšlení*, edice Pontes Pragenses, sv. 55, Brno: L. Marek, 2009, s. 81. Lubomír MLČOCH v návaznosti na řečené poukazuje na mnohovrstevný význam „domu“ (velkorodiny), který „zahrnoval jednotu obydlí, majetku, široce založenou rodinu včetně ‚dědictví otců‘, společenství víry i způsob života a vedení hospodářství“, což podle něho, jak správně uvádí, v českých podmínkách přetrvalo v mnohém „až do specificky pojaté modernizace, reálného socialismu“. Lubomír MLČOCH, *Ekonomie rodiny v proměnách času, institucí a hodnot*, Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky, Praha, 2013, s. 7. K charakteristice velkorodiny srov. také Anton RAUSCHER, *Znovuobjevení rodiny*, ediční řada Ordo socialis, Brno: CDK, 1996, s. 3, 5–6.

10 Srov. Anton RAUSCHER, *Znovuobjevení rodiny*, s. 4.

11 K Augustinovu pojetí manželství srov. Michael MÜLLER, *Paradiesehe. Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg: Friedrich Pustet, 1954.

12 V tradiční katolické morální teologii a kanonickém právu je manželství pojímáno jako hierarchické společenství manželských dober a cílů. Nejvyšším z nich, ostatním nadřazeným, je plození a výchova potomstva. Srov. CIC 1917 kán. 1013, § 1.

13 Srov. *Gaudium et spes* 47–52. Srov. k tomu také Jindřich ŠRAJER, *Nové pojetí manželství*, *Teologické texty* 1/2003, s. 17–19.

14 Srov. k tomu Jindřich ŠRAJER, *O důstojnosti manželství a rodiny*, in: Jindřich ŠRAJER – Lucie KOLÁŘOVÁ a kol., *Gaudium et spes padesát let poté*, Brno: CDK, 2015, s. 168–205.

15 Srov. BENEDIKT XVI., *Myšlenky o rodině*, výbor z textů papeže Benedikta XVI. uspořádal Lucio Coco, Praha: Paulínky, 2010, s. 24. Papež Benedikt XVI. dokladuje tuto skutečnost mimo jiné poukazem na kulturní dějiny lidstva, které jsou poznamenány hříchem, zatemněním původního významu manželství, přesto si však je, podle něho, člověk stále vědom toho, že všechny jiné formy vztahu mezi mužem a ženou (než manželství) odporují původnímu plánu s člověkem. Zvláště velké kultury podle Benedikta XVI. opětovně směřují k monogamii, ke společenství muže a ženy, kteří tvoří jedno tělo. Srov. tamtéž, s. 29.

potlačovat lidské hodnoty či projevy,¹⁶ nýbrž vnášet do obecně lidské zkušenosti specifický pohled, který tuto zkušenost očišťuje, proměňuje, rozlišuje a ozdravuje, resp. vyzdvihuje a ve světle Boží lásky přivádí k naplnění všechno, co je opravdově lidské.¹⁷ Zároveň však otevřeně připouští i jistou neschopnost zastávané hodnoty dobře sdělovat druhým, zvláště mladým lidem, kteří mají podle jeho slov strach před definitivním rozhodnutím se pro manželství, a zároveň je u nich třeba odbourávat hluboce zakořeněný předsudek, „že křesťanství klade se svými příkázáními a zákazy příliš překážek radosti z lásky, a zvláště, že nedovoluje zakoušet plně ono štěstí, které muž a žena nacházejí ve své vzájemné lásce“.¹⁸ Obecně se dá říct, že zmínění tři pokoncilní papežové usilují primárně o prezentaci ideálu manželství a rodiny spolu se snahou předkládat tento ideál k pochopení ze strany člověka. Jinak řečeno, primární snaha o vycizelování ideálu manželství a přílišný důraz na platnost objektivního mravního zákona, který je nutné dodržovat, je zároveň do jisté míry přehlížením či nepřilísným zohledněním často problémové a komplikované reality, ve které se jednotlivci nezřídka ocitají. V dosavadním církevním paradigmatu to, zdá se, představuje nedocnění jejich zodpovědné svobody či snad dokonce primární nedůvěru v ní.

Papež František navazuje na koncilní a pokoncilní naukovou linii ohledně manželství a rodiny. Vnáší do ní ovšem nové akcenty a podněty, nastoluje nové etické paradigma. Toto paradigma se nevyhýbá pokorně sebekritickému hodnocení dosavadního způsobu předkládání křesťanských zásad a přístupu k lidem v oblasti manželství a rodiny. Papež přitom mluví zcela konkrétně. Otevřeně pojmenovává problematiku přístupů a formuluje nové požadavky vzhledem k prezentaci manželství a jeho pastoraci. Kritizuje dosavadní přílišnou idealizaci manželství, které se tím podle něho stává v očích lidí abstraktním, neatraktivním a téměř uměle vykonstruovaným.¹⁹ Za neúčelné považuje rétorické pranýřování dnešních nešvarů, v dějinách církve mnohokrát zaujímaný obranný postoj, mrhání energií četnými výpady proti upadajícímu světu a nedostatečné ukazování cesty ke štěstí²⁰ a také to, že poselství církve o manželství a rodině neodráželo „jasné kázání a postoje Ježíše, který předkládal náročný ideál, ale současně nikdy neměl daleko k soucitu se slabými lidmi, jako se Samařankou nebo s cizoložnou ženou“.²¹ Papež František přitom připomíná, že jenom důrazem na věroučné, bioetické a morální otázky bez podpory k otevření se milosti nelze dostatečně povzbudit rodiny v upevňování manželského svazku a naplňování svého společného života smyslem. Pléduje naopak pro postup „představovat manželství spíše jako dynamickou cestu růstu a realizace než jako břemeno, které je nutné nést celý život“.²² Vyslovuje se pro respektování „svědomí věřících, kteří v mnoha případech odpovídají co možná nejlepším způsobem na evangelium v rámci svých omezení a mohou růst ve svém osobním rozlišování v situacích, ve kterých selhávají všechna schémata. Jsme povoláni,“ jak zdůrazňuje, „svědomí vychovávat, a ne je nahrazovat.“²³ Tento papežův přístup je pro něho zároveň základním výchozím bodem pro rozvíjení představ o konkrétní podobě pastorační praxe, které lze v mnoha ohledech aplikovat i na sociální práci.

16 Viz Nietzscheho kritika křesťanství, které mělo dát *erotu* (tělesné lásce) vypít jed, degradovat ho na pouhou neřest. Srov. k tomu *Deus caritas est* 8.

17 Srov. Joseph RATZINGER, *Obnova morální teologie. Perspektivy 2. vatikánského koncilu a encykliky Veritatis splendor, Communio* 3/2006, s. 307.

18 BENEDIKT XVI., *Myšlenky o rodině*, s. 116.

19 Srov. *Amoris laetitia* 36.

20 Srov. tamtéž, 35, 38.

21 Tamtéž, 38.

22 Tamtéž, 37.

23 Tamtéž.

2. Pastorační péče blízká člověku

Konkrétní podněty pro podobu pastorační praxe nabízí papež František v šesté kapitole *Amoris laetitia*. Hned v jejím úvodu připomíná, že nechce předkládat nějakou nauku o pastorační rodině, ale jen obecně nastínit nové pastorační metody, jejichž praktičtější a účinné návrhy by měly v souladu s naukou církve vypracovat jednotlivá společenství, která mohou zohlednit místní potřeby a požadavky.²⁴ Toto vyjádření předznamenává důležité akcenty, které charakterizují papežovu představu o podobě pastorační praxe, totiž relativizaci římského centralismu a podporu subsidiárního modelu pastorační odpovědnosti. Znamená to mimo jiné, „že ne všechny věroučné, morální nebo pastorační diskuse musejí být vyřešeny zásahem magisteria“,²⁵ resp. to, že na všechny otázky neexistuje jedna odpověď. Papež zdůrazňuje, že v církvi je „nezbytná jednota nauky a praxe“,²⁶ to však nebrání tomu, „aby existovaly různé způsoby interpretace některých hledisek nauky nebo některých důsledků z ní plynoucích (...) každý obecný princip, má-li být zachován a aplikován, potřebuje být inkulturován.“²⁷

Tyto papežovy akcenty vychází z jeho často opakované myšlenky o nadřazenosti času nad prostorem. V této souvislosti hovoří o napětí mezi plností a omezením, které je třeba umět unést. Prostor či spíše postoj mít všechno hned znamená podle papeže omezení. Čas „pojímáný v širokém smyslu se (naopak) vztahuje k plnosti a vyjadřuje horizont, který se před námi otvírá.“²⁸ Papež považuje princip, kdy je čas nadřazen prostoru, za princip pokroku. Umožňuje totiž „pracovat dlouhodobě, bez posedlosti okamžitými výsledky“.²⁹ Ve vztahu k manželství a rodině to znamená vnímat dynamiku a komplexnost procesu utváření těchto institucí směrem k ideálu, který se před nimi otevírá jako dosažitelná perspektiva. Manželství a rodina jsou lidskou skutečností, která není ideálem, nýbrž komplexem, který v mnoha ohledech potřebuje spásu. Rodiny nejsou z tohoto papežova pohledu „problém, nýbrž především příležitost“.³⁰ Papežem prezentovaný široký pohled na komplexitu životních skutečností manželství a rodiny podněcuje pastorační práci, která není redukována na mechanickou aplikaci norem. Může být realizována jen prostřednictvím příslušných zodpovědných osob (pastoračních pracovníků, kněží, místního biskupa) jako kreativní proces zprostředkování mezi konkrétním člověkem, jeho životní situací a učením církve.³¹ To také předpokládá, že „uvažování pastýřů a teologů, pokud je vedeno věrností církvi a je poctivé, realistické a kreativní, pomáhá dojít větší jasnosti ve věroučných, morálních, duchovních a pastoračních otázkách.“³²

Ústředním motivem pastorační práce má přitom být radost, resp. radostná láska, která je navázána na milosrdenství. To je zlatá nit pastorační teologie současného papeže, která se vine jeho pastoračními texty. Křesťanská zvěst o rodině má být vpravdě radostným poselstvím, které je odpovědí na touhu po rodině, jež je živá zvláště mezi mladými lidmi.³³ Papež chce podnítit křesťanské rodiny, aby si vážily daru manželství a rodiny, aby „plně milovaly hodnoty, jako jsou velkodušnost,

24 Srov. *Amoris laetitia* 199.

25 Tamtéž, 3.

26 Tamtéž.

27 Tamtéž.

28 *Evangelii gaudium* 222.

29 *Evangelii gaudium* 223.

30 *Amoris laetitia* 7.

31 Srov. Marianne HEIMBACH-STEINS – Denise MOTZIGKEIT – Janine REDEMANN – Karolin FRERICH – Petr ŠTICA, *Familiale Diversität und pastorale Unterscheidung. Eine theologisch-ethische Analyse zum nachsynodalen Schreiben Amoris laetitia, Sozialethische Arbeitspapiere des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften* 5/2016, Münster: Institut für Christliche Sozialwissenschaften, s. 12.

32 Srov. *Amoris laetitia* 2.

33 Srov. tamtéž, 1.

iniciativnost, věrnost a trpělivost.³⁴ Chce zároveň povzbudit „všechny, aby byli znamením milosrdenství a blízkosti tam, kde se rodinný život neuskutečňuje dokonale nebo neprobíhá v pokoji a radosti.“³⁵

Text *Amoris laetitia* je tak prost jakéhokoliv dogmatismu či antagonismů. Neomezuje se na zákazy a doktrinální vymezení. Papež výslovně varuje před „chladnou byrokratickou morálkou“,³⁶ před „aplikováním morálních zákonů, jako by to byly kameny, které je možné házet na život lidí.“³⁷ Předkládá text, jenž se vyznačuje jednoduchostí, pozitivním a povzbuzujícím akcentem. Papežovým hlavním záměrem je připomenutí toho nejpodstatnějšího pro pastorači: hlásání radostné zvěsti Ježíše Krista pro životní oblasti manželství a rodiny. Prakticky to znamená, že pastýři mají s citlivostí a klidem naslouchat a s upřímnou touhou vstupovat do dramatu lidí a pochopit jejich pohled na věc, a tak jim pomáhat lépe žít a poznávat jejich místo v církvi.³⁸

Pastorální perspektivu, resp. její akcenty, jak jsou předkládány papežem Františkem v *Amoris laetitia*, lze nakonec vtěsnat do tří slov: doprovázení, rozlišování, začleňování.

Papež zdůrazňuje naléhavost doprovázení před uzavřením manželství, ale i v průběhu manželství, zvláště pak v jeho počátečních fázích. Za nedostatečnou považuje redukci přípravy na manželství do formy krátkodobé katecheze víry a manželského života, která bezprostředně předchází uzavření sňatku. Pomineme-li jím připomínanou skutečnost, že každý člověk se de facto připravuje na manželství již od svého narození,³⁹ zdůrazňuje potřebu dlouhodobé přípravy na manželství uskutečňovanou místním společenstvím, které má nabízet zvláštní programy bezprostřední přípravy na manželství. V intencích jím položeného akcentu na důležitost citového života v manželství, resp. manželské lásky, jak jí exkluzivně prezentuje ve 4. kapitole *Amoris laetitia*, připomíná, že svatba nemá být brána jako konec cesty. Manželství je totiž povolání, které se má objevovat a rozvíjet po celý život. Znamená to, že předmanželská pastorační práce, ale i pastorační práce manželů, se má zaměřovat na manželský svazek, a má přitom párům pomáhat nejen prohlubovat jejich lásku, ale také učit se překonávat problémy a obtíže.⁴⁰ Páry by měly rovněž obdržet potřebné informace „o místech a osobách, poradenských službách nebo ochotných rodinách, na které se mohou obrátit s prosbou o pomoc“.⁴¹

Jak bylo řečeno, papež klade důraz na doprovázení, zvláště pak na doprovázení manželů v prvních letech společného života. V intencích výstupních dokumentů, které shrnují výsledky diskuse dvou biskupských synod o rodině, zdůrazňuje papež František potřebu pastoračního doprovázení, která je již dříve zmiňovaná v dokumentech magisteria. Zatímco dosud bylo tímto myšleno „spíše usnadnění cesty manželů k tomu, aby dobře zvládali jim svěřené úkoly, především odpovědnou službu životu, a žili křesťanským způsobem života“,⁴² papež František nadto vyzdvihuje také důležitost jejich doprovázení k citové zralosti, resp. zralosti jejich vzájemného vztahu.⁴³ Zvláštní význam přitom mohou sehrát zkušenější manželské páry, které jim formou párového doprovázení, jak je např. rozpracovává publikace *Doprovázení mladých manželů ke zralému vztahu*,⁴⁴ k tomu

34 Tamtéž, 5.

35 Tamtéž.

36 Tamtéž, 312.

37 Tamtéž, 305.

38 Srov. tamtéž, 312.

39 Srov. tamtéž, 208.

40 Srov. tamtéž, 205–210.

41 Tamtéž, 211.

42 Josef ZEMAN – Jindřich ŠRAJER – Jindřich KOTVRDA, *Doprovázení mladých manželů ke zralému vztahu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015, s. 11.

43 Srov. *Amoris laetitia* 52, 217–222.

44 Viz pozn. 42.

mohou významně dopomoci. Závěry obsažené v této publikaci souzní s pozicemi papeže Františka, který poukazuje na to, že v manželském svazku se „manželé stávají protagonisty, pány svých dějin a tvůrci plánu, který mají společně naplňovat.“⁴⁵ Patří k tomu trvalé cvičení se ve vzájemné lásce. To představuje mimo jiné každodenní vzájemné vyjednávání, které „tvoří předivo vzájemných nabídek a odříkání se pro dobro rodiny.“⁴⁶ Nejde přitom o to, aby byli „vítězové a poražení, nýbrž aby vyhráli oba dva... každá domácnost je jedinečná a každé manželství najde jiný způsob, jak věci uspořádat.“⁴⁷ V neposlední řadě papež František v návaznosti na představení některých zdrojů pomoci v pastoraaci rodin připomíná, že tato „musí být dnes podstatně misijní, ... je třeba jít ven, kde jsou lidé. Už nemůžeme být pouze továrnou na kurzy, které navštěvuje jen pár lidí.“⁴⁸ Dále papež František formuluje vzhledem ke krizím či krizovými situacím v manželství a rodině požadavek rozlišování a integrace. Předně připomíná, že „každá krize v sobě skrývá radostnou zvěst“,⁴⁹ kterou je třeba umět zaslechnout.⁵⁰ Papež přitom vyjmenovává různé druhy krizí, které přirozeně vyvstávají v rámci manželství a rodinného života, jako jsou např. krize při dospívání dítěte či krize způsobená stářím rodičů manželů.⁵¹ Papež přitom vyzdvihuje význam pastorační pomoci, kterou ovšem většina potřebných nevyhledává, protože ji „nepovažuje za rozumnou, blízkou, realistickou a vtělenou“.⁵² Vzhledem k dalším situacím, které je nutné pečlivě rozlišovat, jako je tomu u pastoračního doprovázení odloučených, rozvedených a opuštěných manželů, by měla být pastorační péče charakteristická svojí osobní blízkostí. Měla by vnímat a mít na zřeteli bolest zainteresovaných, zvláště dětí. Tato péče by měla zahrnovat smíření a mediaci, měly by být k dispozici odborná poradenská centra. Lidé ocitající se v problémových situacích by měli být podle papeže integrováni do křesťanského společenství a farních pastoračních institucí.⁵³ V neposlední řadě si papež všímá i situace rodiny, v níž některý ze členů projevuje homosexuální sklony, nebo situace nastalé úmrtím některého z členů rodiny a jeho dopadem na pozůstalé. V obou těchto případech se vyslovuje pro citlivý přístup a náležitou pozornost a ochotu, která se vůči potřebným v takových případech vyžaduje.⁵⁴

3. Rozlišování v konfliktních situacích a integrace

Zatímco doprovázení je spojeno více s objevováním a podporou pozitivních očekávání a perspektiv u doprovázeného, požadavek rozlišování a začleňování či integrace se vztahuje primárně na konfliktní a problémové situace a jejich řešení. V tomto směru se to týká nejen pastorační praxe, ale eminentně právě i praxe sociální práce. Jde přitom především o náležité etické rozlišování v kolizních situacích.

Jak je patrné z již výše řečeného, papež František nenabízí v *Amoris laetitia* jednoznačná řešení pro sporné dogmatické, morálně teologické, církevně právní nebo pastoračně teologické problémy. Jeho důraz je položen na subsidiární naplňování odpovědnosti na všech příslušných úrovních pastorační pomoci s doceněním osobního svědomí jednotlivce jako instance schopné rozlišování. Tato papežova pozice je biblicky doložená, zakořeněná v jemu vlastní ignaciánské spiritualitě

45 *Amoris laetitia* 218.

46 Tamtéž, 220.

47 Tamtéž.

48 Tamtéž, 230.

49 Tamtéž, 232.

50 Srov. tamtéž, 232.

51 Srov. tamtéž, 235.

52 Tamtéž, 234.

53 Srov. tamtéž, 241–246.

54 Srov. tamtéž, 250, 253–258.

a teologicky zpětně navázaná na scholastickou tradici. Znamená to pečlivé rozlišování jednotlivých situací a z nich vyplývajících požadavků a tomu odpovídající pastoračně-etické rozhodování na místně příslušných úrovních.⁵⁵ Pro pastorační praxi, ale přeneseně i pro sociální práci, to znamená vyzdvižení osobní odpovědnosti pastoračních a sociálních pracovníků, která se nemůže skrýt za striktní aplikaci etické normy či zákona, ani neumožňuje schovávání se za instituci církve,⁵⁶ či za nastavená kritéria či standardy pomáhající organizace v oblasti sociální práce. V konceptu pastoračních perspektiv předkládaném papežem Františkem je kladen důraz na osobní angažovanou interakci mezi pastoračním pracovníkem, manžely a rodinou, pro oblast sociální práce lze vztáhnout na interakci mezi sociálním pracovníkem a klientem, resp. klienty (manželi, rodiči apod.). Nestačí přitom „uvažovat jen o tom, zda jednání osoby odpovídá nebo neodpovídá nějakému zákonu nebo obecné normě“.⁵⁷ Podle papeže by to bylo nejen zjednodušující, ale i nedostatečné vzhledem k perspektivám člověka. Šlo by o postoj „zavřených srdcí“,⁵⁸ povýšeneckého a povrchního posuzování obtížných případů a zraněných rodin.⁵⁹

Angažovaný přístup pomáhajících pracovníků má být podle papeže prodchnut něhou. Tito pracovníci si mají osvojovat „logiku soucítění vůči těm, kdo jsou slabí a vyhýbat se jejich stíhání nebo příliš tvrdým a unáhleným soudům.“⁶⁰ V opačném případě to znamená, že pastorační či sociální pracovníci neberou v potaz složitost různých situací a nevnímají život a utrpení lidí prožívajících tyto těžkosti. Za nepřipustné se rovněž považuje definitivní odsouzení člověka.⁶¹ Tyto důrazy bezesporu nalézají své zdůvodnění v biblické a křesťanské tradici, přesto zde nelze nepřipomenout rizika pomáhajících pracovníků, jako je např. „mesiášský komplex“ či syndrom vyhoření. Papež tato rizika, resp. možné osobní limity pomáhajících pracovníků explicitně nezohledňuje, byť z celkového kontextu jeho textu vyplývá, že vnímá ohraničení lidské odpovědnosti, jak je konstituováno vztahem člověka k Bohu. Primární odpovědnost za vše náleží Bohu Stvořiteli, u něhož člověk nalézá pomoc a útěchu. To platí i v případě, kdy papež vyzývá k tomu, aby se přestaly hledat osobní či společenské úkryty, které člověku umožní zachovat si odstup od lidského dramatu. Pokud se člověk podle něho odhodlá vstoupit do kontaktu s konkrétní existencí druhých, zakusí moc něhy.⁶² Na druhou stranu se tím člověku život „vždy úžasně zkomplikuje“.⁶³

V papežových pastoračních výzvách k doprovázení, rozlišování a začleňování v pastorační praxi a v přeneseném slova smyslu také v sociální práci je zahrnut jím opakovaně zdůrazňovaný požadavek respektování procesu zrání u každého člověka, který vyžaduje od pomáhajících pracovníků časovou disponibilitu, vytrvalost a trpělivost. Obzvláště v praxi sociální práce však mohou sociální pracovníci narážet na „vnější překážky“, které jim naplňování zmíněného požadavku znemožňují, mnohdy i při jejich dobré vůli. Jde především o z tohoto pohledu často nadměrnou administrativní zátěž kladenou na sociální pracovníky – nutnost vyplňovat formuláře, dělat zápisy ze setkání apod. Na místě je přitom také otázka, nakolik je to problém systému, a nakolik to může být v některých případech pro sociálního pracovníka spíše i jistý druh výmluvy, když nemá odvahu či chuť problémové klienty dlouhodobě doprovázet. V některých institucích se hlubší

55 Srov. Marianne HEIMBACH-STEINS – Denise MOTZIGKEIT – Janine REDEMANN – Karolin FRERICH – Petr ŠTICA, *Familiale Diversität und pastorale Unterscheidung*, s. 1.

56 Srov. *Amoris laetitia* 305.

57 Tamtéž, 304.

58 Tamtéž, 305.

59 Srov. tamtéž, 305.

60 Tamtéž, 308.

61 Srov. tamtéž, 296.

62 Srov. tamtéž, 308.

63 Tamtéž, 308.

rozhovor s klientem a jeho dlouhodobé doprovázení dokonce přímo zakazují.

Za papežovými pastoračními výzvami, jak již bylo výše naznačeno, se skrývá promyšlená teologická pozice, která čerpá z bohatství křesťanské tradice a dosavadního učení církve. Toto bohatství nebylo dosud, zdá se, dostatečně zohledněno, resp. nebylo mainstreamovou záležitostí. Papež se přitom odvolává především na Tomáše Akvinského a svého předchůdce v úřadu Jana Pavla II. Papežovy postoje ale nalézají oporu i u soudobých autorů, jako je např. německý etik Konrad Hilpert, který exkluzivním způsobem reflektuje jednotlivé aspekty v etice zdůrazňované osobní odpovědnosti.⁶⁴

Nutnost respektování procesu zrání u každého člověka, která předpokládá znalost jeho konkrétních podmínek, míry poznání či pochopení objektivních požadavků zákona, opírá papež František o takzvaný „zákon postupnosti“, formulovaný Janem Pavlem II. Spolu s ním upozorňuje, že to neznamená „odstupňování zákona“. Zákon neztrácí nic ze své platnosti.⁶⁵ Zohledňuje se tím jen odlišný stupeň odpovědnosti v jednotlivých případech. „Důsledky nebo účinky jedné normy nemusejí být (totiž) nutně vždy stejné.“⁶⁶ Jinak řečeno, nejde o to snižovat nároky evangelia, nýbrž reflektovat polehčující okolnosti. Prakticky to znamená, že všichni, kteří se nacházejí vzhledem k objektivnímu požadavku zákona v tzv. iregulární situaci, nejsou automaticky smrtelnými hříšníky.⁶⁷ Zásadně je zdůrazněno, že byť konkrétní osoba zná dobře normu, neznamená to ještě, že přitom nemůže mít velké obtíže s pochopením hodnot, o které u dané mravní normy jde, „nebo se může nacházet v konkrétních podmínkách, které (jí) nedovolí jednat odlišně a učinit jiná rozhodnutí, aniž by se obtížila novou vinou.“⁶⁸ Mohou totiž „existovat okolnosti, které omezují schopnost rozhodování.“⁶⁹ S odkazem na Katechismus katolické církve papež František připomíná, že „přičitatelnost a odpovědnost za nějaké jednání může být snížena a dokonce potlačena neznalostí, roztržitostí, násilím, strachem, návyky, bezuzdnými vášněmi a jinými psychickými nebo sociálními činiteli“. Řadí sem i „citovou nezralost, sílu získaných návyků, stavů úzkosti nebo jiných psychických či sociálních činitelů“.⁷⁰

Papež František tak zřetelně přesouvá dosavadní akcent hodnocení morálního činu od jeho skutkové podstaty směrem k subjektu jednání, k reflexi jeho dispozic. Akcentuje se tím odpovědnost pastoračních pracovníků, kteří mají poctivým rozlišováním v jednotlivých situacích napomáhat ke zrání svědomí člověka. Zahrnuje to mimo jiné poznání, že určitá konkrétní situace sice neodpovídá obecnému požadavku evangelia, ale za daných okolností představuje velkodušnou odpověď Bohu v rámci aktuálních lidských omezení, aniž by se tím zpochybňovala otevřenost novým fázím růstu a novým rozhodnutím, které umožní dotyčnému dosáhnout kýženého ideálu.⁷¹

Zmíněnou změnu paradigmatu směrem od hodnocení činu dle jeho skutkové podstaty k vážení dispozic jednajícího subjektu opírá papež František o morálku ctností Tomáše Akvinského. Tomáš Akvinský v návaznosti na aristotelovskou tradici klade ctnost do středu mezi dva extrémy, také mezi extrémy rigorismu a laxismu. Rozlišuje přitom mezi spekulativním a praktickým rozumem. Zatímco spekulativní rozum odvozuje následky striktně logicky z principů, v praktické oblasti toto není možné. V ní nastavené objektivní normy nejsou dokonalé, představují jistou míru zobecnění. Nejsou s to zachytit všechny okolnosti života. Aplikace těchto norem se tak ne-

64 Srov. Konrad HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik: Für Schule und Erwachsenenbildung*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2009.

65 Srov. *Amoris laetitia* 295.

66 Tamtéž, 300.

67 Srov. tamtéž, 301.

68 Tamtéž, 301.

69 Tamtéž.

70 Tamtéž, 302, resp. *Katechismus katolické církve* 1735, 2352.

71 Srov. *Amoris laetitia* 303.

může provádět pomocí logické dedukce, nýbrž prostřednictvím ctnosti moudrosti či prozřetelnosti. Ta se podle Tomáše Akvinského stává kritériem rozumu pro jednání. Ctnost moudrosti či prozřetelnosti je tak základem všech ctností. Ona aplikuje rozumem poznáný cíl člověka, dobro, v konkrétní situaci.⁷² Těmito odkazy na Tomáše Akvinského papež František vyvrací kritiku, která byla vznesena na adresu jeho postojů formulovaných v *Amoris laetitia* a která je označuje za situační etiku. S odkazem na Josefa Piepera, který moudrostí nazývá situační svědomí, k tomu Walter Kasper dodává, že toto nemá nic společného se situační etikou, protože moudrost neodvozuje normu ze situace, nevytváří žádnou normu, naopak ji předpokládá a převádí ji na konkrétní situaci.⁷³ Explicitně to vyjadřuje i *Amoris laetitia*, kde papež říká, že „co je součástí praktického rozlišování v jednotlivé situaci, nemůže být povýšeno na úroveň normy. Vedlo by to nejen k neúnosné kazuistice, ale ohrozilo by to také hodnoty, které je třeba chránit se zvláštní pozorností.“⁷⁴

Závěr

Apoštolská exhortace papeže Františka *Amoris laetitia*, která shrnuje a rozpracovává závěry dvou biskupských synod o rodině, nabízí řadu podnětů jak pro podobu církevní pastorační praxe, tak také pro oblast sociální práce, třebaže jsou mezi těmito dvěma oblastmi lidské praxe rozdíly. Pastorační práce, resp. role pastoračního pracovníka je určována specifickou kulturou života církve a jejího poslání, kterým je uvádění člověka do vztahu k Bohu. Pro pastoračního pracovníka to znamená napomáhat především formou doprovázení k uskutečňování osobního povolání člověka, které zahrnuje objevování, rozlišování a naplňování etických a spirituálních požadavků a potřeb, které mají vést dotyčného k plnohodnotnému a zdařilému životu; v manželství a rodině pak především k růstu kvality manželského vztahu a k rozpoznávání a naplňování manželské a rodinné odpovědnosti, resp. k začleňování do společenství církve, které se pro dotyčného (dotyčné) stává zázemím a zdrojem životní síly (milosti) a trvalé obnovy.

Role sociálního pracovníka je jiná, nejen v tom, jak bylo řečeno v úvodu tohoto pojednání, že sociální práce je cíleně zaměřena pouze na problémové jevy v životních oblastech manželství a rodiny, nýbrž také v tom, že se opírá o značně heterogenní sekulární kulturu. Jejím cílem není primárně snaha o ideové či hodnotové ukotvení klienta, resp. klientů, byť otázku hodnot reflektuje, nýbrž umožnění jeho (jejich) sociálního fungování a naplňování s ním spojených požadavků a potřeb.

Na otázku z úvodu tohoto článku, zda a do jaké míry mohou být podněty obsažené ve výstupních dokumentech biskupských synod z podzimu 2014, resp. 2015 a v posynodální apoštolské exhortaci papeže Františka *Amoris laetitia* inspirativní i pro sociální práci, si můžeme odpovědět, že v rovině principiálních či metodických podnětů bezesporu ano.

Připomeňme zde především výše reflektované vyzdvižení osobní odpovědnosti pastoračních a sociálních pracovníků, která se nemůže skrýt za striktní aplikaci etické normy či zákona, za instituci církve⁷⁵ nebo za nastavená kritéria či standardy pomáhající organizace v oblasti sociální práce. Dalším přínosným podnětem může být důraz na osobní angažovanou interakci mezi pastoračním pracovníkem, manžely a rodinou, resp. interakci mezi sociálním pracovníkem a klientem (klienty), která je určována logikou soucítění vůči těm, kdo jsou slabí, vyhýbá se jejich stí-

72 Srov. Summa theologiae I/II, q. 64, a. 1; De Virtutibus a. 13; Summa theologiae I/II, q. 57, a. 4; II/II, q. 47, a 2 s. c.; a. 6. Srov. k tomu Walter KASPER, „Amoris laetitia“: Bruch oder Aufbruch?, s. 726.

73 Srov. tamtéž.

74 *Amoris laetitia* 304.

75 Srov. *Amoris laetitia* 305.

hání nebo příliš tvrdým a unáhleným soudům a definitivnímu odsouzení, respektuje proces zrání člověka a je charakteristická časovou disponibilitou, vytrvalostí a trpělivostí. Rozdílnost „zázemí“ pastoračního pracovníka a sociálního pracovníka přitom bude ve výsledku znamenat, že zatímco např. v *Amoris laetitia* kritizovaný nepřipadný postoj „soudce“ zastávaný pastoračním pracovníkem bude navozovat případnou otázku po důsledku dosud v církvi přetrvávajícího, z dnešního pohledu problematického, etického paradigmatu, tak v případě sociálního pracovníka bude zmínovaný nepatřičný postoj vnímán především jako etické selhání profesionality, jako důsledek jeho osobní nezralosti či jako důsledek syndromu vyhoření či mesiášského komplexu.

Vybrané podněty biskupských synod o rodině (2014, 2015) a postsynodální apoštolské exhortace *Amoris laetitia* (2016) pro pomáhající profese

Abstrakt

Článek reflektuje výpovědi posynodální apoštolské exhortace papeže Františka *Amoris laetitia* s cílem specifikovat její podněty pro pomáhající profese, církevní pastorační praxi a oblast sociální práce. Implicitně se zde řeší otázka, zda tyto podněty, které vychází z křesťanského pohledu na svět a u zainteresovaných ho předpokládají, mají svoji relevanci pro sociální práci, u které tento pohled není podmínkou ani obecným standardem. Z tohoto důvodu článek nabízí rovněž stručný pohled na podobu a význam křesťanského etického paradigmatu v dějinách církve.

Klíčová slova: papež František, *Amoris laetitia*, manželství, rodina, pastore, sociální práce, etika, doprovázení, rozlišování, integrace

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

Selected Impulses of the Synods of Bishops on the Family (2014, 2015) and of the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris laetitia* (2016) for the Helping Professions

Jindřich Šrajer

The two sessions of the synod of bishops on the family of autumn 2014 and 2015 and the post-synodal apostolic exhortation *Amoris laetitia* by Pope Francis on love in the family of spring 2016 are without doubt one of the most significant events or enterprises in the recent life of the Church, especially since they focus on one of the crucial issues of the present time. The presented outputs as well as the way in which they were reached¹ have given rise to numerous controversial reactions.² On the one hand there are fears that the traditional doctrine of the Church on marriage and family has been set in doubt, or fears that the Church has unacceptably conformed itself to the spirit of the time and diluted the ideal of conjugal and family life it had previously proclaimed in a false effort to help people who have failed in their sexual, conjugal or family life. On the other hand there is joy arising from the openness with which the Church faces the problems of the present times, from its courage to openly name the problems of conjugal and family life, and especially to approach those who have stumbled and are still stumbling on this path with sympathetic love.³

The two synods and the papal document *Amoris laetitia* seek answers to the burning and increasingly more pressing problems of families exposed to numerous difficulties and pressures, including efforts at their very destruction. The synods and the papal document offer a number of incentives, both for the form of the Church's pastoral practice and for social work. Pastoral work is not aimed merely at solving problem phenomena in conjugal and family relationships, but also at their prevention. Social work systematically focuses on problem phenomena in these spheres of life. The difference between these two practices consists in that pastoral work with married couples and families derives from the principles of Christian faith, while in social work this is neither a condition nor a general standard. This very fact gives rise to the question of to what extent and whether at all the incentives contained in the output documents of the two synods and in the post-synodal apostolic exhortation can be inspiring for social work, since they derive from the Christian worldview and assume it in the interested persons. The presented treatise implicitly

1 Cf. on this Heiner KOCH, *Amoris laetitia*. Eine Erläuterung, *Stimmen der Zeit* 6/2016, pp. 364–366.

2 The spectrum of different evaluations of the document *Amoris laetitia* does not follow the simple schema of progressivists versus conservatives. The spectrum is much more varied. Cf. on this Walter KASPER, „*Amoris laetitia*“: Bruch oder Aufbruch?, *Stimmen der Zeit* 11/2016, pp. 723–724.

3 Cf., for example, Jindřich ŠRAJER, Nad synodou s nadějí, *Universum* 1/2015, pp. 36–37.

touches on this question by specifying the particular incentives, or their practical significance for those two practices, which is preceded by a brief overview of the form and significance of the Christian ethical paradigm in Church history.

1. The permanent task of the Church – to re-formulate and substantiate the values that are proper to the Church and constitute human meaning

In order to offer a reflection of the presently possible contribution of the Christian ethos, as formulated in the abovementioned documents of the Church, to cultivating married and family life and to improving the quality of pastoral and social work with families, some essential facts ought to be mentioned in this context.

The Church, which the Second Vatican Council conceived as the People of God wandering through history, is on the one hand the bearer of immutable divine truths. On the other hand it is a part of secular society, with which it shares its joys and hopes, griefs and anxieties.⁴ Thus the Church not only attests to the divine origin of marriage and family and to the notion of the character of successful conjugal and family life as approved by the tradition and confirmed by Church authority, but is also repeatedly confronted with the permanent task of re-formulating and substantiating the values that are proper to it and constitute human meaning.⁵ It is also necessary to mention its historically conditioned situation and roles and the frequently associated form and significance of its ethical paradigm in society.

It is a well-known fact that many religious precepts, as they are known, for example, from the Old Testament, are mere sanitary norms or regulations ordering the functioning of society. They are intended to guide the person to a healthy life, to a peaceful and just formation of relationships in society, to its proper functioning. In religious societies, osmosis between the secular and the religious, the worldly and the ecclesial, inevitably occurs. The religious or ecclesial paradigm permeates the entire society and determines its character. It affects all of its members, for whom it becomes an inseparable part of their everyday life. In Western European history this important role was taken for a long time by the Catholic Church, which held a dominant position in this respect. It guaranteed the homogeneous character of society and watched over its morality. But it was not always the case. To a great extent, its paradigm concerning married and family life copied the social circumstances and conceptual schemes of the given historical period and at the same time it often arose as a particular reaction to a problematic life practice.

The foundation of Christian life practice is fulfilling the requirement of faithfully following Jesus Christ, which, among other things, not infrequently means being 'a sign that is spoken against', contrasting with the socially and culturally dominant life practice. That held especially for early Christianity, but without doubt still holds today.⁶ In its beginnings, Christianity brought critical incentives regarding the family and individualistic-emancipating impulses into ancient family societies and their life practice.⁷ Jesus confirms the original creational intention regarding marriage as a unique and indivisible community of a man and a woman (cf. Matt 19:3-9). With his teaching and attitudes he appraises the value of marriage (cf. Matt 9:15; 22:1-14; 25:1-13; Jn 2:1-12), and

4 Cf. *Gaudium et spes* 1.

5 Cf. Franz X. KAUFMANN, *Ehe und Familie zwischen kultureller Normierung und gesellschaftlicher Bedingtheit*, in: Anton RAUSCHER, *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin: Duncker Humblot, 2008, p. 257.

6 Cf. *Amoris laetitia* 200.

7 Cf. André HABISCH, *Zukunftsfähigkeit und Gesellschaftspolitik. Familienorientierte Institutionengestaltung als Herausforderung des 21. Jahrhunderts*, in: Wolfgang OCKENFELS (ed.), *Familien zwischen Risiken und Chancen*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2001, p. 32.

the dignity of man and woman. But at the same time he relativises the exclusive position of marriage in the Old Testament.⁸ He de-emphasises the traditional family relationships in own family (cf. Matt 12:46-50; Matt 8:21). With his teaching he disrupts family relationships (cf. Matt 10:34-36). When the first Christians ask about the justification of marriage and the way of experiencing it with respect to adopting the Christian faith, they receive a temperate, yet specific answer in the form of a few recommendations and pieces of pastoral advice (cf. 1 Cor 7).

The ecclesial paradigm concerning conjugal and family life, which had for a long time been characterised by stability of 'the house' (extended family) – 'integrity of "the house", community and place'⁹ and associated with an undoubted stability conditioned by economic interests and characterised by the cohesion of generations, married couples and parents with children,¹⁰ was 'conserved' in the New Testament period in debates and doctrine on the purpose of marriage. Conjugal and family life were, especially under the influence of Augustine's teaching on marriage and the goods of conjugal life,¹¹ one-sidedly, if not exclusively, appraised as providing a service to life. The value of the partner relationship was underestimated or not reflected upon.¹² This dogmatic momentum in the Church's doctrine on marriage, which had been maintained for a long time, was unshaken by the oncoming changes in social circumstances occurring especially in the period after the French Revolution and the beginning of the Industrial Revolution. These changes, which consisted especially in reinforcing the significance of conjugal intimate life, the conjugal relationship and changes in the family's function, were disregarded by the Church, which resulted in a weakening of its social status and authority. Its message became increasingly antiquated in character.

A change in this respect was brought only by the Second Vatican Council (1962-1965) and its pastoral constitution *Gaudium et spes* (GS), which, while aware of the immutable (divine) origin of marriage and family, reflects on their updated significance in the context of contemporary social, economic and life circumstances. Marriage is presented as a community of love and marriage, with a balanced emphasis on the value of conjugal love and service to life.¹³ Although the fundamental change, as compared to the earlier paradigm concerning marriage and family, was not born easily at the Council, as manifested by some of the contradictions of the resulting compromise text, a new paradigm was nonetheless founded there, which is biblically grounded and characterised by openness to the contemporary findings of the natural sciences with the goal of veraciously grasping the contemporary reality in the sphere of marriage and family and to present an intelligible incentive towards an adequate experiencing of conjugal and family relationships.¹⁴

8 In the Old Testament marriage is a basic obligation to which there is no life alternative. Cf. on that Johannes B. BAUER, Ehe, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz – Wien – Köln: Styria, 1994, p. 112. In the New Testament the life alternative to marriage is virginity (Matt 19:11f).

9 Miloslav PRŮKA, *Péče o oikos. Dům v dějinách myšlení*, edice Pontes Pragenses, vol. 55, Brno: L. Marek, 2009, p. 81. Lubomír MLČOCH, following up on what has been said above, point out the multi-dimensional meaning of 'house' (extended family), which 'included community of lodging, property, the broadly conceived family including patrimony, community of faith as well as the way of life and managing the household', which, as he correctly states, survived in the Czech milieu in many respects 'until the specifically conceived modernisation of "real socialism"'. Lubomír MLČOCH, *Ekonomie rodiny v proměnách času, institucí a hodnot*, Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky, Praha, 2013, p. 7. On the character of the extended family cf. also Anton RAUSCHER, *Znovuobjevení rodiny*, ediční řada Ordo socialis, Brno: CDK, 1996, pp. 3, 5–6.

10 Cf. Anton RAUSCHER, *Znovuobjevení rodiny*, p. 4.

11 On Augustine's conception of marriage cf. Michael MÜLLER, *Paradiesehe. Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg: Friedrich Pustet, 1954.

12 In traditional Catholic moral theology and canon law, marriage is conceived as a hierarchical community of conjugal goods and ends. The highest of these, superordinate to the others, is the begetting and education of offspring. Cf. CIC 1917, can. 1013, § 1.

13 Cf. *Gaudium et spes* 47–52. Cf. on this also Jindřich ŠRAJER, *Nové pojetí manželství*, *Teologické texty* 1/2003, pp. 17–19.

14 Cf. on this Jindřich ŠRAJER, *O důstojnosti manželství a rodiny*, in: Jindřich ŠRAJER, Lucie KOLÁŘOVÁ et al., *Gaudium et spes padesát let poté*, Brno: CDK, 2015, pp. 168–205.

After the Council, the Popes Paul VI (1963-1978), John Paul II (1978-2005) and Benedict XVI (2005-2013) repeatedly emphasised the anthropological and theological basis of marriage and family. They underlined the natural character of these institutions, i.e., the fact that their truth 'is grounded in the truth of man'.¹⁵ This foundation is then used to deduce the binding norms contained in it, which are to form conjugal and family relationships and the tasks implied by them (for example, in the sphere of the transmission of life). Benedict XVI tried to prove that the attitudes of Christian ethics are not far from general human experience, from the reality of this world and the issues associated with it. According to him, Christian ethics does not aim to suppress human values or expressions,¹⁶ but to bring a specific point of view into general human experience, which purifies it, transforms it, discerns and heals, elevates and in light of God's love brings to fulfilment all that is truly human.¹⁷ But at the same time it openly admits a certain lack of ability to communicate these values well to others, especially to young people, who in his words are afraid of a definitive decision for marriage and at the same time it is necessary to do away with their deeply rooted bias 'that Christianity with its precepts and bans poses too many obstacles to the joy of love, especially in that it does not allow them to experience fully the happiness a man and a woman find in their mutual love'.¹⁸ In general it is possible to say that the abovementioned three post-Vatican II Popes primarily strive to present the ideal of marriage and family together with the effort to present this ideal intelligibly for human beings. In other words, the primary effort to perfect the ideal of marriage and the overt emphasis on the validity of objective moral law which needs to be observed at the same time means that not enough attention is paid to the frequently problematic and complex reality in which individuals not infrequently find themselves. In the ecclesial paradigm so far this seems to manifest a lack of appreciation for their responsible freedom or perhaps even a primary distrust in it.

Pope Francis follows up on the Vatican II and post-Vatican II doctrinal line regarding marriage and family, but of course brings in new emphases and incentives, establishing a new ethical paradigm. This paradigm does not evade a humbly self-critical evaluation of the former manner of presenting the Christian principles and attitude regarding marriage and family to people. The Pope speaks quite concretely, openly names the problematic attitudes and formulates new requirements with respect to presenting marriage and pastoral care of it. He is critical of the former overt idealisation of marriage, which according to him thereby becomes something abstract, unattractive and almost artificially constructed in the eyes of people.¹⁹ He thinks it is inexpedient to rhetorically denounce contemporary abuses, to take the defensive position the Church has so often taken in history, to waste energy on numerous assaults against the degenerating world and not place sufficient emphasis on pointing out the way to happiness.²⁰ He also holds that the Church's message regarding marriage and family did not clearly reflect 'the preaching and attitudes of Jesus, who set forth a demanding ideal yet never failed to show compassion and closeness to the

15 Cf. BENEDIKT XVI., *Myšlenky o rodině*, selection of texts by Pope Benedict XVI, edited by Lucio Coco, Praha: Paulínky, 2010, p. 24. Pope Benedict XVI corroborates this fact also by reference to the cultural history of humanity, which is marked by sin and by obfuscation of the original meaning of marriage, and yet the human being is still aware of the fact that all other forms of relationship (than marriage) between man and woman contradict the original plan with humanity. According to Benedict XVI, the great cultures again tend to monogamy, the community of one man and one woman who together are one flesh. Cf. *ibid.*, p. 29.

16 See Nietzsche's criticism of Christianity, which allegedly gave poison to drink to the *eros* (bodily love) and degraded it to a mere vice. Cf. on that *Deus caritas est* 8.

17 Cf. Joseph RATZINGER, *Obnova morální teologie. Perspektivy 2. vatikánského koncilu a encykliky Veritatis splendor, Communio* 3/2006, p. 307.

18 BENEDIKT XVI., *Myšlenky o rodině*, p. 116.

19 Cf. *Amoris laetitia* 36.

20 Cf. *ibid.*, 35, 38.

frailty of individuals like the Samaritan woman or the woman caught in adultery'.²¹ Pope Francis also notes that it is not possible to sufficiently motivate families to strengthen the conjugal bond and fill their shared life with meaning only by emphasis on doctrinal, bioethical and moral issues without the support of opening up to grace. On the other hand, he makes the case for presenting 'marriage more as a dynamic path to personal development and fulfilment than as a lifelong burden'.²² He speaks for respecting 'the conscience of the faithful, who very often respond as best as they can to the Gospel amid their limitations and are capable of carrying out their own discernment in complex situations. We have been called to form consciences, not to replace them',²³ he concludes. This attitude of the Pope is at the same time his primary starting point for developing the notions of the particular form of pastoral practice, which can in many respects be also applied to social work.

2. Pastoral care close to the human being

Pope Francis offers particular incentives for the form pastoral practice ought to take in the sixth chapter of *Amoris laetitia*. Already in the introduction he notes that he does not intend to present a teaching on the pastoral care of families, but merely to generally outline some new pastoral methods. These should be elaborated on by individual communities, which would in accordance with the doctrine of the Church present more practical and efficient proposals taking into account local needs and requirements.²⁴ This statement is an early signal of important emphases characterising the Pope's notion of the form pastoral practice ought to take, namely relativising Roman centralism and support for a subsidiary model of pastoral responsibility. This means, among others, 'that not all discussions of doctrinal, moral or pastoral issues need to be settled by interventions of the magisterium',²⁵ or also that there is not just one answer to all questions. The Pope underscores that 'unity of teaching and practice is certainly necessary in the Church',²⁶ which, however, 'does not preclude various ways of interpreting some aspects of that teaching or drawing certain consequences from it [...] [since] every general principle ... needs to be inculturated, if it is to be respected and applied'.²⁷

The Pope's accents derive from his frequently repeated idea of the supremacy of time over space. In this context he speaks of the tension between fullness and limitation, which one must learn to bear. According to the Pope, space, or rather the attitude 'have it all now', represents limitation. Time, on the other hand, 'has to do with fullness as an expression of the horizon which constantly opens before us'.²⁸ The Pope regards the principle when time is superordinate to space as the principle of progress, since it 'enables us to work slowly but surely, without being obsessed with immediate results'.²⁹ With respect to marriage and family, this means perceiving the dynamics and complexity of the process of these institutions' formation towards the ideal which opens up before them as a reachable perspective. Marriage and family are a human reality, which is not an ideal but a complex which is in many respects in need of salvation. From this point of view

21 Ibid., 38.

22 Ibid., 37.

23 Ibid.

24 Cf. *Amoris laetitia* 199.

25 Ibid., 3.

26 Ibid.

27 Ibid.

28 *Evangelii gaudium* 222.

29 *Evangelii gaudium* 223.

‘families are not a problem; they are first and foremost an opportunity.’³⁰ The broad view of the complexity of the life realities of marriage and family presented by the Pope stimulates pastoral care which is not reduced to the mechanical application of norms. It may only be carried out by competent responsible persons (pastoral workers, priests, the local bishop) as a creative process of mediation between the particular human beings, their life situation and the doctrine of the Church.³¹ That also presupposes that ‘the thinking of pastors and theologians, if faithful to the Church, honest, realistic and creative, will help us to achieve greater clarity’ in doctrinal, moral, spiritual, and pastoral questions.³²

The central motive of pastoral work ought to be joy, or joyful love, which is linked to mercy. This is the golden thread of the present Pope’s pastoral theology, which interlaces his pastoral texts. The Christian message concerning the family ought to be truly a joyful message, which responds to the desire for a family, which is alive especially among young people.³³ The Pope wants to motivate Christian families ‘to value the gifts of marriage and family, and to persevere in a love strengthened by the virtues of generosity, commitment, fidelity and patience.’³⁴ At the same time he wants ‘to encourage everyone to be a sign of mercy and closeness wherever family life remains imperfect or lacks peace and joy.’³⁵

The text of *Amoris laetitia* is free of all dogmatism or antagonisms. It is not limited to prohibitions and doctrinal definitions. The Pope explicitly warns against ‘a cold bureaucratic morality’³⁶ against applying ‘moral laws to those living in “irregular” situations, as if they were stones to throw at people’s lives.’³⁷ He presents a text characterised by simplicity, with a positive and encouraging accent. The Pope’s main purpose is to point out the most important aspect of pastoral care, which is proclaiming the joyful message of Jesus Christ for the sphere of marriage and family. In practice this means that shepherds are to listen with sensitivity and peace and with the honest desire to enter the drama of human beings and come to understand their point of view, and in that way to help them to live better and become aware of their place in the Church.³⁸

The pastoral perspective and its accents, as presented by Pope Francis in *Amoris laetitia*, can ultimately be compressed into three words: guidance, discernment and integration.

The Pope underscores the pressing need for guidance before contriving marriage, as well as in the marriage’s course, especially in its early phases. He regards reducing marriage preparation to a short-term catechesis on faith and the conjugal life immediately preceding the wedding ceremony as insufficient. Passing over the fact that, as he observes, every human being is *de facto* preparing for marriage since birth,³⁹ he emphasises the need for long-term marriage preparation realised by the local community, which is to offer special programmes of immediate marriage preparation. In line with the accent he places on the importance of emotional life in marriage, or conjugal love, as he exclusively presents it in the 4th chapter of *Amoris laetitia*, he notes that the wedding ceremony ought not to be seen as the end of the journey. Marriage is a vocation which

30 *Amoris laetitia* 7.

31 Cf. Marianne HEIMBACH-STEINS, Denise MOTZIGKEIT, Janine REDEMANN, Karolin FRERICH and Petr ŠTICA, *Familiäre Diversität und pastorale Unterscheidung. Eine theologisch-ethische Analyse zum nachsynodalen Schreiben Amoris laetitia*, *Sozialethische Arbeitspapiere des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften* 5/2016, Münster: Institut für Christliche Sozialwissenschaften, p. 12.

32 Cf. *Amoris laetitia* 2.

33 Cf. *ibid.*, 1.

34 *Ibid.*, 5.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, 312.

37 *Ibid.*, 305.

38 Cf. *ibid.*, 312.

39 Cf. *ibid.*, 208.

ought to be discovered and developed throughout one's life. It means that pre-marital pastoral care, as well as pastoral care of married couples, is to focus on the marital bond and at the same time help the couples to not only deepen their love, but also to learn to overcome problems and difficulties.⁴⁰ The couples also ought to obtain necessary information concerning 'places, people and services to which they can turn for help when problems arise.'⁴¹

As already mentioned, the Pope places an emphasis on guidance, especially on guiding married couples in the first years of common life. In line with the documents summarising the results of debates at the two synods of bishops on the family, Pope Francis underlines the need for pastoral guidance, which had already been mentioned by earlier magisterial documents. While previously this had meant 'assistance on the spouses' path to coping with the tasks entrusted to them, especially responsible service to life, and living a Christian life',⁴² Pope Francis also emphasises the importance of guiding them to emotional maturity, or maturity of their relationship.⁴³ In this a special part can be played by more experienced married couples, who can provide significant help in the form of couples guidance, as elaborated, for example, by the book *Guiding Young Married Couples to a Mature Relationship*.⁴⁴ The conclusions reached in that book are consonant with the position of Pope Francis, who points out that in the marital union 'the spouses assume an active and creative role in a lifelong project.'⁴⁵ This includes the constant exercise of mutual love, 'an interplay of give and take, for the good of the family.'⁴⁶ The point is not that 'there will be no winners and losers, but rather two winners... each home is unique and each marriage will find an arrangement that works best.'⁴⁷ Last but not least, upon presenting some of the sources of help in the pastoral care of families Pope Francis notes that it 'has to be fundamentally missionary, going out to where people are. We can no longer be like a factory, churning out courses that for the most part are poorly attended.'⁴⁸

Regarding crises or crisis situations in families, Pope Francis formulates the requirement of discernment and integration. He first of all notes that 'each crisis has a lesson to teach',⁴⁹ which one must learn to discern.⁵⁰ The Pope enumerates various kinds of crises, which naturally arise in married and family life, such as, for example, the crisis of the 'empty nest' or the crisis brought about by the aging of the spouses' parents.⁵¹ The Pope underscores the importance of pastoral assistance, which most of the persons who need it do not seek, because 'they do not find it sympathetic, realistic or concerned for individual cases.'⁵² Regarding other situations, which need to be discerned with care, such as the pastoral guidance of separated, divorced and deserted married persons, pastoral care ought to be characterised by personal closeness. It ought to be perceptive to the pain of the interested parties, especially children. Such care ought to include reconciliation and mediation, expert counselling centres ought to be provided. Those who find themselves in problem situations ought to be integrated into the Christian community and parish pastoral

40 Cf. *ibid.*, 205–210.

41 *Ibid.*, 211.

42 Josef ZEMAN, Jindřich ŠRAJER and Jindřich KOTVRDA, *Doprovázení mladých manželů ke zralému vztahu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015, p. 11.

43 Cf. *Amoris laetitia* 52, 217–222.

44 See note 42.

45 *Amoris laetitia* 218.

46 *Ibid.*, 220.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, 230.

49 *Ibid.*, 232.

50 Cf. *ibid.*, 232.

51 Cf. *ibid.*, 235.

52 *Ibid.*, 234.

institutions.⁵³ The Pope also notes the situation of families, in which a member expresses a homosexual orientation, or the situation brought about by the death of a family member and its impact on the bereaved. In both cases he speaks for a sensitive approach, due attention and good will towards the persons concerned.⁵⁴

3. Discernment in conflict situations and integration

While guidance is concerned with discovering and nurturing the positive expectations and prospects in the guided person, the requirement of discernment and integration primarily concerns conflict and problem situations and solving them. In this sense it regards not only pastoral practice, but eminently also the practice of social work. The primary focus here is appropriate ethical discernment in situations of collision.

As has already been indicated above, in *Amoris laetitia* Pope Francis is not offering simple solutions to dubious issues of dogma, moral theology, canon law or pastoral theology. His emphasis is placed on subsidiary fulfilment of responsibility at all levels of pastoral assistance, with appreciation for the personal conscience of the individual as being capable of discernment. The Pope's position is corroborated by biblical evidence, rooted in the Ignatian spirituality proper to him and theologically linked to the scholastic tradition. It means careful discernment of individual situations and the requirements implied by them and appropriate pastoral-ethical decision-making at the respective local levels.⁵⁵ For pastoral practice, but in a transposed sense also for social work, this means emphasising the personal responsibility of pastoral and social workers, which must not hide behind the strict application of an ethical norm or law or behind the institution of the Church⁵⁶ or the criteria or standards set by the helping organisation in social work. In the concept of pastoral perspectives presented by Pope Francis, emphasis is placed on personally involved interaction between the pastoral worker, the spouses and the family; in the sphere of social work this can be applied to the interaction between the social worker and the client or clients (spouses, parents, etc.). It is not sufficient merely 'to consider whether or not an individual's actions correspond to a general law or rule.'⁵⁷ According to the Pope, this would be not only reductive but also insufficient with respect to the human perspective. It would be the attitude of a 'closed heart',⁵⁸ of arrogantly and superficially judging difficult cases and wounded families.⁵⁹

According to the Pope, the involved attitude of the helping workers is to be permeated with tenderness. These workers must also learn to 'treat the weak with compassion, avoiding aggravation or unduly harsh or hasty judgments.'⁶⁰ If they do not, it means that they are not concerned with the complexity of different situations and do not perceive the life and suffering of the persons involved in those difficulties. He also regards definitively condemning a human being as inadmissible.⁶¹ While these emphases without doubt find justification in the biblical and Christian tradition, it is impossible not to mention the risks faced by helping workers, such as, for example, the 'messianic complex' or burn-out syndrome. The Pope does not explicitly mention these risks,

53 Cf. *ibid.*, 241–246.

54 Cf. *ibid.*, 250, 253–258.

55 Cf. Marianne HEIMBACH-STEINS, Denise MOTZIGKEIT, Janine REDEMANN, Karolin FRERICH and Petr ŠTICA, *Familiale Diversität und pastorale Unterscheidung*, p. 1.

56 Cf. *Amoris laetitia* 305.

57 *Ibid.*, 304.

58 *Ibid.*, 305.

59 Cf. *ibid.*, 305.

60 *Ibid.*, 308.

61 Cf. *ibid.*, 296.

or the possible personal limits of helping workers, although the overall context of his text implies that he does perceive the limitation of human responsibility, as it is constituted by the human being's relationship to God. The primary responsibility for everything is proper to the Creator God who provides assistance and solace to the human being. That also holds when the Pope challenges the helping workers to stop seeking personal or social hideaways, which enable them to maintain a distance from the human drama. When one dares to come into contact with the particular existence of others, he experiences the power of tenderness.⁶² But on the other hand, 'whenever we do so, our lives become wonderfully complicated.'⁶³

The Pope's pastoral exhortations to guidance, discernment and integration in pastoral practice and in a transposed sense also in social work comprises the requirement he repeatedly stresses, namely that the process of maturation be respected in all human beings, which requires the helping workers to be available, persistent and patient. But in the practice of social work, social workers can encounter 'external obstacles' preventing them to fulfil the requirement, often even against their good will. From this point of view it is often excessive administrative burdening placed on the social workers – the necessity to fill in forms, work out protocols from meetings, etc. The question arises to what extent this is a problem of the system and to what extent it can in some cases be a kind of excuse, when the social worker lacks courage or willingness to guide problem clients on a long-term basis. Some institutions even ban deeper conversations with clients and long-term guidance.

The Pope's pastoral exhortations, as indicated above, conceal a pre-meditated theological position drawing on the wealth of the Christian tradition and the doctrine of the Church. Apparently, this wealth has as yet not been sufficiently appraised; it has not become a matter of the mainstream. The Pope appeals especially to Thomas Aquinas and to his predecessor in office, John Paul II. But the Pope's attitudes are also corroborated by contemporary authors, such as, for example, the German ethicist Konrad Hilpert, who reflects on the individual aspects of personal responsibility highlighted by ethics in an exclusive manner.⁶⁴

Pope Francis bases the necessity to respect the maturation process in all individuals, which presupposes a familiarity with his particular conditions and his level of understanding the objective requirements of the law, on the so-called 'law of gradualness' as formulated by John Paul II. Together with him, he notes that this does not mean a 'gradualness of law'. The law loses nothing of its validity.⁶⁵ It merely makes provision for the different degree of responsibility in the individual cases, since the 'consequences or effects of a norm need not necessarily always be the same.'⁶⁶ In other words, the point is not to compromise the demands of the Gospel, but to be aware of the mitigating circumstances. In practice, this means that all those who find themselves in an 'irregular' situation with respect to an objective requirement of the law need not necessarily be living in a state of mortal sin.⁶⁷ The principal emphasis is that even if the particular person is clearly familiar with the norm, that person can still find it very difficult to understand the values involved in the moral norm 'or be in a concrete situation which does not allow him or her to act differently and decide otherwise without further sin',⁶⁸ since 'factors may exist which limit the ability to make

62 Cf. *ibid.*, 308.

63 *Ibid.*, 308.

64 Cf. Konrad HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik: Für Schule und Erwachsenenbildung*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2009.

65 Cf. *Amoris laetitia* 295.

66 *Ibid.*, 300.

67 Cf. *ibid.*, 301.

68 *Ibid.*, 301.

a decision.⁶⁹ With reference to the Catechism of the Catholic Church, Pope Francis notes that ‘imputability and responsibility for an action can be diminished or even nullified by ignorance, inadvertence, duress, fear, habit, inordinate attachments, and other psychological and social aspects,’ among which he lists ‘affective immaturity, force of acquired habit, conditions of anxiety or other psychological or social factors.’⁷⁰

In this way Pope Francis clearly shifts the earlier accent in evaluating a moral act from its fact towards the subject of action, to reflecting on his/her dispositions. Thereby he places emphasis on the responsibility of pastoral workers, whose task it is to assist human beings in the process of conscience maturation by honestly discerning in individual situations. This comprises, among others, the recognition that although a certain particular situation does not conform to the general requirements of the Gospel, yet in the given circumstances it may be a case of magnanimously responding to God within the existing human limitations, without thereby doubting an openness to new phases of growth and new decisions, which will allow the person to reach the desired ideal.⁷¹

Pope Francis bases the abovementioned paradigm change away from evaluating an act according to its facts to considering the dispositions of the acting subject on Thomas Aquinas’s virtue ethic. Following the Aristotelian tradition, Thomas Aquinas places virtue in the middle between two extremes, and also between the extremes of rigorism and laxism. In that, he distinguishes between speculative and practical reason. While speculative reason derives consequences in a strictly logical manner from the principles, in the practical sphere this is not possible. There, the set objective norms are not perfect; they represent a certain level of generalisation. They are incapable of grasping all of the circumstances of life. Therefore these norms cannot be applied by means of logical deduction, but through the virtue of wisdom, or prudence. This, according to Thomas Aquinas, becomes reason’s criterion of action. Thus, the virtue of wisdom or prudence is the foundation of all virtues, applying the intellectually cognised end of the human being, i.e., the good, in particular situations.⁷² With these references to Thomas Aquinas, Pope Francis refutes the criticism that has been raised against his attitudes as formulated in *Amoris laetitia*, which labels them as situation ethics. With reference to Josef Pieper, for whom wisdom is equivalent to situational conscience, Walter Kasper notes that this has nothing to do with situation ethics, as wisdom does not derive norms from situations, creates no norms, but on the contrary presupposes them and applies them to particular situations.⁷³ This is also explicitly expressed by *Amoris laetitia*, where the Pope says that ‘what is part of a practical discernment in particular circumstances cannot be elevated to the level of a rule. That would not only lead to an intolerable casuistry, but would endanger the very values which must be preserved with special care.’⁷⁴

Conclusion

Pope Francis’s apostolic exhortation *Amoris laetitia*, which summarises and elaborates upon the conclusions of two synods of bishops on the family, offers a number of incentives, both for the form ecclesial pastoral practice ought to take and for the sphere of social work, despite the dif-

69 Ibid.

70 Ibid., 302, or *Catechism of the Catholic Church* 1735, 2352.

71 Cf. *Amoris laetitia* 303.

72 Cf. *Summa theologiae* I/II, q. 64, art. 1; *De Virtutibus*, art. 13; *Summa theologiae* I/II, q. 57, art. 4; II/II, q. 47, art. 2 s. c.; art. 6. Cf. on this Walter KASPER, „*Amoris laetitia*“: Bruch oder Aufbruch?, p. 726.

73 Cf. *ibid.*

74 *Amoris laetitia* 304.

ferences between these two spheres of human practice. Pastoral work, or the role of the pastoral worker, is determined by the specific culture of the Church's life and mission, which is to initiate the human being into a relationship with God. For the pastoral worker, this means assisting the human being, especially in the form of guidance, in realising one's personal vocation, which includes discovering, discerning and fulfilling ethical and spiritual requirements and needs, which are to guide the person to a mature and successful life. In marriage and family this involves especially increasing the quality of the conjugal relationship, and discerning and fulfilling the conjugal and family responsibility, as well as integration in the community of the Church, which nurtures the person(s) and becomes for them a source of vitality (grace) and constant renewal.

The role of the social worker is different, not only, as noted in the introduction to this paper, in that social work focuses only on the problem phenomena of marriage and family, but also in that it is based in the fairly heterogeneous secular culture. Its primary goal is not an effort to anchor the client(s) with respect to an ideology or to some values, albeit it does reflect on the issue of values, but facilitating his (their) social functioning and fulfilling the associated requirements and needs.

The question raised in the introduction to this paper, namely whether and to what extent can the incentives contained in the documents of the synods of bishops held in autumn 2014 and 2015 and in Pope Francis's post-synodal apostolic exhortation *Amoris laetitia* be inspiring also for social work, can be without doubt answered affirmatively on the principal or methodological level. Let us first recall the emphasis on the personal responsibility of pastoral and social workers noted above, which cannot hide behind the strict application of an ethical norm or law, behind the institution of the Church,⁷⁵ or behind the criteria or standards set by a helping organisation in the sphere of social work. Another useful incentive may be the emphasis on a personally involved interaction between the pastoral worker, the spouses and the family, or between the social worker and client(s), which is governed by the logic of sympathy for those who are weak, avoids prosecuting them, condemning them, or making overly harsh and hasty judgments, respects the process of human maturation and is characterised by temporal availability, perseverance and patience. The difference in the pastoral worker's and social worker's 'background' will ultimately mean that while the inadequate attitude of 'judge', criticised in *Amoris laetitia*, taken by a pastoral worker will raise the question of the consequences of an ethical paradigm, which still persists in the Church and is problematic from the contemporary point of view, in the case of a social worker such an inadequate attitude will be perceived primarily as an ethical professional failure, as a consequence of personal immaturity, or as a consequence of the burn-out syndrome of messianic complex.

75 Cf. *Amoris laetitia* 305.

Selected Impulses of the Synods of Bishops on the Family (2014, 2015) and of the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris laetitia* (2016) for the Helping Professions

Abstract

The paper reflects on some of the assertions of Pope Francis's post-synodal apostolic exhortation *Amoris laetitia*. It aims to specify the exhortation's impulses for the helping professions, pastoral care and social work. It implicitly addresses the question whether these impulses, deriving from the Christian worldview and assuming it in the interested persons, are of some relevance for secular social work, for which this worldview is neither a condition nor a general standard. For that reason the paper also offers a brief overview of the form and significance of the Christian ethical paradigm in the history of the Church.

Keywords: Pope Francis, *Amoris laetitia*, marriage, family, pastoral care, social work, ethics, accompanying, discerning, integration

Author contact

Assoc. Prof. Jindřich Šrajer, Dr. theol.

University of South Bohemia in České Budějovice

Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

srajer@tf.jcu.cz

Článek (Article)

Uchopení křesťanského poselství v sociální službě Diakonie ČCE

Štěpán Brodský

Úvod

Diakonie¹ Českobratrské církve evangelické (ČCE) je nezisková organizace, kterou ČCE zřizuje s „posláním a cílem pomáhat potřebným, zejména zajišťovat, organizovat a provádět sociální, zdravotní, výchovnou, poradenskou, vzdělávací a pastorační péči, pomoc a podporu starým, osamělým, ohroženým, nemocným, zdravotně postiženým a jinak potřebným lidem.“²

Jak lze z úvodní věty vyčíst, že tato instituce usiluje o uchopení křesťanského poselství nejen ve své sociální službě, ale také ve své organizační kultuře? První vodítko je skutečnost, že tuto instituci zřizuje církev (konkrétně ČCE), a dále, že deklaruje rovněž poskytování pastorační péče, která je s křesťanstvím spojená. Oba uvedené důvody ke zřízení Diakonie mají svou historickou a především teologickou motivaci. A také své praktické pokusy o realizaci.

Motivace diakonické práce

V protestantské církevní tradici se učí, že křesťanské společenství dostalo do vínku čtvero poselství, které má ve své existenci naplňovat. Někdy jsou nazývána jako čtyři úkoly, které má každé křesťanské společenství nést.

První úkol je svědectví (*martyria*). Křesťané mají o své víře svědčit před druhými. „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal. A hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku“ (Mt 28,19n). Toto svědectví se děje slovem, zvěstováním. Druhý úkol je slavení (*leiturgia*), což zahrnuje vzdávat díky, chválit, oslavovat, radovat se z poselství, které křesťané poznali. Běžným projevem tohoto úkolu jsou bohoslužby (mše) spolu se slavením svátostí. „Pak vzal chléb, vzdal díky, lámal a dával jim se slovy: ‚Toto jest mé tělo, které se za vás vydává. To čiňte na mou památku‘“ (L 22,19). Třetí úkol je vytváření společenství (*koinonia*). Křesťané se mají sdílet se svou vírou a to především mezi sebou. Z tohoto sdílení vychází vzájemná podpora, posilování, nesení. „Vytrvale poslouchali učení apoštolů, byli spolu, lámali chléb a modlili se“ (Sk 2,42). A konečně čtvrtý úkol, který nás v této chvíli nejvíce zajímá, je služba (*diakonia*). „Kdo z těch tří,

1 Kratičké představení Diakonie: 27 středisek, cca 130 služeb, 7 praktických a speciálních škol, 1 mateřská škola, s výjimkou Pardubického kraje zastoupena ve všech ostatních krajích ČR od Chebu po Ostravu či Uherské Hradiště. Zaměstnává 1500 zaměstnanců. Byla obnovena dne 1. 6. 1989. Navazuje na Českou Diakonii (1905). Více informací např. © Diakonie Českobratrské církve evangelické (on-line), dostupné na: www.diakonie.cz, citováno dne 11. 11. 2016.

2 © Evangnet, nezávislý internetový portál, ČCE – církevní zřízení – Řád diakonické práce, čl. 1 (on-line), dostupné na: <http://www.evangelnet.cz/cce/czr/rdp.html>, aktualizace dne 2. 8. 2016, citováno dne 11. 11. 2016.

myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?“ Zákoník odpověděl: „Ten, který mu prokázal milosrdenství.“ Ježíš mu řekl: „Jdi a jednej také tak“ (L 10,36nn). Každé křesťanské společenství je povoláno, aby naplňovalo zmíněné čtyři úkoly.

Diakonie ČCE je institucionální vyjádření diakonie (služby). ČCE, jako každé jiné křesťanské společenství, chce naplňovat všechny rozměry poslání církve, tedy i sloužit. „Diakonie (či chcete-li ‚křesťanská služba‘) patří k základním (konstitutivním) znakům křesťanského společenství. Není to jakási dobročinná nadstavba života křesťanského sboru, ale to, bez čeho křesťanské společenství už není plně křesťanským společenstvím.“³

Toto hluboké teologické zakotvení zve křesťany ke službě, včetně té v sociální oblasti, ve které nemohou zapřít svou křesťanskou motivaci a povolání a do níž tedy nutně vnesou i něco z ostatních poselství: svědectví, slavení, společenství. Nehledě na to, že „jak“ sloužit, se křesťané učí od svého mistra a Pána Ježíše Krista. Právě on, v tom co říkal, učil a činil, ukazuje, co ve skutečnosti znamená služba. „Vždyť ani Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé“ (Mk 10,45). I ČCE slyší a vnímá tuto hlubokou teologickou motivaci a zakládá Diakonii, organizaci, která za cíl naplňovat poselství sloužit v souvislostech dnešního světa. Diakonie coby instituce má i svou historickou motivaci. Zrod diakonie jako služby leží v biblických dobách (Sk 6,2) a zakládá tradici, která se přes staletí přenesla až k nám. V institucionalizované formě se v protestantském prostředí Čech a Moravy začala usídlovat od poloviny 19. století. Dnes v České republice působí instituce s názvem Diakonie, která je zřizována církví a chce poskytovat (a poskytuje) sociální služby. Vedle křesťanské služby (sborové diakonické práce) tato instituce naplňuje poslání své zřizovatelky (ČCE) tím, že uskutečňuje/nese část poselství/úkolu církve.

Realita současnosti

Odhadujeme, že mezi zaměstnanci Diakonie ČCE je jen nepatrně vyšší procento aktivních křesťanů, než v české společnosti obecně. Jedná se tedy o cca 80 % zaměstnanců, kteří nemají aktivní zkušenost s křesťanskou vírou, nerozumí slovníku křesťanů, mnohdy mají o církvi a křesťanství falešné představy. Na druhou stranu lze pozorovat, že v sociálních službách většinou pracují lidé nejen sociálně, ale i myšlenkově, spirituálně či přímo religiózně otevření. Jak je tedy možno uchopit křesťanské poselství v práci takových lidí?

Základním přístupem je, že se Diakonie ČCE transparentně hlásí ke svým křesťanským a církevním kořenům. Pracovníci jsou si vědomi faktu, že pracují v organizaci zřízené církví. Druhý základní přístup je, že diakonická práce je ve své podstatě nemisijní. Úkolem této práce není dělat misii či evangelizovat. Prof. Pavel Filipi o tom přednášel na ETF UK v rámci studijního předmětu Diakonika s důrazem, že pro diakonii (službu) po vzoru Ježíše je charakteristická principiální absence záměru získávat lidi pro církev. Diakonická služba potřebným by záměrně neměla být nástrojem misie, říkával Filipi. Ale dodával k tomu: Kéž se jím stane. Tím vyjadřuje to, čeho jsou si Diakonie a ČCE vědomy, totiž že jednotlivé úkoly či poslání křesťanů od sebe nelze jednoduše oddělit. Ve svém důsledku se vzájemně prostupují. Proto lze předpokládat, že i zaměstnanci Diakonie ČCE bez aktivního křesťanského zázemí pocítí „dotek“ obsahu křesťanského poslání ve všech rozměrech. (Např.: jsou zváni k bohoslužbám slaveným ve středících; přicházejí do kontaktu s duchovními, setkávají se se slovem z Bible, atp.). A v Diakonii věříme, že jim to bude ku prospěchu.

3 © Diakonický odbor západočeského seniorátu ČCE, Sbor jako diakonie (K. Šimr) (on-line), dostupné na: <http://diakonie-zapad.evangnet.cz/sbor-jako-diakonie-k-simr>, citováno dne 11. 11. 2016.

Spojení Diakonie ČCE s církví (ČCE)

Praktické souvislosti uchopení křesťanského poselství v sociální službě Diakonie ČCE jsou dány už samotným způsobem, jak je nastavena spolupráce jejích organizačních jednotek (střediska, školy a další zřizované dceřiné společnosti) s církví. Vazby mezi Diakonií a ČCE nevycházejí jenom z přirozeného prostředí, kdy je konkrétní sociální služba iniciována aktivní prací členů farního sboru ČCE a pokud se rozvine do větších rozměrů, dá vzniknout středisku. Jinak řečeno, původní sborová diakonická práce se institucionalizuje pod hlavičku Diakonie. V takovém případě jsou vazby mezi střediskem a farním sborem pevně nastaveny především v personální oblasti. Jsou však i organizační jednotky Diakonie, které nevznikly z konkrétní iniciativy farního sboru, ale např. převzetím již existující služby. Uspořádání Diakonie ukládá pro všechna střediska povinnost uzavřít smlouvu o spolupráci s farním (nebo seniorátním či povšechným) sborem ČCE. V jednom svém článku smlouva pamatuje velmi konkrétně taktéž na uchopení křesťanského poselství v organizační jednotce: „Farní sbory budou ve Středisku zajišťovat pastorační péči dle potřeb Střediska a možností farních sborů. Farní sbory budou podporovat a vyzývat své členy, aby se dle svých možností a obdařování zapojovali do činnosti Střediska. Farní sbory budou na pracovníky Střediska, osoby, kterým bude Středisko pomáhat, jakož i na členy dozorčí rady Střediska pamatovat při svých modlitbách. Farní sbory budou podle svých možností středisku pomáhat hmotnou pomocí.“⁴ Takto je nastavena podpora křesťanského charakteru střediska nejen modlitbou, ale především dobrovolnou aktivitou členů blízkého partnerského sboru. Často to znamená, že duchovní správce farního sboru, se kterým je pro středisko uzavřena smlouva, věnuje část svého pracovního času středisku, což činí obvykle 2 – 4 hodiny týdně, ve vzácných případech až např. 0,2 úvazku. Podíl dobrovolné práce laických členů sboru ve středisku zpravidla nedosahuje 25 % dobrovolnické činnosti ve středisku. Reálně se často jedná o jednoho či dva členy farního sboru, kteří se dobrovolnický angažují. Z toho vyplývá, že práce duchovního ve středisku je ve výše uvedeném smyslu klíčová. Tato práce je prakticky uchopena trojím způsobem (tři modely uchopení duchovní práce v Diakonii).

Prvním je již zmiňovaná dobrovolnost nejen aktivních duchovních, ale také penzistů či duchovních v jiné službě. Ve dvaceti sedmi střediscích se jich dobrovolně zapojuje cca padesát. Práce dobrovolníků je směřována většinou na potřeby uživatelů služeb (pastorační rozhovory) a na liturgické úkony (bohoslužby, setkání nad slovem Bible).

Druhým modelem je uzavření pracovně právního vztahu mezi duchovním a střediskem. Jedná se vždy o částečný, maximálně poloviční úvazek. Stává-li se duchovní „zaměstnancem“ střediska, přináší to výhody i nevýhody. Například už nevstupuje do střediska jako někdo zvenčí a má více prostoru pro pastorační práci i s ostatními zaměstnanci. Duchovních z řad ČCE s nějakým druhem smlouvy v Diakonii je cca devět.

Třetí model funguje ve dvou případech. Vychází z možnosti, že farní (nebo seniorátní) sbor si může povolat faráře s určením pro práci v konkrétním středisku Diakonie. Vytvoření takového místa má svá pravidla a nejedná se o úplně jednoduchý proces. Nespornou výhodou ovšem zůstává, že takový duchovní je zaměstnancem církve s pracovním určením v Diakonii.

Teoreticky se nabízí ještě čtvrtý model, který bych nazval kaplanská služba. Jako církve vysílají své duchovní do služby v jiných organizacích (Armáda ČR, věznice, nemocnice), obdobně by mohla ČCE vysílat své duchovní i do služby v Diakonii. ČCE tento model zná, ale zatím nenačází odvahu k jeho uskutečnění, protože nevyžaduje pouze drobné úpravy postavení duchovních, ale především finanční zdroje.

4 Smlouva o spolupráci střediska Diakonie ČCE s partnerským sborem, čl. 6, interní materiál Diakonie ČCE.

Zajišťování duchovní a pastorační péče v organizačních jednotkách Diakonie je postaveno především na navázání úzké spolupráce s farními sbory ČCE. Od tohoto pevného spojení si Diakonie i ČCE slibují uchovávání a rozvoj křesťanského poselství v Diakonii.

Práce se zaměstnanci

Navzdory již zmíněné nízké zkušenosti zaměstnanců Diakonie s církví a aktivním životem křesťanské víry má Diakonie pro své zaměstnance připraveny dva vzdělávací programy, ve kterých zřetelně deklaruje svou spjatost s církví jako zřizovatelem Diakonie a s křesťanským poselstvím, které nese. Zaměstnanci mají vědět, kdo zřizuje organizaci, ve které pracují, dále také čím zřizovatel žije a jak se pozná. Takto zaměstnanci obdrží základní informace o ČCE. Tyto informace mohou získat v rámci vzdělávacího programu Úvod do diakonické práce. Ambicí Diakonie je, aby tímto vzdělávacím programem prošli všichni zaměstnanci nejlépe do šesti měsíců od nástupu.

Druhý vzdělávací program je dobrovolný a zaměřený přímo na samotnou motivaci k diakonické práci vycházející z křesťanské víry. Zaměstnancům je nabídnuto, aby se seznámili s konkrétními zdroji této motivace a mohli k nim zaujmout osobní stanovisko. Obsah tohoto kurzu je založený na setkání (zkušenosti) s kořeny diakonické práce, které církev hledá v křesťanské víře. V rámci kurzu se pracuje s biblickým textem, na základě příběhů z evangelií se mluví i o obrazu Krista jako prvního diakona (toho, který slouží). A mnohé příběhy (utišení bouře, nasycení tisíců, uzdravení slepého) odhalují aspekty, které lze najít i v současné sociální službě, např. bezodkladně reagovat na okamžitou nouzi, pomáhat bez předsudků a podmínek, pomáhat konkrétně. Nahlédnutí tohoto hlubokého vnitřního spojení mezi obrazem Krista – prvního diakona – a obsahem sociální práce dnešních zaměstnanců Diakonie otevírá účastníkům kurzu možnost pochopit proč a jak slouží. Kurz je prvotně zacílen na osobní rozvoj zaměstnanců nikoli na misijní práci s nimi, díky zaměření obsahu však pomáhá rovněž upevňovat smysl křesťanského poselství v sociální práci Diakonie ČCE.

Identita Diakonie ČCE a její hodnoty

Uchopení křesťanského poselství v sociální práci Diakonie ČCE se v neposlední řadě ukazuje v hodnotách. Identita každé organizace je založena a formována hodnotami, které chce nést, zásadami, podle kterých chce jednat a postoji, které ve své práci zaujímá. Obecné nasměrování hodnot, zásad a postojů je vyjádřeno ve výše zmiňovaném Řádu diakonické práce Českobratrské církve evangelické těmito slovy: „Služba Diakonie vychází z křesťanských hodnot a je praktickým vyjádřením víry, naděje a lásky“.⁵

Hodnoty jsou zakomponovány do celého systému organizační kultury Diakonie, kam patří také způsob řízení organizace (participační), práce s kompetenčními modely (personalistika), kvalita služeb, ekonomika a PR. Hodnoty jsou cílem pojetí práce v Diakonii a mají ji ovlivňovat, zpřítomňovat se v ní. Jinými slovy diakonické hodnoty jsou to, o co v diakonické práci usilujeme, co chceme objevovat, zpřítomňovat, rozvíjet, chránit a předávat. Hodnoty nás identifikují se zdrojem poselství diakonické práce, můžeme v nich nacházet podporu a inspiraci. Učíme zaměstnance, že vedle sociokulturního prostředí a kvality mezilidských vztahů hledáme nosné hodnoty také v evangeliu, protože respektujeme křesťanské poselství.

V kompetenčním modelu⁶ pro pracovníky v přímé péči tak například stojí psáno, že v diakonické práci chceme sloužit, dopomáhat, poskytovat služby; jednat s klientem s respektem a poskytovat emoční podporu. V této práci má každý pracovník vycházet ze základních principů mezilidských vztahů (např.: „když potkám klienta, tak se usměju a pozdravím ho“). Učíme zaměstnance, že na této rovině uplatňujeme to, co poznáváme z lásky Boží (L 10,37). V Diakonii tak platí, že svou činností pomáháme měnit svět k lepšímu, protože věříme v sílu Boží lásky a lidského milosrdenství. Tím se milosrdenství stává hodnotou Diakonie, která je dobře dokumentovatelná v křesťanském poselství (např. příběhem o milosrdném Samařanu) a zároveň pochopitelná pro pracovníka v sociálních službách a vyjádřitelná úsměvem a pomocí.

Nelze přehlédnout, že tři ze čtyř základních hodnot mají přesah do duchovní (křesťanské) roviny, ale zároveň jsou srozumitelné a uchopitelné i bez tohoto přesahu. Kromě již zmiňovaného milosrdenství (soucitu) je to společenství a naděje. Čtvrtá hodnota cílí na profesionalitu práce a vyjadřujeme ji termínem fortelnost.

V Diakonii se práce s hodnotami neomezuje na pouhé deklarativní prohlášení, ale klade si za cíl sblížit s významem těchto hodnot i zkušenost zaměstnanců. Pro tento účel je připravován program implementace hodnot na základě zkušenostního kurzu pro všechny zaměstnance či navazující školení pro vyšší management. Věříme, že budeme rozvíjet organizační kulturu, která v sociální službě Diakonie dá dostatek prostoru i křesťanskému poselství.

Uchopení křesťanského poselství v sociální službě Diakonie ČCE

Abstrakt

Tento příspěvek shrnuje současné uchopení křesťanského poselství v sociální službě Diakonie ČCE. Obrací se k teologické a historické motivaci diakonické práce. Reflektuje fakta o současných zkušenostech zaměstnanců Diakonie ČCE s církví či jejich aktivním vyjadřováním křesťanské víry. Uvádí praktický příklad spojení Diakonie s ČCE prostřednictvím smluv o spolupráci a z nich vycházejících modelů práce duchovních ve střediscích Diakonie. Popisuje dva vzdělávací programy pro zaměstnance Diakonie, které jim nabízejí možnost prvotního seznámení se či dalšího prohloubení vědomostí o křesťanském poselství a zkušeností s ním. Závěrem představuje práci Diakonie ČCE s hodnotami.

Klíčová slova: diakonie (služba), sociální služby, Českobratrská církev evangelická (ČCE), Diakonie ČCE, křesťanství, hodnoty, organizační kultura

Kontakt na autora

Mgr. Štěpán Brodský

Diakonie ČCE

Belgická 374/22, 120 00 Praha 2

brodsky@diakonie.cz

6 *Manuál personální práce*, kap. Kompetenční modely Diakonie ČCE, interní materiál Diakonie ČCE.

Recenze

Martin WEIS, Josef Hlouch: pastýř a homiletik, Praha: Vyšehrad, 2016, 283 s., ISBN 978-80-7429-791-5.

Odborná monografie předního českého římskokatolického historika je věnována životu a dílu devátého českobudějovického biskupa Msgr. Josefa Hloucha. Zahrnuje studii a kritickou edici dokumentů sloužících k poznání této významné osobnosti českobudějovické diecéze 20. století. Svému tématu se prof. M. Weis s akribií věnoval a věnuje po řadu let. Zaměřil na ně svou lidskou i badatelskou pozornost již v čase nesvobody. Na cestě k jeho zpřístupňování obci českých historiků i čtenářům publikoval v průběhu let několik podnětných dílčích studií. Již ty zaujaly svými novými poznatky pozornost řady odborníků. V první z nich Weis řeší v obecné rovině vztah jihočeské KSČ k náboženství, víře a ateismu.¹ Druhá Weisova studie poskytuje přehled o životě a díle Msgr. Hloucha² a ve třetí zachytil odmítavou reakci biskupa Hloucha na odvolání řeholních sester z jihočeských nemocnic.³ Cennou se stala i jeho studie zachycující činnost státních úředníků zasahujících do svobodného řízení diecéze biskupem.⁴

V úvodní studii monografie autor často cituje biskupovy homilie. Je to Msgr. Hlouch, kdo tak vydává svědectví o svém mládí, rodičích, rodinných kořenech své spirituality, středoškolském a bohosloveckém studiu i duchovním zráním. Historik seznamuje odborného i běžného čtenáře s publikovanými teologickými díly biskupa, ale i s těmi, jež byly napsány v letech nesvobody a zůstaly ve formě rukopisů skryty širší čtenářské obci. Vyrovnává se tu též s dosavadní publikační činností o biskupu Hlouchovi. Poté se věnuje i problematice jeho pastýřských listů a homilií jako významného archivního pramenu.

Druhá část monografie čtenářům předkládá komentovaný výbor z pastýřských listů, oslovení a sdělení biskupa Josefa Hloucha z let 1947–1972. Tyto texty byly editovány z tištěných úředních věstníků českobudějovické diecéze (od roku 1947 až do jejich úředního zastavení v dubnu 1949), z příležitostných cyklostylových tisků a cyklostylových oběžníků vydávaných kapitulní konsistoří, biskupským ordinariátem či biskupskou konsistoří v letech 1949–1972.

Třetí část monografie je tvořena edicí řady homilií pronesených biskupem Hlouchem v letech 1968–1972. Byly nahrávány na dobové, ještě málo dokonalé magnetofony pro potřebu jednotlivců a místních společenství křesťanů. Přes snahu technických odborníků se některé části těchto homilií již nepodařilo zcela obnovit a převést do digitalizované formy.

Kritická edice pastýřských listů a homilií není jen pramenem poznání biskupovy osobnosti, ale i svědectvím postihujícím proměny postavení a působení římskokatolické církve v období komu-

1 Martin WEIS, Ty ještě věříš, soudruhu?, *Studia theologica* 1/2009, s. 60–69.

2 Martin WEIS, Biskup Josef Hlouch – známý i neznámý, *Studia theologica* 3/2013, s. 150–167.

3 Martin WEIS, Removal of Nuns from South Bohemian Hospitals by the Communist Regime and Its Impact on Pastoral Care of Patients, *Caritas et veritas* 2/2015, s. 76–92.

4 Martin WEIS, Okres na jihu. Sonda do práce okresních církevních tajemníků ve světle archivních dokumentů jihočeského regionu, *Studia theologica* 3/2011, s. 87–102.

nistické totality. Přibližuje odezvy biskupa Hloucha na proměny možností vyučování katolického náboženství ve školách, či jeho postoje k srpnovým událostem přelomového roku 1968. Edice dokládá biskupovu vnímavost k podstatným událostem doby, když zachycuje, jak reagoval na dobově významné sportovní události, či jak se vyjadřoval k celospolečensky pozorně vnímaným letům amerických astronautů na Měsíc. Přibližuje biskupa v jeho lidské solidaritě v modlitbách i myšlenkách s těmi, kdo prožívali svá velká lidská trápení a hoře. V publikovaných textech pastýřských listů a homilií historika zaujme i vzdělanostní a kulturní rozhled biskupa. Zahrnuje jeho znalost skladeb významných hudebních skladatelů i děl literátů. Edice přibližuje i biskupovu spiritualitu, k níž patří lidsky opravdová eucharistická úcta. I nekatolíka zaujme jeho mariánská zbožnost, jež má vždy jasný christologický základ a nikdy nepostrádá dějinně spásnou dimenzi.

Weisova monografie má podstatný význam pro české ekumenické prostředí i dnešní a budoucí diskuse v jeho rámci. Stejně tak i pro poznání jedné z významných kapitol moderních dějin římskokatolické církve v Evropě. Jako erudované a podnětné pro další usilování českých církevních historiků hodnotím v monografii autorovo vyvážené zachycení lidské, kněžské i teologické roviny života a díla Mons. Hloucha. Na závěr je třeba vyslovit přání, aby tento pracovitý církevní historik své ústřední téma neopustil ani v následujících letech.

Jaroslav Hrdlička

(HTF UK, jaroslav.hrdlicka@seznam.cz)

Stanislav SYNEK, Duše jako místo dění světa: Studie k pojetí (lidské) duše u Aristotela, Praha: Togga, 2014, 252 s., ISBN 978-80-7476-071-6.

Aristotelova kniha *O duši* (*Peri psychés, De anima*) vyšla v českém překladu již v několika vydáních, naposledy v rozšířeném vydání 1996, a není divu, tato kniha silně ovlivnila vrcholného autora scholastiky sv. Tomáše Akvinského v jeho pojetí lidské duše, byť se k ní stavěl i kriticky. Její autor, jeden z největších filosofů antiky, byl obdivně nazýván Filosof. Zájem o Aristotelovo dílo stále trvá až do současnosti, proto lze další knihu pojednávající o jeho pojetí lidské duše, které je předmětem této recenze, jen uvítat. Není možné se jím ovšem zabývat v celku, bylo by velmi náročné vtěsnat jeho obsah do krátké recenze tak, aby srozumitelně zachytila vše podstatné. Omezím se zde proto jen na jeden z důležitých Aristotelových pojmů, který je do značné míry klíčem k jeho pojetí lidského duševního života vůbec. Je to pojem rozumu („nús“). Nejprve bych ovšem rád připomněl, že Aristotelovo pojednání o duši nelze v rámci jeho spisů řadit více do biologie, jak mylně soudí autor zde recenzované knihy (str. 43). Dílo obsahuje hodně pasáží o biologických složkách duševních činností, jako je např. činnost smyslových orgánů a další, ve své podstatě je to však první systematická učebnice psychologie, jak soudí historikové této vědy. A jako v prvním díle svého druhu v ní také nalezneme autorovu zcela moderní formulaci o funkční jednotě psychického a biologického dění, duševních a tělesných jevů, což je vyjádřeno v Aristotelově termínu „entelechie“, který vystihuje podstatný znak duševní činnosti, tj. navenek se projevující duše, totiž její účelnost dnes znovu objevovanou.

Jakou roli však v tomto účelném projevování se duše, dalo by se říci, v metafyzicky uspořádané účelnosti života duše, hraje rozum, specificky lidská složka duše, jejíž činnost umožňuje dalekosáhlé překonávání hranic smyslového poznávání a jeho vystupování do vysokých sfér abstraktních pojmů? Autor předmětné knihy velmi zdařile vysvětluje tento problém i přes všechny „interpretační potíže“ s „terminologickým vyjasněním“, které interpretům starých řeckých filosofů přinášejí klíčové pojmy jejich filosofických systémů. Zde se můžeme omezit jen na zjednodušenou reprodukci tohoto vysvětlování.

Smyslovými orgány můžeme poznávat materiální vlastnosti objektů vnímání (velikost, tvar atd.), ale myšlením, které je nástrojem rozumu, poznáváme, že objekty vnímání lze třídit na základě zobecňování jejich konkrétních, ale i abstraktních vlastností, což nám umožňuje vývoj od konkrétních pojmů k pojmům obecným a vysoce abstraktním a tak vytváření dokonalejšího systému poznávání, tvořeného právě vztahy mezi pojmy, např. druhovými a rodovými, což nám umožňuje mimo jiné chápat rozdíly mezi ptáky a rybami, ale také mezi zvířaty a lidmi. Myšlením se lidé posunují od smyslového vnímání k chápání nehmotných vlastností a vztahů, k duchovní činnosti, od konkrétního k abstraktnímu, což umožňuje přesahování smyslově poznatelného (např. po-

znání rychlosti světla). Rozum se tak stává centrem duchovního života člověka, zpřístupňujícím nejen rozpoznávání věcí a jevů a vztahů mezi nimi, ale také rozpoznávání takových hodnot jako je dobro a zlo ve smyslu mravním. St. Synek (str. 193) zakončuje svůj náročný, ovšem zdařilý výklad lidského rozumu: vnímání a myšlení jako „způsoby odkrývání toho, co jest“ dospívají k nejvyšším způsobům „nahlížení toho, co je nutné a věčné“, dávají chápat „veškeré jsoucí, co jest a proč jest“ a tak člověk „může být s to uchopovat podstaty („úsiá“) a první počátky a příčiny bytí, což jest v posledku dokonalé bytí samo“, dodejme pak, čili je schopen uchopovat to, co nazýváme Bůh, a to znamená, že Bůh je rozumově pochopitelný a dokazatelný.

Milan Nakonečný
(TF JU, nakonecny@tf.jcu.cz)

Peter VOLEK, *Člověk, svobodná vůle a neurovedy*, Ružomberok: Verbum, 2015, 217 s., ISBN 978-80-561- 0241-1.

Přední slovenský teolog a filosofický antropolog Peter Volek, profesor filosofie na Filosofické fakultě Katolické univerzity v Ružomberoku, vydal další významnou knihu, kterou by bylo možno označit jako skvělý přehled problematiky, který je zároveň výkladově vskutku zdařilým úvodem do současně velmi aktuální filosofie mysli. Kniha nese název *Člověk, svobodná vůle a neurovedy* a vydalo ji VERBUM – vydavatelství Katolické univerzity v Ružomberku r. 2015 (217 str.). Tento relativně nedávno vzniklý teoreticko-filosofický obor navazuje na tradiční filosofickou psychologii či filosofii psychologie, jejímž ústředními tématy byl vztah duše a těla („Leib-Seele-Problem“) německého neotomismu a problém svobodné vůle. Profesor Volek shrnul nejnovější poznatky k tomuto stěžejnímu tématu jak z neurověd, tak i z psychologie a tím umožnil nový kritický pohled na tuto základní otázku filosofie lidské psychiky, jakož i na její filosofii vůbec. Z odpovědi na otázku svobodné vůle lze do jisté míry odvodit i odpověď na otázku, zda duše je nástrojem mozku, či naopak, zda mozek je nástrojem duše. Odpověď tak ostře odlišuje nejen pozice indeterminismu a determinismu, ale i spiritualismus materialismu v současné psychologii.

Autorův obsahově bohatý a didakticky velmi zdařilý výklad podložený pečlivým vymezením pojmů a sevřený logickou kontinuitou začíná kapitolami o metafyzických a epistemologických předpokladech daného tématu, pokračuje „metodologií dialogu filosofie, psychologie a neurověd“ a v široce otevřeném pohledu přináší kritický výklad tří významných kritiků pojetí svobodné vůle: B. Libeta, D. Wegnera a M. S. Gazzanigy. Pokračuje však exkurzem k humovskému, libertariánskému a frankfurtariánskému výkladu svobodné vůle a vrací se k současným názorům na výklad tohoto problému. Autorův kritický výklad je podán ve dvou vztažných rámcích: první tvoří jeho pojetí „svobody v rámci lidského konání“ a druhý se týká analýzy pojmů nutných k vysvětlení kauzality aktéra, to jest pojmů intencionality, důvodu a mentální kauzality. V rámci tohoto originálního pojetí dospívá autor k závěrům, že psychologicky pojatá svoboda vůle není pouhá iluze, nýbrž že je projevem sebedeterminace, klíčového pojmu celé autorovy práce, který je odvozen z metodologických a epistemologických předpokladů. Tím navazuje zejména na pojetí Tomáše Akvinského (autor patří k jeho předním znalcům) a vychází z kriticky vysouzeného základu, který tvoří šest premis (šestou je závěr „lidské bytosti jsou svobodné“).

Autorova práce je nejen velkým přínosem pro celou řadu oborů, v nichž by diskuse o svobodě vůle měla být obvyklá (jako např. v psychologii) nebo přímo nutná (teologie, etika, filosofie mysli a další), ale ukazuje kromě jiného i na dvě ustálené vady ve výkladu psychických fenoménů spojených s problémem svobodné vůle: především je zde zaměňován psychologický výklad s neurovědním a dále (v Libetových experimentech) vychází model volního aktu je jako takový sporný.

Kniha prof. Volka patří k významným pojednáním na dané téma ve světové literatuře vůbec a je v tomto smyslu velkým obohacením zejména literatury k filosofii mysli, u nás dosud jen velmi málo zastoupené.

Milan Nakonečný
(TF JU, nakonecny@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: 1 (2017)
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:

Ing. František Ettler
info@ettler.net

redakční rada

Mons. Stanislav Příbyl, 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, mopatrný@tf.jcu.cz

Prof. Dr. Wiesław 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 38 777 3541

č. dv. 4.18

předseda redakční rady

doc. Michal Opatrný, Dr. theol.

Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU

mopatrný@tf.jcu.cz

+420 389033542

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 38 777 3541

č. dv. 4.18

Překlady z anglického jazyka a do anglického jazyka

Mgr. Světlá Hanke Jarošová

Caritas et veritas

**Journal for Christian reflections in the context
of social sciences and humanities**

The aim of the journal is to publish original scholarly and popular articles written by specialists working in these areas and to provide a decent platform for communication about 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 social sciences and 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 Czech and Slovak language 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 translation, 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: 1 (2017)
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:

František Ettler, MSc.
info@ettler.net

ISSN 1805-0948

editorial board:

Mons. Dr. Stanislav Příbyl, 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, Praha, 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, Germany, Hans.Mendl@t-online.de

Dr. Roman Mička, 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, mopatrný@tf.jcu.cz

Prof. Dr. Wiesław 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, MA et MA
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
marysj00@tf.jcu.cz
+420 38 777 3541

chairman of the editorial board

Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
mopatrný@tf.jcu.cz
+420 389033542

editor

Dr. Kateřina Brichcínová
Department of Theological Disciplines
katka.brichcin@seznam.cz
+420 389 033 528

editor

Martina Baráková, MA
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
barakm00@tf.jcu.cz
+420 38 777 3541

Translations from and to the English language

Světlá Hanke Jarošová, MA