

Caritas e|veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

**Na mnoha židlích. Teorie charity (Caritaswissenschaft) jako
interdisciplinární obor praktické teologie**
Zwischen vielen Stühlen. Caritaswissenschaft als
interdisziplinäre Disziplin Praktischer Theologie

Klaus Baumann

**Sociální práce v dialogu s teologií – Myšlenky k významu
spravedlnosti a milosrdenství pro sociální práci**
Soziale Arbeit im Dialog mit der Theologie – Gedanken zur
Bedeutung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit für die

Soziale Arbeit

Stephanie Bohlen

**Teologie a sociální práce – oddělené světy, slepé místo nebo
interdisciplinární obohacení?**

Theologie und Soziale Arbeit – Getrennte Welten,
blinder Fleck oder interdisziplinäre Bereicherung?

Beate Hofmann

**Teorie charity (Caritaswissenschaft) jako zdroj
a inspirace dnešní teologie**

Caritaswissenschaft als Quelle und Inspiration
für heutige Theologie

Peter Fonk

**Význam teologie, zvláště teologické etiky, v rámci
vysokoškolského vzdělávání v oblasti studia sociální práce**
The Importance of Theology, Especially Theological Ethics,
within Higher Education in the Field of Social Work Study

Jindřich Šrajer

Obsah

Editorial	6
Studie	Tematické	
	Na mnoha židlích. Teorie charity (Caritaswissenschaft) jako interdisciplinární obor praktické teologie	10
	Klaus Baumann	
	Sociální práce v dialogu s teologií – Myšlenky k významu spravedlnosti a milosrdenství pro sociální práci	26
	Stephanie Bohlen	
	Teologie a sociální práce – oddělené světy, slepé místo nebo interdisciplinární obohacení?.....	43
	Beate Hofmann	
	Teorie charity (Caritaswissenschaft) jako zdroj a inspirace dnešní teologie	61
	Peter Fonk	
	Význam teologie, zvláště teologické etiky, v rámci vysokoškolského vzdělávání v oblasti studia sociální práce	78
	Jindřich Šrajfer	
	Kořeny služebného sklonění se k člověku	97
	František Burda	

		Teologie a sociální práce ve Španělsku – přehled, zkušenosti a koncepce v magisterském studijním programu Sociální rozvoj na Katolické univerzitě San Antonio v Murcii	110
		Rainer Gehrig	
		Potenciály a rizika implementace výuky teologie do studijních programů Sociální práce.....	128
		Wiesław Przygoda	
		Sociálně charitativní činnost církve v rámci moderních systémů sociální pomoci.....	153
		Tadeusz Kamiński	
Studie	Varia	V jakém smyslu je podle Bonaventury Bůh pokorný	176
		Ctirad Václav Pospíšil	
		Teologické a sociální souvislosti inkluzivní podpory pro člověka s postižením ze strany křesťanského společenství	207
		Alena Vyskočilová, Josef Slowík	
Článek		Young Caritas – „Mladá charita“ aneb „Mladé dobrovolnictví“	236
		Petra Kámenová	
Recenze		238

Contents

Editorial	 7
Studies	Topical	
		Zwischen vielen Stühlen. Caritaswissenschaft als interdisziplinäre Disziplin Praktischer Theologie 18 Klaus Baumann
		Soziale Arbeit im Dialog mit der Theologie – Gedanken zur Bedeutung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit für die Soziale Arbeit..... 34 Stephanie Bohlen
		Theologie und Soziale Arbeit – Getrennte Welten, blinder Fleck oder interdisziplinäre Bereicherung? 51 Beate Hofmann
		Caritaswissenschaft als Quelle und Inspiration für heutige Theologie 69 Peter Fonk
		The Importance of Theology, Especially Theological Ethics, within Higher Education in the Field of Social Work Study 87 Jindřich Šraj

**The Roots of the Helping Approach
towards Man 103**

František Burda

**Theologie und Soziale Arbeit in
Spanien – Überblick, Erfahrungen und
Konzeptionen im Masterstudiengang für
Soziale Entwicklung an der Katholischen
Universität San Antonio Murcia..... 119**

Rainer Gehrig

**Potentiale und Risiken der Implementation
des Theologieunterrichts
in Studienprogrammen
der Sozialen Arbeit..... 139**

Wiesław Przygoda

**Sozial-caritative Tätigkeit der
Kirche im Rahmen der modernen
Sozialhilfesysteme 164**

Tadeusz Kamiński

Studies

Varia

**In What Sense God Is Humble
According to St Bonaventure..... 191**

Ctirad Václav Pospíšil

**The Theological and Social Context
of Inclusive Support for People with
Disabilities Provided by the Christian
Community 221**

Alena Vyskočilová, Josef Slowík

Reviews

..... 238

Editorial

Vážení čtenáři,

nové číslo *Caritas et veritas* přichází s tématem *Místo teologie při vzdělávání v sociální práci*, které je aktuální nejen v našem českém prostředí, kde lze sociální práci studovat jak na církvemi a jejich součástmi zřizovanými VOŠ, tak i na čtyřech z pěti teologických fakult, ale také v Maďarsku, Německu, Polsku, Rumunsku nebo ve Španělsku. V těchto zemích existují církvemi zřizované vysoké školy či univerzity, které do studia sociální práce integrují studium teologických témat nebo přímo teologie. Nabídky kombinace studia sociální práce a teologie existují také v USA, kde je možné je studovat v režimu maior/minor nebo jako double degree. Evropský přístup je odlišný; témata z teologické sociální etiky, teologické antropologie, praktické teologie a někdy i z dalších teologických disciplín jsou více či méně integrální součástí studia sociální práce. Mimo to se v německojazyčném prostoru od počátku 20. stol. rozvíjejí vědní obory přímo zaměřené na teologickou a sociálně vědní reflexi křesťanské charity (*Caritaswissenschaft* v katolickém prostředí) a diakonie (*Diakonik* v protestantském prostředí).

Jejich klíčová témata, teoretická východiska a metodologické přístupy byly převzaty zvláště na českých teologických fakultách, které akreditovaly studijní obory v sociální práci a učinily tak teologickou a sociálně vědní reflexi křesťanské charity a diakonie součástí studia sociální práce. Díky tomu dostal etablovaný německý diskurz zcela nový rozměr.

Tato situace nezůstává bez nedořešených otázek a výzev, kterým se věnuje většina příspěvků v tomto čísle. Vzhledem k výše uvedeným souvislostem byly články pocházející od autorů z Německa publikovány v němčině a přeloženy do češtiny, aby byly přístupné i našim praktikům. Německému přístupu k tématu tohoto čísla se věnují práce Klause Baumanna a Stephanie Bohlen z Freiburgu, Beate Hofmann z Wuppertalu a Petera Fonka z Pasova. Český pohled reprezentují studie Jindřicha Šrajera z Jihočeské univerzity a Františka Burdy z Univerzity Hradec Králové. Španělskou zkušenost, která je ovšem také notně ovlivněná německým přístupem, přibližuje článek Rainera Gehriga z Murcie. Polský pohled přináší Wiełsaw Przygoda z Lublinu. Uvedené studie můžeme rozdělit také podle toho, zda se orientují spíše na systém studia, nebo na jeho obsah a teoretická východiska.

V každém případě přinášejí velmi bohatou paletu pohledů na téma *Místo teologie při vzdělávání v sociální práci*, doplněnou neméně zajímavými studiemi v rubrice *Varia* a několika podnětnými recenzemi, které se tentokrát nevztahují pouze k odborným publikacím, ale také k inovativní praxi.

Michal Opatrný

Předseda redakční rady časopisu *Caritas et veritas*

Dear readers,

The new issue of *Caritas et Veritas* comes with the theme ‘*The Place of Theology in Social Work Education*’. This topic is up-to-date not only in our Czech environment (where social work can be studied at colleges run by the Church and its place as well in four of the five theological faculties) but also in Hungary, Germany, Poland, Romania, or Spain. In these countries, there are colleges or universities run by churches. They integrate theological topics or directly place theology itself into social work studies. The study combinations of social work and theology also exist in the US, where it is possible to study them as a Major/Minor or as a double degree. The European approach is different; themes from theological social ethics, theological anthropology, practical theology, and sometimes from other theological disciplines are more or less an integral part of social work studies. In addition, since the beginning of the 20th century, the disciplines have been developed in a directly focused way on the theological and social scientific reflection of Christian charity (*Caritaswissenschaft* in the Catholic environment) and diakonia (*Diakonik* in the Protestant environment) in the German-speaking area.

The key themes, the theoretical starting points, and methodological approaches of these disciplines were in particular adopted at the Czech theological faculties which accredited courses in social work. In this way they made the theological and socially scientific reflection of Christian charity and diakonia a part of social work studies and the established German discourse has received a completely new dimension.

Such a situation does not remain without unresolved issues and challenges. Most of them are covered in this issue. Given the abovementioned context, the articles by authors from Germany were published in German and translated into Czech. In this way they are accessible to our practitioners as well. The German approach to this issue is introduced by Klaus Baumann and Stephanie Bohlen (Freiburg), Beate Hofmann (Wuppertal), and Peter Fonk (Passau). The Czech approach is represented by Jindřich Šrajber (University of South Bohemia) and František Burda (University of Hradec Králové). The Spanish experience (influenced by the German approach) is presented in the article by Rainer Gehrig (Murcia). The Polish view is shared by Wiesław Przygoda (Lublin). We can also divide these studies according to their focus (the system of studies or its content and theoretical basis).

In any case, they bring a very wide range of insights into the topic *The place of Theology in Social Work Education*. There are several additional studies in the *Varia* part which are surely appealing also. Also, one can find a couple of interesting reviews in the issue which are not only about professional publications but also about innovative practice.

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.

- 2/2018** Integrální humanismus jako inspirace pro současnou pedagogiku / Křesťanský humanismus jako inspirace pro současnou pedagogiku
Uzávěrka: 30. 6. 2018
- 1/2019** Vztahy mezi institucionalizovanými formami sociální pomoci a různorodými fenomény neformální sociální pomoci, zejména vztahy mezi systémy sociálních služeb a občanskými iniciativami a vztahy mezi institucionální Charitou a Diakonií, farními charitami a sborovými diakoniemi a charitativním a diakonickým posláním církví
Uzávěrka: 31. 12. 2018
- 2/2019** Humanitně vědní přístupy v sociální práci a pomáhajících profesích
Uzávěrka: 30. 6. 2019

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.

- 2/2018 The integral humanism of Jacques Maritain as an inspiration for contemporary pedagogy / Christian humanism as an inspiration for contemporary pedagogy
Deadline: 30th June 2018
- 1/2019 Relationships between institutionalised forms of social help and diverse phenomena of informal social help, in particular, the relationship between social service systems and civic initiatives, the relationship between institutional Caritas and Diaconia, parish charities and church diakonies, and the charitable and diakonical mission of the churches
Deadline: 31st December 2018
- 2/2019 Humanities-science approaches in social work and the helping professions
Deadline: 30th June 2019

Studie – tematické (Studies – Topical)

Na mnoha židlích. Teorie charity (Caritaswissenschaft) jako interdisciplinární obor praktické teologie

Klaus Baumann

Abstrakt

Příspěvek nejprve podává historický nástin vývoje oboru teorie charity (Caritaswissenschaft) a jeho postavení v kánonu oborů katolické teologie. Poté rozvíjí jeho vědecko-teoretickou definici (předmět, cíle, metody). Následně se příspěvek věnuje požadavkům interdisciplinární spolupráce jak v teologii, tak v jiných (vztahových) vědách (Bezugswissenschaften) na základě konkrétních výzkumných úkolů a projektů a ukazuje, jakou zvláštní úlohu a budoucí potenciály má teorie charity jako překlenovací obor mezi teologií a (nejen) sociální prací jako vědou, i když se tak často ocitá na mnoha židlích.

Klíčová slova: teorie charity, vztahové vědy, praktická teologie, sociální práce, interdisciplinarity, výzkumné projekty

Příspěvek teologie k rozvoji sociální práce jako vědy, praxe a vzdělávání nelze podle mých zkušeností přeceňovat.¹

1. Malé ohlédnutí do historie. Teorie charity (ve Freiburgu)

Zakládající prezident Německé charity Lorenz Werthmann (01. 10. 1858 – 10. 04. 1921) spojil se sloučením této katolické organizace a zařízení na národní úrovni přání ohledně vědeckého zaměření této organizace. Organizace sociálních služeb s úkoly, které má ve společnosti i v církvi, musí „publikovat – studovat – organizovat“. Proto jejímu založení v roce 1897 předcházelo etablování časopisu („Charitas“, od roku 1909 „Caritas“, od roku 1996 „Neue caritas“) a charitní knihovny, které měly sloužit tomuto účelu s vědomím toho, „že vědecké zpracování jednotlivých oblastí charity je úkolem, který ještě není ani zdaleka vyřešen...“ (1902).² Werthmann doufal, že bude možné etablovat institut s 10 až 12 vědci, kteří by se vědecky věnovali jednotlivým oblastem charity. Tuto snahu však přerušila I. světová válka se svými válečnými zmatky a důsledky. V roce 1922 se Werthmannův nástupce Benedikt Kreutz neprodleně a rozhodně chopil realizace jeho přání a zaslal Univerzitě ve Freiburgu memorandum spolu s nabídkou finanční podpory a s prosbou, aby byl na Teologické fakultě založen *Institut für Caritaswissenschaft* (Institut teorie charity).³ Pří-

1 Ernst ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*, 2. vyd., Freiburg: Lambertus, 2004, s. 43.

2 Karl BORGMANN, *Lorenz Werthmann. Aus seinen Reden und Schriften*, Freiburg: Lambertus, 1958, s. 79.

3 Srov. Klaus BAUMANN, Caritaswissenschaft: Ihre Ursprünge und Aktualität, in: *Neue caritas Jahrbuch* 2016, 2015, s. 139–145,

slušné Ministerstvo školství (v Karlsruhe) vyhovělo žádosti Teologické fakulty a povolilo Univerzitu Freiburg na základě dopisu ze dne 3. dubna 1925 „zřízení Institutu teorie charity ve spojení s Teologickou fakultou“⁴ za účelem výzkumu a výuky v oblasti charity. Výuka byla koncipována ve 4semestrálním kurikulu pro získání diplomu a garantována prvním vedoucím institutu, morálním teologem Franzem Kellerem. V roce 1927 byl na Humboldtově univerzitě v Berlíně analogicky zřízen institut s názvem „*Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission*“, jehož prvním vedoucím byl Reinhold Seeberg. Oba instituty byly v roce 1938 – jako společný obor katolické a evangelické teologie – zrušeny nacistickou vládou a po II. světové válce byly postupně znovuobnoveny; Institut teorie charity opět ve Freiburgu, berlínský institut byl nově etablován na Univerzitě v Heidelbergu jako Institut teorie diakonie.

Diplom z freiburgské univerzity z oboru Teorie charity byl v roce 1993 uznán i ze strany státu, v roce 2006 byl v rámci boloňského procesu modulován na výzkumný a konsekutivní magisterský obor Teorie charity a křesťanského sociálního učení a v roce 2018 byl přejmenován na magisterský obor Teorie charity a etiky. Kurikulum s vykázanými 120 kreditními body lze studovat ve 4 semestrech v prezenční formě či v 8 semestrech (řádná doba studia) v kombinované formě studia.

2. Co je teorie charity (Caritaswissenschaft)? Její pozice „na mnoha židlích“

Co je tedy teorie charity? Apoštolská konstituce *Sapientia christiana* (Jan Pavel II., 15. 04. 1979), o církevních univerzitách a fakultách, nezná obor, který by se výslovně zabýval charitou, resp. diakonií církve. To samé platí i pro její aktualizaci *Veritatis gaudium* (František, 27. 12. 2017), a to i přes magisteriální vývoj díky papeži Benediktu XVI.: žádné místo v konvenčním (kanonickém) kánonu oborů.

V souladu s tím není teorie charity zpravidla ani celocírkevně, ani v oblasti Německé biskupské konference povinným předmětem v teologických kurikulech a většinou se téměř nebo vůbec neobjevuje – stejně jako organizovaná Charita – v kanonickém studiu teologie v kvalifikované formě. Katolické (odborné) vysoké školy se studijními obory Sociální práce (a podobnými) znají teologii v sociální práci (či teologii sociální práce) nebo aplikovanou teologii apod. – ale i její absolventi si zpravidla udiveně kladou otázku: Co je to teorie charity? A podobně se ptají pastorační asistenti, stejně jako pracovníci Charity / církevní sociální práce a občas i sami vedoucí pracovníci Charit. Tím zpravidla odpadá i recepce jejích výsledků, úrovně znalostí a diskuse musí být stále znovu vypracovávány, protože nebyly prostudovány (recipovány). Někdy se tváříme, jako by periodicky se opakující otázky neexistovaly; místo toho o nich vášnivě a neplodně znovu od začátku diskutujeme téměř jako při nějakém obsedantním chování.

Ještě jednou se vraťme o krok zpět k historické perspektivě: Co byly podle Werthmanna a Kreutze obě „oblasti charity“, jejichž vědecké zpracování by pak přirozeně bylo úkolem výzkumu a výuky nového Institutu teorie charity?

Kreutz ve svých úvahách zdůrazňoval, že „organizovaná charitní práce (...) vyžaduje vědecké a zejména také teologické prohloubení, aby nezpovrchněla při své touze po rozšíření a v praktické práci vůbec“.⁵ Nutná interdisciplinarita teorie charity je zde již zřetelně vyjádřena – vědecké prohloubení všeobecně a teologické prohloubení speciálně. Ještě zřetelnějším se to stává tehdy, vidíme-li samotné oblasti charity, jak je chápali Werthmann a Kreutz a jak jsou níže heslovitě

na kterého se zde v základních rysech odvolávám.

4 Srov. se zdroji Richard VÖLKL, Fünfzig Jahre Institut für Caritaswissenschaft, in: *Caritas '75/76, Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, ed. Deutscher Caritasverband, 1975, s. 199–209, zde s. 201.

5 Benedict KREUTZ, Geleitwort, in: *Jahrbuch der Caritaswissenschaft*, 1927, s. 5n.

strukturovány, jako ústřední úkoly organizované Charity:

- přímé osobní služby charitativních zařízení a organizací – různé oblasti činnosti sociálních a zdravotních služeb;
- solidární iniciativy v církvi a ve společnosti;
- fundované (sociálně-) politické zastupování vůči legislativě a vládě;
- vzdělání, průběžné a další vzdělávání pro tyto rozmanité úkoly charitní práce.

V moderní sociální práci je uváděno jako předmět sociální práce coby vědy, krátce formulováno, „zvládání sociálních problémů“.⁶ Ernst Engelke zdůrazňuje: „*Žádná jiná věda se nezaměřuje na tento předmět a nikdo se se sociální prací o její předmět nepře. Ostatní humanitní vědy se zabývají pouze dílčími aspekty předmětu a oblastmi působnosti sociální práce.*“⁷ Ty v Engelkeho koncepci představují tzv. vztahové vědy (Bezugswissenschaften) k sociální práci.

Pokud jde o teologii, působí jeho hodnocení na první pohled protikladně: „*Příspěvek teologie k rozvoji sociální práce jako vědy, praxe a vzdělávání nelze podle mých zkušeností přeceňovat.*“⁸ A zároveň předtím poznamenává: „*Teologie může být pro svůj základ ve zjevení pouze podmíněně vztahovou vědou pro sociální práci.*“⁹ „Pouze podmíněně“ – je tedy třeba se ptát, za jakých podmínek, a to tím spíše, jestliže se jeho dřívější hodnocení ukazuje jako správné. Jaké podmínky mohou vědy společně poskytnout, než vědecko-teoretickou transparentnost a kritickou (sebe)reflexi či interdisciplinární schopnost diskursu?

Zejména zde přichází ke slovu teorie charity a její chápání sebe sama jako vědy, která se řídí evropským a konkrétněji Humboldtovým univerzitním ideálem vědy. Ústředními úkoly univerzitní vědy je výzkum, učení a podpora vědeckého dorostu. Pro vědu samotnou je rozhodující spojení metody (cesta k poznání) a argumentace (logika) ve struktuře, která tvoří souvislost výpovědi; je příslušným způsobem definována, resp. je třeba ji příslušným způsobem definovat na základě jejího předmětu, jejích cílů a metod.

V mém pojetí a vědecko-teoreticky odůvodněné definici slouží teorie charity na univerzitě výzkumu a učení, jakož i podpoře vědeckého dorostu ve všech svých oblastech. Co je jejím předmětem, jaké jsou její cíle a metody?

Předmětem teorie charity je caritas jako podstata církve a organizovaná služba v církvi a ve společnosti. Ta zahrnuje ony tři předměty teorie charity formulované H. Pompeyem:

1. trpící člověk,
2. pomáhající člověk a
3. církev ve svém „poslání ve službě lásky“ (DCE 42; srov. LG 1) k „chudým a všem, kteří nějak trpí“ (GS 1).

Zároveň zahrnuje (v bodech 1. a 2.) „zvládání sociálních problémů“ (E. Engelke), tedy předmět sociální práce. Tyto naposled jmenované konkrétní body nedefinují předmět „caritas“ jako celku. To by bylo systémově zejména pro organizační, resp. institucionální a eklesiologickou dimenzi caritas jako podstaty církve příliš zjednodušující; bylo by to zkrácení, proti kterému se snažil stavět

6 ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, s. 305.

7 ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, s. 306.

8 ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, s. 435.

9 ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, s. 343 (vyznačení kursivou Klaus Baumann).

Benedikt XVI. ve svých encyklikách *Deus caritas est* (DCE, 2005) a *Caritas in veritate* (CV, 2009), v nichž společně organizovanou caritas vyzdvihuje jako (nadindividuální!) „základní úkol církve“ (DCE 21) a postuluje: ona (totiž láska, caritas) je základ nejenom mikrovztahů – s přáteli, se členy rodiny nebo v rámci malých skupin –, ale také makrovztahů – společenských, ekonomických, politických“ (CV 2). Zdá se být téměř zbytečné dodávat, že předmětem teorie charity tak musí být také mezo-úroveň charitní práce a organizace.¹⁰ Pokud by se zde vtírala myšlenka, v čem potom spočívá rozdíl vzhledem ke křesťanskému sociálnímu učení nebo katolické sociální etice, je třeba zabránit jakémukoli antagonismu či konkurenčnímu vztahu. Sociální etika přece poskytuje nezbytné (ve vlastním pojetí racionálně-etické) myšlenkové instrumentarium a tím z hlediska teorie spravedlnosti referenční rámec pro charitní práci samotnou¹¹ i pro teorii charity a její cíle.

Jaké jsou tyto cíle teorie charity? *Cíle teorie charity jsou její činnosti:*

- popis,
- objasnění, resp. pochopení,
- podpora, resp. konstruktivní změna.

Teorie a praxe charity a křesťanské sociální práce – a sice podle genuinně *teologického* chápání caritas církve, které se teorie charity svou činností pokouší

- objasnit,
- prohloubit a
- dále rozvíjet.

V těchto cílech, resp. činnostech se odráží – v souladu s jejím předmětem – dvojí vědecko-teoretický charakter teorie charity jako empirického základního výzkumu a společenskovední a hermeneutické teologie charity, který přinejmenším z části sdílí s jinými disciplínami praktické teologie (zejména s pastorální teologií, náboženskou pedagogikou). První část formulování cílů lze přirovnat k popisu cílů empiricky pracující psychologie:

„Cíle psychologie jako vědy jsou

- popis,
- objasnění a
- predikce chování (v širokém smyslu).
- Mnozí autoři přidávají jako další cíl kontrolu chování. Pro aplikovaný výzkum je často prioritou zlepšení kvality života lidí.“¹²

Pro *metody* teorie charity je proto zřejmé: Tyto činnosti vyžadují v závislosti na otázkách a problémech *interdisciplinární zaměření a spolupráci* s jinými teologickými a/nebo neteologickými vědními obory a tomu odpovídající odlišné *metody*. Interdisciplinarita stejně jako metodika musí

10 Srov. Klaus BAUMANN, Wie kann ‚caritas‘ systemisch werden?, in: *Neue caritas Jahrbuch* 2014, 2013, s. 64–72.

11 Např. v oblasti sociálněpolitického zastupování v rámci legislativního lobbování, z něhož profitoval rozvoj katolické sociální práce. Vzpomeňme jen na lobbování Německé charity ve Výmarské republice ve 20. letech 20. století, které se projevovalo ve druhé sociální encyklice v definici principu subsidiarity, *Quadragesimo anno* papeže Pia XI. (1931).

12 Philip ZIMBARDO – Richard GERRIG, *Psychologie. Ein Lehrbuch*, 7. vyd., Berlin aj.: Springer, 1999, s. 2.

být ze strany teorie charity vědecko-teoreticky reflektovány a odůvodněny.

Dvojí vědecko-teoretický charakter teorie charity se projevuje jako genuinní teologická disciplína s různorodými teologickými otázkami, které naznačují spolupráci ve vnitroteologickém kánonu předmětů (biblicky, systematicky, prakticky i kanonicky) na straně jedné, na straně druhé jako empiricky pracující humanitní a sociálněvědní disciplína, která se věnuje otázkám z oblasti sociální pedagogiky, podnikového hospodářství, otázkám sociálně-právním, sociálně-politickým, medicínským, etickým a řadě dalších otázek z téměř nevyčerpatelné oblasti charity. Můžeme proto na tomto místě opět souhlasně citovat Ernsta Engelka, vědce v oboru sociální práce: „*Teorie charity byla založena k vědecké podpoře charity a jako prostředník mezi teologií a sociální prací*“.¹³ Je však třeba doplnit i jako prostředník ke zdravotním vědám a zdravotnictví. To, co Engelke řekl o vztahových vědách (Bezugswissenschaften) sociální práce, platí analogicky pro teorii charity: *Žádná jiná věda se nezaměřuje na tento předmět a nikdo se se sociální prací o její předmět nepře*. Ostatní teologické či neteologické vztahové vědy se však veskrze zabývají dílčími aspekty předmětu teorie charity, včetně samotné sociální práce.¹⁴

3. Interdisciplinarita – charakteristický rys teorie charity

Interdisciplinarita teorie charity se ukazuje jako charakteristický rys dvojitým způsobem:

- jako průřezová disciplína *uvnitř* teologie: k chápání „caritas“ jako podstaty církve mohou plodně přispět v zásadě všechny teologické disciplíny;¹⁵
- jako *překlenovací obor* mezi teologií a neteologickými disciplínami, který na jedné straně používá „myšlenkové (filosofické) instrumentarium“ z teorie vědy a zejména z teologické individuální a sociální etiky, na druhé straně – *lege artis* – metodické instrumentarium relevantních vztahových, resp. humanitních a společenských věd, zejména s pomocí interdisciplinárních partnerů spolupráce a jejich kritické kontroly. Jako taková nemůže vlastně nic jiného, než stále znovu zkoumat nové otázky a oblasti, které před ní s její perspektivou zaměřenou na nejrůznější nouze, nesnáze a útrapy všeho druhu (srov. GS 1) v téměř nevyčerpatelné míře vyvstávají.

K podmínkám a požadavkům interdisciplinárního dialogu patří z hlediska teorie charity, zvláště jako teologické disciplíny,

- připravenost a schopnost filosoficky reflektovat a tím i schopnost argumentovat (rozumové důvody, jasně, srozumitelně a plausibilně, pohotově a sebekriticky: s ochotou k revizi, je-li to namístě);
- schopnost prezentovat vlastní disciplínu na základě její solidní znalosti a identity a potvrzovat v ní „teologii“ jako *fides quaerens intellectum*;
- důvěra v to, že pravda víry a pravé poznatky ve vědách, i ty o člověku, nejsou vzájemně neslučitelné: „*Neboť omyl o stvoření přechází do falešného mínění o Bohu a vede ducha člověka pryč od Boha, k němuž se ho víra snaží přivádět*“, jak rozvedl Tomáš Akvinský v díle *Summa contra*

13 ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, s. 433.

14 Srov. ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, s. 306.

15 Srov. např. příspěvky ve Festschriftu k 80. narozeninám Heinrich Pompeye; *Theologie der Caritas. Grundlagen und Perspektiven einer Theologie, die dem Menschen dient*, in: *Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral*, sv. 31, ed. Klaus BAUMANN, Würzburg: Echter, 2017.

Gentiles.¹⁶ To implikuje nutnost a očekávání interdisciplinárního vzdělávání a povzbuzuje teologii k zásadní ochotě učit se od jiných věd.¹⁷

Proto platí, že je třeba interdisciplinárně usilovat o „silné“ a tím možná i „nepohodlné partnery dialogu“ z oblasti vztahových věd, pěstovat ochotu k naslouchání, chtění porozumět, k přiučení se něčemu novému, k vydržení napětí a nejasností. Místo domyšlivého „*ancilla-principu*“ dřívější doby se teorie charity jako teologická disciplína snaží podporovat dialog mezi a se vztahovými vědami a podle jejich relevantního předmětu hledat dialog s relevantními disciplínami. Epistemologicky a vědecko-teoreticky může být velmi užitečné rozlišovat pomocí transcendentální metody (metodické reflexe poznání a vědomé intencionality) Bernarda Lonergana čtyři roviny poznání a zkoumat a diferencovat podle nich interdisciplinární příspěvky:

4. empirická rovina poznání – rovina vnímání, cítění, pozornosti;
5. intelektuální rovina poznání, rozumění, vhledu;
6. racionální rovina reflexe a racionálního zvažování, rozumu;
7. odpovědná rovina hodnocení a rozhodování, odpovědnosti.¹⁸

Na každé z těchto rovin platí, že je třeba postupovat pozorně, rozumně a odpovědně, resp. kognitivní procesy zkoumat a reflektovat pozorně, inteligentně, rozumně a odpovědně. Diferenciace těchto rovin proto může velmi pomoci v tom, aby partnerům v dialogu byly kladeny ty „správné“ otázky a aby bylo možné rozlišit, na jakých rovinách poznání se od nich lze poučit nebo je také kritizovat. Může to pomoci zabránit nedorozuměním a rozlišovat epistemologický status rozdílných prvků interdisciplinárního diskursu, jejich zaručenost, koherenci a přesvědčivost, jakož i možná neoprávněné překračování hranic a nepodložené závěry.

4. Příklady výzkumných projektů v oblasti teorie charity

Z následujících příkladů výzkumných projektů v oblasti teorie charity na Univerzitě ve Freiburgu je snadno rozpoznatelné, že k předmětu teorie charity se přistupuje v rozmanitých otázkách na mikro-, mezo- a makroúrovni. Caritas jako podstata církve i jako organizovaná pomoc nemůže být redukována výlučně na pomáhající vztah face to face; stejně tak ale nesmí být tento vztah opomíjen.¹⁹

- **Životní situace mladistvých rodičů a jejich dětí** (2008–2014). Kvalitativní a kvantitativní výzkum zaměřený na zvládání vývojových úkolů a úkolů rodičovské péče mladistvých matek, otců a jejich dětí v zemském okrese Ortenau, okrese Lörrach a ve Freiburgu. [Podporováno nadací Stifterverband für die deutsche Wissenschaft (Číslo projektu H420 7218 9999 17815)]
- **Rozvoj kvality v zařízeních pro mladistvé s katolickými hodnotami** (2012–2018). K chápání svobody dětí a mladistvých umístěných v uzavřených zařízeních podle § 1631b BGB v kontex-

16 ScG II, 3 odst. 6: nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur.

17 srov. GS, 36, 59, 62.

18 Srov. Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, London: Darton, Longman & Todd, 1972, s. 6–25.

19 Srov. Giampietro DAL TOSO – Heinrich POMPEY – Rainer GEHRIG – Jakub DOLEŽEL, *Church caritas ministry in the perspective of Caritas-theology and Catholic social teaching*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2015. Zvláštní zaměření na mikro-úroveň v příspěvcích Pompeye, Gehriga a Doležela rozpracovává Larry Hostetter ve své recenzi v *Journal of Social Work Values & Ethics*, Spring, 2018, roč. 15, č. 1, s. 66–69. Další informace a odkazy na publikace se nacházejí na www.caritaswissenschaft.uni-freiburg.de.

tu pomoci dětem a mládeži, koncipováno jako empirická základní studie (včetně disertačního projektu)

- **Náboženství/spiritualita v psychiatrii a psychoterapii** (2009–2015). (Ve spolupráci s odd. psychiatrie a psychoterapie Univerzitní kliniky ve Freiburgu)
 - **Studie týkající se personálu:** celoněmecký výzkum (včetně disertace Eunmi Lee 2014);
 - Výzkum u **nemocničních kaplanů na klinické psychiatrii** – celoněmecky;
 - **Studie týkající se pacientů** (M/Ž) – na univerzitní klinice ve Freiburgu (včetně disertace Franz Reiser 2018).
- **Úloha religiozity a spirituality u psychiatrických pacientů (M/Ž) v Chorvatsku a v Bosně a Hercegovině** (výzkum posttraumatické stresové poruchy v porovnání s jinými psychiatrickými onemocněními) (TReSKroBoH) (2014–2019; včetně disertačního projektu).
- **Interdisciplinární skupina badatelů (IRG) na Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS)** (2012–2014): podpora psychosociálních a spirituálních potřeb a zdrojů v medicíně – dostát (větší měrou) potřebám chronicky nemocných, jejich příbuzných a zdravotnických pracovníků.²⁰
- **Interdisciplinární spolupráce na pastorační studii v Německu:** spolupráce mezi Prof. Dr. med. Eckhard Frick SJ (Hochschule für Philosophie, München), Prof. Dr. theol. Christoph Jacobs (Theologische Fakultät, Paderborn), Prof. Dr. med. Wolfgang Weig (Universität Osnabrück), Prof. Dr. med. Arndt Büssing (Universität Witten-Herdecke), Prof. Dr. theol. Klaus Baumann (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg).²¹

Aktuální disertační práce a běžící disertační projekty mj.:

- Church and Civil Society in 21st Century Africa – Potentialities and Challenges Regarding Socio-Economic and Political Development with Particular Reference to Nigeria (Sylvester Uche Ugwu, Frankfurt aj.: Peter Lang 2017);
- Soziale Gerechtigkeit durch Soziale Marktwirtschaft in Lateinamerika? (Luis Rey Carrera Mannin 2018);
- Caritas in säkularen und pluralen Kontexten (in Deutschland und Südkorea) (Isaak Kim 2018);
- Die Katholische Kirche und das Engagement für den Frieden und Versöhnung in Burundi (Deogratias Maruhukiro, předpoklad 2018);
- Empowerment of Dalit Women in India (Lawrence Rayappan, předpoklad 2018);
- Die Partnerschaft zwischen der katholischen Kirche in Peru und der Erzdiözese Freiburg (Petra Zeil 2018);
- „Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik“: Sexualpädagogik im Kontext katholischer stationärer Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe (Melanie Mahr, předpoklad 2018);
- Alternstheorien und das „gute Altern“ – eine kritische Auseinandersetzung im Blick auf Fragen menschengerechten Alterns;
- Hauskrankenpflege in der Ukraine – eine Pflicht der solidarischen Gesellschaft? Der Beitrag von Caritas International zur Entwicklung einer Hauskrankenpflege in der Ukraine;
- Lex orandi und lex agendi. Zur Einheit und inneren Verwiesenheit von Liturgie und Caritas;
- Verwurzelt in der Caritas. Die Entwicklung der Berufsgemeinschaft katholischer Gemeindereferentinnen e.V. 1926–2014 (Daniela Blank 2018);

20 Viz www.nersh.org

21 Viz www.seelsorgestudie.com

- Auf dem Weg zu mehr Verbindung von Caritas und Pastoral. Faktoren für eine verzahnende Kooperation zwischen Caritas und Pastoral in den neuen Pastoralstrukturen (Kilian Stark, předpoklad 2018).

Při všech rozdílech těchto projektů je snadno patrné jejich vědecko-teoretické začlenění v sebe-pojetí univerzitní teorie charity. Všechny se věnují charitě – caritas jako podstatě církve, jejího poslání ve službě lásky. Vysoce motivovaná mladá vědecká generace pokračuje v tomto poslání, jež je pro ni požadavkem vědeckého ducha a vášně srdce a pro něž usedá, je-li to potřebné, i na židle etablovaného *mainstreamu* teologie a jiných disciplín.

Překlad: *Mgr. et Mgr. Jana Maryšková*

Kontakt

Prof. Dr. Klaus Baumann

Universität Freiburg

Theologische Fakultät

AB Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit

Platz der Universität 3

Kollegiengebäude I,

D-79098 Freiburg i. Br.

klaus.baumann@theol.uni-freiburg.de

Zwischen vielen Stühlen. Caritaswissenschaft als interdisziplinäre Disziplin Praktischer Theologie

Klaus Baumann

Abstract

Der Beitrag skizziert zunächst historisch die Entwicklung des Faches Caritaswissenschaft und seine Situation im Fächerkanon der katholischen Theologie. Danach entwickelt er dessen wissenschaftstheoretische Definition (Gegenstand, Ziele, Methoden). Damit werden dann die Erfordernisse interdisziplinärer Zusammenarbeit angesprochen: sowohl in der Theologie als auch mit anderen (Bezugs-) Wissenschaften anhand konkreter Forschungsaufgaben und Projekte. So kann möglicherweise gezeigt werden, welche besondere Rolle und zukunftsweisenden Potenziale die Caritaswissenschaft als Brückenfach zwischen Theologie und (nicht nur) der Wissenschaft Sozialer Arbeit enthält, selbst wenn sie sich damit häufig zwischen vielen Stühlen vorfindet.

Schlüsselwörter: Caritaswissenschaft, Bezugswissenschaften, Praktische Theologie, Soziale Arbeit, Interdisziplinarität, Forschungsprojekte

Der Beitrag der Theologie zur Entwicklung der Sozialen Arbeit als Wissenschaft, Praxis und Ausbildung kann nach meiner Kenntnis nicht überschätzt werden.¹

1. Kleiner historischer Rückblick. Caritaswissenschaft (in Freiburg)

Der Gründungspräsident des Deutschen Caritasverbandes, Lorenz Werthmann (01. 10. 1858 – 10. 04. 1921), verband mit dem Zusammenschluss dieses Verbandes der katholischen Organisationen und Einrichtungen auf nationaler Ebene ein wissenschaftliches Anliegen. „Publizieren – studieren – organisieren“ müsse der Verband die sozialen Dienste und Aufgaben in Gesellschaft und Kirche. Darum gingen der Gründung 1897 die Etablierung einer Zeitschrift („Charitas“, ab 1909 „Caritas“, seit 1996 „neue caritas“) und einer Caritas-Bibliothek voraus, die diesem Zwecke dienen sollten in dem Bewusstsein, „daß die wissenschaftliche Bearbeitung der Caritasgebiete eine Aufgabe ist, die zum größten Teil noch ihrer Lösung harret...“ (1902).² Werthmann hoffte, ein Institut mit 10 bis 12 Wissenschaftlern etablieren zu können, die sich den Caritasgebieten wissenschaftlich widmen würden. Der I. Weltkrieg mit seinen Wirren und Folgen kam dazwischen. 1922 nahm sein Nachfolger Benedikt Kreutz das Anliegen mit entschiedenem Realismus

1 Ernst ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*, 2. Aufl., Freiburg: Lambertus, 2004, S. 43.

2 Karl BORGMANN, *Lorenz Werthmann. Aus seinen Reden und Schriften*, Freiburg: Lambertus, 1958, S. 79.

unverzüglich auf und richtete ein Memorandum an die Universität Freiburg, begleitet von der Bereitschaft zu finanzieller Unterstützung, mit der Bitte, ein Institut für Caritaswissenschaft an der Theologischen Fakultät zu gründen.³ Das zuständige Ministerium des Kultus und Unterrichts (in Karlsruhe) folgte dem entsprechenden Antrag der Theologischen Fakultät und genehmigte der Universität Freiburg mit Schreiben vom 3. April 1925 „die Errichtung eines Instituts für Caritaswissenschaft in Verbindung mit der Theologischen Fakultät“⁴ für den Zweck der Forschung und Lehre auf dem Gebiet der Caritas. Die Lehre wurde in einem 4-semesterigen Curriculum zur Erlangung eines Zusatzdiploms konzipiert und insgesamt verantwortet vom ersten Institutsleiter, dem Moralthologen Franz Keller. 1927 wurde an der Humboldt-Universität Berlin analog das evangelische „Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“ eingerichtet (erster Leiter: Reinhold Seeberg). Beide Institute wurden 1938 – als jeweils einziges Fach katholischer und evangelischer Theologie – von der NS-Regierung unterdrückt und nach dem II. Weltkrieg schrittweise wiederaufgebaut, das Institut für Caritaswissenschaft wieder in Freiburg, das Berliner Institut wurde an der Universität Heidelberg als Diakoniewissenschaftliches Institut neu etabliert. Das Freiburger „Caritasdiplom“ wurde 1993 auch staatlich anerkannt, 2006 im Zuge der Bologna-Reform als forschungsorientierter konsekutiver MA Caritaswissenschaft und Christliche Gesellschaftslehre modularisiert und 2018 in MA Caritaswissenschaft und Ethik umbenannt. Das mit 120 ECTS-Punkten ausgewiesene Curriculum kann in 4 Semestern Vollzeit- oder 8 Semestern Teilzeitstudium (Regelstudienzeit) studiert werden.

2. Was ist Caritaswissenschaft? Ihre Position „zwischen vielen Stühlen“

Was ist nun Caritaswissenschaft? Die Apostolische Konstitution *Sapientia Christiana* (Johannes Paul II., 15. 04. 1979) über die Kirchlichen Universitäten und Fakultäten kennt kein Fach, das sich mit der Caritas bzw. Diakonie der Kirche ausdrücklich befasst. Dasselbe gilt für ihre Aktualisierung *Veritatis Gaudium* (Franziskus, 27. 12. 2017) und dies trotz der lehramtlichen Entwicklungen durch Benedikt XVI. : kein Sitz im konventionellen (kanonischen) Fächerkanon. Entsprechend ist Caritaswissenschaft i. d. R. weder weltkirchlich noch im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz ein Pflichtfach in theologischen Curricula und kommt – wie die organisierte Caritas selbst – meist im kanonischen Vollstudium der Theologie in qualifizierter Form kaum oder gar nicht vor. Katholische (Fach-) Hochschulen mit Studiengängen Soziale Arbeit (u. ä.) kennen Theologie (in) der Sozialen Arbeit oder „Angewandte Theologie“ (o. ä.) – aber auch deren Absolvent/-innen stellt sich meist verwundert die Frage: Was ist Caritaswissenschaft? Und ähnlich fragen entsprechend pastorale Mitarbeiter/innen wie die in der Caritas/ kirchlichen Sozialen Arbeit und mitunter selbst in Führungsetagen verbandlicher Caritasarbeit. Damit entfällt in der Regel auch eine Rezeption ihrer Ergebnisse, Wissensstände und Diskussionen müssen immer wieder neu erarbeitet werden, weil sie nicht studiert (rezipiert) wurden. Es wird mitunter getan, als würden periodisch wiederkehrende Fragen gar nicht als solche (wieder-) erkannt; sie werden stattdessen fast wie in einem Wiederholungszwang (system-neurotisch) hitzig und fruchtlos von Neuem diskutiert.

Noch einmal ein Schritt zurück zur historischen Perspektive: Was waren aus Sicht von Werthmann und Kreuz die „Caritasgebiete“, deren wissenschaftliche Bearbeitung dann naturgemäß Aufgabe

3 Vgl. Klaus BAUMANN, Caritaswissenschaft: Ihre Ursprünge und Aktualität, in: *Neue caritas Jahrbuch 2016*, 2015, S. 139–145, den ich in Grundlinien hier mit verwende.

4 Vgl. mit Quellen Richard VÖLKL, Fünfzig Jahre Institut für Caritaswissenschaft, in: *Caritas '75/76, Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, Deutscher Caritasverband (Hrsg.), 1975, S. 199–209, hier S. 201.

in Forschung und Lehre des neuen Institutes für Caritaswissenschaft sein würde? Kreutz unterstrich in seinen Überlegungen, dass „die organisierte Caritasarbeit (...) einer wissenschaftlichen und namentlich auch theologischen Vertiefung (bedürfe), um nicht in ihrem Drang nach Ausdehnung und in der praktischen Arbeit überhaupt zu verflachen.“⁵ Die notwendige Interdisziplinarität der Caritaswissenschaft ist hier bereits deutlich ausgedrückt – wissenschaftliche Vertiefung im allgemeinen und theologische Vertiefung im Besonderen. Noch deutlicher wird dies, wenn die Caritasgebiete selbst vor Augen stehen, die Werthmann wie Kreutz im Blick hatten und folgendermaßen schlagwortartig als die zentralen Aufgaben organisierter Caritas strukturiert werden können:

- Personennahe Dienste caritativer Einrichtungen und Organisationen – die verschiedenen Handlungsfelder der sozialen und Gesundheits-Dienste.
- Solidaritätsstiftung in Kirche und Gesellschaft.
- Fundierte (sozial-) politische Anwaltschaft gegenüber Gesetzgebung und Regierung.
- Aus-, Fort- und Weiterbildung für diese vielfältigen Aufgaben der Caritasarbeit.

In moderner Sozialarbeitswissenschaft wird als Gegenstand der Sozialen Arbeit als Wissenschaft in einer Kurzformel das „Bewältigen sozialer Probleme“ genannt.⁶ Ernst Engelke streicht heraus: „Keine andere Wissenschaft konzentriert sich auf diesen Gegenstandsbereich und niemand streitet mit der Sozialen Arbeit um ihren Gegenstandsbereich. Die anderen Menschenwissenschaften befassen sich nur mit Teilaspekten des Gegenstandsbereichs der Sozialen Arbeit.“⁷ Sie stellen in Engelkes Konzeption Bezugswissenschaften für die Soziale Arbeit dar.

Im Blick auf die Theologie wirken seine Einschätzungen auf den ersten Blick widersprüchlich: „Der Beitrag der Theologie zur Entwicklung der Sozialen Arbeit als Wissenschaft, Praxis und Ausbildung kann nach meiner Kenntnis nicht überschätzt werden.“⁸ Und zugleich bemerkt er zuvor: „Theologie kann wegen ihrer Offenbarungsgrundlage nur bedingt eine Bezugswissenschaft für Soziale Arbeit sein.“⁹ „Nur bedingt“ – unter welchen Bedingungen ist also zu fragen, erst recht, wenn seine geschichtliche Einschätzung zutrifft? Welche Bedingungen können Wissenschaften aneinander stellen denn wissenschaftstheoretische Transparenz und deren kritische (Selbst-) Reflexion wie auch interdisziplinäre Diskursfähigkeit?

Hier kommt Caritaswissenschaft in besonderer Weise ins Spiel und ihr Selbstverständnis als Wissenschaft, das sich am europäischen und näher hin am Humboldt'schen universitären Wissenschaftsideal orientiert. Die zentralen Aufgaben universitärer Wissenschaft sind Forschung, Lehre und Förderung wissenschaftlichen Nachwuchses. Für die Wissenschaft selbst ist entscheidend die Verbindung von Methode (Weg zum Erkennen) und Argumentation (Logik) in der Struktur, die den Zusammenhang der Aussagen bildet; sie ist entsprechend definiert bzw. zu definieren durch ihren Gegenstand, ihre Ziele und ihre Methoden.

In meiner Auffassung und wissenschaftstheoretisch begründeten Definition dient Caritaswissenschaft (CW) an der Universität der Forschung und Lehre wie auch der Förderung wissenschaftlichen Nachwuchses in ihrem weitgefächerten Feld. Was sind ihr Gegenstand, ihre Ziele, ihre Methoden?

Gegenstand der CW ist die Caritas als Wesensvollzug der Kirche und organisiertes Engagement

5 Benedict KREUTZ, Geleitwort, in: *Jahrbuch der Caritaswissenschaft*, 1927, 5 f.

6 Ernst ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, S. 305.

7 ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, S. 306.

8 ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, S. 435.

9 ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, S. 343 (kursiv Klaus Baumann).

in Kirche und Gesellschaft. Dies schließt die drei von H. Pompey formulierten Gegenstände der CW ein:

1. der leidende Mensch,
2. der helfende Mensch und
3. die Kirche in ihrer „Sendung im Dienst der Liebe“ (DCE 42; vgl. LG 1) für „die Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1).

Ebenso schließt es (mit 1. und 2.) „das Bewältigen sozialer Probleme“ (E. Engelke), den Gegenstand der Sozialen Arbeit, ein. Diese letzteren Konkretisierungen definieren den Gegenstand „Caritas“ nicht als Ganzen. Das wäre systemisch gerade für die organisationale bzw. institutionelle und ekklesiologische Dimension der Caritas als Wesensvollzug der Kirche zu kurz gesprungen; eine Verkürzung, der Benedikt XVI. in seinen Enzykliken *Deus caritas est* (DCE, 2005) und *Caritas in veritate* (CV, 2009) entgegenzuwirken intendierte, wo er gemeinschaftlich organisierte Caritas als (überindividuelles!) „ekklesiales Grundprinzip“ (DCE 21) herausstellt und postuliert: „sie [scil. die Liebe, caritas] ist das Prinzip nicht nur der Mikro-Beziehungen – in Freundschaft, Familie und kleinen Gruppen –, sondern auch der Makro-Beziehungen – in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen“ (CV 2). Fast unnötig erscheint es zu ergänzen, dass damit auch die Meso-Ebene der Caritas-Arbeit und –Organisation Gegenstand der CW sein muss.¹⁰ Sollte sich hier die Frage aufdrängen, worin dann der Unterschied zur Christlichen Gesellschaftslehre oder katholischen Sozialethik liege, ist jedem Antagonismus oder Konkurrenzverhältnis zu wehren. Stellt die Sozialethik doch ein unerlässliches (im eigenen Verständnis vernunftethisches) denkerisches Instrumentarium und damit einen gerechtigkeitstheoretischen Referenzrahmen für die Caritas-Arbeit selbst¹¹ wie auch für die CW und ihre Ziele zur Verfügung.

Welches sind diese Ziele der CW? Die *Ziele* der CW sind ihre *Tätigkeiten*:

- Beschreiben,
- Erklären bzw. Verstehen,
- Fördern bzw. konstruktives Verändern

der Theorie und Praxis von Caritas und Christlicher Sozialer Arbeit – und zwar genuin *theologischem* Verständnis der Caritas der Kirche entsprechend, welches CW durch ihre Tätigkeiten ebenfalls

- zu klären,
- zu vertiefen und
- weiterzuentwickeln sucht.

In diesen Zielen bzw. Tätigkeiten spiegelt sich – ihrem Gegenstand entsprechend – der wissenschaftstheoretische Doppelcharakter der CW als empirische Grundlagenforschung und geisteswissen-

¹⁰ Vgl. Klaus BAUMANN, Wie kann ‚caritas‘ systemisch werden?, in: *Neue caritas Jahrbuch 2014*, 2013, S. 64–72.

¹¹ Z. B. im Feld sozialpolitischer Anwaltschaft im Rahmen gesetzgeberischer Lobbyarbeit, von der die Entwicklung der katholischen Sozialarbeit ihrerseits profitierte. Man denke nur an die Lobbyarbeit des DCV in der Weimarer Republik der frühen 1920er Jahre, die sich in der zweiten Sozialenzyklika mit der Definition des Subsidiaritätsprinzips niederschlug, *Quadragesimo Anno* von Papst Pius XI. (1931).

schaftlich-hermeneutische Caritastheologie wider, den sie zumindest teilweise mit anderen Disziplinen praktischer Theologie teilt (bes. Pastoraltheologie, Religionspädagogik). Der erste Teil der Ziele-Formulierung lässt sich vergleichen mit der Beschreibung der Ziele empirisch arbeitender Psychologie:

„Die *Ziele* der Psychologie als Wissenschaft sind

- die Beschreibung,
- die Erklärung und
- die Vorhersage des Verhaltens (im weiten Sinne).
- Manche Autoren nehmen als weiteres Ziel die Verhaltenskontrolle hinzu. Für die anwendungsorientierte Forschung steht häufig die Verbesserung der Lebensqualität von Menschen im Vordergrund.“¹²

Für die *Methoden* der CW liegt somit auf der Hand: Diese Tätigkeiten erfordern je nach Fragestellung *interdisziplinäre Orientierung und Zusammenarbeit* mit anderen theologischen und/oder nicht-theologischen Wissenschaftsbereichen und entsprechend unterschiedliche *Methoden*. Interdisziplinarität wie Methodik müssen ihrerseits wissenschaftstheoretisch reflektiert und beantwortet werden.

Der wissenschaftstheoretische Doppelcharakter der CW weist sie sowohl als genuin theologische Disziplin mit vielfältigen theologischen Fragestellungen aus, welche die Zusammenarbeit im innertheologischen Fächerkanon (biblisch, systematisch, praktisch incl. kanonistisch) nahelegen, als auch als empirisch arbeitende human- und sozialwissenschaftliche Disziplin, welche sich sozialpädagogischen, betriebswirtschaftlichen, sozialrechtlichen, sozialpolitischen, medizinischen, ethischen u.v.a. Fragestellungen des schier unerschöpflichen Caritasgebietes widmet. Erneut kann hier darum der Sozialarbeitswissenschaftler Ernst Engelke zustimmend zitiert werden: „Die CW ist zur wissenschaftlichen Förderung der Caritas und als Vermittlung zwischen Theologie und Sozialer Arbeit gegründet worden.“¹³ Es muss jedoch die Vermittlung zu den Gesundheitswissenschaften und dem Gesundheitswesen ergänzt werden. Was Engelke nun über die Bezugswissenschaften der Sozialen Arbeit sagte, gilt analog für die CW: *Keine andere Wissenschaft konzentriert sich auf diesen Gegenstandsbereich, und niemand streitet mit der CW um ihren Gegenstandsbereich*. Die anderen inner- und außertheologischen Bezugsdisziplinen befassen sich jedoch durchaus mit Teilaspekten des Gegenstandsbereichs der CW, einschließlich die Soziale Arbeit selbst.¹⁴

3. Interdisziplinarität – ein Charakterzug der CW

Die Interdisziplinarität der CW zeigt sich als ein Charakterzug in doppelter Weise:

- Als Querschnittsdisziplin innerhalb der Theologie: zum Verständnis der „Caritas“ als Wesensvollzug der Kirche können grundsätzlich alle theologischen Disziplinen fruchtbar beitragen.¹⁵
- Als Brückenfach zwischen Theologie und nicht-theologischen Disziplinen, das sich zum einen

12 Philip ZIMBARDO – Richard GERRIG, *Psychologie. Ein Lehrbuch*, 7. Aufl., Berlin u.a.: Springer, 1999, S. 2.

13 Ernst ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, S. 433.

14 Vgl. ENGELKE, *Die Wissenschaft Soziale Arbeit*, S. 306.

15 Vgl. z. B. die Beiträge der Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich Pompey; *Theologie der Caritas. Grundlagen und Perspektiven einer Theologie, die dem Menschen dient*, in: *Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral*, Bd. 31, Klaus BAUMANN (Hrsg.), Würzburg: Echter, 2017.

des „denkerischen (philosophischen) Instrumentariums“ bedient aus Wissenschaftstheorie wie auch besonders theologischer Individual- und Sozialethik, zum anderen – lege artis – des methodischen Instrumentariums der jeweils relevanten Bezugs- bzw. Human- und Sozialwissenschaften, insbesondere mit Hilfe der interdisziplinären Kooperationspartner und ihrer kritischen Überprüfung. Als solche kann sie eigentlich nicht anders, als immer wieder neue Fragen und Felder zu erkunden, die sich ihr mit ihrer Perspektive auf und her von den vielfältigen Nöten und Bedrängnissen aller Art (vgl. GS 1) schier unerschöpflich aufdrängen.

Zu den Bedingungen und Erfordernissen interdisziplinären Dialoges gehören für die CW, zumal als theologische Disziplin,

- die Bereitschaft und Fähigkeit, philosophisch zu reflektieren und damit sprachfähig zu argumentieren (Vernunftgründe, intelligibel und plausibel, beweglich und selbstkritisch: revisionsbereit, wo angebracht);
- die Fähigkeit, die eigene Disziplin aus solider Kenntnis und Identität heraus einbringen zu können und darin „Theologie“ als *fides quaerens intellectum* zu erweisen;
- das Vertrauen darauf, dass die Wahrheit des Glaubens und echte Erkenntnisse in den Wissenschaften, auch vom Menschen, nicht unvereinbar miteinander sind: „Denn ein Irrtum über die Geschöpfe geht über in eine falsche Meinung über Gott und führt den Geist der Menschen von Gott weg, zu dem sie der Glaube doch hinzuführen trachtet“, wie Thomas von Aquin bereits in der *Summa contra Gentiles* ausführte.¹⁶ Dies impliziert eine besondere Notwendigkeit und Verheißung interdisziplinären Lernens und ermutigt die Theologie zu einer grundsätzlichen Lernbereitschaft von den anderen Wissenschaften.¹⁷

Darum gilt es, sich interdisziplinär um „starke“ und damit möglicherweise „unbequeme Gesprächspartner“ der Bezugswissenschaften zu bemühen, die Bereitschaft zum Zuhören zu pflegen, zum Verstehen-Wollen, zum Dazulernen, zum Aushalten von Spannungen und Unklarheiten. Anstelle des überheblichen „*ancilla*-Prinzips“ früherer Zeiten sucht die CW als theologische Disziplin den Dialog zwischen und mit den Bezugswissenschaften zu fördern und je nach Gegenstandsrelevanz den Dialog mit den relevanten Disziplinen zu suchen. Erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch kann es sehr nützlich sein, mit Bernard Lonergans transzendentaler Methode (einer methodischen Reflexion auf das Erkennen und die bewusste Intentionalität) vier Ebenen der Erkenntnis zu unterscheiden und die interdisziplinären Beiträge auf diese hin zu befragen und zu differenzieren:

1. Die empirische Ebene der Erkenntnis – die Ebene der Wahrnehmung, des Fühlens, der Aufmerksamkeit.
2. Die intellektuelle Ebene des Erkennens, Verstehens, der Einsicht.
3. Die rationale Ebene des Reflektierens und rationalen Erwägens, der Vernunft.
4. Die verantwortliche Ebene des Bewertens und Entscheidens, der Verantwortung.¹⁸

Auf jeder dieser Ebenen selbst gilt es, aufmerksam, intelligent, vernünftig und verantwortlich vorzugehen bzw. die Erkenntnisprozesse aufmerksam, intelligent, vernünftig und verantwortlich zu

16 ScG II, 3 Abs. 6: nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur.

17 vgl. GS, 36, 59, 62.

18 Vgl. Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, London: Darton, Longman & Todd, 1972, S. 6–25.

überprüfen und zu reflektieren. Die Differenzierung dieser Ebenen kann darum sehr dabei helfen, an die Gesprächspartner die „richtigen“ Fragen zu stellen und zu unterscheiden, auf welchen Erkenntnisebenen sie besonders lehrreich oder auch zu kritisieren sind. Es kann Missverständnisse verhindern helfen und den erkenntnistheoretischen Status unterschiedlicher Elemente des interdisziplinären Diskurses, ihre Gesicherheit, Kohärenz und Stringenz wie auch möglicherweise unberechtigte Grenzüberschreitungen und ungedeckte Schlussfolgerungen zu unterscheiden.

4. Exemplarische caritaswissenschaftliche Forschungsprojekte

An den folgenden exemplarischen caritaswissenschaftlichen Forschungsprojekten an der Universität Freiburg wird leicht erkennbar, dass der Gegenstand der CW in vielfältigen Fragestellungen auf Mikro-, Meso- und Makroebene angegangen wird. Caritas als Wesensvollzug der Kirche wie als organisiertes Engagement kann nicht ausschließlich auf die helfenden Beziehungen face to face reduziert werden; ebenso wenig dürfen sie außer Acht gelassen werden.¹⁹

- **Lebenssituation jugendlicher Eltern und ihrer Kinder** (2008–2014). Qualitative und quantitative Untersuchungen zur Bewältigung von Entwicklungs- und Elternaufgaben jugendlicher Mütter, Väter und ihrer Kinder im Ortenaukreis, Landkreis Lörrach und in Freiburg. [Förderung durch den Stifterverband für die deutsche Wissenschaft (Projekt-Nr. H420 7218 9999 17815)]
- **Qualitätsentwicklung für Jugendhilfeeinrichtungen mit katholischem Wertehintergrund** (2012–2018) Zum Freiheitsverständnis von im Kontext der Kinder- und Jugendhilfe geschlossenen untergebrachten Kindern und Jugendlichen nach § 1631b BGB, angelegt als empirische Grundlagenstudie (incl. Diss-Projekt)
- **Religion/Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie** (2009–2015) (in Zusammenarbeit mit der Abt. Psychiatrie und Psychotherapie des Universitätsklinikums Freiburg)
 - **Personalstudie:** Erhebungen bundesweit (incl. Diss. Eunmi Lee 2014);
 - Erhebung bei klinischen **Psychiatrie-Seelsorger/innen** – bundesweit;
 - **Patientenstudie** (m / w) – in Uniklinik Freiburg (incl. Diss. Franz Reiser 2018).
- **Die Rolle von Religiosität und Spiritualität bei psychiatrischen Patienten (m / w) in Kroatien und Bosnien-Herzegowina** (Untersuchung von Traumafolgestörungen im Vergleich zu anderen psychiatrischen Erkrankungen) (TReSKroBoH) (2014–2019; incl. Diss-Projekt).
- **Interdisziplinäre Forschergruppe (IRG) am FRIAS** (2012–2014): Unterstützung psychosozialer und spiritueller Bedürfnisse und Ressourcen in der Medizin – Chronisch Kranken, Angehörigen und Gesundheitsberufen gerecht(er) werden.²⁰
- **Interdisziplinäre Kooperation Seelsorgestudie in Deutschland:** Kooperation zwischen Prof. Dr. med. Eckhard Frick SJ (Hochschule für Philosophie, München), Prof. Dr. theol. Christoph

¹⁹ Vgl. Giampietro DAL TOSO – Heinrich POMPEY – Rainer GEHRIG – Jakub DOLEŽEL, *Church caritas ministry in the perspective of Caritas-theology and Catholic social teaching*, Olomouc (Czech Republic): Palacky University, 2015. Die besondere Fokussierung auf die Mikro-Ebene in den Beiträgen von Pompey, Gehrig und Doležel arbeitet Larry Hostetter in seiner Besprechung heraus in *Journal of Social Work Values & Ethics*, Spring 2018, Vol. 15, No. 1, S. 66–69. Weitere Informationen wie auch Hinweise auf Publikationen finden sich auf www.caritaswissenschaft.uni-freiburg.de.

²⁰ www.nersh.org

Jacobs (Theologische Fakultät Paderborn), Prof. Dr. med. Wolfgang Weig (Universität Osnabrück), Prof. Dr. med. Arndt Büssing (Universität Witten-Herdecke), Prof. Dr. theol. Klaus Baumann (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg).²¹

Aktuelle Dissertationen und laufende Dissertationsprojekte u. a.:

- Church and Civil Society in 21st Century Africa – Potentialities and Challenges Regarding Socio-Economic and Political Development with Particular Reference to Nigeria (Sylvester Uche Ugwu, Frankfurt u. a. : Peter Lang 2017).
- Soziale Gerechtigkeit durch Soziale Marktwirtschaft in Lateinamerika? (Luis Rey Carrera Mannin 2018)
- Caritas in säkularen und pluralen Kontexten (in Deutschland und Südkorea) (Isaak Kim 2018)
- Die Katholische Kirche und das Engagement für den Frieden und Versöhnung in Burundi (Deogratias Maruhukiro, voraussichtlich 2018)
- Empowerment of Dalit Women in India (Lawrence Rayappan, voraussichtlich 2018)
- Die Partnerschaft zwischen der katholischen Kirche in Peru und der Erzdiözese Freiburg (Petra Zeil 2018)
- „Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik“: Sexualpädagogik im Kontext katholischer stationärer Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe (Melanie Mahr, voraussichtlich 2018)
- Alternstheorien und das „gute Altern“ – eine kritische Auseinandersetzung im Blick auf Fragen menschengerechten Alterns
- Hauskrankenpflege in der Ukraine – eine Pflicht der solidarischen Gesellschaft? Der Beitrag von Caritas International zur Entwicklung einer Hauskrankenpflege in der Ukraine
- Lex orandi und lex agendi. Zur Einheit und inneren Verwiesenheit von Liturgie und Caritas
- Verwurzelt in der Caritas. Die Entwicklung der Berufsgemeinschaft katholischer Gemeindereferentinnen e. V. 1926–2014 (Daniela Blank 2018).
- Auf dem Weg zu mehr Verbindung von Caritas und Pastoral. Faktoren für eine verzahnende Kooperation zwischen Caritas und Pastoral in den neuen Pastoralstrukturen (Kilian Stark, voraussichtlich 2018).

Bei aller Unterschiedlichkeit dieser Projekte ist ihre wissenschaftstheoretische Einordnung im Selbstverständnis universitärer Caritaswissenschaft leicht ersichtlich. Sie alle widmen sich der Caritas als Wesensvollzug der Kirche, ihrer Sendung im Dienst der Liebe. Hoch motivierte Nachwuchswissenschaftler/-innen treiben sie voran, denen diese Sendung ein Anliegen von wissenschaftlichem Geist und Herzensleidenschaft ist, für die sie sich (caritas-) wissenschaftlich, wenn es sein muss, auch zwischen die Stühle des etablierten *mainstreams* von Theologie und anderen Disziplinen setzen.

Kontakt

Prof. Dr. Klaus Baumann

Universität Freiburg
Theologische Fakultät
AB Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit
Platz der Universität 3
Kollegiengebäude I,
D-79098 Freiburg i. Br.
klaus.baumann@theol.uni-freiburg.de

²¹ www.seelsorgestudie.com

Sociální práce v dialogu s teologií – Myšlenky k významu spravedlnosti a milosrdenství pro sociální práci

Stephanie Bohlen

Abstrakt

Je vedena diskuse o oprávněnosti kritiky milosrdenství jako základu motivace sociálního jednání, která byla vznesena v kontextu profesionalizačního procesu sociální práce. Po vyjasnění relevantních pojmů je diskutován vztah mezi milosrdenstvím a spravedlností. Cílem diskuse je zamezit neoliberalnímu zužování pojmu spravedlnosti, které by mohlo mít za následek omezení solidarity. Je poukázáno na to, že sociální práce může dostát svému úkolu jen při profesionálním úsilí o sociální spravedlnost ve spojení s připomínáním možnosti milosrdného jednání, u níž je objasněno její působení na utváření solidarity.

Klíčová slova: sociální práce, profese lidských práv, paradigma služeb, skutky milosrdenství, spravedlnost, teologie, prorocká tradice

1. Sociální práce bez „milosrdného samaritánství“?

„International Federation of Social Workers (IFSW – Mezinárodní federace sociálních pracovníků)“ uvádí jako základ principů sociální práce „respektování vlastní hodnoty a důstojnosti všech lidí a práv, která z toho vyplývají“, a dále „povinnost podporovat spravedlnost“.¹ Sociální práce je tedy chápána z hlediska její funkce. Jejím úkolem je podporovat sociální spravedlnost při respektování lidské důstojnosti. Z tohoto hlediska je možné ji chápat jednak jako „profesi lidských práv“,² jednak jako „profesi spravedlnosti“.³ Interpretace sociální práce jako profese lidských práv je v Německu spojena se jménem Silvia Staub-Bernasconi.⁴ Ve svém zásadním pojednání z roku

1 © IFSW / IASSW, Ethik in der Sozialen Arbeit – Darstellung der Prinzipien, 2004 (on-line), dostupné na: http://www.avenirsocial.ch/cm_data/EthikprinzSozArbeitIFSW.pdf, citováno dne 24. 01. 2018.

2 Srov. Silvia STAUB-BERNASCONI, Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit – Wege aus der Bescheidenheit. Soziale Arbeit als „Human Rights Profession“, in: *Soziale Arbeit im Wandel ihres Selbstverständnisses: Beruf und Identität*, ed. Rolf Rainer WENDT, Freiburg im Breisgau: Lambertus, 1995, s. 57–104. Srov. také Silvia STAUB-BERNASCONI, Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession? Zum Selbstverständnis Sozialer Arbeit in Deutschland mit einem Seitenblick auf die internationale Diskussionslandschaft, in: *Ethik Sozialer Arbeit. Ein Handbuch*, ed. Andreas LOB-HÜDEPHOL – Walter LESCH, Paderborn, München, Wien, Zürich: UTB, 2007, s. 20–53.

3 Mark SCHRÖDTER, Soziale Arbeit als Gerechtigkeitsprofession. Zur Gewährleistung von Verwirklichungschancen, *Neue Praxis* 1/2007, s. 3–28; Christiane FALLER – Nina THIEME, Soziale Arbeit als Gerechtigkeitsprofession. Eine Konturierung aus disziplinärer Perspektive, *Soziale Arbeit* 2/2013, s. 53–59.

4 Srov. pozn. 2.

1995 spojuje svůj požadavek, aby byla sociální práce chápána jako profese lidských práv, s kritikou náboženských kořenů sociální práce. Po dlouhou dobu byla sociální práce koncipována nábožensky jako forma „milosrdného samaritánství“.⁵ V důsledku toho se požadovalo sociální jednání, kterým se pomoc chápala jako péče. Avšak péče je formou poručnictví, heteronomie. Kvůli autonomii potřebných lidí je třeba takovéto koncepty sociálního jednání odmítnout.

Teze, že sociální práce si vystačí bez rekursu na milosrdenství, je dodnes zastávána v různých variantách.⁶ S ní je nezřídka spojována také teze, že sociální práce se musí rozloučit s dialogem s teologií jako jedné ze svých vztažných věd, protože jinak by nebylo možné ze sociální práce vyčlenit pojem milosrdenství či s ním korelující základní postoj péče. Profesionální sociální práci se přitom přisuzuje, že je určována perspektivou spravedlnosti, a ne motivací milosrdenství.

Já osobně se nedomnívám že v moderní sociální práci není pro milosrdenství místo.⁷ Naopak: Úkolem sociální práce v dnešní společnosti je angažovanost pro sociální spravedlnost, v níž lze rozpoznat jednotu spravedlnosti a možnosti milosrdenství v teorii a praxi. Proto chci své úvahy ohledně etiky sociální práce zaměřit na význam milosrdenství pro sociální jednání. K tomu je potřeba nejprve vysvětlit, jak je nutno chápat pojem milosrdenství. Zaměřím se tedy na toto objasnění pojmu, a sice tak, že za výchozí bod svých úvah přijmu rizika, která skutečně mohou vznikat tam, kde sociální práce rozvíjí své sebepojetí v dialogu s teologií, aniž by jej zasadila do souvislostí s teologicky reflektovaným pojmem milosrdenství. Po vyjasnění termínu následně pojednám o šancích, které by mohly pro sociální práci vyplynout z akceptace milosrdenství jako jednoho z motivů sociálního jednání.

2. Skutky milosrdenství

Podívejme se na náboženské příběhy, na kterých se zakládá požadavek milosrdenství! Vypravují o soudu na konci časů. Postavení soudce zaujímá Syn člověka. Vyslovuje právo ve jménu svého Otce. Části lidstva přisuzuje Syn právo vejít do království Otce. Svůj rozsudek zdůvodňuje takto:

Měl jsem hlad, a dali jste mi najíst, žíznil jsem, a dali jste mi pít, neměl jsem střechu nad hlavou, a vy jste mne přijali, neměl jsem co na sebe, a vy jste mne oblékli, v nemoci jste o mne pečovali, a když jsem byl ve vězení, přišli jste za mnou. (Mt 25,35-36)

Tento text uvádí jednání, která spolu s pohřbíváním mrtvých tvoří „sedm skutků milosrdenství“. Stojí v centru středověké etiky. Jsou lidem středověku názorně postaveny před oči, aby bylo zjevné: Máš milovat svého bližního. A: Bližní je každý, kdo trpí nouzí, a tudíž potřebuje tvoji pomoc. Text dosahuje svého cíle v identifikaci soudce, který soudí v Božím jménu, s těmi, kdo potřebují pomoc. Ti, kterým je přislíbeno království, se ptají, kdy zažili soudce hladového, žíznivého, bez domova nebo nemocného. A soudce odpovídá, že co člověk učinil pro druhého, učinil současně i pro něj (Mt 25,40). Je zde znázorněna jednotu lásky k Bohu a lásky k bližnímu, o níž pojednává také příběh o milosrdném Samaritánovi (L 10,25-37).

3. Od kritiky „milosrdného samaritánství“ k etice sociální práce

Kromě obrazů a soch jsou to životopisy svatých, kde lze nahlédnout, co znamená milovat bližního. V listopadu je svátek svatého Martina. O něm se vypravuje, že se rozdělil s člověkem, který neměl

5 STAUB-BERNASCONI, Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit – Wege aus der Bescheidenheit..., s. 60.

6 Hans GÄNGLER – Ulrich KLEINERT, Barmherzigkeit, in: *Theologie und Soziale Wirklichkeit. Grundbegriffe*, ed. Volker HERRMANN – Ralf HOBURG – Ralf EVERS – Renate ZITT, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, s. 34–44, zvl. s. 38.

7 Ale srov. Niklas LUHMANN, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: *Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit*, Bd. 1, ed. Hans-Uwe OTTO – Siegfried SCHNEIDER, Neuwied, Berlin: Luchterhand, 1973, s. 21–43.

oblečení, o to, co sám měl: o svůj plášť. Rozdělení pláště se událo spontánně, z pohnutí nad bídou chudého člověka, aniž by o tom Martin musel přemýšlet. Rozdíl mezi spontánním jednáním světce a reflektovaným jednáním, které vyžaduje moderní sociální práce, lze sotva přehlédnout. Na základě vlastní spontánnosti se jednání světce omezilo také jen na setkání s chudým mužem. Neměl na zřeteli společnost, ale jen toho chudého muže. Jestli bylo žádoucí nejen pomoci jednomu chudému, ale zaměřit se na celý společenský systém, není vůbec hodnoceno. Středověká láska k bližnímu není kritická vůči systému. Moderní sociální práce by však měla být.

Na obrazech znázorňujících dělení pláště se zobrazuje náklonnost světce zpravidla tak, že se sklání k chudákovi. Martin se shora obrací k tomu, kdo je dole, tedy bezmocný. Ten prožívá svoji vlastní bezmoc právě také tím, že je mu pomáháno. Kde sociální jednání podporuje prožitek bezmoci, tam odporuje cíli zplnomocnění k samostatnému životu i těch, kdo potřebují pomoc. Pozdní středověk je pak doba, ve které se z asymetrického vztahu pomáhajícího k potřebnému člověku stává instrumentalizace toho, kdo potřebuje pomoc. V pozdním středověku se stává strach ze soudu určitým životním pocitem. Někteří mohou vejít do království. Ale co bude se mnou? Měl bych dělat více proto, abych byl spasen? Zasloužil jsem si spásu? Pod vlivem takového strachu se mění jednání z milosrdenství na jednání ze strachu o vlastní spásu. V potřebném člověku je pak viděn pouze ten, na kterém si člověk může získat zásluhy na cestě na věčnost. Proti takovéto instrumentalizaci je třeba protestovat, ať už kvůli člověku, či také z teologických důvodů.⁸

V kritice „milosrdného samaritánství“ lze sledovat vůdčí linie etiky sociální práce, která chce mít statut moderní profese.

Profesionální sociální práce

- není spontánní konání, ale reflektované jednání;
- není zaměřena jen na potřebné lidi, ale také na struktury společnosti;
- neinstrumentalizuje potřebné lidi, ale respektuje je v jejich vlastní důstojnosti;
- nestaví lidi v procesu pomoci pod poručnictví, ale je zaměřena na jejich zmocnění k samostatnému životu.

Pokud by se pod „milosrdenstvím“ chápalo jen nereflektované sklánění se k těm, kteří potřebují pomoc, a pod „milosrdným jednáním“ jen péče, která má za následek to, že potřební lidé zažijí svoji bezmoc namísto uschopnění k samostatnému životu, nemohla by sociální práce skutečně jinak, než vyžadovat odklon od „milosrdného samaritánství“. A teologie by k tomu sotva mohla odmítnout dát svůj souhlas. Zůstává ovšem otázka, zda skutečně není možno a nutno „milosrdenství“ chápat i jinak.

V debatě o sebepojetí sociální práce se snoubí kritika pojmu milosrdenství s výzvou ke změně orientace. Místo kladení důrazu na milosrdenství by se sociální práce snad měla orientovat na termín spravedlnost. Místo sklánění se k druhým by se měla orientovat na uznávání důstojnosti člověka. Avšak pod důstojností člověka lze chápat všelicos. Otázka, zda důstojnost člověka je za-

⁸ Klaus BAUMANN poukázal na to, že církev riziko výkladu milosrdného jednání, v němž jsou potřební lidé instrumentalizováni, sama poznala, a proto také uvedla na II. vatikánském koncilu jasné požadavky na „skutky lásky“ (Apostolicam Actuositatem, 8.5). Srov. Klaus BAUMANN, Die katholische lehramtliche Position zur Sorge um die Armen und Bedrängten aller Art, in: *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, ed. Christoph SIGRIST – Heinz RÜEGGER, Zürich: Theologischer Verlag, 2014, s. 111–122, zvl. s. 118n. a Klaus BAUMANN, Wieso „Barmherzigkeit“? In: *Werke der Barmherzigkeit. Mittel zur Gewissensberuhigung oder Motor zur Strukturveränderung?*, ed. Edeltraud KOLLER – Michael ROSENBERGER – Anita SCHWANDTNER, Linz, 2013 (LiWiRei, 5), s. 72–83, (on-line) dostupné na: <http://www.wiege-linz.at/band5>, citováno dne 24. 01. 2018.

ložena v jeho bytí, zda je základním principem jeho uznání nebo zda je to jen prázdný pojem, je zodpovídána různě.⁹ A ani pojem spravedlnost rozhodně není jednoznačným pojmem.¹⁰ Pluralita významů, na kterou poukázal Aristoteles, umožňuje také rozdílné koncepty sociální spravedlnosti, z nichž lze uvést např. „spravedlnost potřeb“, „spravedlnost uschopnění“, „spravedlnost účasti“ a „spravedlnost smluvní“. Z tohoto důvodu by mohl být dialog s teologií relevantní pro zodpovězení otázky, co se má v sociální práci chápat pod důstojností člověka na jedné straně a pod sociální spravedlností na straně druhé. Vycházím z toho, že teologie je postavena před úkol připomínat v dialogu, že v kontextu sociální práce nesmí být redukován ani respekt k důstojnosti člověka na respekt k jeho sebeurčení, ani povinnost angažovanosti pro sociální spravedlnost na požadavek smluvní spravedlnosti. To, že takováto redukce je nejen možná, ale že představuje vlivem aktuálních společenských procesů zvýšené riziko pro sociální práci, se stále více ukazuje v debatě v německojazyčném prostředí.

4. Sociální práce jako služba a neoliberální výklad pojmů „lidská důstojnost“ a „spravedlnost“

Sociální pracovníci a pracovnice jsou zaměstnáni jako profesionální poskytovatelé služeb. V náplni práce mají nejen pomáhání lidem, ale také získávání prostředků k financování zařízení, ve kterém pracují. Kde jde o financování zařízení, stávají se sociální služby nabídkami na trhu, které jsou poptávány lidmi, kteří mohou uplatnit své nároky. Právni stát, považující sám sebe za sociální stát, je povinen financovat nebo refinancovat sociální služby, aby i ti, kteří nedisponují požadovanými ekonomickými zdroji, mohli realizovat své nároky. Státním financováním sociálních služeb mění stát potřebné lidi na „zákazníky“, kteří mohou poptávat nabídky na trhu sociálních služeb. Spolu s rozlišováním mezi nabídkami, které jsou dobře refinancované, a sociálními službami, jejichž refinancování neopravňuje použití prostředků, ovšem následně vznikají také „výhodní zákazníci“ a takoví, kteří pro provozovatele zařízení nejsou atraktivní.¹¹

Kdo očekává od církevních společností fungujících coby provozovatelé sociálních zařízení, že se budou ujímat i těch, kteří nepatří k „výhodným zákazníkům“, a budou jim nabízet svou pomoc tam, kde sociální služby nejsou dobře refinancovány, vyžaduje implicitně, že takové společnosti by měly požadavkům trhu odporovat svou vlastní logikou, a sice logikou milosrdenství. Avšak mohou církevní společnosti odporovat trhu s odvoláním na požadavek milosrdenství? Nedošlo by vlastně k odmítání naší společnosti? Anebo se mají i církve a jejich charity, které jsou přece součástí naší ekonomizované společnosti, podrobovat trhu? Nemají jinou možnost, než umístit své nabídky na trhu sociálních služeb a tam vyhlížet „výhodné zákazníky“?

Koncepce sociální práce podle paradigmatu služeb je podporována neoliberalistickými tendencemi v naší společnosti.¹² V centru neoliberalismu stojí právo na individuální svobodu. Tu je třeba bezpodmínečně respektovat, je přece základem důstojného života člověka. Lidé jsou nahlíženi jako svobodní jedinci, kteří se socializují. Společenská smlouva a hranice, které si stanovují, slouží jako rámec umožňující vytvářet efektivně statky, které slouží dobrému životu. Statky se vyměňují na trzích. Člověk neoliberalismu je tedy jedinec s právem účasti na trhu a s povinností dodržovat

9 Srov. Franz Josef WETZ, Illusion Menschenwürde, in: *Der Wert der Menschenwürde*, ed. Christian Thies, Paderborn: Schöningh, 2009, s. 45–62.

10 Srov. Werner VEITH, Gerechtigkeit, in: *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd. 1, ed. Marianne HEIMBACH-STEINS, Regensburg: Pustet, 2004, s. 315–326.

11 Roland LUTZ, Perspektiven der Sozialen Arbeit, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 12-13/2008, s. 3–10.

12 Srov. STAUB-BERNASCONI, Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession ..., s. 28.

uzavřené závazky, tržní dohody a smlouvy. V tomto kontextu se požaduje respekt vůči individuální svobodě. Jeden jedinec respektuje druhého jedince, přičemž se drží smluv, které byly svobodně uzavřeny. Stát je povinen pokud možno nezasahovat regulačně do trhů, v nichž jednotlivci žijí svou svobodu. Stát dbá na důstojnost jednotlivců a zasazuje se za spravedlnost, přičemž právně zajišťuje férovost smluvních poměrů.

5. Na cestě k teologicky inspirovanému novému výkladu pojmů „lidská důstojnost“ a „spravedlnost“

Jedním z úkolů teologie by mohlo být zaujmout stanovisko k neoliberalismu a jeho pojetí člověka. Abychom mohli položit základ takovému stanovisku, použiji v následujícím textu podnětu Jürgena Habermase. Habermas zastával tezi, že v našich dějinách došlo ke spásným překladům náboženských termínů do jazyka moderny. Odkazuje na termín „obraz Boží“: „Přeložení pojmu člověka jako Božího obrazu do pojmu shodné a bezpodmínečně nutně respektované důstojnosti všech lidí je jedním z takovýchto spásných překladů.“¹³

Jestliže existuje možnost překladu náboženských pojmů do jazyka moderny, je možné se dát i opačnou cestou: uskutečnit výklad moderních pojmů v odkazu na náboženské tradice. Zvu tedy k takové cestě s úmyslem pomocí nového výkladu zviditelnit významové obsahy pojmů, které by v rámci moderny a jejích neoliberalistických tendencí mohly upadnout v zapomnění. To se týká jak pojmu důstojnosti, tak také pojmu spravedlnosti.

Pro neoliberalismus je důstojnost základem práva na sebeurčení či autonomii, které stojí v centru všech lidských práv. Kdo postaví autonomii člověka do středu pozornosti, ten interpretuje člověka jako svobodnou bytost, která je zodpovědným subjektem svých vlastních jednání. Také náboženská tradice, která vidí v člověku Boží obraz, spojuje postavení člověka, které mu na základě Božího obrazu v něm náleží, s jeho zodpovědností. V modlitbě nalezneme rozjímání nad postavením člověka. Bůh sám ho ustanovil vládcem a položil mu vše k nohám (Ž 8,7, srov. Gn 1,28). Takovouto modlitbu je nutno zasadit do kontextu doby jejího vzniku a z této pozice ji chápat. Od toho, kdo vládne, se také očekávalo, že si je vědom své zodpovědnosti za to, čemu vládne. Vládnutí tedy v náboženské tradici, mimo jiné i v příbězích o stvoření, není spojováno pouze s mocí, ale velmi úzce rovněž se zodpovědností.¹⁴ Proto je také oprávněné chápat slova o důstojnosti člověka jako překlad myšlenky, že člověk je Božím obrazem.

Podíváme-li se nyní na to, co biblické příběhy sdělují v souvislosti s člověkem, ukáže se rozdílnost s neoliberálním chápáním člověka velmi zřetelně. V náboženské tradici jsou lidé interpretováni nejen jako svobodné bytosti, ale také jako zranitelné bytosti se svými potřebami. Vypravuje se o tom, že lidé trpí bídou, že potřebují potravu, že touží po bezpečí, po vlasti. Z tohoto pohledu je nemyslitelné, aby se potřeby člověka redukovaly pouze na potřebu autonomie. Lidé nechtějí jen žít v sebeurčení, chtějí také moci uspokojovat své základní potřeby. Proto nelze být vůči člověku spravedlivý jen respektováním jeho sebeurčení. Lidé musí být vnímáni a respektováni i jako bytosti se základními potřebami. Náboženská tradice připomíná chápání člověka, které je pro sociální práci nepostradatelné.¹⁵

V obraze soudu na konci časů, který nám předala náboženská tradice, se nemluví o milosrdenství.

13 Jürgen HABERMAS, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme, *Zur Debatte* 1/2004, s. 2–4, (on-line), dostupné na: http://www.kath-akademie-bayern.de/tl_files/Kath_Akademie_Bayern/Veroeffentlichungen/zur_debatte/pdf/2004/2004_01_habermas.pdf, citováno dne 24. 01. 2018.

14 Wilfried HÄRLE, *Dogmatik*. 2., přepracované vydání, Berlín, New York: de Gruyter, 2000, s. 438.

15 STAUB-BERNASCONI, Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession?..., s. 28.

Spíše se ti, jimž je přislíbeno království, nazývají „spravedlivými“ (Mt 25,46). Skutky, které vykonali, byly tedy paradigmaticky takové skutky, které byly vykonány nebo měly být vykonány kvůli spravedlnosti. Tento příběh umožňuje tezi, že vůči druhému lze být spravedlivý jen tehdy, jestliže se respektují jeho potřeby. Jde o to vidět nouzi druhého a jednat solidárně.

Židovský zákon zavazuje k tomu, aby člověk směřoval svůj pohled na lidi žijící na okraji společnosti a aby se zasazoval o spravedlnost (zedaka). Zákon přitom ohledně spravedlnosti neuznává dobrovolnost.¹⁶ Lidé jsou si spravedlnost navzájem dlužni. Dluží těm, kteří žijí na okraji společnosti, praktikovanou solidaritu. Tak má každý žid povinnost odvádět dávky, které se pak rozdělují chudým a potřebným, aby se omezila jejich chudoba. Kromě toho židovství zná možnost dobrovolných dávek (gemilut chassidim). Jednání popsané v příběhu o posledním soudu jsou právě takovéto skutky. Ti, kteří se nazývají „spravedlivými“, svým jednáním předčili závazky plynoucí ze zákona. Podle toho si lidé nejsou sobě navzájem povinováni jen na základě zákonů, a měli by tedy kvůli spravedlnosti činit i více než jen to, co od nich zákon požaduje. Tam, kde člověk jedná milosrdně, čerpá také potenciály lásky, lidskosti, které je schopen. Přitom platí: Jak v úkolu, ke kterému je žid zavázán ze zákona, tak také v dobrovolném daru se realizuje láska k bližním, ve které zakouší Boží láska svoji konkrétnost. Přitom se neuvažuje o možnosti nahradit povinnost jednání kvůli spravedlnosti dobrovolným skutkem lásky.

Ve vyprávění o soudu na konci časů se pojem milosrdenství nevyskytuje. Avšak v dalším textu byla povinnost takovýchto dobrovolně vykonávaných skutků přesahujících požadavky zákona vázána na milosrdenství. Rozlišování takových „skutků lásky“, které člověk druhým dluží, od těch, které přesahují povinnost jednotlivce, našlo cestu do křesťanské teologie. Tomáš Akvinský to uvedl v následující formulaci:

*Milosrdenství neruší spravedlnost, spíše je naplněním spravedlnosti.*¹⁷

Rozlišování milosrdenství a spravedlnosti tedy připomíná, že člověk má schopnost koncipovat spravedlnost nejen podle logiky právních závazků, ale i podle člověka, který ze své zranitelnosti zavazuje k pomoci, a sice k takové, která se konkretizuje v umožnění lidsky důstojné existence na základě citlivého vnímání existenciální potřeb.

Jak může sociální práce profitovat z dialogu s teologií? Svými texty o možnosti milosrdenství teologie připomíná, že lidé mají potenciál citlivě vnímat potřeby druhých. Vyzývá k tomu, aby vnímaným potřebám nepřiznávali platnost pouze v mezích, které určuje zákon tím, že uvádí potřeby do korelace s nároky. Pokud chceme být vůči nějakému člověku spravedliví, pak nesmíme přehlížet, že toho potřebuje více (a jinak) než jen to, co si může nárokovat s odkazem na zákon, a tedy i více pomoci než jen tu, která je dobře refinancovaná. Můžeme jen doufat, že je tomu věnována pozornost a že vědomí spravedlivých a právně nezajištěných nároků člověka způsobených jeho zranitelností je chápáno jako výzva k politické angažovanosti pro větší spravedlnost. Zda jsou takové naděje oprávněné, je možné definovat v dialozích o chápání důstojnosti, spravedlnosti a milosrdenství, které musí sociální práce vést, pokud se chce postavit svým vlastním neoliberálním zúžením. Pokud mohou náboženské příběhy, jejichž výklad je úkolem teologie, učinit citlivějším k tomu, aby se důstojnost člověka neredukovala jen na základ jeho práva na sebeurčení, ale aby se konkretizovala z hlediska základních potřeb člověka, mělo by být pro sociální práci užitečné neodmítat dialog s teologií.

16 Reuven Bar EPHRAIM, Mitmenschliche Solidarität im Judentum, in: *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, ed. Christoph SIGRIST – Heinz RÜEGGER, Zürich: Theologischer Verlag, 2014, s. 43–49.

17 Thomas von Aquin, *Summa theologica* I 21, 3 ad 2.

6. Připomínka Božího milosrdenství: základ motivace k angažovanosti pro lidskou důstojnost a spravedlnost?

Habermas poukázal na to, že tržní logika by mohla zničit každé solidární vztahy, které vyžadují sociálně spravedlivé utváření společnosti. Je třeba uvážit, že náboženské příběhy by mohly být pramenem, se kterým by stát měl zacházet s respektem.¹⁸ Náboženské příběhy jsou zdrojem, ze kterého společnost a s ní i sociální práce mohou čerpat tam, kde jde o posílení solidarity. Čerpat ze zdroje ale neznamená pouze apelovat na spravedlivé a milosrdné jednání. Neboť dříve, než je možné vyslechnout výzvu, už jednal Bůh milosrdně. Víra v milosrdného Otce, jak má ozřejmit poslední myšlenkový krok, je významný zdroj posílení solidárních vztahů.

Židé si v modlitbě připomínají: „Pán je milostivý a spravedlivý, náš Bůh je milosrdný“ (Ž 116,5, srov. Ž 86, 15; Ž 145,8. Srov. také Ex 34, 6, Num 14, 18). V zážitcích milosti, spravedlnosti a milosrdenství zakoušejí to, jak Bůh jedná, a tím i kdo Bůh je. V jeho milosrdenství se zjevuje jeho božství.¹⁹ Dějiny Boží s jeho národem Izraelem je proto možné vyprávět jako dějiny milosrdenství. Bůh učinil Izraelity svým národem. Spojil se s tímto lidem, stojí za smlouvou, kterou uzavřel. Avšak lid tuto smlouvu porušil a nedbá už na Boží přikázání. A jsou to proroci, kdo tematizuje následky porušení smlouvy. Jedním z nich je prorok Ámos. Protože lid už nedodržuje přikázání, vznikají sociální poměry, které prorok nazývá pravým jménem: utiskování slabých, vykořisťování chudých, zbavení práv bezmocných. Ámos připomíná, že vykořisťování je umožňováno nespravedlivým rozdělením moci a bezmoci, a v Božím jménu požaduje spravedlnost pro chudé. Nena-hrazuje zákon spravedlnosti požadavkem milosrdenství. Avšak pro naši otázku je relevantní, že požadavek spravedlnosti mezi lidmi zasazuje do kontextu připomínání Božího milosrdenství. Lid porušil smlouvu. Kdyby Bůh oplácel stejné stejným, musel by se od svého lidu, který se provinil porušením smlouvy, odvrátit. Avšak Bůh je „svatý“. „Rozpomíná se na své slitování“ a přiklání se ke svému lidu, aniž by bral v potaz, zda si lid jeho náklonnost také zasloužil.

Bůh, jak je připomínáno, sice jednou nezakročil, když byl lid vytržen ze země, ve které se usadil. Avšak nyní se milosrdný Bůh znovu přiklání ke svému lidu. Prorok prohlašuje v Božím jménu:

Úděl Izraele, svého lidu, změním, oni znovu vybudují zpustošená města a osídlí je, vysadí vinice a budou z nich pít víno, založí zahrady a budou z nich jíst ovoce. Zasadím je do jejich půdy a již nikdy nebudou vykořeni ze své země, kterou jsem jim dal, praví Hospodin, tvůj Bůh. (Am 9,14,15).

Bůh sám dá lidu Izraele vlast tam, kde hory oplývají vínem, země je plodná a v zahradách roste vše, co člověk potřebuje. Avšak tím to přece není učiněno. Prorok Ámos vychází z toho, že to, co teologie nazývá „spásou“ a sociální práce „dobrým životem“, může být myšleno pouze jako život, ve kterém se jedinci jednak dostává všeho potřebného, a jednak jsou také zachována jeho práva. V Božím městě se valí právo jako vody, spravedlnost jak proudící potok (Am 5,24).

Vraťme se ale ještě jednou ke kritice „milosrdného samaritánství“. S ohledem na prorockou tradici je kritika oprávněná jen částečně. Není pravdou, že tam, kde se základem sociálního jednání stává milosrdenství, je vyloučena otázka spravedlnosti. Prorok připomíná mocným, že vykořisťování, utlačování a zbavování práv je bezprávi. Nevyzývá k tomu, aby se k slabým, utiskovaným a lidem

18 HABERMAS, Vorpolitische moralische Grundlagen des freiheitlichen Staates..., s. 3.

19 Walter KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg, Basilej, Vídeň, 2012, s. 58 a 94.

zbavených práv skláněli. Ámosovým záměrem je, aby mocní uznali, že všichni lidé mají právo na to, co potřebují k životu. Kdo chce být vůči lidem spravedlivý, nesmí nikoho vykořisťovat, ale musí se s ostatními dělit o to, co má. Povinnost dělit se ale není formulována ani jen jako etická výzva, ani není zdůvodněna pouze právně. Jako důvod motivace pro tento závazek je uvedeno Boží milosrdenství. To je mocnější než logika, v níž se jen stejné oplácí stejným, mocnější než logika smlouvy. Prorok spoléhá na to, že s připomenutím Božího milosrdenství je spojeno vědomí, že štěstí, které člověk sám smí prožívat, není jen důsledkem jeho vlastních zásluh, a obdobně že nouze druhého člověka není pouze jeho vlastní vina. Pro sociální práci, jejíž angažovanost pro spravedlnost musí směřovat také k podporování solidarity, by bylo dobré, aby věnovala pozornost zdroji, jenž připomíná, že otázka, zda si druhý člověk zaslouží, abych se s ním dělil, se tím stává otázkou, pro niž je Boží milosrdenství kamenem úhelným.

Překlad: *Mgr. Marta Rynešová*

Kontakt

Prof. Dr. theol. Stephanie Bohlen

Katholische Hochschule Freiburg

Karlstraße 63, 79104 Freiburg

stephanie.bohlen@kh-freiburg.de

Soziale Arbeit im Dialog mit der Theologie – Gedanken zur Bedeutung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit für die Soziale Arbeit

Stephanie Bohlen

Abstract

Die Berechtigung der Kritik an der Barmherzigkeit als einem Motivationsgrund sozialen Handelns, die man im Kontext des Professionalisierungsprozesses Sozialer Arbeit behandelt, wird diskutiert. Nach einer Klärung relevanter Begriffe wird das Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit diskutiert. Ziel der Diskussion ist es, einer neoliberalen Verengung des Begriffs der Gerechtigkeit Einhalt zu gebieten, die sich entsolidarisierend auswirken könnte. Aufgewiesen wird, dass Soziale Arbeit ihrem Auftrag nur nachkommen kann durch das professionelle Streben nach sozialer Gerechtigkeit in Verbindung mit der Erinnerung an die Möglichkeit barmherzigen Handelns, deren solidaritätsstiftende Wirkung verdeutlicht wird.

Schlüsselwörter: Soziale Arbeit, Menschenrechtsprofession, Dienstleistungsparadigma, Werke der Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Theologie, prophetische Tradition

1. Soziale Arbeit ohne „barmherziges Samaritertum“?

Die „International Federation of Social Workers (IFSW)“ stellt den Prinzipien Sozialer Arbeit die „Achtung des innewohnenden Wertes und der Würde aller Menschen und den Rechten, welche daraus folgen“, sowie die „Verpflichtung, soziale Gerechtigkeit zu fördern“, voran.¹ Soziale Arbeit versteht sich demnach von ihrer Funktion her. Sie hat die Aufgabe, in Achtung vor der Menschenwürde die soziale Gerechtigkeit zu fördern. Insofern kann man sie sowohl als „Menschenrechtsprofession“² als auch „Gerechtigkeitsprofession“³ begreifen.

1 © IFSW / IASSW, Ethik in der Sozialen Arbeit – Darstellung der Prinzipien, 2004 (on-line), http://www.avenirsocial.ch/cm_data/EthikprinzSozArbeitIFSW.pdf, abgerufen am 24.01.2018.

2 Vgl. Silvia STAUB-BERNASCONI, Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit – Wege aus der Bescheidenheit. Soziale Arbeit als „Human Rights Profession“, in: *Soziale Arbeit im Wandel ihres Selbstverständnisses: Beruf und Identität*, ed. Rolf Rainer WENDT, Freiburg im Breisgau: Lambertus 1995, p. 57–104. Vgl. auch Silvia STAUB-BERNASCONI, Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession? Zum Selbstverständnis Sozialer Arbeit in Deutschland mit einem Seitenblick auf die internationale Diskussionslandschaft, in: *Ethik Sozialer Arbeit. Ein Handbuch*, ed. Andreas LOB-HÜDEPHOL – Walter LESCH, Paderborn, München, Wien, Zürich: UTB 2007, p. 20–53.

3 Mark SCHRÖDTER, Soziale Arbeit als Gerechtigkeitsprofession. Zur Gewährleistung von Verwirklichungschancen. In: *neue praxis* 1/2007, pp. 3–28. Christiane FALLER – Nina THIEME, Soziale Arbeit als Gerechtigkeitsprofession. Eine Konturierung aus disziplinärer Perspektive, in: *Soziale Arbeit* 2/2013, pp. 53–59.

Die Deutung der Sozialen Arbeit als einer Menschenrechtsprofession ist in Deutschland verbunden mit dem Namen Silvia Staub-Bernasconi.⁴ In ihrem wegweisenden Aufsatz von 1995 verbindet sie ihre Forderung, Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession zu begreifen, mit einer Kritik an den religiösen Wurzeln Sozialer Arbeit. Lange Zeit habe man Soziale Arbeit religiös konzipiert als eine Form „barmherzigen Samaritertums“⁵. In Folge dessen fördere sie ein soziales Handeln, in dem Hilfe als Fürsorge verstanden werde. Doch Fürsorge sei eine Form der Bevormundung, der Heteronomie. Um der Autonomie auch der hilfsbedürftigen Menschen willen müsse man solchen Konzepten sozialen Handelns eine Absage erteilen.

Die These, Sozialarbeit komme ohne den Rekurs auf Barmherzigkeit aus, wird bis in unsere Tage in diversen Varianten vertreten.⁶ Mit ihr verbunden ist nicht selten die These, Soziale Arbeit müsse sich aus dem Dialog mit der Theologie als einer ihrer Bezugswissenschaft verabschieden, da es ansonsten unmöglich sei, den Begriff der Barmherzigkeit oder die ihm korrelierende Grundhaltung der Fürsorglichkeit aus der Sozialen Arbeit auszuklammern. Professionelle Sozialarbeit, wird dabei unterstellt, sei durch eine Gerechtigkeitsperspektive bestimmt und nicht durch den Motivationsgrund der Barmherzigkeit.

Die Autorin selbst glaubt nicht, dass in der modernen Sozialen Arbeit kein Ort ist für die Barmherzigkeit.⁷ Im Gegenteil: Die Aufgabe Sozialer Arbeit in unserer Gesellschaft ist das Engagement für soziale Gerechtigkeit, in dem sich die Einheit von Gerechtigkeit und der Möglichkeit der Barmherzigkeit in Theorie und Praxis zu erkennen gibt. Es wird daher in dieser Arbeit zur Ethik in der Sozialen Arbeit auf die Bedeutung der Barmherzigkeit für das soziale Handeln fokussiert. Dazu muss man einem ersten Schritt geklärt werden, was denn unter Barmherzigkeit zu verstehen ist. Es werden eine solche Begriffsklärung vorgenommen, und zwar im Ausgang von den Risiken, die sich in der Tat dort ergeben können, wo Soziale Arbeit ihr Selbstverständnis im Dialog mit der Theologie entwirft, ohne in dem Kontext einen theologisch reflektierten Begriff der Barmherzigkeit aufzugreifen. Nach der Klärung des Begriffs wird dann auf die Chancen eingegangen, die sich für die Soziale Arbeit daraus ergeben könnten, dass sie zur Barmherzigkeit als einem Beweggrund sozialen Handelns steht.

2. Die Werke der Barmherzigkeit

Werfen wir einen Blick auf die religiösen Erzählungen, aus denen sich die Forderung nach Barmherzigkeit begründet! Erzählt wird von einem Gericht am Ende der Zeiten. Die Stellung des Richters nimmt der Menschensohn ein. Er spricht Recht im Namen seines Vaters. Einem Teil der Menschen spricht der Sohn das Recht zu, in das Reich des Vaters zu kommen. Er begründet sein Urteil:

Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen. (Mt 25,35–36).

4 Vgl. Anm. 2.

5 Silvia STAUB-BERNASCONI, Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit – Wege aus der Bescheidenheit, p. 60.

6 Hans GÄNGLER – Ulrich KLEINERT, Barmherzigkeit, in: *Theologie und Soziale Wirklichkeit. Grundbegriffe*, ed. Volker HERRMANN – Ralf HOBURG – Ralf EVERS – Renate ZITT, Stuttgart: Kohlhammer 2011, pp. 34–44, bes. p. 38.

7 Vgl. aber: Niklas LUHMANN, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: *Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit*, Bd. 1, ed. Hans-Uwe OTTO – Siegfried SCHNEIDER, Neuwied, Berlin: Luchterhand 1973, pp. 21–43.

Der Text nennt Handlungen, die mit der Bestattung der Toten die „Sieben Werke der Barmherzigkeit“ bilden. Sie stehen im Fokus der mittelalterlichen Ethik. Anschaulich werden sie den Menschen des Mittelalters vor Augen gestellt, um deutlich zu machen: Du sollst den Nächsten lieben. Und: Der Nächste, das ist jeder, der Not leidet und daher deine Hilfe braucht. Der Text kommt in sein Ziel in der Identifikation des Richters, der im Namen Gottes richtet, mit denen, die der Hilfe bedürfen. Die, denen das Reich zugesprochen ist, fragen nach, wann sie den Richter denn hungrig, durstig, obdachlos oder krank erlebt haben. Und der Richter antwortet, das was man einem anderen getan habe, habe man auch ihm getan (Mt 25,40). Veranschaulicht wird die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, um die es auch in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) geht.

3. Von der Kritik am „barmherzigen Samaritertum“ zur Ethik Sozialer Arbeit

Neben Bildern und Skulpturen sind es die Lebensgeschichten der Heiligen, in denen anschaulich werden kann, was es bedeutet, den Nächsten zu lieben. Im November ist der Tag des Heiligen Martin. Von ihm wird erzählt, er habe mit dem, der ohne Kleidung war, geteilt, was er hatte: seinen Mantel. Die Teilung des Mantels geschah spontan, aus der Betroffenheit von der Not des armen Mannes, ohne dass Martin darüber hätte nachdenken müssen. Die Differenz, die das spontane Handeln des Heiligen von einem reflektierten Handeln, das die moderne Soziale Arbeit erfordert, unterscheidet, ist kaum zu übersehen.

Aufgrund der ihm eigenen Spontaneität war das Handeln des Heiligen dann auch auf die Begegnung mit dem armen Mann begrenzt. Er hatte nicht die Gesellschaft im Blick, sondern nur den einen armen Mann. Ob es erforderlich sein könnte, nicht nur einem Armen zu helfen, sondern das Gesellschaftssystem in den Blick zu nehmen, wird gar nicht gefragt. Mittelalterliche Nächstenliebe ist nicht systemkritisch. Moderne Soziale Arbeit sollte es sein.

In den Bildern der Mantelteilung wird die Zuwendung des Heiligen in der Regel dargestellt als ein Sich-Herabbeugen zu dem Armen. Von oben wendet sich Martin dem zu, der unten, also ohnmächtig ist. Dieser erlebt seine eigene Ohnmacht gerade auch dadurch, dass ihm geholfen wird. Wo soziales Handeln das Erleben von Ohnmacht befördert, widerspricht sie dem Ziel der Ermächtigung auch derer, die der Hilfe bedürfen, zu einem selbstbestimmten Leben. Das Spätmittelalter ist dann die Zeit, in der aus der asymmetrischen Beziehung des Helfenden zum Hilfsbedürftigen eine Instrumentalisierung dessen, der der Hilfe bedarf, wird. Im Spätmittelalter wird die Angst vor dem Gericht zum bestimmenden Lebensgefühl. Einige mögen in das Reich kommen. Doch was ist mit mir? Hätte ich mehr tun müssen, um heil zu werden? Habe ich das Heil für mich verwirkt? Durch solche Angst verwandelt sich das Handeln aus Barmherzigkeit in ein von der Angst besetztes Handeln um des eigenen Heiles willen. Im Hilfsbedürftigen wird nur noch der gesehen, an dem man sich auf dem Weg ins Jenseits Verdienste erwerben kann. Gegen eine solche Instrumentalisierung muss man Einspruch erheben, sowohl um des Menschen willen als auch aus theologischen Gründen.⁸

⁸ Klaus BAUMANN hat darauf hingewiesen, dass die Kirche das Risiko einer Deutung barmherzigen Handelns, in der die Hilfe brauchen, instrumentalisiert werden, selbst erkannt hat und daher im II. Vatikanischen Konzil (Apostolicam Actuositatem 8.5) deutliche Anforderungen an die „Werke der Liebe“ benennt. Vgl. Klaus BAUMANN, Die katholische lehramtliche Position zur Sorge um die Armen und Bedrängten aller Art, in: *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, ed. Christoph SIGRIST – Heinz RÜEGGER, Zürich: Theologischer Verlag 2014, pp. 111–122, bes. p. 118f. und Klaus BAUMANN, Wieso „Barmherzigkeit“? In: *Werke der Barmherzigkeit. Mittel zur Gewissensberuhigung oder Motor zur Strukturveränderung?* Ed. Edeltraud KOLLER – Michael ROSENBERGER – Anita SCHWANDTNER, Linz 2013 (LiWiRei, 5), pp. 72–83, (on-line) <http://www.wiege-linz.at/band5> abgerufen am 24.01.2018.

In der Kritik am „barmherzigen Samaritertum“ kann man die Leitlinien einer Ethik der Sozialen Arbeit erkennen, die den Status einer modernen Profession haben will. Professionelle Soziale Arbeit

- ist kein spontanes Tun, sondern reflektiertes Handeln.
- ist nicht nur auf den Hilfsbedürftigen fokussiert, sondern richtet den Blick auch auf die Strukturen der Gesellschaft.
- instrumentalisiert Hilfsbedürftige nicht, sondern achtet sie in der ihnen eigenen Würde.
- bevormundet Menschen im Hilfeprozess nicht, sondern zielt auf die Ermächtigung der Menschen zu einem selbstbestimmten Leben ab.

Träfe es zu, dass unter „Barmherzigkeit“ nur ein unreflektiertes Sich-Hinabbeugen zu denen, die der Hilfe bedürfen, und unter „barmherzigem Handeln“ nur eine Fürsorge, die zur Folge hat, dass der Bedürftige seine Ohnmacht erlebt statt zu eigenem Handeln ermächtigt zu werden, könnte Soziale Arbeit in der Tat nicht anders als zur Verabschiedung vom „barmherzigen Samaritertum“ aufzufordern. Und die Theologie könnte ihre Zustimmung kaum verweigern. Es bleibt aber zu fragen, ob „Barmherzigkeit“ nicht auch anders verstanden werden kann und muss.

In der Debatte um das Selbstverständnis der Sozialen Arbeit verbindet sich die Kritik an dem Begriff der Barmherzigkeit mit der Aufforderung zu einer Veränderung der Orientierung. Statt auf Barmherzigkeit zu setzen, solle man sich an dem Begriff der Gerechtigkeit orientieren. Statt sich zu anderen herabzubeugen, solle es einem um die Anerkennung der Würde des Menschen orientieren. Doch unter der Würde des Menschen kann unterschiedliches verstanden werden. Die Frage, ob die Würde eines Menschen in dessen Sein begründet, Grundprinzip von Anerkennungsverhältnissen ist oder nur ein leerer Begriff, wird unterschiedlich beantwortet.⁹ Und auch der Begriff der Gerechtigkeit ist alles andere als ein eindeutiger Begriff.¹⁰ Die Pluralität der Bedeutungen, die Aristoteles aufgewiesen hat, ermöglicht unterschiedliche Konzepte auch der sozialen Gerechtigkeit, von denen „Bedarfsgerechtigkeit“, „Befähigungsgerechtigkeit“, „Teilhabegerechtigkeit“ und „Vertragsgerechtigkeit“ nur einige benennen. Von daher könnte der Dialog mit der Theologie relevant sein für die Beantwortung der Frage, was denn in der Sozialen Arbeit unter der Würde des Menschen einerseits, sozialer Gerechtigkeit andererseits verstanden werden sollte. Ich gehe davon aus, dass die Theologie vor die Aufgabe gestellt ist, in dem Dialog daran zu erinnern, dass im Kontext Sozialer Arbeit weder die Achtung vor der Würde des Menschen auf den Respekt vor ihrer Selbstbestimmung, noch auch die Verpflichtung zum Engagement für soziale Gerechtigkeit auf die Förderung von Vertragsgerechtigkeit reduziert werden dürfen. Darauf, dass eine solche Reduktion nicht nur möglich ist, sondern ein durch aktuelle gesellschaftliche Prozesse verstärktes Risiko für die Soziale Arbeit darstellt, wird in der deutschen Debatte zunehmend deutlich.

4. Soziale Arbeit als Dienstleistung und die neoliberale Deutung der Begriffe „Menschenwürde“ und „Gerechtigkeit“

Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen sind berufstätig als professionelle Dienstleister. In ihrer Arbeit geht es ihnen nicht nur darum, Menschen zu helfen, sondern auch darum, die Mittel zu

9 Vgl. Franz Josef WETZ, Illusion Menschenwürde, in: *Der Wert der Menschenwürde*, ed. Christian Thies, Paderborn: Schöningh 2009, pp. 45–62.

10 Vgl. Werner VEITH, Gerechtigkeit, in: *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd. 1, ed. Marianne HEIMBACH-STEINS, Regensburg: Pustet 2004, pp. 315–326.

erwirtschaften, mit denen sich die Einrichtung, in der sie arbeiten, finanziert. Wo es um die Finanzierung von Einrichtungen geht, werden soziale Dienstleistungen zu Angeboten auf einem Markt, die von solchen Menschen nachgefragt werden, die Ansprüche geltend machen können. Der Rechtsstaat, der sich als Sozialstaat versteht, ist verpflichtet, soziale Dienstleistungen zu finanzieren bzw. zu refinanzieren, damit auch die, die nicht über die erforderlichen ökonomischen Ressourcen verfügen, ihre Ansprüche realisieren können. Durch staatliche Finanzierung von Sozialleistungen verwandelt der Staat Hilfsbedürftige zu „Kunden“, die Angebote auf dem Markt sozialer Dienstleistungen nachfragen können. Mit der Unterscheidung von Angeboten, die gut refinanziert sind, und Dienstleistungen, deren Refinanzierung den Einsatz der Mittel nicht rechtfertigt, entstehen dann aber auch „lohnende Kunden“ und solche, die für Träger und Einrichtungen nicht attraktiv sind.¹¹

Wer von den kirchlichen Verbänden, die als Träger sozialer Einrichtungen fungieren, erwartet, dass sie sich auch derer annimmt, die nicht zu den „lohnenden Kunden“ gehören und ihre Hilfe dort anbietet, wo soziale Dienstleistungen nicht gut refinanziert sind, fordert implizit, dass sich solche Verbände den Anforderungen des Marktes durch eine eigene Logik, die Logik der Barmherzigkeit, widersetzen sollten. Doch können sich kirchliche Verbände mit der Berufung auf die Forderung der Barmherzigkeit dem Markt verweigern? Käme das nicht einer Verweigerung unserer Gesellschaft gegenüber gleich? Oder sollen sich auch Kirche und ihre Caritas, die doch Teil unserer ökonomisierten Gesellschaft sind, dem Markt unterwerfen? Können sie nicht anders als ihre Angebote auf dem Markt sozialer Dienstleistungen zu platzieren und dort nach „lohnenden Kunden“ Ausschau halten?

Die Konzeption Sozialer Arbeit nach dem Dienstleistungsparadigma wird befördert durch neoliberalistische Tendenzen in unserer Gesellschaft.¹² Im Fokus des Neoliberalismus steht das Recht auf individuelle Freiheit. Diese ist unbedingt zu achten, ist sie doch das Fundament eines menschwürdigen Lebens. Die Menschen werden angesehen als freie Individuen, die sich vergesellschaften. Der Gesellschaftsvertrag und die Gesetze, die sie sich geben, dienen als Rahmen, der es ermöglicht, effektiv Güter zu erarbeiten, die dem guten Leben dienen. Güter werden an Märkten getauscht. Der Mensch des Neoliberalismus ist also ein Individuum mit dem Recht auf Teilhabe am Markt und der Verpflichtung, marktbezogene Vereinbarungen und Verträge, die getroffen wurden, auch zu halten. Gefordert ist in einem solchen Kontext die Achtung individueller Freiheit. Das eine Individuum achtet das andere, indem es sich an Verträge hält, die es in Freiheit geschlossen hat. Der Staat ist verpflichtet, nach Möglichkeit nicht regulierend in die Märkte einzugreifen, an denen die Individuen ihre Freiheit leben. Er achtet die Würde der Individuen und engagiert sich für Gerechtigkeit, indem er Fairness in den Vertragsverhältnissen rechtlich sichert.

5. Auf dem Weg zu einer theologisch inspirierten Relecture der Begriffe „Menschenwürde“ und „Gerechtigkeit“

Eine Aufgabe der Theologie dürfte es sein, zum Neoliberalismus und seinem Menschenbild Stellung zu nehmen. Um einer solchen Stellungnahme ein Fundament zu geben, greife ich eine Anregung von Jürgen Habermas auf. Er vertritt die These, in unserer Geschichte sei es zu rettenden Übersetzungen religiöser Begriffe in die Sprache der Moderne gekommen. Er verweist auf den Begriff der Gottebenbildlichkeit: „Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen

11 Roland LUTZ, Perspektiven der Sozialen Arbeit, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 12-13/2008, pp. 3–10.

12 Vgl. Silvia STAUB-BERNASCONI, Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession, p. 28.

in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung.¹³ Gibt es die Möglichkeit der Übersetzung religiöser Begriffe in die Sprache der Moderne kann auch der umgekehrte Weg gegangen werden: die Deutung moderner Begriffe im Rückgang auf die religiösen Überlieferungen. Ich lade nun zu einem solchen Weg ein mit der Intention, durch die Relecture Bedeutungsgehalte von Begriffen sichtbar zu machen, die durch die Moderne und ihre neoliberalistischen Tendenzen in Vergessenheit geraten könnten. Dies ist sowohl beim Begriff der Würde als auch beim Begriff der Gerechtigkeit der Fall.

Für den Neoliberalismus ist Würde das Fundament des Rechts auf Selbstbestimmung oder Autonomie, das im Focus aller Menschenrechte steht. Wer die Autonomie des Menschen in den Focus rückt, deutet den Menschen als ein Wesen der Freiheit, das verantwortliches Subjekt seiner eigenen Handlungen ist. Auch die religiöse Überlieferung, die im Menschen das Ebenbild Gottes sieht, verbindet die Stellung, die dem Menschen aufgrund seiner Ebenbildlichkeit zukommt, mit seiner Verantwortung. Im Gebet wird die Stellung des Menschen bedacht. Gott selbst hat ihn als Herrscher eingesetzt und ihm alles zu Füßen gelegt (Ps 8,7 vgl. Gen 1, 28). Man muss ein solches Gebet in den Kontext der Zeit einstellen, in der es entstanden ist, und von dort her verstehen. Von dem, der herrscht, wurde auch erwartet, dass er seiner Verantwortung bewusst ist für das, worüber er herrscht. Herrschaft wird also in den religiösen Überlieferungen, unter anderem auch den Schöpfungserzählungen, nicht nur mit Macht konnotiert, sondern auch auf das Engste mit Verantwortung verbunden.¹⁴ Von daher ist es dann auch berechtigt, das Sprechen von der Würde des Menschen als eine Übersetzung des Gedankens der Gottebenbildlichkeit zu verstehen.

Blickt man aber auf das, was die religiösen Erzählungen in Bezug auf den Menschen zu überliefern wissen, wird die Differenz zu einem neoliberalen Verständnis des Menschen deutlich. In den religiösen Überlieferungen werden Menschen nicht nur als frei, sondern als verletzte Wesen mit Bedürfnissen gedeutet. Es wird davon erzählt, dass Menschen Not leiden, dass sie Nahrung brauchen, sich nach Sicherheit sehnen, nach einer Heimat. Von daher verbietet es sich, das, was Menschen brauchen, auf das Bedürfnis nach Autonomie zu reduzieren. Menschen wollen nicht nur selbstbestimmt leben, sie wollen ihre elementaren Bedürfnisse befriedigen können. Darum wird man Menschen auch nicht schon dadurch gerecht, dass man ihre Selbstbestimmung respektiert. Sie müssen auch als Wesen mit elementaren Bedürfnissen beachtet und geachtet werden. Die religiöse Überlieferung erinnert an ein Verständnis des Menschen, das für die Soziale Arbeit unverzichtbar ist.¹⁵

In dem Bild von dem Gericht am Ende der Zeiten, das uns die religiöse Tradition überliefert hat, wird nicht von Barmherzigkeit gesprochen. Vielmehr werden die, denen das Reich zugesprochen wird, „die Gerechten“ genannt (Mt 25,46). Die Taten, die sie getan haben, waren also paradigmatisch für solche Taten, die um der Gerechtigkeit willen geschehen oder geschehen sollten. Die Erzählung erlaubt die These, dass man einem anderen nur gerecht werden kann, wenn man seine Bedürfnisse beachtet. Es geht darum, die Not des anderen zu sehen und solidarisch zu handeln. Das jüdische Gesetz verpflichtet dazu, den Blick auf die Menschen zu richten, die am Rande der Gesellschaft leben, und sich für Gerechtigkeit (Zedaka) einzusetzen. Dabei kennt das Gesetz bezogen auf die Gerechtigkeit keine Freiwilligkeit.¹⁶ Denn Gerechtigkeit schulden die Menschen

13 Jürgen HABERMAS, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme, in: *zur debatte* 1/2004, pp. 2–4, (on-line) http://www.kath-akademie-bayern.de/tl_files/Kath_Akademie_Bayern/Veroeffentlichungen/zur_debatte/pdf/2004/2004_01_habermas.pdf abgerufen am 24.01.2018.

14 Wilfried HÄRLE, *Dogmatik*. 2., überarb. Aufl., Berlin, New York: de Gruyter, 2000, p. 438.

15 Silvia STAUB-BERNASCONI, Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession? p. 28.

16 Reuven Bar Ephraim, Mitmenschliche Solidarität im Judentum, in: *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, ed. Christoph SIGRIST – Heinz RÜEGGER, Zürich: Theologischer Verlag 2014, pp. 43–49.

einander. Sie schulden denen, die am Rande leben, praktizierte Solidarität. So hat jeder Jude die Pflicht, Abgaben zu machen, die dann an die Armen und Bedürftigen verteilt werden, um ihre Armut zu begrenzen. Daneben kennt das Judentum die Möglichkeit der freiwilligen Gabe (Gemilut Chassidim). Die Handlungen, die in der Gerichtserzählung benannt werden, sind solche Werke. Die, die „gerecht“ genannt werden, haben sie in ihrem Handeln das, wozu sie das Gesetz verpflichtet, überboten. Demnach sind Menschen einander nicht nur aufgrund von Gesetzen verpflichtet und sollten daher dann auch um der Gerechtigkeit willen nicht nur das tun, was das Gesetz von ihnen fordert. Dort, wo ein Mensch barmherzig handelt, schöpft er die Potentiale der Liebe, der Menschlichkeit, zu der er fähig ist, aus. Dabei gilt: Sowohl in der Abgabe, zu der der Jude gesetzlich verpflichtet ist, als auch der freiwilligen Gabe realisiert sich die Liebe zum Nächsten, in der die Gottesliebe ihre Konkretion erfährt. An eine Ersetzung der Verpflichtung zum Handeln um der Gerechtigkeit willen durch die freiwillige Liebestat ist dabei nicht gedacht. In der Erzählung vom Gericht am Ende der Zeiten kommt der Begriff der Barmherzigkeit zwar nicht vor. Im Nachgang wurde aber die Verpflichtung auf solche Werke, die insofern freiwillig geschehen als in ihnen das vom Recht Geforderte überboten wird, an die Barmherzigkeit gebunden. Die Unterscheidung von solchen „Werken der Liebe“, die man anderen schuldet, von denen, die das Geschuldete übertreffen, hat Eingang in die christliche Theologie gefunden. Thomas von Aquin hat das auf die Formel gebracht:

Barmherzigkeit hebt die Gerechtigkeit nicht auf, sie ist vielmehr die Fülle der Gerechtigkeit.¹⁷

Die Unterscheidung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erinnert von daher daran, dass der Mensch die Fähigkeit hat, Gerechtigkeit nicht nur nach der Logik einer rechtlichen Verpflichtung zu konzipieren, sondern von dem Menschen her, der in seiner Verletzlichkeit zur Hilfe verpflichtet, einer Hilfe, die sich konkretisiert in der Ermöglichung eines menschenwürdigen Daseins auf der Grundlage einer sensiblen Wahrnehmung existentieller Bedürfnisse.

Inwiefern kann die Soziale Arbeit vom Dialog mit der Theologie profitieren? Mit ihrem Sprechen von der Möglichkeit der Barmherzigkeit erinnert die Theologie daran, dass Menschen das Potential haben, die Bedürfnisse anderer sensibel wahrzunehmen. Sie fordert dazu heraus, wahrgenommene Bedürfnisse nicht nur in den Grenzen Geltung zuzusprechen, die das Recht dadurch vorgibt, dass es Bedürfnisse in Korrelation zu Ansprüchen setzt. Will man einem Menschen gerecht werden, darf man nicht übersehen, dass er mehr (und anderes) braucht als nur das, was er mit Verweis auf das Gesetz beanspruchen kann, folglich auch mehr Hilfe, als nur die, die gut refinanziert ist. Dass solches im Blick ist und das Wissen um die durch die Verletzlichkeit des Menschen gerechtfertigten und doch rechtlich nicht gesicherten Ansprüche eines Menschen als Herausforderung zum politischen Engagement für mehr Gerechtigkeit verstanden wird, kann man nur hoffen. Ob solche Hoffnung gerechtfertigt ist, könnte sich in solchen Dialogen entscheiden, in denen es um ein Verständnis von Würde, Gerechtigkeit und auch Barmherzigkeit geht, das Soziale Arbeit aufgreifen muss, will sie sich ihrer eigenen neoliberalen Verengung widersetzen. Insofern die religiösen Erzählungen, die auszulegen Aufgabe der Theologie ist, dafür sensibilisieren können, dass man die Würde des Menschen nicht auf den Grund des Selbstbestimmungsrechts reduzieren kann, sondern von den elementaren Bedürfnissen eines Menschen her konkretisieren muss, dürfte es für die Soziale Arbeit nützlich sein, den Dialog mit der Theologie nicht zu verweigern.

¹⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologica* I 21, 3 ad 2.

6. Die Erinnerung an die Barmherzigkeit Gottes: ein Motivationsgrund für das Engagement für Menschenwürde und Gerechtigkeit?

Habermas hat darauf hingewiesen, dass die Logik der Märkte jene Solidaritätsbeziehungen zerstören könnte, die eine sozial gerechte Gestaltung von Gesellschaft befördern. Er gibt zu bedenken, dass religiöse Erzählungen eine Quelle sein könnten, mit der der Staat achtsam umgehen sollte.¹⁸ Religiöse Erzählungen sind eine Quelle, aus der die Gesellschaft und mit ihr die Soziale Arbeit schöpfen können, dort wo es um die Stärkung von Solidarität geht. Aus der Quelle zu schöpfen, bedeutet aber nicht nur den Appell zu gerechtem und barmherzigem Handeln zu vernehmen. Denn noch ehe der Appell vernommen werden kann, hat Gott barmherzig gehandelt. Der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes, soll ein letzter Gedankenschritt deutlich machen, ist eine bedeutende Quelle zur Stärkung solidarischer Beziehungen.

Im Gebet erinnern sich die Juden: „Der Herr ist gnädig und gerecht, unser Gott ist barmherzig.“ (Ps 116,5 vgl. Ps. 86, 15; Ps 145, 8. Vgl. auch Ex 34, 6, Num 14,18). Im Erleben von Gnade, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wird für sie erfahrbar, wie Gott handelt und darin wer Gott ist. In seiner Barmherzigkeit wird seine Göttlichkeit offenbar.¹⁹ Die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel kann daher erzählt werden als eine Geschichte der Barmherzigkeit. Gott hat die Israeliten zu seinem Volk gemacht. Er hat sich an das Volk gebunden, und er steht zu dem Bund, den er geschlossen ist. Doch das Volk hat den Bund gebrochen und die Gebote Gottes nicht mehr beachtet. Es sind die Propheten, welche die Folgen des Bundesbruchs thematisieren. Einer unter ihnen ist der Prophet Amos. Weil sich das Volk nicht an die Gebote hält, entstehen soziale Zustände, die der Prophet beim Namen nennt: Unterdrückung der Schwachen, Ausbeutung der Armen, Entrechtung der Machtlosen. Amos erinnert daran, dass Ausbeutung durch eine ungleiche Verteilung von Macht und Ohnmacht ermöglicht ist, und fordert Gerechtigkeit für die Armen im Namen Gottes. Er ersetzt das Gebot der Gerechtigkeit nicht durch die Aufforderung zur Barmherzigkeit. Aber für unsere Fragestellung ist von Relevanz, dass er die Forderung nach Gerechtigkeit unter den Menschen kontextualisiert durch die Erinnerung an die Barmherzigkeit Gottes. Das Volk hat den Bund gebrochen. Würde Gott Gleiches mit Gleichem vergelten, müsste er sich von seinem Volk, das des Vertragsbruchs schuldig ist, abwenden. Doch Gott ist „der Heilige“. Er „denkt an sein Erbarmen“ und wendet sich dem Volk zu, ohne darauf zu blicken, ob das Volk seine Zuwendung auch verdient hat.

Gott, erinnert man sich, ist zwar einst nicht eingeschritten, als das Volk aus dem Land, in dem es beheimatet war, herausgerissen wurde. Doch nun wendet sich der barmherzige Gott dem Volk erneut zu. Der Prophet spricht im Namen Gottes:

Dann wende ich das Geschick meines Volkes Israel. Sie bauen die verwüsteten Städte wieder auf und wohnen darin; sie pflanzen Weinberge und trinken den Wein, sie legen Gärten an und essen die Früchte. Und ich pflanze sie ein in ihrem Land, und nie mehr werden sie ausgerissen aus ihrem Land, das ich ihnen gegeben habe, spricht der Herr, dein Gott. (Am 9, 14,15).

Gott selbst wird dem Volk Israel eine Heimat geben dort, wo die Berge triefen vor Wein, die Erde fruchtbar ist und in den Gärten alles wächst, was man braucht. Doch damit ist es nicht getan. Der

18 Jürgen HABERMAS, Jürgen: Vorpolitische moralische Grundlagen des freiheitlichen Staates, p. 3.

19 Walter KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg, Basel, Wien 2012, 58, 94.

Prophet Amos geht davon aus, dass das, was die Theologie „Heil“ und die Soziale Arbeit ein „gutes Leben“ nennt, nur gedacht werden kann als ein Leben, in dem einem einerseits alles das zur Verfügung steht, was man braucht, und in dem man andererseits auch zu seinem Recht kommt. In der Stadt Gottes werden Recht und Gerechtigkeit strömen wie das Wasser der Bäche (Am 5, 24). Kommen wir von da aus nochmals zurück auf die Kritik am „barmherzigen Samaritertum“. Mit Blick auf die prophetische Tradition ist die Kritik nur bedingt berechtigt. Es trifft nicht zu, dass dort, wo Barmherzigkeit zum Fundament sozialen Handelns wird, die Frage nach der Gerechtigkeit ausgeklammert wird. Der Prophet erinnert die Mächtigen daran, dass Ausbeutung, Unterdrückung und Entrechtung ein Unrecht sind. Er fordert nicht dazu auf, sich zu den Schwachen, den Ausgebeuteten und Entrechteten herabzubeugen. Es geht Amos darum, dass die Mächtigen anzuerkennen, dass alle Menschen ein Recht haben auf das, was sie zum Leben brauchen. Wer ihnen gerecht werden will, darf keinen ausbeuten, sondern er muss mit den anderen teilen, was er hat. Die Verpflichtung zum Teilen wird aber weder nur als ein ethischer Appell formuliert noch auch nur rechtlich begründet. Als Motivationsgrund der Verpflichtung wird Gottes Barmherzigkeit ins Spiel gebracht. Diese ist mächtiger als jene Logik, in welcher nur Gleiches mit Gleichem vergolten beantwortet wird, mächtiger als die Vertragslogik. Der Prophet setzt darauf, dass mit der Erinnerung an die Barmherzigkeit Gottes das Wissen darum verbunden ist, dass das Glück, das man selbst erleben darf, nicht nur eine Folge eigenen Verdienstes ist, und die Not des anderen eben auch nicht nur dessen eigene Schuld. Für die Soziale Arbeit, deren Engagement für Gerechtigkeit auch auf die Förderung von Solidarität zielen muss, dürfte es gut sein, jene Quelle im Blick behalten, die daran erinnert, dass damit die Frage, ob der andere es auch verdient, dass ich mit ihm teile, eine Frage ist, die an Gottes Barmherzigkeit zerbricht.

Kontakt

Prof. Dr. theol. Stephanie Bohlen

Katholische Hochschule Freiburg
Karlstraße 63, 79104 Freiburg
stephanie.bohlen@kh-freiburg.de

Teologie a sociální práce – oddělené světy, slepé místo nebo interdisciplinární obohacení?

Úvahy o významu teologie pro koncepty sociální práce

Beate Hofmann

Abstrakt

Článek vychází z německého kontextu a reflektuje možné role a funkce teologie pro teorie a metody sociální práce a praxi sociálních zařízení. Po úvodních poznámkách k vědecko-teoretickému zařazení teologie je diskutována role teologie při analýze a objasňování obrazů člověka, které jsou základem sociální práce, a prezentována na dvou příkladech pojetí identity a fragmentárnosti; následně je pozornost věnována reflexi hodnot, norem v dilematech sociální práce, objasnění potenciálu smyslu a zvládnání kontingence, reflexi rituálů a zdrojů a vnímání institucionální role církve pro občanskou angažovanost či sociálně prostorové přístupy, aby byl ukázán význam teologických dimenzí pro teorii a praxi sociální práce.

Klíčová slova: teologie, sociální práce, teologická antropologie, obraz člověka

1. Vědecko-teoretické úvahy a vnímání kontextu

Sociální práce či sociální práce jako věda – přesná definice se zdá být velmi sporná i v rámci oboru samotného¹ – se v Německu rozvinula v průběhu emancipace sociálních věd z područí teologie. Během osvícenství a Velké francouzské revoluce byla prolomena představa, že život a také chudoba jsou Bohem předem určené či dokonce chtěné. Tím byla umožněna analýza sociálních problémů jako problémů, za které jsou zodpovědní lidé. Avšak s teoretickým a dějinným odmítnutím teologického vnímání světa a člověka, ke kterému muselo nutně dojít, byly překryty i důležité prvky duchovně dějinných tradic sociální práce. Ptáme-li se nyní na funkci teologie pro sociální práci, nejde již o „poručníkování“ ve vnímání světa a člověka či v analýze světa každodenního života, ale o perspektivu, dílčí aspekt, vědu se vztahem k ostatním vědám popisujícím vnímání světa a člověka. Ignorovat teologii tak, jak se to nyní děje v německé sociální práci coby vědě, znamená – to je má teze – odříznout důležité kořeny sociální práce a ignorovat ústřední dimenze lidského života. Není to ku prospěchu člověka a není to správné. Odpor proti teologii je často spojován s obrazy teologie jako ideologické, nevědecké, do sebe uzavřené teorie a církve

¹ Profesionální praxe řešení sociálních věcí či sociálních problémů klientů, srov. Bringfriede SCHEU – Otger AUTRATA, *Theorie Sozialer Arbeit. Gestaltung des Sozialen als Grundlage*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.

jako autoritářské, středověké instituce.² Takové obrazy přehlížejí kritickou sebereflexi moderní vědecké teologie stejně jako postavení teologie a církve v podpoře těch, kteří celosvětově vystupují za svobodu, mír a zachování stvoření.

V Německu se o významu teologie pro sociální práci v současné době diskutuje především pod heslem „náboženská citlivost“. Ústřední teze zastánců tohoto stanoviska zní v souhrnu takto: Tam, kde je náboženství v každodenním životě, v lidské životní skutečnosti centrální veličinou klientů a klientek, tam k němu musí být přihlédnuto a musí být zahrnuto do řešení sociálních problémů. Nábožensky slepá sociální práce či sociální práce, která není schopna mluvit náboženským jazykem, např. neosloví islamisticky či salafisticky ovlivněné mladé lidi. Jejich obraz světa mohou sociální pracovníci narušit jen tehdy, jsou-li sami schopni mluvit náboženským jazykem a mohou-li přesvědčivě hájit a žít jiný pohled na svět. K náboženské citlivosti patří i vnímání významu náboženských organizací pro biografii a společenský život klientů a klientek. Náboženství, vnímání náboženských potřeb, zainteresovanost na náboženských institucích jako základní dimenze lidského života hrají v ošetrovatelství,³ ale i v sociálně vědních analýzách světa každodenního života přinejmenším v anglosaském prostředí důležitou roli.⁴ Ignorovat nebo zlehčovat je jako irelevantní znamená přehlížet úlohu, kterou náboženství jako zdroj hraje v životě mnoha lidí – i ve stále více sekulárních společnostech. V následujícím textu bude v pěti příkladech pojednáno o roli teologie pro koncepci sociální práce i v podmínkách vysoké sekularity.

2. Teologická reflexe obrazů člověka a světa

V návaznosti na Martina Lechnera⁵ a Silvii Staub-Bernasconi lze v hrubých rysech načrtnout tři typy teorií sociální práce:

- a) Zaměření na „člověka bez společnosti“: člověk je viděn jako autonomní, soběstačný a sebeurčující; pozornost sociální práce je odpovídajícím způsobem zaměřena na práva a nároky, seberealizaci a svobodu.
- b) Dominance společenské perspektivy: pozornost teorií sociální práce je zaměřena na společenskou integraci, disciplinarizaci a stabilizaci; sociální práce je chápána jako normalizující práce.
- c) Procesní a systémové potřeby, které popisují „člověka ve společnosti“ a vnímají jeho potřeby; sociální práce má v tomto kontextu odpovídat individuálním potřebám a sociálním požadavkům.

Již v těchto málo heslech se objevují rozdílné obrazy člověka a společnosti a z nich odvozené velmi rozdílné funkce sociální práce. Co zde přináší teologická perspektiva?

Teologická analýza podporuje umění rozlišovat, např. v evangelicko-luterském pojetí člověka jako *iustus et peccator* (spravedlivý a hříšník) a v jeho vztazích *coram deo* a *coram hominibus*. Tím jsou odkrývány implicitní normativní formulace týkající se podstaty člověka a poskytující

2 Martin LECHNER, *Theologie in der Sozialen Arbeit (Benediktbeurer Studien 8)*, München: Don Bosco Medien, 2000, s. 156. Teologie se setkává s větší skepsí než filosofie, musí tím více dokazovat svou užitečnost.

3 Srov. model péče Monika KROHWINKEL, *Pflegemodell*, (on-line), dostupné na: https://de.wikipedia.org/wiki/Modell_der_fördernden_Prozesspflege, citováno dne 8. 1. 2018.

4 Např. v Capability-Approach M. Nussbauma, srov. Matthias NAUERTH – Kathrin HAHN – Michael TÜLLMANN – Sylke KÖSTERKE, *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit*, Stuttgart: Kohlhammer, 2017, s. 20.

5 LECHNER, *Theologie in der Sozialen Arbeit*, s. 164n; Silvia STAUB-BERNASCONI, *Systemtheorie, soziale Probleme und Soziale Arbeit: lokal, national, international oder: vom Ende der Bescheidenheit*, Bern, Stuttgart, Wien: Haupt, 1995, s. 120–133.

odůvodnění k tématům, jako je např. hodnota života, ale i cíl lidského rozvoje (např. seberealizace). Reflexe těchto otázek patří k úkolům epistemologického a ontologického fundamentu teorií sociální práce. Vnímání teologických perspektiv přitom může přispět k intelektuálnímu třibení a diferenciaci těchto základů. Tato odvážná teze bude objasněna na dvou příkladech.

2.1 Teologická kritika teorií rozvoje identity

Pojem identity hraje ústřední roli v řadě sociálně-pedagogických konceptů. Podpora rozvoje identity, zpracování poruch identity, to jsou témata v poradenské práci, v různých oblastech výchovy, ale i v krizové intervenci.⁶ Často je přitom používán koncept identity psychologa Erika Eriksona.⁷ Jeho koncept stupňů vývoje identity s ideálem kompletní, celostní identity a zralé osobnosti stojí v pozadí mnoha konceptů poradenství a doprovázení. Teolog Henning Luther poukázal na spornost tohoto ideálu kompletní, ukončené identity. Ve svém článku „Identita a fragment“⁸ používá ústřední aspekty křesťanské antropologie k popisu fragmentární povahy lidské identity. Chápe fragment na jedné straně jako zlomek minulosti, na druhé straně jako neúplný a otevřený do budoucnosti. Vývoj a změna, tím i transcendence sebe sama jakožto konstitutivní znak identity, jsou podle Luthera možné jen při chápání člověka jako fragmentu. Plná identita podle něj implikuje zřeknutí se smutku, naděje a lásky.

Lutherovo chápání „identity jako fragmentu“ bere vážně jak křesťanskou nauku o hříchu, v níž je právě touha po dokonalosti, přání „chtít být jako Bůh“ chápáno jako projev hříchu. Být člověkem naopak znamená vyrovnat se s fragmentární povahou lidského bytí. Koncept chápe Krista jako pravzor fragmentární identity na kříži, ale také jako toho, kdo překonal fragmentárnost svým zmrtvýchvstáním. Ospravedlnění popisuje H. Luther jako život coby fragment, který je odkázaný na dovršení, kterého sám nemůže dosáhnout.

Tento koncept je ve velké míře nosný pro lidi, kteří musí zvládat zkušenosti krizí a zlomů, kteří jsou vytrženi ze životních plánů útekem, migrací či elementární životní krizí, ale i společenskými zvraty. Osvobozuje je ze snah o sebeoptimalizaci, skrze něž mohou lidé dostat sami sebe do silného stresu, a které vedou k tomu, že jsou krize interpretovány jako osobní selhání.⁹

Přístup Henninga Luthera je příkladem toho, jak mohou teologické kategorie relativizovat určování norem a ideální obrazy a mohou odhalit jejich vliv na omezování svobody a rozvoje. Není nutné být s Lutherovými kategoriemi zajedno, ale je třeba kriticky se vypořádat s jím identifikovanými důsledky perfekcionismu a sebeoptimalizace. V tom je nápomocna jeho teologicky určená perspektiva.

2.2 Teologická antropologie uvažovaná v napětí mezi protichůdnými póly

Druhý příklad významu teologických obrazů člověka: obrazy člověka v sociální práci kolísají, jak již bylo úvodem zmíněno, mezi zaměřením na deficit a omezení na straně jedné a důrazem na autonomii, seberealizaci a sebeurčení na straně druhé. I perspektivy křesťanské antropologie jsou na jedné straně poznamenány zásadní skepsí („každý výtvar lidského srdce je od mládí zlý“, Gn 8,21), ale také úsilím o povzbuzení lidí k vedení samostatného života a k životu podle Božích

6 Benjamin JÖRISSEN – Jörg ZIRFAS (Hg.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.

7 Erik H. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1966.

8 Henning LUTHER, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius, 1992, s. 160–183.

9 Srov. Michael NÜCHTERN, *Spiritualität auf dem Markt*, in: *Spirituelle Aufbrüche. Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*, FS M. Seitz, hg. von Michael Herbst u. a., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, s. 9–18.

příkázání („empowerment“, „Jdi a jednej také tak“, L 10,37). Obojí má – subjektivně nahlíženo – na sebevědomí lidí, kteří se setkají se sociální prací jako klienti, jen malý dopad. Další úvahy zde nabízí katolická teoložka Marianny Heimbach-Steins,¹⁰ která shrnula křesťanskou antropologii do pěti velmi rozdílných napětových pólů:

- autonomie ↔ vděčnost coby stvořená bytost (za sebe a svůj život vděčit druhým)
- individualita ↔ společenskost, sociální vyloučení
- schopnost vztahu ↔ potřeba vztahu
- svoboda ↔ omylnost, schopnost rozpoznat vinu
- překročení sebe sama,
distancování se od sebe
sama ↔ smrtelnost (zkušenost kontingence)

Lidský život je zde popisován jako pohyb v napětí mezi opačnými póly. Udržet toto napětí a nezdůrazňovat pouze jednu stranu a druhou přehlížet, to je výzva při posuzování lidských schopností a hranic. Mnoho obrazů o sobě samých, ale i reklam idealizuje jednu stranu a tabuizuje druhou: ve sportu, v povolání, ve vztazích jde o autonomii, o svobodu, o překračování hranic, o to překonat sebe sama. To je pozitivně oceňováno, ale zároveň je potlačována konfrontace s nepřekonatelnými hranicemi, jako je např. smrt. V sociální práci však máme většinou co do činění s lidmi tehdy, jsou-li konfrontováni s druhou stranou těchto pólů, když se musí vypořádat s vinou, potřebou vztahu, závislostí a kontingencí. Křesťanský obraz člověka, který vidí člověka v tomto napětí, může vnímat potenciál i omezení lidského života a tím načrtnout realistický obraz člověka.

Takový přístup proto může přispět k tomu, aby si teorie sociální práce nejprve vůbec uvědomily, že existují takovéto obrazy člověka a světa, aby je reflektovaly a aby identifikovaly a zpracovaly slepá místa v pohledu na člověka.

Teologické vnímání skutečnosti zde může mít funkci kritiky ideologie, neboť i když se to může zdát zarážející, je sama teologie mnohými považována za formu ideologie. Jak významným korelativem mohl a musel být křesťanský pohled na člověka ve střetnutí s ideologiemi a jaké strašlivé důsledky může mít absence takového korelativu, to Charita a Diakonie v Německu zažily citelným způsobem. Nacistická politika eutanazie, která byla následně statečným odporem jednotlivých křesťanů alespoň utlumena a omezena, mohla rozvinout svůj člověkem pohrdající účinek mezi lékaři a pracovníky v zařízeních pro osoby se zdravotním postižením proto, že tito pracovníci byli náchylní k rasistickým a eugenickým myšlenkám a stali se tak pomahači rasistické sociální a populační politiky. Nepostavili se na odpor nacistickému znehodnocení života lidí s postižením. Teprve zpracování této historie i vyrovnání se s přehmaty a se zneužíváním v křesťanských zařízeních během nacistické diktatury zostrilo v Německu citlivost pro otázky obrazu člověka a hodnoty lidského života.¹¹ To samé platí pro zpracování stop materialistického, na převýchovu a nápravu zaměřeného obrazu člověka v zařízeních NDR.¹²

Teologie zde podporuje etickou reflexi profesního jednání a společenských otázek týkajících se hodnot v konfrontaci s židovsko-křesťanským obrazem člověka a biblickou tradicí. To se může dít

10 Srov. Marianne HEIMBACH-STEINS, Menschenbild und Menschenrecht auf Bildung. Bausteine für eine Sozialethik der Bildung, in: tamtéž; Gerhard KRUIP (Hg.), *Bildung und Bildungsgerechtigkeit*, Bielefeld: Bertelsmann, 2003, s. 23–43.

11 Např. Anneliese HOCHMUTH, Spurensuche: Eugenik, Sterilisation, Patientenmorde und die v. Bodelschwingschen Anstalten, in: Matthias BENAD (in Verbindung mit Wolf Kätzner und Eberhard Warns), Bielefeld: Bethel, 1997 und exempl. <https://www.diakonieneuendettelsau.de/ueber-uns/geschichte/>, citováno dne 8. 1. 2018.

12 Srov. Christian SACHSE, *Der letzte Schliff. Jugendhilfe der DDR im Dienst der Disziplinierung von Kindern und Jugendlichen (1945–1989)*, Schwerin: Landesbeauftragte f. Mecklenburg-Vorpommern f. d. Unterlagen d. Staatssicherheitsdienstes d. ehemaligen DDR, 2011.

pouze v interdisciplinárním dialogu se sociální prací, ošetrovatelstvím, medicínou a podnikovou ekonomikou, aby byl společně vytvořen obraz člověka, který je charakterizován respektováním lidské důstojnosti jakožto základním postojem. Na této bázi pak mohou pracovníci posoudit odpovídající ošetrovatelské, poradenské a pečovatelské přístupy a uzpůsobit svůj všední pracovní den. Teologie zde nabízí – v dialogu s ostatními – fundament, bázi.

Tím se dostáváme k druhému styčnému místu, otázce hodnot a norem.

3. Teologie jako reflexe normativních předpokladů a etických dilemat

Silvia Staub-Bernasconi poukázala v roce 1994 na nebezpečí spočívající v tom, že zaměřením se na teorie jednání v teoriích sociální práce bude otázkám hodnot věnováno jen málo pozornosti.¹³ Požadovala obsáhlou nauku o hodnotách a etice v rámci vzdělávání v sociální práci. To mělo sloužit ke zdůvodnění hodnot, k pomoci v hodnotových konfliktech a ke kritické diskusi při stanovování funkcí, problémů a cílů i důsledků jednání v sociální práci. Na příkladu teorií identity a obrazů člověka již bylo ukázáno, jaký význam může mít reflexe normativních základů teorií a koncepcí sociální práce. Právě otázky týkající se hodnoty života se projevují v práci v zařízeních pro lidi s postižením či v poradenských střediscích pro konflikty souvisejícími s těhotenstvím. Ovlivňují postoj pracovníků k postiženým či umírajícím lidem.

Vedle základních otázek poukázala Staub-Bernasconi na dilemata a hodnotové konflikty, které patří ke všednímu dni sociální práce, např. napětí mezi sebeurčením a sebepoškozením, s nimiž jsou pracovníci v práci se závislými či při asistování lidem s postižením často konfrontováni. Toto dilema musí být reflektováno a zpracováno, což vyžaduje osvojení si etické reflexe.

Jeden příklad: otázka zákoníka „A kdo je můj bližní?“ z L 10, znamená převedeno do dnešní doby např. „Komu a jak pomohu vzhledem k omezeným zdrojům a velké potřebě pomoci a celosvětové nouzi?“ Tuto otázku rozhoduje sociální pracovník několikrát denně. Činí tak podle kritérií ze sociálního práva, mnohdy patrně po diskusích ve svém týmu, mnohdy i intuitivně či spontánně. Musí se přitom zabývat zkušenostmi závislosti, moci a bezmoci, osamělosti či blízkosti a distance. Aby sociální pracovníci dostali své odpovědnosti, musí si být vědomi toho, že jejich jednání nemůže být hodnotově neutrální či dokonce bez hodnot a že vyžaduje pečlivé zvažování mezi různými dobry. Tam, kde jsou omezené zdroje pomoci, ale velká nouze, vyvstávají otázky po spravedlnosti a odpovědnosti v zacházení se zdroji. Schopnost kritické reflexe vlastního jednání vzhledem k normativním předpokladům je centrální kompetencí s ohledem na nedostatek zdrojů a konflikt cílů.

Přirozeně zde i filosofická etika nabízí důležité příklady a způsoby myšlení, např. aby bylo možné argumentativně uplatnit a odůvodnit radikálnost odmítnutí chovat se k lidství jako k prostředku a nikoli jako k účelu a hájení lidství jako účelu o sobě samotném v etice Immanuela Kanta. Právě vzhledem k dominanci utilitaristických teorií v současné filosofii je obohacující ukázat prostřednictvím teologicky odůvodněné etické argumentace rozmanitost etického uvažování a možností odůvodnění, a podporovat tak schopnost nejen společnosti, ale i jednotlivých profesionálů vytvářet si úsudek. Kromě toho nabízí zabývání se etikou možnost osvojení si způsobů reflektovaného vytváření úsudku a třibení citlivosti pro etickou dimenzi sociální práce.

I zde jde o předpoklady sociální práce jako vědy, která musí objasnit vlastní normativní formulace, musí umět zpracovat přednormativní impulzy jako empatii a umět rozumět vlastnímu jednání, svým cílům, ale i omezením, při nichž k tomuto jednání dochází, a umět je zhodnotit.

13 LECHNER, *Theologie der Sozialen Arbeit*, s. 172.

4. O zacházení s horizonty smyslu a kontingencí

V sekulární zemi snad ochabuje význam studia náboženství, avšak vyrovnávání se s konstrukcemi smyslu a jejich významem pro život klientů i profesionálů zůstává. Ukazují to výzkumy sociologie náboženství např. na východě Německa.¹⁴ Teologie v tomto kontextu nabízí bohatou konfrontaci s perspektivami konstrukce smyslu; nabízí reflexi řečových vzorů, obrazů a tím vzory vyrovnání se s kontingencí. Podporuje přitom úkol, který formuloval Hans Thiersch,¹⁵ jeden z předních odborníků v sociální práci v Německu, totiž zapojit kontingence do hry a začlenit je do řeči tak, aby s nimi mohl člověk žít.

Existují oblasti sociální práce, v nichž je nemožné vyhnout se takovýmto otázkám po smyslu; jejich zvládnutí je jádrem práce. To platí zejména na hranici života; s takovými otázkami se však lze setkat i v práci se závislými, v poradenství či při pomoci v rozvoji. „Proč se mi to děje?“, „Jak to vydržím?“, „V čem je smysl mého života?“, to jsou nejčastější podoby takových otázek. Zatímco v ošetrovatelství již patří zohlednění takových otázek ke standardu a zohlednění náboženských potřeb patří k základním potřebám, na které je třeba brát zřetel, jejich zakotvení v sociální práci se zdá být mnohem obtížnější.¹⁶ Především studie z anglosaského prostředí vyzdvihují význam náboženských zdrojů ve vypořádávání se s krizemi smyslu jak pro klienty, tak i pro pomáhající. Srovnatelné německé studie jsou však dosud přejímány spíše váhavě.¹⁷ Alespoň v Německu je ve světě teorií sociální práce patrný „strach z cizího“ ve vztahu k teologicky ovlivněnému pojetí hermeneutiky světa každodenního života.¹⁸

Je-li „práce se smyslem“ akceptována, patří k úkolům sociální práce v ní lidi podporovat. Takováto práce týkající se výkladu, interpretace smyslu vyžaduje vlastní kompetence. Obrazy a řečové vzory sloužící ke zvládnutí této interpretační práce pocházejí z různých myšlenkových tradic a náboženství, jsou zakotvené v kulturní paměti a jsou dnes rozmanitě kombinovány, jak ukazuje sociologie náboženství. Porozumění těmto řečovým vzorům, jejich, možná i kritické, zkoumání a zasazení do nového kontextu, vyžaduje znalost vzorců, jejich intelektuální proniknutí a zpracování.

Ten, kdo chce lidi podporovat v interpretování smyslu, musí sám ovládat tuto interpretační práci a musí umět reflektovat vlastní výkladové vzorce. Může se tak díť při supervizi nebo při kolegiální poradě, pomáhat zde mohou i spirituální společenství a místa. V Německu se právě formuje síť pro komunikaci a spiritualitu týkající se existenciálních otázek, která v sociálních organizacích podporuje pracovníky v tom, aby rozvíjeli formy a podoby komunikace o existenciálních otázkách a nalézali místa pro reflektování vlastních otázek.¹⁹ V podpoře takovýchto snah spočívá další funkce křesťanské teologie v sociální práci. Přirozeně je právě v této oblasti důležité být si jasně vědom hranic vlastního konání a vlastních možností. Ne na každou otázku existuje odpověď, a právě v této oblasti existují situace, kdy mohou sociální pracovníci a klienti společně vyjádřit jen svou bezradnost. Víra zde může být důležitým zdrojem při zvládnání aporií a může chránit před přehnanými očekáváními co se týče pomoci a uzdravení.

14 Srov. Monika WOHLRAB-SAHR – Friedericke BENTHAUS-APEL, Weltsichten, in: *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge*, in: Wolfgang HUBER – Johannes FRIEDRICH – Peter STEINACKER (Hg.) (4. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, s. 279–330.

15 Srov. Hans THIERSCH, *Lebenswelt und Moral. Beiträge zur moralischen Orientierung sozialer Arbeit*, Weinheim, München: Juventa, 1993, s.71n. Dále srov. LECHNER, *Theologie der Sozialen Arbeit*, s.189.

16 Srov. zmíněnou diskusi o náboženské citlivosti v sociální práci, NAUERTH – HAHN – TÜLLMANN – KÖSTERKE, *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit*.

17 Srov. Heike LUBATSCH, *Führung macht den Unterschied. Arbeitsbedingungen diakonischer Pflege im Krankenhaus*, (viz konkrétně 5), Berlin u. a.: Lit-Verlag 2012; dále srov. Tim HAGEMANN, *Arbeit, Gesundheit, Spiritualität & Religiosität*. Forschungsbericht (o. J., ca. 2013) (on-line), dostupné na: <http://www.ekd.de/si/download/Bericht.pdf>, citováno dne 14. 1. 2014.

18 Srov. k analýze LECHNER, *Theologie der Sozialen Arbeit*, s. 183n.

19 Srov. viz © NEKS (on-line), dostupné na: www.netzwerk-eks.de, citováno dne 8. 1. 2018.

5. Spirituální dimenze

V právě řečeném jsou zároveň obsaženy otázky týkající se resilience a salutogeneze. Otázky typu „Jak to vydržím?“, „Jak zůstanu zdravý?“ se v sociální práci vždy stávají ústředními otázkami nejen ve vztahu ke klientům, ale i k pracovníkům. Z výzkumu syndromu vyhoření zde vyvstávají zajímavé možnosti navázání na znalosti křesťanství v oblasti spirituality. Jedná se zde o ritualizaci v běžném životě, o kulturu odpočinku a význam přestávek. Znalost významu takovýchto zdánlivých maličkostí je na řadě míst obětována ekonomické racionalizaci, aniž by byla brána v úvahu z toho vznikající ekonomická škoda. Výzkumy v oblasti podnikové kultury jsou zaměřené na to, přesvědčit ekonomy a specialisty v oboru sociálních věd o významu rituálů, přestávek, vědomého utváření důležitých životních prahů jak v životě uživatelů, pracovníků či celých organizací.²⁰

Teologie zde přichází v úvahu jako vykladač a tvůrce životních prahů; přináší perspektivu, která se na mnohých místech stala cizí, přináší novou citlivost pro dobu a prostředí, pro rytmus a jeho účinky na zdraví a kompetenci ve zvládnání života. Nejedná se zde o ezoteriku, ale o hlavní zdroje vědění týkající se zvládnání elementárních zkušeností jako je stres, smutek, bezmoc, osamělost a tomu odpovídající účast, vytváření společenství, sociální zvládnání diference a vnímání všedního dne. Citlivost pro takové otázky a příležitosti patří fundamentálně k teoriím a metodám sociální práce; při vytváření konkrétních forem se lze, avšak nemusí, učit od praktické teologie.

Tím se dostáváme k poslední dimenzi popisu významu teologie pro teorie a koncepce sociální práce.

6. Institucionální dimenze a otázka občanské společnosti a sociálního prostoru

V této dimenzi jde o otázku týkající se institucí společenské soudržnosti a role církve a křesťanských organizací pro společnost. Může se to jevit jako velmi německá perspektiva. Zde hraje církev a křesťanské organizace důležitou roli při hledání toho, co umožňuje společnosti fungovat, co pomáhá zachovávat rovnováhu mocenských instancí ve státě a pomáhá při zvládnání velkých společenských výzev. To však platí i pro mnoho zemí Afriky a Latinské Ameriky, dokonce i pro Čínu. Aby bylo možné vnímat význam křesťanských organizací pro občanskou společnost a rozumět fungování těchto organizací, je zapotřebí teologické kompetence a systémové kompetence vzhledem k církevnímu systému.

V Německu vzbudila role církví a organizací občanské společnosti při zvládnání přistěhovalecké vlny 1 milionu uprchlíků v roce 2015 diskusi o významu dobrovolnictví a občanské společnosti. Komericializací a ekonomizací zdraví a sociálních věcí získává angažovanost občanské společnosti nový význam. Vymyká se logice finanční odměny a logice sociálního státu a začíná tam, kde lidé vidí sociální potřebu a kde chtějí a mohou angažovaně pomáhat a sami se k pomoci zorganizovat – aniž by nejprve museli vysvětlovat otázku refinancování sociálního jednání. Příkladem je práce potravinových bank, zakládání hospiců či práce v zařízeních pro uprchlíky. Mnohé formy pomoci, jako např. práce pro hospice, jsou na mnoha místech již trvale financovány a staly se součástí systému zdravotní péče. Jiné oblasti si zachovávají svou komplementární funkci.

Sociologické analýzy ukazují, že mimořádný potenciál církví a jejich diakonické práce spočívá na jedné straně v podpoře interpersonální a institucionální důvěry.²¹ Církevní a diakonické orga-

20 Srov. Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte*, Stuttgart: Kohlhammer, 2010, (on-line) dostupné na: www.diakoniewissenschaft-idm.de/unternehmenskultur, citováno dne 8. 1. 2018.

21 Gert PICKEL, Religiöses Sozialkapital. Evangelische Kirche als Motor gesellschaftlichen Engagements, in: Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Engagement und Indifferenz – Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover: EKD 2014, (on-line) dostupné na: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_v_kmu2014.pdf, citováno dne 8. 1. 2018, s. 108–116.

nizace nabízejí „bohaté spektrum struktur příležitostí, které umožňují osvojení si důvěry“.²² Tato důvěra je důležitým základem pro soudržnost společnosti. U členů církví se ukazuje, že důvěra v lidi jiného náboženského vyznání je srovnatelně větší, takže je zde patrný „rozdíl překonávající a spojující sociální kapitál“.²³ Tento sociální kapitál je posilován hodnotami jako láska k bližnímu a je v úzkém spojení s dobrovolnou angažovaností.

Na druhé straně nabízejí církve mnohotvárnou síť a kontakty na jiné organizace. Mnoho církevních obcí v Německu je propojeno ve své obci, se spolky a jinými náboženskými společnostmi.²⁴ Tyto kontakty v občanské společnosti jsou „pokladem“, jehož potenciál není často vědomě vůbec vnímán.²⁵

Sociální práce nesmí tento potenciál přehlížet, musí se naučit s ním pracovat, především s ohledem na koncepce orientace na sociální prostory nebo rozvoj sociálního bydlení. K tomu je zapotřebí znalost systému týkajícího se církví a křesťanských organizací a schopnost spolupracovat s příslušnými subjekty a s dobrovolníky a nevidět v nich hlavního ideologického nepřítele.

7. Závěr

Aby mohla teologie plnit zde naznačené úkoly a funkce, musí splňovat určité podmínky. Musí být kontextuální a nesmí se bát reflexe a kritického osvětlování konkrétních zkušeností a souvislostí. Musí být elementární a zároveň diferencovaná. Musí hermeneuticky reflektovat vlastní předpoklady myšlení a vydržet zpochybňování nároků na pravdu. Musí umět překládat své vlastní jazykové hry do jazykového světa pedagogiky, sociálních věd nebo filosofie, a být tak schopná mluvit interdisciplinárně a být „polyfonní“. A občas musí být odvážná a zaujatá, jde-li o zpochybňování ideologických formulací nebo mocenských nároků. Právě tehdy se ukáže, zda teologie působí fundamentálně, nebo spíše jako ozdobná šlehačka, bez které se lze obejít, je navíc nezdravá a přibírá se po ní.

A rozvíjející se sociální práce jakožto věda se svými teoriemi a koncepcemi musí zvážit, zda chce a může rezignovat na fundamentální příspěvek teologie k objasnění svých normativních základů, či zda by tím nepropásla šanci na interdisciplinární obohacení ve vnímání světa každodenního života lidí i v antropologických a etických fundamentech své vědy.

Překlad: Mgr. et Mgr. Jana Maryšková

Kontakt

Prof. Dr. theol. Beate Hofmann

Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel

Lehrstuhl für Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement

Bethelweg 8, 33617 Bielefeld

hofmann@diakoniewissenschaft-idm.de

22 Gunther SCHENDEL, *Zivilgesellschaftliche Potentiale. Warum die Kirchen einen wichtigen Beitrag zur Zivilgesellschaft leisten (und wie sie selbst davon profitieren können)*, *eNewsletter Wegweiser Bürgergesellschaft* 10/2015, ze dne 03. 06. 2015.

23 Vgl. Gert PICKEL – Anja GLADKIRCH, *Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik. Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität*, in: Antonius LIEDHEGENER – Jacqueline WERKNER (Hg.), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, s. 81–109:99.

24 Přes 52 % dobrovolníků v Diakonii se angažuje i mimo ni. *Diakonie texte* 04. 2012, (on-line) dostupné na: https://www.diakonie.de/fileadmin/user_upload/Diakonie/PDFs/Diakonie-Texte_PDF/Texte-04-2012-Freiwilliges_Engagement.pdf, citováno dne 8. 1. 2018, s. 34.

25 Srov. SCHENDEL, *Zivilgesellschaftliche Potentiale*, s. 3.

Theologie und Soziale Arbeit – Getrennte Welten, blinder Fleck oder interdisziplinäre Bereicherung? Überlegungen zur Relevanz der Theologie für die Konzeptionen Sozialer Arbeit

Beate Hofmann

Abstract

Der Aufsatz reflektiert ausgehend vom deutschen Kontext mögliche Rollen und Funktionen von Theologie für Theorien und Methoden der Sozialen Arbeit und die Praxis sozialer Einrichtungen. Nach einleitenden Bemerkungen zur wissenschaftstheoretischen Einordnung von Theologie wird die Rolle der Theologie bei der Analyse und Klärung von der Sozialen Arbeit zugrundeliegenden Menschenbildern diskutiert und an zwei Beispielen zur Wahrnehmung von Identität und Fragmentarität vorgestellt; danach werden die Reflexion von Werten, Normen in Dilemmasituationen der Sozialen Arbeit, die Klärung von Sinnpotenzialen und Kontingenzbewältigung, die Reflexion von Ritualen und Ressourcen und die Wahrnehmung der institutionellen Rolle von Kirche für zivilgesellschaftliches Engagement oder sozialräumliche Ansätze beleuchtet, um die Relevanz theologischer Dimensionen für Theorie und Praxis Sozialer Arbeit aufzuzeigen.

Schlüsselwörter: Theologie, Sozialen Arbeit, Theologische Anthropologie, Menschenbild

1. Wissenschaftstheoretische Überlegung und Kontextwahrnehmung

Soziale Arbeit oder Sozialarbeitswissenschaft – die genaue Definition scheint ja auch innerhalb des Fachs sehr umstritten¹ – hat sich in Deutschland im Zuge der Emanzipation der Sozialwissenschaften von der Bevormundung der Theologie entwickelt. Im Zuge von Aufklärung und französischer Revolution wurde die Vorstellung, Leben und auch Armut sei von Gott vorher bestimmt und womöglich gewollt, durchbrochen. So wird eine Analyse sozialer Probleme als menschengemacht möglich. Doch mit der theoriegeschichtlich notwendigen Abwehr einer theologischen Welt- und Menschenwahrnehmung wurden auch wichtige Elemente der geistesgeschichtlichen Traditionen der Sozialen Arbeit verschüttet. Wenn jetzt nach der Funktion der Theologie für die

¹ Professionelle Praxis der Gestaltung des Sozialen oder sozialer Probleme der KlientInnen, vgl. Bringfriede SCHEU – Otger AUTRATA, *Theorie Sozialer Arbeit. Gestaltung des Sozialen als Grundlage*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.

Soziale Arbeit gefragt wird, geht es nicht mehr um eine „Bevormundung“ in der Welt- und Menschenwahrnehmung oder in der Analyse der Lebenswelten, sondern es geht um *eine* Perspektive, *eine* Facette, *eine* Bezugswissenschaft in der Beschreibung von Welt- und Menschenwahrnehmung. Die Theologie auszublenden, wie es in der deutschen Sozialarbeitswissenschaft im Moment durchaus der Fall ist, schneidet – so meine These – wichtige Wurzeln der Sozialen Arbeit ab und ignoriert zentrale Dimensionen menschlichen Lebens. Das ist nicht menschengerecht und nicht sachgerecht. Der Widerstand gegen die Theologie wird häufig mit Bildern von Theologie als ideologischer, unwissenschaftlicher, in sich geschlossener Theorie und von Kirche als autoritärer, mittelalterlicher Institution verbunden.² Solche Bilder übersehen die kritische Selbstreflexion moderner wissenschaftlicher Theologie ebenso wie die Stellung von Theologie und Kirche in der Unterstützung derer, die für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weltweit eintreten.

In Deutschland wird die Relevanz der Theologie für die Soziale Arbeit im Augenblick vor allem unter dem Stichwort der „Religionssensibilität“ diskutiert. Die zentrale These der Vertreter dieser Position lautet zusammengefasst:

Da, wo Religion im Alltagsleben, in der Lebenswirklichkeit von Menschen eine zentrale Größe für die KlientInnen ist, da muss sie beachtet und in die Lösung sozialer Probleme einbezogen werden. Eine religionsblinde und religiös nicht sprachfähige Soziale Arbeit wird z.B. islamistisch bzw. salafistisch geprägte Jugendliche nicht erreichen. Deren Weltbild können SozialarbeiterInnen nur irritieren, wenn sie selbst religiös sprachfähig sind und eine andere Weltsicht überzeugend vertreten und vorleben können. Zur Religionssensibilität gehört auch die Wahrnehmung der Relevanz religiöser Organisationen für die Biografie und das gesellschaftliche Leben von KlientInnen. Religion, die Wahrnehmung religiöser Bedürfnisse, die Beteiligung an religiösen Institutionen als eine Grunddimension menschlichen Lebens spielt in der Pflegewissenschaft,³ aber auch in sozialwissenschaftlichen Analysen von Lebenswelt zumindest im angelsächsischen Raum eine wichtige Rolle.⁴ Sie auszublenden oder als irrelevant abzuwerten, übersieht die Rolle als Ressource, die Religion im Leben vieler Menschen spielt – auch in zunehmend säkularen Gesellschaften. Im Folgenden wird in fünf Annäherungen die Rolle der Theologie für Konzeptionen der Sozialen Arbeit auch unter Bedingungen hoher Säkularität nachgezeichnet.

2. Theologische Reflexion von Menschen- und Weltbildern

Im Anschluss an Martin Lechner⁵ und Silvia Staub-Bernasconi lassen sich ganz grob drei Typen der Theorien der Sozialen Arbeit skizzieren:

- a) Fokussierung des „Menschen ohne Gesellschaft“: Der Mensch wird als autonom, selbstgenügsam und selbstbestimmt gesehen; entsprechend liegt der Fokus der Sozialen Arbeit auf Rechten und Ansprüchen, Selbstverwirklichung und Freiheit
- b) Dominanz der gesellschaftlichen Perspektive: Der Fokus der Theorien Sozialer Arbeit liegt auf gesellschaftlicher Integration, Disziplinierung und Stabilisierung; Soziale Arbeit wird als

2 Martin LECHNER: *Theologie in der Sozialen Arbeit (Benediktbeurer Studien 8)*, München: Don Bosco Medien 2000, S. 156. Theologie begegnet größerer Skepsis als die Philosophie, muss ihre Nützlichkeit umso mehr beweisen.

3 Vgl. das Pflegemodell von Monika KROHWINKEL, *Pflegemodell* (on-line), verfügbar unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Modell_der_fördernden_Prozesspflege, letzte Überprüfung: 8. 1. 2018.

4 Z. B. im Capability-Approach von M. Nussbaum, vgl. Matthias NAUERTH – Kathrin HAHN – Michael TÜLLMANN – Sylke KÖSTERKE, *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit*, Stuttgart: Kohlhammer 2017, S. 20.

5 Martin LECHNER, *Theologie in der Sozialen Arbeit*, S. 164f, Silvia STAUB-BERNASCONI, *Systemtheorie, soziale Probleme und Soziale Arbeit: lokal, national, international oder: vom Ende der Bescheidenheit*, Bern, Stuttgart, Wien: Haupt 1995, S.120–133.

Normalisierungsarbeit verstanden.

- c) Prozessuale und systemische Theorien, die den „Menschen in der Gesellschaft“ beschreiben und seine Bedürfnisse wahrnehmen; Soziale Arbeit soll in diesem Kontext individuellen Bedürfnissen und sozialen Erfordernissen entsprechen.

Schon in diesen wenigen Stichworten klingen unterschiedliche Menschen- und Gesellschaftsbilder und daraus abgeleitet sehr unterschiedliche Funktionen der Sozialen Arbeit an. Was bringt eine theologische Perspektive hier ein?

Die theologische Analyse fördert die Kunst der Unterscheidung, z. B. in der evangelisch-lutherischen Wahrnehmung des Menschen als *iustus et peccator* (gerechtfertigt und Sünder zugleich) und in seinen Beziehungen *coram deo* und *coram hominibus*. Dadurch werden implizite normative Setzungen zum Wesen des Menschen und ihre Begründung zum Thema, z. B. im Blick auf die Frage nach dem Wert des Lebens, aber auch im Blick auf Zielsetzungen menschlicher Entwicklungen (z. B. Selbstverwirklichung) aufgedeckt. Diese Fragen zu reflektieren, gehört zu den Aufgaben einer epistemologischen und ontologischen Grundlegung der Theorien Sozialer Arbeit. Die Wahrnehmung theologischer Perspektiven kann dabei zur intellektuellen Schärfung und Differenzierung dieser Grundlagen beitragen. Diese kühne These soll an zwei Beispielen verdeutlicht werden.

2.1 Theologische Kritik von Theorien der Identitätsentwicklung

Der Begriff der Identität spielt eine zentrale Rolle in vielen sozialpädagogischen Konzepten. Die Förderung der Identitätsentwicklung, die Bearbeitung von Brüchen in der Identität, das sind Themen in der Beratungsarbeit, in verschiedenen Feldern der Erziehung, aber auch in der Krisenintervention.⁶ Häufig wird dabei auf das Identitätskonzept des Psychologen Erik Erikson zurückgegriffen.⁷ Sein Konzept der Stufen der Identitätsentwicklung mit dem Ideal einer vollständigen, ganzheitlichen Identität und einer reifen Persönlichkeit steht im Hintergrund vieler Konzepte von Beratung und Begleitung. Der Theologe Henning Luther hat auf die Fragwürdigkeit dieses Ideals einer vollständigen, abgeschlossenen Identität hingewiesen. In seinem Aufsatz „Identität und Fragment“⁸ nutzt er zentrale Aspekte christlicher Anthropologie, um den fragmentarischen Charakter menschlicher Identität zu beschreiben. Er versteht Fragment einerseits als Bruchstück der Vergangenheit, andererseits als unvollendet und zukunfts offen. Entwicklung und Veränderung, damit auch Selbsttranszendenz als konstitutives Merkmal von Identität sei nur bei der Wahrnehmung des Menschen als Fragment möglich. Volle Identität – so Henning Luther – impliziere den Verzicht auf Trauer, Hoffnung und Liebe.

H. Luthers Verständnis von „Identität als Fragment“ nimmt sowohl die christliche Sündenlehre ernst, in der gerade der Wunsch nach Vollkommenheit, nach „so sein wollen wie Gott“, als Ausdruck von Sünde verstanden wird. Menschsein heißt dagegen, sich mit dem fragmentarischen Charakter menschlichen Seins auseinanderzusetzen. Das Konzept versteht Christus als Inbegriff einer fragmentarischen Identität am Kreuz, aber auch als Überwinder dieser Fragmentarität durch die Auferstehung. Rechtfertigung beschreibt H. Luther als ein Leben als Fragment, das angewiesen ist auf Vollendung, die es selbst nicht leisten kann.

6 Benjamin JÖRISSEN – Jörg ZIRFAS (Hg.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2010.

7 Erik H. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt: Suhrkamp 1966.

8 Henning LUTHER, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius 1992. S. 160–183.

Dieses Konzept ist in hohem Maße anschlussfähig für Menschen, die Krisen- und Brucherfahrungen zu meistern haben, die durch Flucht, Migration oder eine elementare Lebenskrise, aber auch durch gesellschaftliche Umbrüche aus Lebensplänen geworfen werden. Es befreit sie aus Bestrebungen zur Selbstoptimierung, durch die sich Menschen stark unter Stress setzen können und die dazu führen, Krisen als persönliches Versagen zu interpretieren.⁹

Henning Luthers Ansatz ist ein Beispiel, wie theologische Kategorien Normierungen und Idealbilder relativieren können und ihre Wirkung in der Beschränkung von Freiheit und Entwicklung entlarven können. Man muss sich die Kategorien Luthers nicht zu eigen machen, aber man muss sich mit den von ihm identifizierten Folgen von Perfektionswahn und Selbstoptimierung kritisch auseinandersetzen. Dazu verhilft seine theologisch bestimmte Perspektive.

2.2 Theologische Anthropologie in Spannungsfeldern denken

Ein zweites Beispiel für die Relevanz theologischer Menschenbilder: Menschenbilder in der Sozialen Arbeit schwanken, wie einleitend schon deutlich wurde, zwischen einer Fokussierung von Defiziten und Beschränkungen einerseits und einer Betonung von Autonomie, Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung andererseits. Auch christliche Perspektiven der Anthropologie sind einerseits von einer grundsätzlichen Skepsis geprägt („Das Trachten des Menschen ist böse von Jugend auf“, Gen 8, 21), aber auch von dem Bestreben, Menschen zu eigenständiger Lebensführung und zu einem Leben nach den Geboten Gottes zu ermutigen („Empowerment“, „Geh hin und tu desgleichen“ Lk 10, 37). Beides trifft – einseitig betont – die Selbstwahrnehmung von Menschen, die mit Sozialer Arbeit als KlientInnen in Berührung kommen, nur bedingt. Weiterführend sind hier die Überlegungen der katholischen Theologin Marianne Heimbach-Steins¹⁰, die die christliche Anthropologie in fünf sehr unterschiedlichen Spannungsbögen zusammenfasst hat:

- Autonomie ↔ Verdanktheit als Geschöpf (sich und sein Leben anderen verdanken)
- Individualität ↔ Sozialität, soziale Verwiesenheit
- Beziehungsfähigkeit ↔ Beziehungsbedürftigkeit
- Freiheit ↔ Fehlbarkeit, Schuldfähigkeit
- Selbstüberschreitung,
Selbstdistanzierung ↔ Sterblichkeit (Kontingenzerfahrung)

Hier wird menschliches Leben als Bewegung in Spannungsfeldern, zwischen gegensätzlichen Polen beschrieben. Die Spannung offen zu halten und nicht die eine Seite zu betonen und die andere zu missachten, ist eine Herausforderung bei der Wahrnehmung menschlicher Fähigkeiten und Grenzen. Viele Selbstbilder, aber auch Werbung idealisiert die eine Seite und tabuisiert die andere: Im Sport, im Beruf, in Beziehungen geht es um Autonomie, um Freiheit, um Grenzüberschreitungen, darum, über sich selbst hinauszuwachsen. Das wird positiv anerkannt, und gleichzeitig wird die Konfrontation mit unüberwindbaren Grenzen, z. B. dem Tod, verdrängt. Doch in der sozialen Arbeit haben wir es meist dann mit Menschen zu tun, wenn sie mit der anderen Seite dieser

⁹ Vgl. Michael NÜCHTERN: Spiritualität auf dem Markt, in: *Spirituelle Aufbrüche. Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*, FS M. Seitz, hg. von Michael Herbst u. a., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 9–18.

¹⁰ Vgl. Marianne HEIMBACH-STEINS, Menschenbild und Menschenrecht auf Bildung. Bausteine für eine Sozialethik der Bildung, in: dies; Gerhard KRUIP (Hg.), *Bildung und Bildungsgerechtigkeit*, Bielefeld: Bertelsmann 2003, S. 23–43.

Spannungsfelder konfrontiert sind, wenn sie sich mit Schuld, mit Beziehungsbedürftigkeit, mit Abhängigkeit und Kontingenz auseinander setzen müssen. Ein christliches Menschenbild, das den Mensch in diesen Spannungsbögen sieht, kann das Potential wie die Begrenzung menschlichen Lebens wahrnehmen und damit ein realistisches Bild vom Menschen zeichnen.

Ein solcher Zugang kann daher dazu beitragen, zugrunde liegende Menschen- und Weltbilder in Theorien der Sozialen Arbeit überhaupt erst bewusst zu machen, sie zu reflektieren und blinde Flecken in der Menschenwahrnehmung in Theorien der Sozialen Arbeit zu identifizieren und zu bearbeiten.

Theologische Wirklichkeitswahrnehmung kann hier eine ideologiekritische Funktion haben, auch wenn das erstaunlich wirken mag, wird doch Theologie von vielen selbst als eine Form von Ideologie wahrgenommen. Wie zentral der christliche Blick auf das Menschsein als Korrektiv im Umgang mit Ideologien wirken könnte und müsste und welche schrecklichen Folgen das Fehlen eines Korrektives haben kann, haben Diakonie und Caritas in Deutschland auf gravierende Weise erlebt. Die nationalsozialistische Euthanasiepolitik, die schließlich durch den beherzten Widerstand einzelner Christen zumindest eingedämmt und eingeschränkt wurde, konnte ihre menschenverachtende Wirkung unter Ärzten und Mitarbeitenden in Einrichtungen der Behindertenhilfe deshalb entfalten, weil Mitarbeitende für rassistische und eugenische Gedanken anfällig waren und damit zum Handlanger einer rassistischen Sozial- und Bevölkerungspolitik wurden. Sie hatten der nationalsozialistischen Abwertung des Lebens von Menschen mit Behinderung nichts entgegenzusetzen. Erst die Aufarbeitung dieser Geschichte, auch die Auseinandersetzung mit Übergriffen und Missbrauch in christlichen Einrichtungen in den Jahren nach der NS-Diktatur haben die Sensibilität für Fragen des Menschenbildes und den Wert menschlichen Lebens in Deutschland geschärft.¹¹ Ähnliches gilt für die Aufarbeitung der Spuren eines materialistischen, auf Umerziehung und Besserung ausgerichteten Menschenbildes in den Einrichtungen der DDR.¹²

Theologie fördert hier die ethische Reflexion des beruflichen Handelns und gesellschaftlicher Wertfragen in Auseinandersetzung mit dem jüdisch-christlichen Menschenbild und der biblischen Tradition. Dies kann nur im interdisziplinären Dialog mit Sozialarbeit, Pflegewissenschaft, Medizin und Betriebswirtschaft geschehen, um miteinander ein Menschenbild zu entwickeln, das durch die Achtung der Menschenwürde als Grundhaltung geprägt ist. Auf dieser Basis können Mitarbeitende dann die entsprechenden Pflege-, Beratungs- und Betreuungsansätze durchleuchten und ihren Berufsalltag gestalten. Die Theologie bietet hier – im Dialog mit anderen – ein Fundament, eine Basis.

Damit kommen wir zu der zweiten Anschlussstelle, der Frage nach Werten und Normen.

3. Theologie als Reflexion normativer Voraussetzungen und ethischer Dilemmata

Silvia Staub-Bernasconi hat 1994 auf die Gefahr hingewiesen, durch die Fokussierung auf Handlungstheorien in den Theorien Sozialer Arbeit Wertefragen zu wenig Beachtung zu schenken.¹³ Sie forderte eine umfassende Wertelehre und Ethik innerhalb der Ausbildung in der Sozialen

11 Z. B. Anneliese HOCHMUTH, Spurensuche: Eugenik, Sterilisation, Patientenmorde und die v. Bodelschwingschen Anstalten, in: Matthias BENAD (in Verbindung mit Wolf Kätzner und Eberhard Warns), Bielefeld: Bethel 1997 und exempl. <https://www.diakonieneuendettelsau.de/ueber-uns/geschichte/> Letzte Überprüfung: 8. 1. 2018.

12 Vgl. Christian SACHSE, *Der letzte Schliff. Jugendhilfe der DDR im Dienst der Disziplinierung von Kindern und Jugendlichen (1945–1989)*, Schwerin: Landesbeauftragte f. Mecklenburg-Vorpommern f. d. Unterlagen d. Staatssicherheitsdienstes d. ehemaligen DDR 2011.

13 LECHNER, *Theologie der Sozialen Arbeit*, S. 172.

Arbeit. Dies solle der Begründung von Werten dienen, der Hilfe in Wertkonflikten und der kritischen Diskussion bei Funktions-, Problem- und Zielbestimmungen sowie Handlungsfolgen Sozialer Arbeit. Am Beispiel von Identitätstheorien und Menschenbildern wurde ja schon aufgezeigt, welche Relevanz die Reflexion normativer Grundlagen von Theorien und Konzeptionen der Sozialen Arbeit haben kann. Gerade Fragen nach dem Wert des Lebens wirken sich aus auf die Arbeit in Einrichtungen für Menschen mit Behinderung oder Beratungsstellen für Schwangerschaftskonflikte. Sie beeinflussen die Haltung, mit der Mitarbeitende behinderten oder sterbenden Menschen begegnen.

Neben den grundlegenden Fragen verwies Staub-Bernasconi auf Dilemmasituationen und Wertkonflikte, die in den Alltag der Sozialen Arbeit gehören, z. B. die Spannung zwischen Selbstbestimmung und Selbstgefährdung, mit der Mitarbeitende in der Suchtarbeit oder in der Assistenz von Menschen mit Behinderung häufig konfrontiert sind. Dieses Dilemma muss reflektiert und bearbeitet werden und das braucht die Einübung ethischer Reflexion.

Ein Beispiel: Die Frage des Schriftgelehrten „Wer ist mein Nächster?“ aus Lk 10 heißt übersetzt ins Heute z.B. „Wem helfe ich wie angesichts knapper Ressourcen und großem Hilfebedarf und weltweiter Not“? Diese Frage entscheiden SozialarbeiterInnen täglich mehrfach. Sie tun das nach Kriterien aus dem Sozialrecht, manchmal vielleicht nach Diskussionen in ihrem Team, manchmal auch intuitiv oder spontan. Sie müssen dabei mit Erfahrungen von Abhängigkeit, von Macht oder Ohnmacht, von Einsamkeit oder Nähe und Distanz umgehen. Um ihrer Verantwortung gerecht zu werden, muss ihnen klar sein, dass ihr Handeln nicht wertneutral oder gar wertfrei sein kann und es ein sorgfältiges Abwägen zwischen den verschiedenen Gütern braucht. Wo Ressourcen für Hilfe begrenzt sind, aber die Notlagen groß, entstehen Fragen nach Gerechtigkeit und Verantwortung im Umgang mit Ressourcen. Die Fähigkeit der kritischen Reflexion des eigenen Handelns im Blick auf normative Grundlagen ist eine zentrale Kompetenz angesichts von Ressourcenknappheit und Zielkonflikten.

Natürlich bietet auch philosophische Ethik hier wichtige Beispiele und Denkwege, z. B. um die Radikalität der Ablehnung des Menschen als Mittel zum Zwecke und seine Wahrung als Zweck an sich selbst in der Ethik Immanuel Kants argumentativ zu durchdringen und zu begründen. Gerade angesichts der Dominanz utilitaristischer Theorien in der gegenwärtigen Philosophie ist es bereichernd, durch theologisch begründete ethische Argumentationen die Vielfalt ethischer Denkwege und Begründungsmöglichkeiten aufzuzeigen und damit die Urteilsfähigkeit einer Gesellschaft, aber auch der einzelnen Professionellen zu fördern. Darüber hinaus bietet die Beschäftigung mit Ethik die Möglichkeit, Wege reflektierter Urteilsfindung einzuüben und die eigene Wahrnehmungsfähigkeit für die ethische Dimension sozialer Arbeit zu schulen.

Auch hier geht es um Voraussetzungen einer Sozialarbeitswissenschaft, die ihre eigenen normativen Setzungen klären muss, die vornormative Impulse wie Empathie verarbeiten und das eigene Handeln, seine Ziele, aber auch die Zwänge, in denen dieses Handeln geschieht, verstehen und bewerten können muss.

4. Vom Umgang mit Sinnhorizonten und Kontingenz

In einem säkularen Land mag die Relevanz der Beschäftigung mit Religion zurückgehen, doch die Auseinandersetzung mit Sinnkonstruktionen und ihrer Relevanz für das Leben von KlientInnen wie Professionellen bleibt. Das zeigen religionssoziologische Untersuchungen z. B. im

Osten Deutschlands.¹⁴ Theologie bietet in diesem Kontext eine reichhaltige Auseinandersetzung mit Perspektiven der Sinnkonstruktion; sie bietet die Reflexion von Sprachmustern, Bildern und damit Bewältigungsmuster in der Auseinandersetzung mit Kontingenzen. Sie unterstützt damit die Aufgabe, die Hans Thiersch,¹⁵ einer der Vordenker Sozialer Arbeit in Deutschland formuliert hat, nämlich Kontingenzen so ins Spiel zu bringen und in Sprache zu bannen, dass man mit ihnen leben kann.

Es gibt Felder der Sozialen Arbeit, da ist es unmöglich, solchen Sinnfragen auszuweichen, da ist ihre Bewältigung Kern der Arbeit. Das gilt insbesondere an den Grenzen des Lebens; solche Fragen können aber auch in Suchtarbeit, Beratung oder auch in der Entwicklungshilfe begegnen. „Warum geschieht mir das?“ „Wie halte ich das aus?“ „Worin liegt der Sinn meines Lebens?“ sind die häufigsten Erscheinungsformen solcher Fragen. Während die Berücksichtigung solcher Fragen in der Pflegewissenschaft inzwischen zum Standard gehört und die Berücksichtigung religiöser Bedürfnisse zu den zu beachtenden Grundbedürfnissen gehört, schein das in der Sozialen Arbeit deutlich mühsamer verankert werden zu können.¹⁶ Vor allem Studien aus dem angelsächsischen Raum heben die Relevanz der Ressource Religion in der Bewältigung von Sinnkrisen für KlientInnen, aber auch für die Helfenden hervor. Vergleichbare deutsche Studien werden bisher eher zögerlich rezipiert.¹⁷ Zumindest in Deutschland „fremdelt“ die Theoriewelt der Sozialen Arbeit mit einer theologisch geprägten Fassung der Lebenswelthermeneutik.¹⁸

Wenn „Sinnarbeit“ akzeptiert ist, gehört es zu den Aufgaben Sozialer Arbeit, Menschen darin zu unterstützen. Solche Deutungsarbeit braucht eigene Kompetenzen. Bilder und Sprachmuster zur Bewältigung dieser Deutungsarbeiten kommen aus ganz unterschiedlichen Denktraditionen und Religionen, sie sind im kulturellen Gedächtnis verankert und werden heute vielfältig kombiniert, das zeigt die Religionssoziologie. Diese Sprachmuster zu verstehen, sie möglicherweise auch kritisch zu hinterfragen oder neu zu rahmen, braucht die Kenntnis der Muster, ihre intellektuelle Durchdringung und Verarbeitung.

Wer Menschen in der Deutungsarbeit unterstützen will, muss selbst deuten gelernt haben und eigene Deutungsmuster reflektiert haben. Das kann in Supervision und kollegialer Beratung geschehen, dabei können auch spirituelle Orte und Gemeinschaften unterstützen. In Deutschland formiert sich gerade ein Netzwerk zu existentieller Kommunikation und Spiritualität, das in sozialen Organisationen Mitarbeitende darin unterstützt, Formen der Gestaltung existentieller Kommunikation zu entwickeln und Reflexionsorte für eigene Fragen zu finden.¹⁹ In der Unterstützung solcher Bemühungen liegt eine weitere Funktion christlicher Theologie in der Sozialen Arbeit. Freilich ist es gerade in diesem Feld wichtig, sich der Grenzen des eigenen Tuns und der eigenen Möglichkeiten sehr klar bewusst zu sein. Es gibt nicht auf jede Frage eine Antwort und es gibt gerade in diesem Feld Situationen, wo Professionelle und KlientInnen nur miteinander ihre Ratlosigkeit zum Ausdruck bringen können. Der eigene Glaube kann hier eine wichtige Ressour-

14 Vgl. Monika WOHLRAB-SAHR – Friederike BENTHAUS-APEL, Weltsichten, in: Wolfgang HUBER – Johannes FRIEDRICH – Peter STEINACKER (Hg.) (4. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, S. 279–330.

15 Vgl. Hans THIERSCH, *Lebenswelt und Moral. Beiträge zur moralischen Orientierung sozialer Arbeit*, Weinheim, München: Juventa 1993, S.71f. Vgl. auch LECHNER, *Theologie der Sozialen Arbeit*, S.189.

16 Vgl. die erwähnte Diskussion um Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit, Matthias NAUERTH – Kathrin HAHN – Michael TÜLLMANN – Sylke KÖSTERKE, *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit*.

17 Vgl. Heike LUBATSCH, *Führung macht den Unterschied. Arbeitsbedingungen diakonischer Pflege im Krankenhaus*, (SI Konkret 5), Berlin u. a.: Lit-Verlag 2012; vgl. auch Tim HAGEMANN, *Arbeit, Gesundheit, Spiritualität & Religiosität. Forschungsbericht* (o. J. (ca. 2013) (on-line) verfügbar: <http://www.ekd.de/si/download/Bericht.pdf>, Letzte Überprüfung: 14. 1. 2014.

18 Vgl. zur Analyse LECHNER, *Theologie der Sozialen Arbeit*, S. 183f.

19 Vgl. © NEKS (on-line) verfügbar: netzwerk-eks.de, Letzte Überprüfung: 8. 1. 2018.

ce bei der Bewältigung von Aporien sein und vor übersteigerten Hilfs- oder Heilserwartungen auch bewahren.

5. Die spirituelle Dimension

Mit dem eben Gesagten klangen schon Fragen von Resilienz und Salutogenese an. Fragen wie „Wie halte ich das aus?“ „Wie bleibe ich gesund?“ sind ja immer zentraler werdende Fragen in der Sozialen Arbeit, nicht nur im Blick auf KlientInnen, sondern auch im Blick auf Mitarbeitende. Aus der Burnoutforschung ergeben sich hier interessante Anschlussmöglichkeiten für das spirituelle Wissen des Christentums. Es geht dabei um die Ritualisierung im Alltag, um Unterbrechungskultur und die Relevanz von Pausen. Das Wissen um den Wert solcher scheinbaren Kleinigkeiten wird gerade vielerorts einer ökonomischen Durchrationalisierung geopfert, ohne den daraus entstehenden ökonomischen Schaden wahrzunehmen. Forschungen im Bereich der Unternehmenskultur zielen darauf, Ökonomen und Sozialwissenschaftlern den Stellenwert von Ritualen, von Unterbrechungen, von bewusster Gestaltung von zentralen Schwellen im Leben von Nutzern wie Mitarbeitenden oder ganzer Organisationen plausibel zu machen.²⁰

Theologie kommt hier als Schwellendeuterin und Schwellengestalterin in den Blick; sie bringt eine Perspektive ein, die vielerorts fremd geworden ist, eine neue Sensibilität für Zeiten und Räume, für Rhythmen und ihre Wirkung auf Gesundheit und Lebensbewältigungskompetenz.

Hier geht es nicht um Esoterik, sondern um zentrale Wissensbestände in der Bewältigung elementarer Erfahrungen wie Stress, Trauer, Ohnmacht, Einsamkeit und entsprechend um die Gestaltung von Teilhabe, die Inszenierung von Gemeinschaft, die soziale Bewältigung von Differenz und die Wahrnehmung von Alltag. Sensibilität für solche Fragen und Gelegenheiten gehört fundamental zu den Theorien und Methoden Sozialer Arbeit; bei der Gestaltung konkreter Formen kann man, muss man aber nicht bei der Praktischen Theologie in die Schule gehen.

Damit kommen wir zur letzten Dimension der Beschreibung der Relevanz von Theologie für die Theorien und Konzeptionen Sozialer Arbeit.

6. Die institutionelle Dimension und die Frage nach Zivilgesellschaft und Sozialraum

In dieser Dimension geht es um die Frage nach Institutionen des gesellschaftlichen Zusammenhalts und die Rolle von Kirche und christlichen Organisationen für die Gesellschaft. Das mag eine sehr deutsche Perspektive sein. Bei uns spielen bei der Suche nach dem, was eine Gesellschaft funktionieren lässt, was das Gleichgewicht der Machtinstanzen in einem Staat wahren hilft und bei der Bewältigung großer gesellschaftlicher Herausforderungen unterstützt, die Kirchen und christliche Organisationen eine wichtige Rolle. Das gilt aber auch für viele Länder Afrikas und Lateinamerikas, selbst in China. Um die zivilgesellschaftliche Bedeutung christlicher Organisationen wahrzunehmen und das Funktionieren dieser Organisationen zu verstehen, braucht es theologische Kompetenz und Systemkompetenz im Blick auf das System Kirche.

In Deutschland hat die Rolle der Kirchen und zivilgesellschaftlicher Organisationen bei der Bewältigung der Zuwanderung von 1 Million geflüchteter Menschen im Jahr 2015 die Diskussion um den Stellenwert von Ehrenamt und Zivilgesellschaft befeuert. Durch die Vermarktlichung

20 Vgl. Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte*, Stuttgart: Kohlhammer 2010 und www.diakoniewissenschaft-idm.de/unternehmenskultur Letzte Überprüfung: 8. 1. 2018.

und die Ökonomisierung von Gesundheit und Sozialem kommt zivilgesellschaftlichem Engagement eine neue Bedeutung zu. Es entzieht sich der Logik von finanzieller Entlohnung und sozialstaatlicher Logik und setzt da an, wo Menschen sozialen Bedarf sehen und engagiert und selbstorganisiert helfen wollen und können – ohne erst die Frage der Refinanzierung sozialen Handelns klären zu müssen. Beispiele sind die Arbeit der Tafeln, die Gründung von Hospizen oder das Engagement in Flüchtlingsunterkünften. Manche Engagementformen wie die Hospizarbeit sind inzwischen vielerorts dauerhaft finanziert und Teil des Gesundheitssystems geworden. Andere Bereiche behalten ihre komplementäre Funktion.

Soziologische Analysen zeigen, dass das besondere Potential von Kirchen und ihrer diakonischen Arbeit zum einen in der Förderung von interpersonalem und institutionellem Vertrauen liegt.²¹ Kirchliche und diakonische Organisationen bieten „ein reiches Spektrum an Gelegenheitsstrukturen, die das Einüben von Vertrauen ermöglichen.“²² Dieses Vertrauen ist eine wichtige Grundlage für den Zusammenhalt einer Gesellschaft. Bei Kirchenmitgliedern zeigt sich, dass das Vertrauen in Menschen aus anderen Religionen vergleichsweise größer ist, so dass hier ein „brückenbildendes Sozialkapital“ sichtbar wird.²³ Dieses Sozialkapital wird durch Werte wie Nächstenliebe gestärkt und steht in enger Verbindung mit freiwilligem Engagement.

Zum anderen bieten Kirchen ein vielfältiges Netzwerk und Kontaktfeld zu anderen Organisationen. Viele Kirchengemeinden in Deutschland sind in ihrer Kommune, mit Vereinen und anderen Religionsgemeinschaften vernetzt.²⁴ Diese Kontakte in die Zivilgesellschaft sind ein „Schatz“, dessen Potential häufig gar nicht bewusst wahrgenommen wird.²⁵

Soziale Arbeit darf dieses Potential nicht übersehen, sie muss mit ihm arbeiten lernen, vor allem im Blick auf Konzeptionen der Sozialraumorientierung oder der Quartiersentwicklung. Dazu braucht es Systemkenntnis im Blick auf Kirche und christliche Organisationen und die Fähigkeit, mit entsprechenden Netzwerken und mit ehrenamtlich Engagierten zu kooperieren statt sie unter ideologischen Generalverdacht zu stellen.

7. Fazit

Damit Theologie die hier skizzierten Aufgaben und Funktionen wahrnehmen kann, muss sie bestimmte Bedingungen erfüllen. Sie muss kontextuell sein und sich auf die Reflexion und kritische Beleuchtung konkreter Erfahrungen und Zusammenhänge einlassen. Sie muss elementar und zugleich differenziert sein. Sie muss eigene Denkvoraussetzungen hermeneutisch reflektieren und die Infragestellung von Wahrheitsansprüchen aushalten. Sie muss ihre eigenen Sprachspiele übersetzen können in die Sprachwelten von Pädagogik, Sozialwissenschaften oder Philosophie und damit interdisziplinär sprachfähig und „polyphon“ sein. Und manchmal muss sie mutig und

21 Gert PICKEL, Religiöses Sozialkapital. Evangelische Kirche als Motor gesellschaftlichen Engagements, in: Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Engagement und Indifferenz – Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover: EKD 2014, (on-line) verfügbar: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_v_kmu2014.pdf Letzte Überprüfung: 8. 1. 2018, S. 108–116.

22 Gunther SCHENDEL, Zivilgesellschaftliche Potentiale. Warum die Kirchen einen wichtigen Beitrag zur Zivilgesellschaft leisten (und wie sie selbst davon profitieren können), *eNewsletter Wegweiser Bürgergesellschaft* 10/2015 vom 03. 06. 2015.

23 Vgl. Gert PICKEL – Anja GLADKIRCH, Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik. Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität, in: Antonius LIEDHEGENER – Jacqueline WERKNER (Hg.), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2011, S. 8–109:99.

24 Über 52 % der Ehrenamtlichen in der Diakonie sind auch außerhalb engagiert. Diakonie texte 04. 2012, (on-line) verfügbar: https://www.diakonie.de/fileadmin/user_upload/Diakonie/PDFs/Diakonie-Texte_PDF/Texte-04-2012-Freiwilliges_Engagement.pdf Letzte Überprüfung: 8. 1. 2018, S. 34.

25 Vgl. Schendel, *Zivilgesellschaftliche Potentiale*, S. 3.

parteilich sein, wenn es um Infragestellungen von ideologischen Setzungen oder Machtansprüchen geht. Gerade dann zeigt sich, ob Theologie fundamental wirkt oder eher wie eine Sahnehaut, die oben drauf gesetzt wird, aber eigentlich verzichtbar ist und im Übrigen ungesund ist und dick macht.

Und die sich entwickelnde Sozialarbeitswissenschaft in ihren Theorien und Konzeptionen muss sich überlegen, ob sie auf den fundamentalen Beitrag der Theologie in der Klärung ihrer normativen Grundlagen verzichten will und kann oder ob sie damit nicht die Chance auf interdisziplinäre Bereicherung in der angemessenen Wahrnehmung der Lebenswelten von Menschen wie in den anthropologischen und ethischen Fundamenten ihrer Wissenschaft verpassen würde.

Kontakt**Prof. Dr. theol. Beate Hofmann**

Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel

Lehrstuhl für Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement

Bethelweg 8, 33617 Bielefeld

hofmann@diakoniewissenschaft-idm.de

Teorie charity (Caritaswissenschaft) jako zdroj a inspirace dnešní teologie

Peter Fonk

Abstrakt

Do jaké míry může být teologie, a konkrétně teologická teorie charity, zdrojem poznání přicházejícím zvenku (*locus alienus*) pro teorii a praxi sociální práce? Zde nelze opomenout Ježíšovo přikázání lásky k Bohu a bližním jako podstatný znak křesťanství. Lásky k Bohu je věrohodná do té míry, jak ji lze zakusit a jak je konkretizována v lásce k bližním. Charita a diakonie tedy mohou sloužit jako znak uskutečňování křesťanské existence vůbec a odkazovat na jádro křesťanské ortopraxe: Služba bližním je vždy také službou Bohu. Teologická teorie charity si tudíž zaslouží privilegované místo v rámci teologie, jejíž základní úkol se zde setkává se sebepojetím všech forem sociální práce, v různých dimenzích pomáhání, doprovázení, péče a opatrování.

Klíčová slova: charita, diakonie, teologická teorie charity, *loci theologici*, sociální práce, skutky milosrdenství, láska k Bohu a bližním, služba bližním, poslední soud, transformační procesy společnosti, ortopraxe, solidární jednání, *motu proprio „Intima Ecclesiae natura“*

Preliminaria

V teologii má článek učení o tzv. *loci theologici* – míst, v nichž se vytváří teologické poznání – od doby průkopnického díla Melchiora Cana „*De locis theologis*“ z roku 1563 své pevné místo v teologickém učení o poznání a představuje v učení o principech a metodách důležitý pojem. Za *loci theologici* se označují zdroje směřodonné a náležité pro získání poznání, stanovení úsudku a vedení důkazů, v nichž je normativně hmatatelná a objektivně odvoditelná tradice víry.

Učení *loci* odpovídá dobovému chápání teologického poznání a svébytnosti různých důkazních míst v jejich specifické relevanci poznání.

Seznam *loci theologici* podle Cana předkládá následující celkový obraz:

(1) kanonické knihy Písma sv., (2) nezapsaná tradice Krista a apoštolů, (3) obecná církev (*Ecclesia catholica*), (4) koncily, (5) římská církev, (6) církevní Otcové, (7) teologové, (8) přirozený rozum, (9) filozofové, (10) lidské dějiny. Z toho jsou body 1–7 považovány za teologii vlastní (*loci theologici proprii*), zatímco body 8–10 za do jisté míry „požívající občanství“ (avšak vposledu jsou *loci theologici alieni*).

V této studii se však otázka utváření úsudku a získávání poznání obrací. Otázka výzkumu již není: Z jakých vlastních a cizích zdrojů získává teologie své náhledy a poznatky? Spíše je položena

takto: Do jaké míry může teologie být jedním z vnějších zdrojů poznání (*locus alienus*) pro teorii a praxi sociální práce?

Vzhledem k tomu, že autor pracuje na univerzitě v Pasově jako vědec zabývající se teologickou teorií charity a jako teologický etik a v širokém poli sociální práce se pohybuje jen výběrově na bázi jednotlivých seminářů a projektů, omezuje se na to, že ze svého pohledu představuje jen vybrané perspektivy svého oboru, které by mohly přispět k zodpovězení daného tématu.

V textu je tedy dále v důležitých základních rysech nastíněn vývoj charitní a diakonické práce a její reflexe v rámci univerzitní teologické teorie charity a na konci je uvedena krátká úvaha k otázce, zda a do jaké míry by mohly být tyto výsledky relevantní pro teorii sociální práce.

1. Láska k bližnímu jako původ charitativního jednání církve

Kdo sleduje dějiny organizované charity a diakonie až k jejich původu, narazí nevyhnutelně na jejich biblické kořeny. V centru Ježíšova etického zvěstování je bezesporu přikázání lásky k bližnímu – přesněji řečeno: hlavní přikázání lásky k Bohu a bližnímu (Mt 22,37 par; L 10,27n). To patří tak samozřejmě a zásadně k podstatě křesťanství, že je považováno v pravém slova smyslu za náboženství lásky k bližním. Bylo by jistě přehnané z toho vyvozovat, že praxe lásky k bližním je vyhrazena pouze křesťanství. Avšak přece jen si v něm nárokuje výsostné postavení, protože se bezprostředně přiblížila k ústřednímu přikázání lásky k Bohu a je s ním neoddělitelně spojována. Z toho důvodu se přikázání lásky k bližním přímo nabízí jako teologický základ charitativní diakonie. Proto nikdo menší než sám Karl Rahner důrazně zastupoval pojetí, že služba bližnímu je zároveň také službou Bohu.¹ Přijmeme-li jeho pojetí, což má své opodstatnění, pak sice lze mravní akt a akt spásy odlišit pojmově, nikoliv však reálně.² Rahnerova teze, která jde ještě dále, „(...) že totiž všude tam, kde pravá láska k člověku dosáhne své vlastní podstaty a své mravní absolutnosti a hloubky, jakkoliv je ve skutečném řádu spásy podložena a překonána Boží spásnou milostí, je také *caritas* vůči Bohu, ať již je jako tato *caritas* subjektem tematizována či nikoliv“³, může pro někoho snad zacházet až příliš daleko. V tomto formálním vyhocení teze identity by mohla tato teze ještě i dnes zastrašit některé teology. Pokud však tuto dogmaticky přinejmenším diskutabilní tezi dále promýšlíme, lze z ní snadno vyvodit, že věrohodnost církevního poselství stojí a padá také s věrohodností charity nebo diakonie, protože skrze ni je dosvědčována a zakoušena Boží láska k lidem.

Tento závěr je podložen biblickým textem. Přinejmenším se vyazuje jako bezprostředně umožňující návaznost. To potvrzuje svědectví textu, který jasně vyzdvihuje spojitost lásky k Bohu a lásky k bližnímu v centru Ježíšova etického hlásání – ne ve formě normatické pareneze, ale v modelově etické, narativní řeči: Láska k Bohu je věrohodná do té míry, jak je možno ji zakusit a jak je konkretizována v lásce k bližnímu.

Za jeden z vrcholných textů, který toto jádro křesťanské ortopraxe přímo exemplárně ozřejmuje, je právem považována Ježíšova řeč o posledním soudu nacházející se v Matoušově evangeliu. Pohled do biblického textu je smysluplný, protože tak ještě zřetelněji vystoupí do popředí ono nové, co vyšlo z křesťanství a co na motivační úrovni rozvinulo trvalou účinnost.

1 Srov. Karl RAHNER, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: *Schriften zur Theologie*, VI., Einsiedeln – Zürich – Köln: Herder Verlag, 1968, s. 277–298.

2 Srov. Tamtéž, s. 286.

3 Srov. Tamtéž, s. 286.

O posledním soudu (Mt 25,31–42)

31 Až přijde Syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, posadí se na trůnu své slávy; 32 a budou před něho shromážděny všechny národy. I oddělí jedny od druhých, jako pastýř odděluje ovce od kozlů, 33 ovce postaví po pravici a kozly po levici. 34 Tehdy řekne král těm po pravici: „Pojďte, požehnaní mého Otce, ujměte se království, které je vám připraveno od založení světa. 35 Neboť jsem hladověl, a dali jste mi jíst, žíznil jsem, a dali jste mi pít, byl jsem na cestách, a ujali jste se mne, 36 byl jsem nahý, a oblékli jste mě, byl jsem nemocen, a navštívili jste mě, byl jsem ve vězení, a přišli jste za mnou.“ 37 Tu mu ti spravedliví odpovědí: „Pane, kdy jsme tě viděli hladového, a nasýtli jsme tě, nebo žíznivého, a dali jsme ti pít? 38 Kdy jsme tě viděli jako pocestného, a ujali jsme se tě, nebo nahého, a oblékli jsme tě? 39 Kdy jsme tě viděli nemocného nebo ve vězení, a přišli jsme za tebou?“ 40 Král odpoví a řekne jim: „Amen, pravím vám, cokoli jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratrů, mně jste učinili.“ 41 Potom řekne těm na levici: „Jděte ode mne, prokletí, do věčného ohně, připraveného ďáblu a jeho andělům! 42 Hladověl jsem, a nedali jste mi jíst, žíznil jsem, a nedali jste mi pít, 43 byl jsem na cestách, a neujali jste se mne, byl jsem nahý, a neoblékli jste mě, byl jsem nemocen a ve vězení, a nenavštívili jste mě.“ 44 Tehdy odpovědí i oni: „Pane, kdy jsme tě viděli hladového, žíznivého, pocestného, nahého, nemocného nebo ve vězení, a neposloužili jsme ti?“ 45 On jim odpoví: „Amen, pravím vám, cokoli jste neučinili jednomu z těchto nepatrných, ani mně jste neučinili.“ 46 A půjdou do věčných muk, ale spravedliví do věčného života.“ (Dan 12,2)⁴

V tradici křesťanské spirituality byly z řeči o posledním soudu velmi záhy odvozeny skutky tělesného milosrdenství: sytit hladové, napájet žíznivé, odívat nahé, ubytovávat cizince, navštěvovat nemocné, osvobozovat vězně, pohřbívat mrtvé.⁵

Pojmy „charitativní praxe“ či „diakonie“⁶ se v této studii nadále používají synonymně, protože označují stejnou věc: rozhodné „být zde pro druhé“. To patřilo v době raných křesťanských obcí, tedy v 1. a 2. století k identitě církve právě tak jako kázání evangelia. Je to *jedna* z cest, jak hlásat Ježíšovo poselství. Jestliže křesťané jako obec působili pomocí a uzdravováním tam, kde byli lidé v nouzi, pak to bylo považováno – podle slov 1. listu apoštola Petra – za kázání beze slov (1 Pt 3,1n).

Jestliže si dnes klademe otázku, co tehdy nekřesťany tak uvádělo v úžas, pak dejme nejlépe slovo dobovým svědkům. Tertulián, teolog, který žil v letech 160–220 po Kristu, podává zprávu, že křesťané vydávali své peníze za obživu a pohřbívání chudých členů obce a za osoby, které neměly příbuzné, za vdovy a sirotky, za lidi, kteří se nezaviněně dostali do nouze, za péči o nemocné a za křesťany, kteří byli kvůli své víře posíláni na nucené práce a do vyhnanství.

Tato nezištná charitativní činnost byla tím největším trumfem, který mohla raná církev vynést před pohanským světem a kterým ve značné míře získávala na věrohodnosti. Svým jednáním v krizích a při katastrofách se křesťané nápadně lišili od svého okolí.

V pozdní antice sice již bylo známé osobní mecenášství a individuální dobročinnost, a tudíž i for-

4 Český překlad byl převzat z: Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona, ekumenický překlad, Praha 1979.

5 Poslední uvedený skutek – pohřbívat mrtvé – se sice ještě v Matoušově evangeliu nevyskytuje, byl však připojen k uvedeným šesti skutkům milosrdenství, aby se dosáhlo posvátného čísla sedm. To bylo oprávněné i proto, že pietní zacházení se zemřelými bylo důsledkem víry ve vzkříšení, a tudíž k němu zavazovalo všechny členy křesťanských obcí praxí žité víry.

6 Pojmy charita a diakonie se dnes používají většinou jako zkrácené označení pro náboženské dobročinné organizace – v Německu Diakonické dílo a Německý svaz charity, v ČR Diakonie ČCE a Česká katolická charita, takže „charita“ se používá také jako synonymum pro sociální práci katolické církve, diakonie jako synonymum pro sociální práci evangelické církve.

my dobrovolné sociální angažovanosti, které mohou být považovány za analogii Corporate Social Responsibility (CSR) vzniklé v angloamerickém světě. Avšak okolnost, že sociální angažovanost se stala příkázáním lásky k bližním závaznou pro všechny členy celého společenství věřících a že diakonie sloužila jako kód pro uskutečňování křesťanské existence, byla pro tehdejší svět nová a vyvolala všeobecnou pozornost.⁷

Diakonie dodnes platí – vedle hlásání (martyria, kerygma) a liturgie (leiturgia, bohoslužba) – ke třem hlavním projevům církve, v nichž manifestuje podstatný prvek své identity.

Perikopa o posledním soudu je posledním textem kázání o opětovném příchodu Páně (parusie), jehož utrpení bezprostředně nastává. Po svém zmrtvýchvstání (Velikonoce) a návratu k Otci (nanebevstoupení Páně) přijde povýšený Kristus opět na konci časů a bude soudit lidi. Zatímco jedni získají věčnou spásu, druzí propadnou věčnému trestu. Důvod, proč rozlišování mezi dobrými a zlými probíhá tak cíleně a s tak neochvějnou jistotou, osvětluje Ježíš podobenstvím, které bylo jeho posluchačům důvěrně známé z jejich každodenního života:

V Palestině se držely ovce a kozy společně v jednom stádu. Přitom ovce byly bílé a kozy černé. Když mladí kozli dosáhli stáří, ve kterém byli obvykle poráženi a snědzeni, docházelo k vyřazování. Otázku, jak mohl pastevec rozlišit černé kozy od bílých ovcí, by nikdo nepoložil. Stejně tak by nikdo nezpochyboval jistotu rozlišení. Hodnocení levé strany jako strany zkázy (zlé) a pravé strany jako spásné (dobré) se používá i dnes a je doloženo již v biblické a mimobiblické literatuře.⁸ Pastýře je v této perikopě třeba chápat jako metaforu pro Krista, stádo ovcí a koz jako metaforu pro křesťanskou obec, která vytváří *societas mixta*, ve které žijí společně promíšení jak dobří, tak zlí. Obraz porážky ještě jednou zesiluje myšlenku soudu a odsouzení. V této souvislosti je velmi důležité, že se zde jedná o rozhodnutí o životě a smrti, požehnání a prokletí, které v zásadě nečiní Kristus paruzie. Rozhodnutí je na lidech samotných – i když si toho nejsou vůbec vědomi: Všechno, co učinili pro své bližní v lidské náklonnosti, či o vůči nim zanedbali, je forma, jak se v bližním setkat s Bohem. Jinak řečeno: Charita nebo diakonie je forma služby Bohu.

Motiv nevědomosti jak u spravedlivých, tak i nespravedlivých poskytuje evangelistovi Matoušovi příležitost, jak ještě jednou zopakovat, na čem mu záleží: Nerozhoduje dogmatika nebo explicitní vyznávání učení, ale praxe křesťansky chápané lásky k bližním. Rozhodující nakonec není vyznávání pravého učení, ale svědectví skrze jednání, které se líbí Bohu. Jinak řečeno: Primát nespočívá ve vyznávání pravého učení, ortodoxii, ale ve svědectví ortopraxe, správného jednání.

S čím se toto svědectví bezpochyby může identifikovat, se explicitně uvádí v kázání o posledním soudu. Kdo koná skutky milosrdenství, ten naplňuje Boží vůli a může dosáhnout spásy. Takže se může zcela dobře stát, že – řečeno z dnešního hlediska – ne ti, kteří jsou privilegovaní ve společenství věřících, jejichž formální členství ve společenství církve je mimo pochybnost, patří k těm, které Soudce vyvolil, nýbrž ti marginalizovaní, kteří možná vypadli z právní příslušnosti a svazků solidarity a jsou proto často přehlíženi nebo vytlačeni na okraj. V tomto kontextu pak nepřekvapí, že ti, kteří nakonec budou patřit k vyvoleným, z toho budou velmi užaslí.

To jsou lidé, kteří nevyznávají víru ústy, kteří se možná vůbec necítí být křesťany – možná i proto, že evangelium nikdy nepoznali, nebo alespoň ne v jeho existenciálně přesvědčivé formě –, kteří však podle evangelia žijí a jednají.

I oni mají vyznání víry, mají své krédo: ovšem nikoliv krédo slov, ale krédo skutků. Jinak řečeno: ne krédo hlavy a rtů, nýbrž krédo srdce a pomáhajících rukou.

7 Srov. Arnold ANGENENDT, Die Geburt der christlichen Caritas, in: *Caritas. Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart*, ed. Christoph STIEGEMANN, Petersberg: Michael Imhof Verlag, 2015, s. 40–51.

8 Srov. Lothar KULD, 34. neděle během roku, cyklus A – neděle Krista Krále: Mt 25,31–46.

II. vatikánský koncil v „Dogmatické konstituci o církvi“ (LG 16) uvádí, že tito lidé mohou rovněž dosáhnout spásy.⁹

Karl Rahner tematizoval s odkazem na tento text II. vatikánského koncilu situaci těchto lidí v dějinách spásy a v souvislosti s nimi hovořil o „anonymních křesťanech“¹⁰ – vytvořil tak pojem, který je od té doby často citován, ovšem také kritizován.

U tohoto pojmosloví se nejedná o poslední zoufalý pokus, vzhledem ke klesajícímu počtu návštěvníků kostelů a k trvajícím výstupům z církve, okrášlit obtížnou situaci nejen katolické církve, ale většiny křesťanských církví a o snahu zahrnout do nich i ty, kteří by se tomu vši silou bránili. Spíše jde o vyjasnění, že příslušnost ke společenství spásy nekončí formální příslušností k církvi a že Boží spásná vůle sahá dále, než jsou hranice konfesí či náboženství. Křesťané zde nemají, stejně tak jako všichni ostatní, žádná privilegia. Až se budou při posledním soudu rozdělovat místa a lidé budou rozdělováni na spasené a zavržené, bude soudce světa rozlišovat podle kritérií láskyplného jednání vůči bližním či jeho odpírání tak, jak se to projevuje ve skutcích milosrdenství. Řečeno jednou větou: diakonická či charitativní praxe není dobrovolný závazek křesťanů, ale forma setkávání se v trpících bližních se samotným Kristem. To je cesta ke spáse.

2. Institucionální uspořádání charity v kontextu společenských transformačních procesů

Nyní už se od charitativně diakonické praxe rané církve až po institucionální a profesionalizované formy dobročinných organizací urazila dlouhá cesta. Co bylo v Ježíšových dobách možno demonstrovat ještě na příkladu individuálních etických postojů, nelze bezprostředně aplikovat na aktuální situaci naší současnosti.

Na tento stav nedávno poukázali také Arnd Küppers a Peter Schallenberg, či přesněji, připomněli dřívější kritické poznámky Adama Smithe tím, že poukazují na dějinné pozadí Ježíšova etického poselství, které prostě nesmí být utlumováno:

A zde spočívá již první problém, na který upozorňoval již skotský osvícenský filozof Adam Smith. Ve své *Teorii mravních citů* z r. 1759 ukázal, že etika založená na soucitu funguje jen v malých sociálních skupinách. Avšak v moderním nepřehledném světě naše etické city často selhávají.¹¹

Odkaz na Adama Smithe jistě není neoprávněný. Naznačení problému, který formuloval z hlediska osvíceného myslitele 18. století, se ve 20. století ujal Arnold Gehlen a dále jej rozvinul. Ve svém pozdějším díle „Morálka a hypermorálka“ formuluje tezi, že existuje více funkcionálně a geneticky nezávislých kořenů morálky, takže politicky a společensky velmi aktuální otázky etiky mohou být v důsledku toho pojednávány minimálně na dvou rovinách: jednak na rovině humanitarismu, do jehož rámce je třeba zasadit morálku malých skupin a etiku lásky k bližním, a jednak na rovině etiky institucí, které strukturálně sledují jiné zákony než morálku face-to-face. Žádná z obou

9 „Věčné spásy mohou totiž dosáhnout všichni, kdo bez vlastní viny neznají Kristovo evangelium a jeho církev, avšak s upřímným srdcem hledají Boha a snaží se pod vlivem milosti skutečně plnit jeho vůli, jak ji poznávají z hlasu svědomí. Božská prozřetelnost neodpírá pomoc nutnou ke spáse těm, kteří bez vlastní viny ještě nedošli k výslovnému uznání Boha, ale snaží se, ne bez Boží milosti, o dobrý život.“ (LG 16)

10 Karl RAHNER, Die anonymen Christen, In: *Schriften zur Theologie*, VI., Einsiedeln – Zürich – Köln: Herder Verlag, 1968, s. 545–554.

11 Arndt KÜPPERS – Peter SCHALLENBERG, Flucht und Migration als Herausforderung christlicher Nächstenliebe, *Theologie der Gegenwart* 3/2016, s. 195.

rovin nemůže být převedena do té druhé nebo na ni být redukována; zvláště pokus převést etiku lásky k bližním založenou na personálních kategoriích na rovinu institucionální etiky by etiku lásky k bližním zcela přetížilo, a tím by ji v posledku odsoudilo ke ztroskotání.

I když Gehlen ve své knize „Morálka a hypermorálka“ v žádném případě nezastával jen konformní, ale i veskrze sporné pozice, potvrzuje se základní teze jeho pozdního díla v téměř 2000leté historii charity od jejích biblických pramenů¹² až po současnost. I tam se stále vyskytovaly transformační procesy: charita, případně diakonie, započala již v rané církvi, pokračovala přes zakládání prvních xenodochií, přešla do rukou katedrálních kapitul a klášterů, vedla ve vrcholném středověku k zakládání takzvaných občanských špitálů, v raném novověku byla částečně vytlačena výskytem veřejné, obzvláště komunální dobročinnosti, zažila po sekularizaci renezanci, která vedla v důsledku sociálního katolicismu v 19. století k zakládání prvních svazů charity.

Jednou větou: Dějiny charity se ubíraly po rozličných cestách a byly velmi proměnlivé. I dnes je vystavena značným společenským transformačním procesům:

Toto jsou některé důležité pojmy: globalizace, migrace, sekularizace, pluralizace a racionalizace. Tyto procesy vyžadují dodnes institucionální zaměření konfesních dobročinných organizací na různých rovinách: konfesní zaměření dobročinné péče je celkově zpochybňováno, mezináboženské a interkulturní zaměření v důsledku procesů pluralizace je nutnější více než kdy dříve, hospodářský vývoj nutí k procesům racionalizace atd.¹³

Výzvy, které z těchto aktuálních společenských transformačních procesů vyplývají, přinutily spolkovou charitu svou službu lidem institucionalizovat a profesionalizovat.

Právem tedy Heinrich Pompey konstatuje:

Nestrukturovaná, nevýběrová pomoc se mívá účinkem. Čistě spontánní charita nespojuje síly a nevyvíjí priority jednání. Přes charitativní závazky jednotlivců i celé církve musí být vytvořeny odpovídající organizace. Organizátory je přitom nutno uschopnit pro kvalitní management, k výkonnému ekonomickému spravování prostředků, k právnicky kompetentnímu řízení sociální a pečovatelské práce atd.¹⁴

Z profesionality a křesťanské autentičnosti by se však neměly činit protiklady, jak již před mnoha lety – se zřetelem na vztah ekonomie a etiky – velmi trefně vyjádřil Benedikt XVI. alias Josef Ratzinger:

Morálka, která se domnívá, že může pomíjet věcnou znalost ekonomických zákonitostí, není morálkou, ale moralismem, tedy opakem morálky. Věcnost, která se domnívá, že se může obejít bez étosu, je zneuznáním reality člověka a tudíž nevěcná.¹⁵

12 Tím nemá být vyloučeno, že křesťanská charita má své předchůdce již ve starém Egyptě. Viz ANGENENDT, Die Geburt der christlichen Caritas, s. 40–51.

13 Rauf CEYLAN – Michael KIEFER, *Ökonomisierung und Säkularisierung. Neue Herausforderungen der Konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland*, Wiesbaden: Springer Verlag, 2017, s. 1.

14 Heinrich POMPEY, *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche: Die Caritas-Enzyklika „Deus Caritas Est“: Kommentar und Auswertung*, Würzburg: Echter Verlag, 2007, s. 96.

15 Joseph Kardinal RATZINGER, *Marktwirtschaft und Ethik*, in: *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, ed. Lothar ROOS, Köln: J.P. Bachem Verlag, 1986, s. 58.

3. Teologická teorie charity v centru univerzitní teologie

Dodnes je charita nebo diakonie – vedle hlásání a liturgie – považována za jednu z hlavních činností církve, v nichž se manifestuje její identita. Tato trojí služba církve byla sice stanovena II. vatikánským koncilem, a ještě důrazněji vyzdvižena Würzburgským synodem, avšak po dlouhou dobu chyběla systematicko-teologická reflexe učitelského úřadu ohledně charitativního poslání křesťanů a církve vztažená k praxi a nutnosti spásy charitativní diakonie. To se ovšem změnilo vydáním první encykliky Benedikta XVI. „*Deus caritas est*“¹⁶ v prosinci 2005, kterou je třeba považovat za historicky první dokument úřadu církve. Trvalo pak ještě dalších sedm let, než v motu proprio „*Intima Ecclesiae natura*“¹⁷ byla do sborníku kanonického práva přijata charitativní zodpovědnost biskupa, a tím bylo pokryto i normativní prázdné místo. Neboť řeč o Bohu bez praxe charity není křesťanskou řečí o Bohu.

Avšak dodnes není v teologickém vzdělávání žádná etablovaná teologická disciplína, která by tuto oblast pokryla. Výjimku tvoří německy hovořící země, kde je alespoň na některých teologických fakultách nebo institutech zastoupena teologická teorie charity nebo teologie charity jako samostatný obor.

Ohledně důvodů, proč je teologická teorie charity na rozdíl od katolického sociálního učení nebo křesťanské sociální etiky v univerzitní teologii relativně málo zastoupena, je možno zastávat různé názory. Příkazem doby je tedy nezbytnost zavést teologickou disciplínu teologické teorie charity do základního seznamu oborů teologického vzdělávání jako samostatný studijní obor, který má budoucnost a odpovídá praxi.

V tomto směru je právě motu proprio „*Intima Ecclesiae natura*“ prvním kanonickým a tím právně závazným dokumentem. Biskupům se zde dává na vědomí, že diakonie nebo charita je ústředním aspektem celého jejich rozsahu zodpovědnosti. Papež František sám je zde dobrým příkladem. Motu proprio je ale také velkým přínosem nové evangelizace a posílení ve víře, neboť mnozí, kteří pracují v katolických organizacích nebo v křesťanských nevládních organizacích, nově objevují, že jejich jednání v žádném případě nepředstavuje marginální aspekt církevního jednání, ale naopak že je zakotveno v centru žitého svědectví víry.

Tím se také stanoví teologické místo autentické teologické teorie charity v kánonu teologických disciplín: v ní obsažená jedinečná syntéza teorie a praxe je dostatečným důvodem, aby jí bylo přiznáno privilegované místo v rámci teologie. Je reflexí soteriologie uváděné do praxe, a slouží tak jako teoretická vůdčí věda pro konkrétní službu lásky k bližním. Křesťanská myšlenka solidarity by pak mohla – nikoli jako alternativa k myšlence sociálního státu, nýbrž v jeho rámci – nově získat na významu, takže solidaritu a milosrdenství bychom mohli označit za inovativní zdroj sociální spravedlnosti.

Protože myšlenka moderního sociálního státu očividně naráží na své hranice, obrací se charita a diakonie také k těm, kteří propadají řídkou sítí zákona. Teologická teorie charity jako univerzitní disciplína směřuje svůj pohled především na možnosti pomoci, jak by na střední úrovni a mikroúrovni mohla být prospěšná těm, kteří si sami pomoci nemohou, buď proto, že nemají žádné loby nebo jsou vyřazeni ze společenské participace.

Tím se setkává jejich základní úkol se sebepojetím všech forem sociální práce, která působí v různých dimenzích pomáhání, doprovázení, péče a opatrování.

Solidární jednání, ve kterém je možno zakoušet jednotu Boží lásky a lásky k bližním, odmítá

16 Benedikt XVI., *Deus caritas est. An die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe*, VApS 171, 2005.

17 Benedikt XVI., *De intima ecclesiae natura. Motu Proprio über den Dienst der Liebe*, VApS 195, 2012.

jakýkoliv etický partikularismus a na jeho místo dosazuje rozhodný etický universalismus. To má jasné důsledky jak pro křesťanskou dobročinnost, tak také pro sociální práci v jejích různých formách: *Každý* člověk, který je v nouzi, má nárok na pomoc, která není vázána žádnými podmínkami. Tuto pomoc je třeba poskytnout bez výhrad, to znamená bez ohledu na náboženské přesvědčení, národní a etnickou příslušnost, pohlaví, barvu pleti nebo sexuální orientaci. Pomoc přísluší i tomu, kdo spáchal nějaký zločin nebo se prohřešil proti Bohu. Slovo a příklad Ježíše, který se obracel s láskou i ke slabým, chudým, vyloučeným a k hříšníkům, o tom nepřipouští žádnou pochybnost.

Překlad: *Mgr. Marta Ryněšová*

Kontakt

Msgr. Prof. Dr. Dr. Peter Fonk

Universität Passau

Lehrstuhl für Theologische Ethik

Michaeligasse 13, Passau

Peter.Fonk@uni-passau.de

Caritaswissenschaft als Quelle und Inspiration für heutige Theologie

Peter Fonk

Abstract:

Inwieweit kann die Theologie, näherhin Caritaswissenschaft, eine von außen hinzukommende Quelle der Erkenntnis (*locus alienus*) für die Theorie und Praxis der sozialen Arbeit sein? Man kommt nicht umhin, das Gebot Jesu der Gottes- und Nächstenliebe als Wesensmerkmal des Christentums in den Blick zu nehmen. Gottesliebe ist in dem Maße glaubwürdig, wie sie erfahrbar und als Nächstenliebe konkret wird. Caritas und Diakonie können so als Chiffre für den Vollzug christlicher Existenz insgesamt dienen und verweisen auf den Kern christlicher Orthopraxie: Der Dienst am Nächsten ist immer und zugleich auch Gottesdienst. Der Caritaswissenschaft gebührt daher ein privilegierter Ort innerhalb der Theologie, deren Grundauftrag sich hier mit dem Selbstverständnis aller Formen sozialer Arbeit trifft, in den verschiedenen Dimensionen des Helfens, Begleitens, Pflegens und Betreuens.

Schlüsselwörter: Caritas, Diakonie, Caritaswissenschaft, *loci theologici*, soziale Arbeit, Werke der Barmherzigkeit, Gottes- und Nächstenliebe, Dienst am Nächsten, Weltgericht, gesellschaftliche Transformationsprozesse, Orthopraxie, solidarisches Handeln, *Motu Proprio*, „*Intima Ecclesiae natura*“

Präliminarien

In der Theologie hat das Lehrstück von den sog. „*loci theologici*“ – der Orte, an denen sich theologische Erkenntnis bildet, seit Melchior Canos bahnbrechendem Werk „*De locis theologis*“ aus dem Jahr 1563 – seinen festen Platz in der theologischen Erkenntnislehre und bildet in der Prinzipien- und Methodenlehre einen wichtigen Begriff. Als *loci theologici* werden jene für die Erkenntnisgewinnung, Urteilsfindung und Beweisführung einschlägigen und maßgeblichen Quellen bezeichnet, in denen die Glaubensüberlieferung normativ greifbar und objektiv ableitbar ist. Die loci-Lehre trägt der Geschichtsverwiesenheit der theologischen Erkenntnis und der Eigenart der unterschiedlichen Bezeugungsorte in ihrer je spezifischen Erkenntnisrelevanz Rechnung. Die Liste der *loci theologici* nach Cano ergibt folgendes Gesamtbild:

(1) die kanonischen Bücher der Hl. Schrift, (2) die ungeschriebene Überlieferung Christi und der Apostel, (3) die Gesamtkirche (*Ecclesia catholica*), (4) die Konzilien, (5) die römische Kirche, (6) die Kirchenväter, (7) die Theologen, (8) die natürliche Vernunft, (9) die Philosophen, (10) die menschliche Geschichte. Davon gelten 1-7 als der Theologie eigentümlich (*loci theologici proprii*),

während 8-10 in der Theologie gewissermaßen „Bürgerrecht genießen“ (aber letztlich *loci theologici alieni* sind).

In dieser Studie kehrt jedoch die Frage nach der Urteilsbildung und Erkenntnisgewinnung direkt um.

Die Forschungsfrage lautet nicht mehr: Aus welchen eigenen und fremden Quellen gewinnt die Theologie ihre Einsichten und Erkenntnisse?

Sie lautet vielmehr: Inwieweit kann die Theologie eine von außen hinzukommende Quelle der Erkenntnis (*locus alienus*) für die Theorie und Praxis der sozialen Arbeit sein?

Da der Autor an der Universität Passau als Caritaswissenschaftler und theologischer Ethiker tätig ist, und sich im weiten Feld der sozialen Arbeit nur punktuell auf der Basis einzelner Seminare und Projekte bewegt, beschränkt er sich darauf, aus seiner Sicht ausgewählte Perspektiven seines Faches darzustellen, die für die Beantwortung der Themenstellung hilfreich sein könnten.

Es wird die Entwicklung der caritativen und diakonischen Arbeit sowie deren Reflexion im Rahmen der universitären Caritaswissenschaft in wichtigen Grundzügen dargestellt und am Ende einige kurze Überlegungen angestellt zu der Frage, ob und inwieweit diese Ergebnisse für eine Theorie der sozialen Arbeit von Relevanz sein könnten.

1. Nächstenliebe als Ursprungsort des caritativen Handelns der Kirche

Wer die Entstehungsgeschichte der organisierten Caritas und Diakonie bis zu ihren Ursprüngen zurückverfolgt, wird unweigerlich auf deren biblische Wurzeln stoßen. Im Zentrum der ethischen Verkündigung Jesu steht zweifellos das Gebot der Nächstenliebe – genau gesagt: das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,37 par; Lk 10,27f.). Es gehört so selbstverständlich und grundlegend zum Wesen des Christentums, dass es nicht wenigen als die Religion der Nächstenliebe schlechthin gilt. Es wäre sicher eine überzogene Schlussfolgerung, die Praxis der Nächstenliebe als allein dem Christentum vorbehalten zu behaupten. Doch es beansprucht dort eine Spitzenstellung, da es in die unmittelbare Nähe des Zentralgebotes der Gottesliebe gerückt und untrennbar mit diesem verbunden wird. Deshalb bietet sich das Nächstenliebegebot für eine theologische Grundlegung caritativer Diakonie geradezu an.

Kein Geringerer als Karl Rahner hat deshalb mit Nachdruck die Auffassung vertreten, dass der Dienst am Nächsten immer und zugleich auch Gottesdienst sei.¹ Folgen wir seiner Auffassung, was mit guten Gründen vertretbar ist, dann lassen sich sittlicher Akt und Heilsakt zwar begrifflich, nicht aber real unterscheiden.²

Die noch darüberhinausgehende These Rahners, (...) dass nämlich überall dort, wo eine echte Liebe zum Menschen ihr eigentliches Wesen und ihre sittliche Absolutheit und Tiefe erreicht, sie in der wirklichen Ordnung des Heiles auch immer so von Gottes Heilsgnade unterfangen und überhöht sei, dass sie auch *caritas* auf Gott hin ist, ob sie als solche *caritas* ausdrücklich vom Subjekt thematisiert wird oder nicht,³ mag manchem vielleicht zu weit gehen. In dieser formellen Zuspitzung zur Identitätsthese könnte sie auch heute noch manchen Theologen zurückschrecken lassen. Denkt man jedoch diese dogmatisch zumindest diskussionswürdige These weiter, wird sich aus ihr unschwer herauslesen lassen, dass die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Botschaft *auch* mit der Glaubwürdigkeit der Caritas oder Diakonie steht und fällt, weil durch sie die Liebe

1 Cf. Karl RAHNER, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: Schriften zur Theologie, VI, Einsiedeln – Zürich – Köln: Herder Verlag, 1968, pp. 277–298.

2 Cf. RAHNER, *Über die Einheit ...*, p. 286.

3 RAHNER, *Über die Einheit ...*, p. 286.

Gottes zu den Menschen bezeugt und erfahrbar wird.

Diese Schlussfolgerung wird durch den biblischen Befund gedeckt. Zumindest erweist sie sich als unmittelbar anschlussfähig. Das wird durch ein Textzeugnis bestätigt, welches die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe im Zentrum der ethischen Verkündigung Jesu deutlich hervorhebt – nicht in Form normethischer Paränese, sondern in modellethischer, narrativer Rede: Gottesliebe ist in dem Maße glaubwürdig, wie sie erfahrbar und als Nächstenliebe konkret wird. Als einer der Spitzentexte, der diesen Kern christlicher Orthopraxie geradezu exemplarisch verdeutlicht, gilt zu Recht die Gerichtsrede Jesu, die sich im Matthäusevangelium findet. Ein Blick in den biblischen Text ist sinnvoll, weil so das Neue, das vom Christentum ausging und auf der motivationalen Ebene nachhaltige Wirksamkeit entfaltete, noch deutlicher hervortritt:

Das Weltgericht (Mt 25, 31-42)

31 Wenn aber der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. **32** Und alle Völker werden vor ihm versammelt werden, und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Ziegen scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Ziegen aber zur Linken. **34** Dann wird der König zu denen zu seiner Rechten sprechen: Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt das Reich in Besitz, das euch seit Grundlegung der Welt bereitet ist. **35** Denn ich war hungrig, und ihr habt mich gespeist, ich war durstig, und ihr habt mich getränkt, ich war ein Fremdling, und ihr habt mich beherbergt, **36** nackt, und ihr habt mich bekleidet, ich war krank, und ihr habt mich besucht, ich lag im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen. **31** Dann werden ihm die Gerechten antworten: Herr, wann hätten wir dich hungrig gesehen und (dich) gespeist? Oder durstig und dich getränkt? **38** Und wann hätten wir dich als Fremdling gesehen und beherbergt? Oder nackt und (dich) bekleidet? **39** Und wann hätten wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und wären zu dir gekommen? **40** Und der König wird ihnen antworten: Wahrlich, ich sage euch: alles, was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan.

41 Dann wird er auch zu denen zu seiner Linken sprechen: Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. **42** Denn ich war hungrig, und ihr habt mich nicht gespeist, ich war durstig, und ihr habt mich nicht getränkt, **43** ich war ein Fremdling, und ihr habt mich nicht beherbergt, nackt, und ihr habt mich nicht bekleidet, krank und im Gefängnis, und ihr habt mich nicht besucht. **44** Dann werden auch sie antworten: Herr, wann hätten wir dich hungrig oder durstig oder als Fremdling oder nackt oder im Gefängnis gesehen, und hätten dir nicht gedient? **45** Dann wird er ihnen antworten: Wahrlich, ich sage euch: alles, was ihr einem dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan. **46** Und diese werden hingehen, zur ewigen Strafe, die Gerechten aber zum ewigen Leben (Dan 12,2).⁴

In der Tradition christlicher Spiritualität wurden aus der Gerichtsrede schon sehr früh die Werke der leiblichen Barmherzigkeit abgeleitet: Hungrige speisen, Durstige tränken, Nackte bekleiden, Fremde beherbergen, Kranke besuchen, Gefangene erlösen, Tote begraben.⁵

⁴ Die deutsche Übersetzung wurde entnommen aus: Josef SCHMID, *Synopse der drei ersten Evangelien mit Beifügung der Johannes-Parallelen*, Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, 1977, pp. 171f.

⁵ Das zuletzt genannte Werk – Tote begraben – findet sich zwar noch nicht im Matthäusevangelium, wurde aber den dort genannten

Die Begriffe „caritative Praxis“ oder „Diakonie“⁶ werden im Folgenden synonym gebraucht; denn sie bezeichnen dieselbe Sache: ein entschiedenes „Dasein für andere.“ Das gehört in der Zeit der jungen christlichen Gemeinden, also schon im 1. und 2. Jahrhundert, genauso zur Identität der Kirche wie die Predigt des Evangeliums. Sie ist *ein* Weg, die Botschaft Jesu zu verkünden. Wenn Christen als Gemeinde helfend und heilend dort tätig wurden, wo Menschen in Not waren, dann galt dies – gemäß einem Wort aus dem 1. Petrusbrief – als Predigt ohne Worte (1 Petr 3,1f).

Wenn man sich heute die Frage stellt, was damals die Nicht-Christen so in Erstaunen versetzt hat, lässt man am besten Zeitzeugen zu Worte kommen. Tertullian, ein Theologe, der zwischen 160 und 220 n. Chr. lebte, weiß zu berichten, dass die Christen ihr Geld ausgaben für den Unterhalt und das Begräbnis armer Gemeindemitglieder und von Personen ohne Angehörige, für Witwen und Waisen, für Menschen, die unverschuldet in Not geraten waren, für die Pflege von Kranken sowie für Christen, die ihres Glaubens wegen in Zwangsarbeit und Verbannung geschickt wurden.

Diese selbstlose caritative Tätigkeit war der größte Trumpf, den die junge Kirche gegenüber einer heidnischen Welt aufzuweisen hatte und durch den sie in hohem Maße an Glaubwürdigkeit gewann.

Durch ihr Verhalten in Krisen und Katastrophen unterschieden sich die Christen auffällig von ihrer Umgebung.

Zwar kannte man in der Spätantike bereits privates Mäzenatentum und individuelle Wohltätigkeit; mithin Formen freiwilligen sozialen Engagements, die durchaus in Analogie zu der im anglo-amerikanischen Raum entstandenen Corporate Social Responsibility (CSR) gesetzt werden können. Doch der Umstand, dass soziales Engagement durch das Gebot der Nächstenliebe für alle Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft verbindlich gemacht wurde und Diakonie als Chiffre für den Vollzug christlicher Existenz insgesamt diente, war für die damalige Welt neu und erregte allgemeine Aufmerksamkeit.⁷

Bis heute gilt die Diakonie – neben Verkündigung (Martyria, Kerygma) und Liturgie (Leiturgia, Gottesdienst) – als einer der drei Grundvollzüge der Kirche, in denen sich ein für ihre Identität konstitutives Wesenselement manifestiert.

Die Perikope vom Weltgericht ist der letzte Text der Rede von der Wiederkunft des Herrn (Parusie), dessen Passion unmittelbar bevorsteht. Nach seiner Auferstehung (Ostern) und seiner Rückkehr zum Vater (Christi Himmelfahrt) wird der erhöhte Christus am Ende der Zeiten wiederkommen und Gericht über die Menschen halten. Während die einen das ewige Heil erlangen, verfallen die anderen der ewigen Strafe. Den Grund, warum die Unterscheidung zwischen Guten und Bösen so zielsicher und mit untrüglicher Gewissheit erfolgt, erläutert Jesus mit einem Bildvergleich, der seinen Zuhörern aus deren Alltagswelt bestens vertraut ist:

In Palästina wurden Schafe und Ziegen zusammen in einer Herde gehalten. Dabei waren die Schafe weiß und die Ziegen schwarz. Wenn die jungen Ziegenböcke das Alter erreicht hatten, in dem sie gewöhnlich geschlachtet und verzehrt wurden, kam es zur Aussonderung. Die Frage, wieso der Hirte schwarze Ziegen von weißen Schafen unterschieden konnte, hätte niemand

sechs hinzugefügt, um die heilige Siebenzahl zu erreichen. Das war auch deshalb gerechtfertigt, weil der pietätvolle Umgang mit den Verstorbenen eine Folge des Auferstehungsglaubens war und insofern alle Mitglieder der christlichen Gemeinden in der Praxis des gelebten Glaubens verpflichtet.

6 Die Begriffe Caritas und Diakonie firmieren heute meistens als Kurzformel für die konfessionellen Wohlfahrtsverbände Diakonisches Werk und Deutscher Caritasverband, sodass sich „Caritas“ als Synonym für die soziale Arbeit der katholischen, Diakonie als Synonym für die soziale Arbeit der evangelischen Kirche etabliert hat.

7 Cf. Arnold ANGENENDT, Die Geburt der christlichen Caritas, in: *Caritas. Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart*, ed. Christoph STIEGEMANN, Petersberg: Michael Imhof Verlag, 2015, pp. 40–51, p. 40.

gestellt. Ebenso wenig hätte irgendwer die Treffsicherheit der Unterscheidung angezweifelt. Die Bewertung der linken Seite als Unheilsseite (böse) und der rechten Seite als Heilsseite (gut) ist auch heute noch gebräuchlich und schon in der biblischen und außerbiblischen Literatur bezeugt.⁸ Der Hirte ist in dieser Perikope als Metapher für Christus zu verstehen, die aus Schafen und Ziegen bestehende Herde als Metapher für die christliche Gemeinde, die eine *societas mixta* bildet, in der sowohl Gute als auch Böse miteinander vermischt leben. Der Bildvergleich mit der Schlachtung verstärkt noch einmal den Gedanken von Gericht und Verurteilung. Sehr wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Entscheidung über Leben oder Tod, Segen oder Fluch, im Grunde nicht vom Parusiechristus gefällt wird. Die Entscheidung liegt bei den Menschen selber – selbst wenn sie sich dessen gar nicht bewusst sind: Alles, was sie gegenüber ihren Mitmenschen an mitmenschlicher Zuwendung getan oder unterlassen haben, ist eine Form, Gott im Nächsten zu begegnen. Anders gesagt: Caritas oder Diakonie ist eine Form des Gottesdienstes.

Das Unwissenheitsmotiv sowohl der Gerechten als auch der Ungerechten gibt dem Evangelisten Matthäus die Gelegenheit, noch einmal zu wiederholen, worauf es ihm ankommt: Nicht die Dogmatik oder das explizite Bekenntnis zur Lehre entscheiden, sondern die Praxis der christlich verstandenen Nächstenliebe. Entscheidend ist im Letzten nicht das Bekenntnis zur rechten Lehre, sondern das Zeugnis durch ein gottgefälliges Handeln. Anders gesagt: Der Primat liegt nicht bei dem Bekenntnis zur rechten Lehre, der Orthodoxie, sondern bei dem Zeugnis der Orthopraxie, der rechten Tat.

Woran sich dieses Zeugnis zweifelsfrei identifizieren lässt, wird in der Gerichtsrede explizit benannt. Wer die Werke der Barmherzigkeit tut, der erfüllt den Willen Gottes und kann das Heil erlangen. Da kann es durchaus sein, dass – aus heutiger Sicht gesprochen – nicht die in der Gemeinschaft der Gläubigen Privilegierten, deren Formelle Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Kirche außer Zweifel stehen – zu den vom Weltenrichter Erwählten gehören, sondern die Marginalisierten, die vielleicht aus rechtlichen Zugehörigkeiten und Solidaritätsbündnissen herausfallen und deshalb oft übersehen oder an den Rand gedrängt werden. Vor diesem Hintergrund überrascht es dann nicht, dass diejenigen, die am Ende zu den Erwählten gehören, darüber auf das Äußerste erstaunt sind.

Das sind Menschen, die das Glaubensbekenntnis nicht auf den Lippen führen, sich vielleicht gar nicht als Christen fühlen, – möglicherweise auch deshalb, weil sie das Evangelium nie oder zumindest nicht in einer sie existentiell überzeugenden Form kennengelernt haben –, die aber gemäß dem Evangelium leben und handeln.

Auch sie haben ein Glaubensbekenntnis, haben ihr Credo: freilich nicht das Credo der Worte, sondern das Credo der Taten. Anders gesagt: nicht das Credo des Kopfes und der Lippen, sondern das Credo des Herzens und der helfenden Hände.

Das 2. Vatikanische Konzil sagt in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ (LG 16), dass diese Menschen genauso das Heil erlangen können.⁹

Karl Rahner hat im Rückgriff auf diesen Text des Zweiten Vatikanischen Konzils die heilsgeschichtliche Situation dieser Menschen thematisiert und im Blick auf sie von „*anonymen Christen*“¹⁰

8 Cf. Lothar KULD, 34. Sonntag im Jahreskreis (A) – Christkönigssonntag: Mt 25,31–46 (on-line), available from: http://www.perikopen.de/Lesejahr_A/34_ij_A_Mt25_31-46_Kuld.pdf, cited 2016 May 12.

9 „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens (Hervorhebung des Vf.) erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“ (LG 16).

10 Karl RAHNER, *Die anonymen Christen*, in: Schriften zur Theologie, VI, Einsiedeln – Zürich – Köln: Herder Verlag, 1968, pp. 545–554.

gesprochen – ein Begriff, der seitdem oft zitiert, allerdings auch kritisiert worden ist. Es geht in der Rede vom anonymen Christen nicht um den letzten verzweifelten Versuch, angesichts rückläufiger Kirchenbesucherzahlen und anhaltender Kirchenaustritte die schwierige Situation nicht nur der katholischen Kirche, sondern der meisten christlichen Kirchen schönzureden und dabei jene zu vereinnahmen, die sich mit aller Macht dagegen sträuben würden. Es geht vielmehr darum, deutlich zu machen, dass die Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft nicht bei der formellen Kirchenmitgliedschaft endet und Gottes Heilswille weiter reicht als die Grenzen der Konfessionen oder Religionen. Die Christen haben hier, ebenso wenig wie alle Übrigen, kein Privileg. Wenn im Weltgericht die Plätze verteilt und die Menschen in Gesegnete oder Verdammte getrennt werden, unterscheidet der Weltenrichter nach dem Kriterium mitmenschlichen Handelns oder dessen Verweigerung, so wie es in den Werken der Barmherzigkeit manifest wird. In einem Satz gesagt: die diakonische oder caritative Praxis ist keine freiwillige Selbstverpflichtung der Christen, sondern eine Form, Christus selbst im notleidenden Mitmenschen zu begegnen. Sie ist ein Weg zum Heil.

2. Die institutionelle Ausrichtung der Caritas im Kontext gesellschaftlicher Transformationsprozesse

Nun ist es von der caritativ-diakonischen Praxis der frühen Kirche bis zu den institutionalisierten und professionalisierten Formen, in denen heutige Wohlfahrtsverbände arbeiten, ein weiter Weg. Was zur Zeit Jesu noch am Beispiel individuellethischer Einstellungen demonstriert werden konnte, lässt sich nicht unmittelbar auf die aktuellen Herausforderungen unserer Gegenwart anwenden.

Auf diesen Sachverhalt haben unlängst erst Arnd Küppers und Peter Schallenberg hingewiesen, genauer, sie haben eine bereits von Adam Smith vorgetragene kritische Anmerkung wieder in Erinnerung gerufen, wenn sie auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund der ethischen Botschaft Jesu hinweisen, den man nicht einfach ausblenden darf:

Und da liegt schon ein erstes Problem, auf das bereits der schottische Aufklärungsphilosoph Adam Smith hingewiesen hat. In seiner *Theorie der ethischen Gefühle* von 1759 zeigte er, dass eine auf Mitgefühl fußende Ethik nur in der sozialen Kleingruppe funktioniert. Aber in der modernen, unüberschaubaren Welt versagen unsere ethischen Gefühle oftmals.¹¹

Der Hinweis auf Adam Smith ist sicher nicht unberechtigt. Die Problemanzeige, die er aus der Sicht eines aufgeklärten Denkers im 18. Jahrhundert formulierte, wurde im 20. Jahrhundert etwa von Arnold Gehlen aufgegriffen und weiterentwickelt. In seinem Spätwerk „Moral und Hypermoral“ formuliert er die These, dass es mehrere funktionell wie genetisch unabhängige Wurzeln der Moral gibt, sodass die politisch und gesellschaftlich so hochaktuellen Fragen der Ethik infolgedessen zumindest auf zwei Ebenen abgehandelt werden können: zum einen auf der Ebene des Humanitarismus, innerhalb dessen die Kleingruppenmoral und die Ethik der Nächstenliebe anzusiedeln sind, zum anderen die Ethik der Institutionen, die strukturell anderen Gesetzen als eine face-to-face Moral folgt. Keine der beiden Ebenen kann in die andere überführt oder auf sie

11 Arndt KÜPPERS – Peter SCHALLENBERG, Flucht und Migration als Herausforderung christlicher Nächstenliebe, in: *Theologie der Gegenwart* 3/2016, pp. 189–201, p. 195.

reduziert werden; insbesondere der Versuch, die auf personalen Kategorien basierende Ethik der Nächstenliebe auf die Ebene der Institutionenethik auszuweiten, würde die erstgenannte völlig überfordern und letztlich zum Scheitern verurteilen.

Wenngleich Gehlen in „Moral und Hypermoral“ keineswegs nur zustimmungsfähige, sondern durchaus umstrittene Positionen vertritt, wird die Grundthese seines Spätwerks in der fast 2000-jährigen Geschichte der Caritas von ihren biblischen Ursprüngen¹² bis in die Gegenwart bestätigt. Auch dort gab es immer wieder Transformationsprozesse: Caritas bzw. Diakonie begann schon in der Urkirche, setzte sich über die Gründung der ersten Xenodochien fort, ging in die Hände der Kathedralkapitel und Klöster über, führte im Hochmittelalter zur Stiftung so genannter Bürgerspitäler, wurde in der frühen Neuzeit durch das Aufkommen der öffentlichen, insbesondere kommunalen Wohlfahrt teilweise zurückgedrängt, erlebte nach der Säkularisation eine Renaissance, die im Gefolge des Sozialkatholizismus im 19. Jahrhundert zur Gründung der ersten Caritasverbände führte.

In einem Satz gesagt: Die Geschichte der Caritas war über weite Strecken bewegt und wechselhaft. Auch heute ist sie beträchtlichen gesellschaftlichen Transformationsprozessen ausgesetzt:

Als einige wichtige Stichworte sind zu nennen: Globalisierung, Migration, Säkularisierung, Pluralisierung und Rationalisierung. Diese Prozesse fordern bis heute die [institutionelle Ausrichtung der (Ergänzung P.F.)] konfessionellen Wohlfahrtsorganisationen auf unterschiedlichen Ebenen heraus: die konfessionelle Ausrichtung der Wohlfahrtspflege wird insgesamt in Frage gestellt, die interreligiöse/-kulturelle Ausrichtung infolge von Pluralisierungsprozessen wird notwendiger denn je, die wirtschaftlichen Entwicklungen zwingen zu Rationalisierungsprozessen usw.¹³

Die Herausforderungen, die von diesen aktuellen gesellschaftlichen Transformationsprozessen ausgehen, haben die verbandlich organisierte Caritas genötigt, ihren Dienst am Menschen zu institutionalisieren und zu professionalisieren.

Zu Recht stellt deshalb Heinrich Pompe fest:

Unstrukturiertes, wahlloses Helfen verfehlt seine Wirkung. Eine rein spontane Caritas bündelt nicht die Kräfte und entwickelt keine Handlungsprioritäten. Trotz der caritativen Pflichten des Einzelnen wie der Kirche insgesamt müssen entsprechende Organisationen gebildet werden. Die Organisatoren wiederum sind zu einem qualitätsbezogenen Management, zur effizienten ökonomischen Verwaltung der Mittel, zur juristisch kompetenten Steuerung der sozialen oder pflegerischen Arbeit, etc. zu befähigen.¹⁴

Dass Professionalität und christliche Authentizität nicht dazu geeignet sind, aus ihnen ein Gegensatzpaar zu konstruieren, hat vor vielen Jahren schon – im Blick auf das Verhältnis von Ökonomie und Ethik in der Wohlfahrtspflege – Benedikt XVI. alias Josef Ratzinger sehr treffend auf den Punkt gebracht:

12 Damit soll nicht ausgeschlossen werden, dass die christliche Caritas nicht bereits auf Vorläufer im alten Ägypten zurückblicken konnte. Dazu Cf.: Arnold ANGENENDT, Die Geburt der christlichen Caritas, pp. 40–51.

13 Rauf CEYLAN – Michael KIEFER, Ökonomisierung und Säkularisierung. Neue Herausforderungen der Konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland, Wiesbaden: Springer Verlag, 2017, p. 1.

14 Heinrich POMPEY, *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche: Die Caritas-Enzyklika „Deus Caritas Est“: Kommentar und Auswertung*, Würzburg: Echter Verlag, 2007, p. 96.

Eine Moral, die dabei die Sachkenntnis der Wirtschaftsgesetze überspringen zu können meint, ist nicht Moral, sondern Moralismus, also das Gegenteil von Moral. Eine Sachlichkeit, die ohne das Ethos auszukommen meint, ist Verkennung der Wirklichkeit des Menschen und damit Unsachlichkeit.¹⁵

3. Caritaswissenschaft im Zentrum universitärer Theologie

Bis heute gilt die Caritas oder Diakonie – neben Verkündigung und Liturgie – als einer der drei Grundvollzüge der Kirche, in denen sich ihre Identität manifestiert. Zwar wurde dieser dreifache Dienst der Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil festgestellt und von der Würzburger Synode noch deutlicher hervorgehoben, doch eine systematisch-theologische und praxisbezogene lehramtliche Reflexion der caritativen Sendung der Christen und der Kirche sowie der Heilsnotwendigkeit caritativer Diakonie stand lange Zeit aus. Diese änderte sich allerdings mit dem Erscheinen der ersten Enzyklika Benedikts XVI. „*Deus caritas est*“¹⁶ im Dezember 2005, die als historisches Erstlingsdokument der Amtskirche anzusehen ist. Es dauerte dann noch weitere sieben Jahre, bis durch das Motu Proprio „*Intima Ecclesiae natura*“¹⁷ die caritative Verantwortung des Bischofs in den Korpus des kanonischen Rechts aufgenommen und somit eine normative Leerstelle abgedeckt wurde. Denn die Rede von Gott ist ohne die Praxis der Caritas nicht die christliche Rede von Gott.

Doch bis heute gibt es in der Theologenausbildung keine etablierte theologische Disziplin, die diesen Bereich abdeckt. Eine Ausnahme bilden allein die deutschsprachigen Länder, in denen zumindest an einigen theologischen Fakultäten bzw. Instituten Caritaswissenschaft oder Caritastheologie als eigenständiges Fach vertreten ist.

Über die Gründe, warum Caritaswissenschaft im Unterschied zur katholischen Soziallehre oder christlichen Sozialethik in der universitären Theologie vergleichsweise unterrepräsentiert ist, kann man unterschiedlicher Auffassung sein. Das Gebot der Stunde lautet deshalb, die Notwendigkeit der theologischen Disziplin Caritaswissenschaft als eigenständiges Lehrfach in das Stammbuch zukunftsfähiger und praxisrelevanter Theologenausbildung zu schreiben.

In diese Richtung weist implizit das Motu Proprio „*Intima Ecclesiae natura*“ als erstes kanonisches und damit rechtlich verbindliches Dokument. Den Bischöfen wird ins Bewusstsein gerufen, dass Diakonie oder Caritas ein zentraler Aspekt ihres gesamten Verantwortungsbereiches ist. Papst Franziskus selbst geht hier mit gutem Beispiel voran. Das Motu Proprio leistet aber auch einen wichtigen Beitrag zur Neuevangelisierung und Stärkung im Glauben, denn viele, die in katholischen Organisationen oder in christlich geprägten NGO's arbeiten, entdecken neu, dass ihr Handeln keineswegs einen marginalen Aspekt kirchlichen Handelns darstellt, sondern ganz im Gegenteil im Zentrum eines gelebten Glaubenszeugnisses angesiedelt ist.

Damit wird auch der theologische Ort einer genuinen Caritaswissenschaft im Kanon der theologischen Disziplinen festgelegt: die in ihr zugrunde gelegte und einzigartige Synthese von Theorie und Praxis ist Grund genug, ihr einen privilegierten Ort innerhalb der Theologie zuzusprechen. Sie ist Reflexion einer ins Praktische gewendeten Soteriologie und dient somit als theoretische Leitwissenschaft für den konkreten Dienst der Nächstenliebe. Die christliche Idee von Solida-

15 Joseph Kardinal RATZINGER, Marktwirtschaft und Ethik, in: *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, ed. Lothar ROOS, Köln: J.P. Bachem Verlag, 1986, pp. 50–58, p. 58.

16 Pope Benedikt XVI., *Deus caritas est. An die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe*, VApS 171, 2005.

17 Pope Benedikt XVI., *De intima ecclesiae natura. Motu Proprio über den Dienst der Liebe*, VApS 195, 2012.

rität könnte dann – nicht als Alternative zur Sozialstaatsidee, sondern in deren Rahmen – neue Bedeutung gewinnen, sodass man Solidarität und Barmherzigkeit als innovierenden Quellgrund sozialer Gerechtigkeit bezeichnen könnte.

Weil die Idee des modernen Sozialstaates unübersehbar an ihre Grenzen stößt, wenden sich Caritas und Diakonie auch denen zu, die durch die Maschen des Gesetzes fallen. Caritaswissenschaft als universitäre Disziplin richtet ihren Blick vornehmlich auf die Möglichkeiten des Helfens, wie sie auf der Meso- und Mikroebene denen zugutekommen, die sich selbst nicht helfen können, entweder weil sie keine Lobby haben oder von der gesellschaftlichen Partizipation ausgeschlossen sind.

Damit trifft sich ihr Grundauftrag mit dem Selbstverständnis aller Formen sozialer Arbeit, die in den verschiedenen Dimensionen des Helfens, Begleitens, Pflegens und Betreuens tätig wird.

Solidarisches Handeln, in dem die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe erfahrbar wird, erteilt jedem ethischen Partikularismus eine klare Absage und setzt an seine Stelle einen dezidierten ethischen Universalismus. Das hat sowohl für die christliche Wohlfahrtspflege als auch für die soziale Arbeit in ihren verschiedenen Formen klare Konsequenzen: *Jeder* Mensch, der in Not ist, hat einen Anspruch auf Hilfe, die an keine Bedingungen geknüpft wird. Diese Hilfe muss vorbehaltlos gewährt werden, d.h. unabhängig von religiöser Überzeugung, nationaler oder ethnischer Zugehörigkeit, Geschlecht, Hautfarbe oder sexueller Orientierung. Hilfe gebührt auch dem, der ein Verbrechen begangen oder gegen Gott gesündigt hat. Das Wort und Beispiel Jesu, der sich auch den Schwachen, Armen, den Ausgestoßenen und den Sündern zuwandte, lässt daran keinen Zweifel aufkommen.

Kontakt

Msgr. Prof. Dr. Dr. Peter Fonk

Universität Passau

Lehrstuhl für Theologische Ethik

Michaeligasse 13, Passau

Peter.Fonk@uni-passau.de

Význam teologie, zvláště teologické etiky, v rámci vysokoškolského vzdělávání v oblasti studia sociální práce

Jindřich Šrajer

Abstrakt

Předložené pojednání reflektuje význam studia teologie, a zvláště teologické etiky, v rámci vysokoškolského vzdělávání v oblasti sociální práce. Článek objasňuje podstatu teologie a teologické etiky v jejich substancialitě a proměnách. Akcentuje především pokoncilní podobu těchto věd, zvláště teologické etiky a v ní obsažené důrazy, ke kterým patří důraz na osobní odpovědnost, podmiňovanou schopností etického rozlišování a rozhodování, tedy osvojením si ctnosti moudrosti či prozřetelnosti. Právě v těchto důzrech lze přitom krom jiných přínosů (např. komplexního pohledu na realitu) spatřovat aktuální význam studia teologie, resp. teologické etiky, pro vysokoškolské vzdělávání v oblasti sociální práce a pro kvalitu její praxe.

Klíčová slova: Teologická etika, sociální práce, sociální pracovník, teologie, vzdělání, osobní odpovědnost, přirozený zákon, křesťanství

Při pohledu na minimální standardy studia sociální práce sestavené Asociací vzdělavatelů v sociální práci zjistíme, že jejich nedílnou součástí jsou filosofie a etika – jsou dokonce uváděny na prvním místě – ale už zde chybí zmínka o teologii, resp. o teologické etice. V podkladech MŠMT pro oblast vzdělání v sociální práci nalezneme pouze poznámku o tom, že v 90. letech, kdy se v českém prostředí nově koncipovalo studium sociální práce, se tak dělo formou tzv. doplňkového studia k základnímu programu toho kterého vysokoškolského pracoviště. Nabízelo se studium sociální práce v kombinaci s psychologií, sociologií, pedagogikou, ekonomikou, právem, zdravotnictvím a také právě s teologií. I vzhledem k současnosti se ve zmiňovaných podkladech konstatuje, že

současný obsah vysokoškolského studia sociální práce je i nadále do značné míry formován tím, že vzniká na jiných oborově zaměřených pracovištích s primární orientací na sociologii, pedagogiku, teologii atd.¹

1 Petr ČERNIKOVSKÝ – Jiří HNILICA – Eva PASÁČKOVÁ (eds), *Národní kvalifikační rámec terciárního vzdělávání České republiky*, MŠMT, 2. díl. Oblasti vzdělávání, Praha: nakl. Tauris, 2012, s. 130.

Sama tato skutečnost navozuje otázky, na které je bezesporu vhodné hledat adekvátní odpovědi. Pro nás je stěžejní význam či role teologie, resp. teologické etiky při studiu sociální práce. Je možné brát teologii, potažmo teologickou etiku, v rámci studia sociální práce, které má výrazně mezioborový charakter, jako disciplínu danou nad tento rámeček, jako pomyslnou třešničku na dortu, která zde může, ale nemusí být? Anebo má v rámci tohoto studia a také praxe sociální práce významné či snad dokonce exkluzivní postavení vzhledem k teoretickým a metodologickým základům sociální práce, které předurčují její kvalitu?

Otázka vysokoškolského studia teologie přitom není jen relevantní otázkou v rámci studia sociální práce, ale i univerzitního vzdělávání obecně. Není bez zajímavosti, že v roce 2006 Harvardská univerzita, jedna z nejstarších univerzit v USA, ustavila komisi pro reformu povinného obecného základu výuky na univerzitě. Tato komise přitom označila za jedno z ústředních témat univerzitního vzdělání vztah víry a rozumu. Při tomto vzdělávání by, podle ní, nemělo jít o to, vštípit studentům konkrétní náboženské stanovisko, ale pomoci jim pochopit vztah mezi náboženskými a sekulárními institucemi, myšlenkami a formami praxe. Studenti by se měli učit přesněji chápat svou vlastní víru a hodnoty. Mělo by jim to mimo jiné pomoci k tomu, aby se stali vzdělanějšími, a tedy kompetentnějšími.²

Výše formulované obecné cíle studia vztahu víry a rozumu, resp. teologie, které zakládají jeho opodstatněnost a důležitost v rámci univerzitního vzdělání vzhledem k požadavku komplexního vzdělání studentů, lze bez výhrad přenést i na oblast vzdělání v sociální práci. Podtrhují to i slova Josefa Ratzingera, pozdějšího papeže Benedikta XVI. (2005–2013). V diagnóze morálních problémů doby poukazuje kromě jiného na nový příklon k morálce a náboženství, resp. na potřebu revitalizace motivace ke službě trpícím, a zdůrazňuje přitom, že ať je profesionální kvalifikace k této službě (v našem případě k sociální práci) sebedůležitější, bez hlubokého morálního a náboženského základu ustrne u pouhé techniky a nekoná to, co je lidsky rozhodující.³

Co je tím lidsky rozhodujícím v sociální práci, můžeme hledat v odkazu na základní hodnotový rámeček sociální práce, resp. na vymezené cíle vzdělávání v této oblasti. Patří mezi ně důraz na ochranu a podporu důstojnosti člověka, lidských práv a sociální spravedlnosti, jakož i na uplatňování kritického myšlení; porozumění situaci klienta a/nebo skupin v jejich celkovém životním kontextu, resp. v celkovém společenském kontextu; zvyšování kompetence klientů vedoucí ke kvalitativní změně jejich života; zkvalitňování podmínek pro vlastní profesní a osobnostní rozvoj absolventa, zvláště s ohledem na práci s klienty v obtížných životních situacích, apod.⁴ Tato základní vymezení či požadavky ovšem předpokládají hodnotový obsah a motivační stimuly, bez kterých zůstávají málo účinnými, protože jsou tak pro zainteresované nezřídka málo srozumitelné a neuchopitelné. Teologie, resp. teologická etika, s těmito obsahy i stimuly apriorně pracuje, snaží se o jejich ozřejmění. Není však přitom uchráněna rizik a výzev, se kterými je v průběhu času v rámci jí předkládaného paradigmatu konfrontována.

Ve snaze naplnit cíl tohoto pojednání – poukázat na význam teologie, resp. teologické etiky, v rámci studia sociální práce – se nejdříve pokusíme o stručnou charakteristiku reality, jakéhosi dispozičního předpolí sociální práce, bez níž nelze zcela dobře pochopit aktuálnost konkrétních potřeb a výzev vzhledem ke studiu a praxi sociální práce a tím významu teologie, resp. teologické etiky v nich. Konkrétně se zaměříme na absenci či oslabení individuálně etických motivací na základě analýzy, kterou nabízí teolog Josef Ratzinger. To zahrnuje mimo jiné i požadavek na objasnění

2 Srov. © RC MONITOR, USA: Teologie patří k základu univerzitního vzdělání, 19. října 2006 (on-line) dostupné na: <https://www.rcmonitor.cz/download/2006-16.pdf>, s. 3.

3 Joseph kardinál RATZINGER, *Naděje pro Evropu? Církev a svět. stav – diagnózy – prognózy*, Praha: Scriptum, 1993, s. 17.

4 Srov. ČERNIKOVSKÝ – HNILICA – PASÁČKOVÁ (eds.), *Národní...*, s. 132–133.

podstaty teologie, resp. teologické etiky, v její dynamice a proměnách, které mohou a chtějí být odpovědí na požadavky doby a konkrétních oblastí lidské praxe, v našem případě sociální práce.

1. Absence či oslabení individuálně etických motivací

Podstatnou otázkou teologické etiky v její pokoncilní podobě, která reflektuje nově objevenou responsoriální strukturu biblického étosu, je otázka po významu a úrovni individuálně etických motivací, po jejich stimulaci. To předpokládá také reflexi reálné úrovně této motivace, nakolik jsme s to ji zachytit.

Teolog Ratzinger mluví o současném morálním rozmachu, o novém příklonu k morálce a náboženství. Neopomíná přitom však, podobně jako filosof a sociolog Gilles Lipovetsky, skutečnost reálného oslabování individuálně etické motivace. Oba se shodují v tom, že morální hodnoty ztratily s technikou, resp. konzumem určovanou společností svoji průkaznost a tím i svou nárokovou složku. Všimají si toho, že zde absentuje nasazení pro morální hodnoty, které se stávají pro člověka závaznými i tehdy, kdy to má pro něj negativní důsledky, kdy je ohrožena jeho osobní svoboda a vlastní klid. Rozhodující se zde podle nich nestává rozum a vůle, nýbrž pouhý cit. Ratzinger připisuje tuto skutečnost chápání náboženství jako jakéhosi pouhého povznesení citu, resp. nepřijetí náboženství jako řádu rozumu a vůle, jeho závazné mravní síly, která váže pospolitost i jednotlivce.⁵

Ratzinger k tomu dodává, že jen malá část lidí v moderní společnosti věří v existenci Božích příkázání a ještě méně jich věří v to, že jsou bezchybně zprostředkována církví, náboženským společenstvím a že naše bytí se stává pravdivým v souzvuku naší vůle s vůlí Boží. Zároveň však připomíná, že zde od pradávna existuje „základní zřejmost lidského života“, něco všem kulturám vlastního, to jest učení o objektivních hodnotách, které se vyjevují v bytí světa. V bytí člověka jsou uloženy povinnosti, morálka, přičemž existují jednání v souladu s tímto bytím a jednání a postoje, které jsou s ním v rozporu. Jinak řečeno, Ratzinger připomíná skutečnost, „že všem velkým kulturám je společná základní intuice, pokud jde o morální charakter bytí samotného i o potřebný souzvuk lidské bytosti s poselstvím přírody, a že jsou tudíž společné i velké morální imperativy“.⁶

Soudobým morálním problémem je podle Ratzingera právě to, že jsme se oddělili od výše zmíněné prazřejmosti, od oné základní společné intuice. Jako důsledek přírodovědeckého myšlení se zde podle něj vytváří propast mezi světem pocitů a světem skutečnosti. Morálka a náboženství nemají v objektivním světě místo, spadají do oblasti subjektivního. Člověk je v mechanickém evolučním procesu světa objektivizován, a tím zbaven onoho sobě podstatného. Jinak řečeno, svět je podle Ratzingera redukován na skutečnosti a rozum zúžen na vnímání kvantity. To, co je člověku vlastní, je zatlačováno do sféry subjektivního a zbavováno tak skutečnosti. Popírá se zde, že praktický rozum je skutečný rozum, nositel mravního poznání. Je na něj nahlíženo jen jako na výraz subjektivních pocitů bez poznávací hodnoty.⁷ Stojíme tak podle Ratzingera před úkolem „učit se znovu chápat, že velké morální poznatky lidstva jsou právě tak rozumné, a tak pravdivé jako experimentální poznatky z oblasti přírodních a technických věd. Jsou pravdivější, neboť se hlouběji dotýkají vlastního jádra bytí a rozhodněji přispívají k lidství člověka“.⁸

Tím zásadním, co chce svou analýzou morálního problému současné doby Ratzinger říci, je to, že „praktický (nebo morální) rozum je rozumem v nejvyšším smyslu, protože proniká do vlastního

5 Srov. Joseph kardinál RATZINGER, *Naděje pro Evropu?...*, s. 16–17.

6 RATZINGER, *Naděje pro Evropu?...*, s. 19.

7 Srov. RATZINGER, *Naděje pro Evropu?...*, s. 20–22.

8 RATZINGER, *Naděje pro Evropu?...*, s. 22.

tajemství skutečnosti hlouběji než rozum experimentální“.⁹ Přičemž „i praktický rozum potřebuje záruku experimentu, avšak důraznějšího, než jaký může být proveden v laboratořích: potřebuje experiment podstoupeného lidství, a k tomu může dojít jen na základě prožitku dějin. Proto byl praktický rozum vždy vřazován do veliké vzájemné souvislosti zakoušení a ověřování komplexních eticko-náboženských vizí.¹⁰

Rozhodující roli v tomto „experimentu“ přitom Ratzinger připisuje křesťanské víře, resp. její mravní vizi, která není nic partikulárně křesťanského, nýbrž „syntézou velkých intuicí lidstva“,¹¹ a jako taková nepředstavuje omezení či ochromení rozumu, nýbrž jeho plné rozvinutí. Ve své podstatě je strážkyní morální povinnosti, která je vlastním obsahem lidské důstojnosti a svobody člověka.¹²

V zásadě se výše nastíněnými úvahami nepřímou vracíme k otázce po opodstatněnosti studia vztahu rozumu a víry, tedy teologie, v rámci univerzitního studia, potažmo sociální práce. Jde mimo jiné o to, že teologie může demaskovat nebezpečné tendence redukující člověka na úroveň stroje, ponižující ho na pouhou věc a snahy o jeho odstranění či odlidštění, a být s to, objevovat jeho plnou hodnotu. Teologie zprostředkuje člověku transcendenci, potřebu étosu, s objektivitou povinnosti a konečnou platností odpovědnosti, tedy víru ve stvoření, ve smysluplnost bytí a jeho nesmrtelnost. Připomíná, že morálka není otázkou kalkulu, výpočtu či subjektivního rozmaru, není něčím, co se vynalézá, nýbrž nalézá, a to v trvalém procesu objevování, rozvíjení a očišťování poznávaného. Byť v této rovině připisujeme křesťanské teologii nezbytnou exklusivitu, nevylučuje to zároveň vůči ní trvale platný požadavek k prohlubování a očišťování jí poznávaného, resp. povinnost „jí vlastní a smysl člověka utvářející hodnoty nově formulovat a zdůvodnit“.¹³

2. Povaha teologie

Z pohledu výše řečeného a celkového záměru našeho pojednání je relevantní na tomto místě alespoň v hrubých rysech poukázat též na podstatu teologie, její předpoklady a současnou podobu. Základním dějinně dogmatickým problémem teologie je výše již zmiňovaný vztah víry a rozumu. Komponenty onoho vztahu jsou zároveň nezbytnými předpoklady teologie.

Teologie „je svou podstatou výslovné, usilovné naslouchání věřícího člověka vlastnímu dějinně (uskutečněnému) vzniklému zjevení Božího slova, vědecká metodická snaha o jeho poznání a reflexivní rozvíjení tohoto předmětu poznání.“¹⁴

Teologie tak předpokládá člověka jako rozumovou bytost, která je schopna poznání, reflexe, řeči (vyjadřování) a zjevení Boží slovo. V úsilí o poznání základu veškeré skutečnosti se teologie opírá nejen o rozum, ale i o nadrozumovou jistotu (zjevení).

Teologie je přitom ze své podstaty služebnou disciplínou. Pozorně naslouchá Božímu slovu jako spásnému slovu pro člověka. Nemůže tak zůstat jen u teoretického, abstraktního poznání bez

9 RATZINGER, *Naděje pro Evropu?...*, s. 23.

10 Tamtéž.

11 RATZINGER, *Naděje pro Evropu?...*, s. 24.

12 RATZINGER, *Naděje pro Evropu?...*, s. 23.

13 Franz X. KAUFMANN, *Ehe und Familie zwischen kultureller Normierung und gesellschaftlicher Bedingtheit*, In Anton RAUSCHER, *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlín: Duncker & Humblot, 2008, s. 257.

14 Karl RAHNER, *Teologie*, In Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha: Zvon, 1996, s. 349.

náležité participace na životě člověka. Nemůže být „*existenciálně nezúčastněnou vědou*“.¹⁵ Jinak se její poznání stává zbytečným a nicotným. Jinými slovy řečeno, Boží slovo, které se jako soud a vykoupení týká celého člověka, a teologie, která je jeho charakterem vázána, nemůže nereflektovat život člověka a s ním spojené otázky včetně možností a limitu lidského poznání skutečností víry a jejich porozumění. Úkolem teologie je tak naslouchat a snažit se porozumět dějinně podmíněným zkušenostem člověka, jeho možnostem porozumění vlastnímu životu ve světle Božího slova. V návaznosti na víru a církev má v tomto směru teologie funkci meditativní a kerygmatickou. Jako součást církve má vůči ní a jejímu životu z víry i kritickou úlohu.¹⁶

Současná podoba teologie, která se formuje v první polovině 20. stol. a rezonuje ve vyjádřeních 2. vatikánského koncilu a rozvíjí se bezprostředně po něm, je charakteristická historicky a biblicky orientovaným způsobem teologické reflexe, novým zohledněním dějin s posílením významu antropologie a poznatků exaktních věd. Opouští abstraktní reflexivně deduktivní metodu „*jasně definovatelných a čistě objektivních skutečností a obsahů*“.¹⁷ Uplatňuje spíše induktivní metodu, formu „*esenciálních výroků*“, které se na základě různých historických výrazů a forem a abstraktní reflexe otevírají spíše fenomenologicky a ontologicky doloženému pohledu.¹⁸

3. Povaha teologické etiky a její význam v sociální práci

Stručné objasnění podstaty teologie, jejích předpokladů a její současné podoby umožňuje postoupit k prezentaci teologické etiky, která je její nedílnou součástí, a pokusit se na základě toho objasnit význam této etiky v rámci studia a praxe sociální práce.

Současná podoba teologie, která představuje rozchod s téměř právnickým a zákonickým charakterem novoscholastické fundamentální teologie a dogmatiky, které ve svém důsledku uzavřely morální teologii do tuhého právního, zákonického a kazuistického myšlení,¹⁹ jí dává možnost nového rozvinutí se. Oficiálně ji k tomu vyzval 2. vatikánský koncil v dokumentu *Optatam totius* pobídkou ke zdokonalení. Morální teologie se má ve svém vědeckém podání bohatěji živit naukou Písma svatého a osvětlovat vznešenost povolání věřících v Kristu a jejich povinnost přinášet v lásce užitek pro život světa.²⁰ Touto koncilní pobídkou směrem k morální teologii pomyslně vrcholí morálně teologický diskurz první poloviny 20. stol., určovaný především intenzivní konfrontací s personalistickou filosofií a nově objevenou responsoriální strukturou biblického étosu. V tomto diskurzu se začíná coby ústřední kategorie prosazovat osobní odpovědnost.²¹ Podstatnou paradigmatickou změnu v morálně teologickém diskurzu dobře vystihuje i změna či nová preference v užívání označení této morálně teologické disciplíny. Upozaduje se označení *morální teologie*. Nahrazuje ho pojem *teologická etika*.

15 Tamtéž, s. 350.

16 Srov. Karl RAHNER, *Teologie*, s. 350–351.

17 Peter HÜNERMANN, *Gaudium et spes* včera a dnes: Kontrastní aktualizace znamení času neboli situace člověka v dnešním světě, in Jindřich ŠRAJER, Lucie KOLÁŘOVÁ, *Gaudium et spes padesát let poté*, Brno: CDK, 2015, s. 103.

18 Srov. Peter HÜNERMANN, *Gaudium et spes* včera a dnes, s. 103.

19 Srov. HÜNERMANN, *Gaudium et spes* včera a dnes, s. 103.

20 Srov. *Optatam totius*, Dekret o výchově ke kněžství, in Dokumenty 2. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, čl. 16.

21 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik*. Für Schule und Erwachsenenbildung, Regensburg: Pustet, 2009, s. 17. Je to však také úděs nad důsledky jen „poslušné“ odpovědnosti, který zapříčiňuje zásadní proměnu teologicko-etického paradigmatu tohoto období. Snad nejzřetelněji tuto proměnu morálně teologického paradigmatu ztělesňuje morální teologie Bernharda Häringa (1912–1998). Na základě své životní zkušenosti z období 2. světové války konstatuje: „*Avšak zažil jsem, bohužel, i tu nejabsurdnější poslušnost křesťanů vůči zločinnému režimu. A to se radikálně projevílo na mém myšlení a počínání v morální teologii. Po válce jsem se vrátil k morální teologii s pevným odhodláním učit ji tak, že jejím jádrem není poslušnost, nýbrž ochota k odpovědnosti, odvaha k odpovědnosti. A já věřím, že jsem tomuto odhodlání zůstal věrný, jistě ne ke škodě pravé poslušnosti, totiž odpovědné poslušnosti, spojené se svobodou a kritickým myšlením.*“ Bernhard HÄRING, *Meine Erfahrung mit der Kirche* (Anm. 6), 35, citováno podle HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik*, s. 18.

Zatímco výraz *morální teologie* jakoby předznamenává, že nejdříve je zde požadavek, který je nutné splnit, a teprve pak je možné hovořit o teologii, tedy o vztahu k Bohu, ke kterému nás ono splnění opravňuje, výraz *teologická etika* uvozuje pravý opak. Nejdříve je zde Boží jednání ve prospěch člověka, Boží požadavek lásky, který se stává výzvou pro člověka ke svobodné odpovědi, výzvou k odpovědnosti. Jinak řečeno, na prvním místě není morálka, ale evangelium, radostná zvěst o vykoupení člověka a jeho spáse, která z ní nevyklučuje nikoho. Právě tato evangelijní víra či biblický étos je základem četných vyjádření a textů papeže Františka. Biblická, evangelijní, teologická etika není, jak říká, „stoickou etikou, je více než askezí a není pouhou praktickou filozofií ani katalogem hříchů a omylů. Evangelium nás především zve k tomu, abychom Bohu, který nás miluje a zachraňuje, odpověděli tím, že ho rozpoznáme v druhých, vyjdeme ze sebe a budeme usilovat o dobro všech“.²²

To pro teologickou etiku znamená také nekoncentrovat se primárně na lidské selhání, na lidské *ne*, ale na Boží *ano*, v jehož světle je teprve možné ono lidské *ne* správně posoudit.²³

Zde prezentovaný charakter teologické etiky ovšem dosud zcela neodpovídá na otázku po významu této etiky v rámci studia sociální práce a její praxe. Zvláště za situace, kdy podněty obsažené v teologické etice jsou při svém porozumění podmíněny křesťanskou vírou, která pro sociální práci a její studenty není podmínkou. Obecně se u nich nepředpokládá, ani nevyžaduje? Při hledání odpovědi na tuto otázku je nutné vrátit se zpět k výše prezentovaným myšlenkám Josefa Ratzingera a doplnit je o myšlenky, které formuloval později též jako papež Benedikt XVI., a také např. o myšlenky evangelické etika Wolfganga Hubera.

Ratzinger, jak jsme ukázali výše, reflektuje univerzalitu křesťanské víry, resp. její mravní vizi, na které podle něho není nic partikulárně křesťanského. Naopak, jako syntéza „*velkých intuicí lidstva*“,²⁴ představuje plné rozvinutí rozumu a svojí podstatou se stává strážkyní morální povinnosti, která je vlastním obsahem důstojnosti a svobody člověka.²⁵ Jinými slovy řečeno, Ratzinger – i později jako papež Benedikt XVI. – chce poukázat na hluboce inspirativní potenciál teologické etiky, který dalece překračuje hranice společenství církve. Obzvláště tím, že její postoje nejsou vzdáleny obecné lidské zkušenosti, realitě tohoto světa a s ní spojených otázek. Teologická etika do této obecné lidské zkušenosti vnáší specifický pohled, který má tuto zkušenost pročišťovat, proměňovat, náležitě rozlišovat a ozdravovat, resp. vyzdvihovat a přivádět ve světle Boží lásky k naplnění všechno, co je opravdově lidské.²⁶

Univerzální význam teologické etiky potvrzuje rovněž zmíněný evangelický etik Wolfgang Huber, když připomíná, že „pro morální konsensus v pluralistické společnosti má ústřední význam to, jestli univerzalistické principy, které mají určovat morální chování, jsou zakotveny v přesvědčeních, postojích víry a náboženských praktikách různých skupin ve společnosti“.²⁷ A dodává k tomu, že při rozdílnosti přesvědčení, které se dotýkají až základních hodnotových orientací, je jedním z úkolů teologické etiky uvádět v pluralistické společnosti sobě vlastní étos do vztahu s jinými etickými postoji. Součástí étosu teologické etiky je totiž vždy, jak správně připomíná, i řád společnosti jako celku. Patří k němu respekt k důstojnosti všech lidí a garance jejich práv.

22 FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium* (dále v textu jen EG) Radost evangelia. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě. Praha: Paulínky, 2014, čl. 39.

23 Srov. Joseph kardinál RATZINGER, *Obnova morální teologie: Perspektivy 2. Vatikánského koncilu a encykliky Veritatis splendor, Communio*, 3/2006, s. 304.

24 Joseph kardinál RATZINGER, *Naděje pro Evropu?*, s. 24.

25 Srov. tamtéž, s. 23.

26 Srov. RATZINGER, *Obnova...*, s. 307. Srov. k tomu BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*. Encyklika nejvyššího pontifika Benedikta XVI. Praha: Paulínky, 2006, čl. 3.

27 Wolfgang HUBER, *Etika. Základní otázky života*, Praha: Vyšehrad, 2016, s. 19.

Teologická etika se přitom specificky zastává „těch, kteří jsou slabší, poškozovaní ve svých právech nebo ohrožení na životě, a to nezávisle na jejich příslušnosti ke společenství víry nebo přesvědčení.“²⁸

Právě ve zmiňovaných charakteristikách teologické etiky lze spatřovat opodstatněnost jejího studia v rámci univerzitního vzdělávání, zvláště pak pro oblast sociální práce, a to za předpokladu, jak ho formulovala výše zmiňovaná komise na Harvardské univerzitě, že při tomto studiu nejde o to, vštípit studentům konkrétní náboženské stanovisko, ale pomoci jim pochopit vztah mezi náboženskými a sekulárními institucemi, myšlenkami a formami praxe, učit se přesněji chápat svou vlastní víru a hodnoty. Jinak řečeno, v rámci tohoto studia jde o to, poskytnout studentům komplexní pohled na realitu života, při respektu ke svobodě svědomí a vyznání. Tento respekt je přítomný i v nabídce, kterou přednesl před lety Josef Ratzinger nevěřícímu světu – zkusit žít tak, jako kdyby Bůh byl (*veluti si Deus daretur*). Podle Pery jde o nabídku respektu k „laickému“ Bohu, jímž je svědomí člověka, které z něho dělá mravně jednající bytost.²⁹ K této nabídce vede Ratzingera přesvědčení, že bez Boha, resp. bez křesťanství a bez v něm přítomné velké intuice lidstva, ztrácí vše oporu a měřítko a člověka to vede na okraj propasti, k jeho naprostému odsunutí,³⁰ kdežto „disponibilita vůči Bohu nás učiní disponibilními vůči bratřím a sestrám i vůči životu, chápanému jako radostné poslání v duchu solidarity“.³¹

Uvedené charakteristiky a vymezení teologické etiky však ještě dostatečně nepostihují její kontinuálně progresivní posuny v podobě a obsahu jejího paradigmatu a tím ani její plně reálný význam v rámci studia sociální práce. Zvláště v posledních letech se tento progres zdá být nemalý, ne-li přelomový. Nově se zde reflektuje otázka přirozeného zákona, jeho význam a aplikace.

Zatímco papež Benedikt XVI. opětovně vyzdvihuje potřebu respektu k přirozenému zákonu, který představuje „zákon vepsaný do (lidské) přirozenosti“ a jako takový „je skutečnou zárukou nabídnutou každému, aby mohl svobodně žít a aby jeho vlastní důstojnost byla respektována“,³² pozapomíná, jak se zdá, zároveň dostatečně zohlednit úskalí a možnosti života, které podmiňují jeho naplňování. Mezinárodní teologická komise v dokumentu z prosince 2008 věnovanému morální teologii a etice tento „handicap“ do jisté míry odstraňuje tím, že blíže specifikuje podstatu, význam a aplikaci tohoto zákona. Všimá si významu morálních dispozic jednající osoby vzhledem k výsledné podobě eticky ospravedlnitelného jednání, a specifikuje tím zároveň požadavek na podobu teologické etiky v pluralistické společnosti.

Dokument Mezinárodní teologické komise činí vzhledem k přirozenému zákonu jistým způsobem „nová“, důležitá rozlišení. Na přirozený zákon nelze, jak dokument připomíná, nahlížet jako na „předem ustanovený souhrn norem, jež se mravnímu subjektu ukládají apriorně. Přirozený zákon totiž představuje pramen objektivní inspirace v procesu, v němž mravní subjekt dospívá ke svému rozhodnutí.“³³ S odkazem na Tomáše Akvinského je zde reflektována historicita přirozeného zákona, což znamená, že „nelze zůstat pouze na obecné rovině prvních principů přirozeného zá-

28 Tamtéž, s. 19.

29 Pera se domnívá, že takovýto „laický“ Bůh dává člověku možnost uvědomit si svou konečnost, ubohost i velikost. Je to Bůh, který ho tajemně kárá nebo chválí. Je to Bůh jeho úzkostí i povznesení. Srov. Marcello PERA, *Návrh, který je třeba přijmout*, In Joseph RATZINGER, *Evropa Benedikta z Nurie v krizi kultur*, Kostelní Vydří: KNA, 2006, s. 19.

30 Srov. RATZINGER, *Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur...*, s. 38–43, (zde zvláště s. 41.)

31 BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*. (dále v textu jen CV) *Láska v pravdě*. Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a pravdě. Kostelní Vydří: KNA, 2009, čl. 78.

32 Tamtéž, s. 23.

33 Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice (dále v textu jen MTK). Úvodní studie C. V. POSPÍŠIL, Kostelní Vydří: KNA, 2010, čl. 59.

kona“³⁴ ale stejně tak je třeba zároveň jít i do konkrétna a být přítom o to více konfrontován s variabilitou aplikace a s nejistotou. V této souvislosti zmíněný dokument připomíná, „že konkrétní aplikace předpisů přirozeného zákona může nabývat různých podob v odlišných kulturách nebo také v odlišných epochách v rámci totožné kultury“³⁵ Tedy „že morálka se zaobírá kontingentními skutečnostmi, které se v průběhu času proměňují“³⁶ V návaznosti na požadovanou podobu teologické etiky, které z tohoto poznání pro ni plynou, vychází, že „v morálce čirá sylogistická dedukce nepředstavuje adekvátní prostředek“³⁷ Při posuzování konkrétních situací je důležité uchýlovat se k moudrosti, která staví na zkušenosti.³⁸

Tou zásadní výpovědí vzhledem k teologické etice je zde to, že se „nemůže omezovat pouze na vyslovování norem“³⁹ nýbrž musí zároveň podporovat formaci subjektu, aby byl v konkrétní situaci schopen aplikovat univerzální příkazy přirozeného zákona na konkrétní podmínky existence v různých kulturních kontextech. Jde přitom především o pěstování ctnosti rozvážnosti (*prudencia*), která bere zřetel na jednotlivosti při posuzování konkrétního jednání, aniž by hledala laciný kompromis vzhledem k mravním hodnotám. Jinak řečeno, rozvážný člověk musí mít poznání nejen univerzálního, ale také partikulárního, přičemž na základě přesvědčení Tomáše Akvinského, na kterého se zmíněný dokument odvolává, je třeba upřednostnit poznání partikulárních skutečností, jež se úzce týká onoho jednání.⁴⁰

Etické přístupy a argumentace obsažené v dokumentu MTK (odkazy na Tomáše Akvinského) jsou vlastní i v současnosti hojně diskutované apoštolské exhortaci papeže Františka *Amoris laetitia* (2016). Papež nejenže tyto etické přístupy přejímá, ale s ohledem na pastorační charakter jím předkládaného dokumentu je dále rozpracovává a specifikuje vzhledem k pastorační praxi, a dotváří tak podobu a význam teologické etiky na jejím evangelijním základě, který je znovu akcentován 2. vatikánským koncilem. Umožňuje nám tím lépe pochopit zde rovněž reflektovaný význam etiky pro oblast praxe sociální práce. Jde o řadu principiálních a metodických podnětů. Je to především důraz na osobní odpovědnou svobodu a ohled na důstojnost člověka, která vylučuje praxi založenou na striktní aplikaci etické normy, zákona, schovávání se za nastavená kritéria a standardy v sociální práci bez patřičného zohlednění konkrétního životního příběhu klienta, jeho aktuálních dispozic, možností a limitů růstu, jeho osobní odpovědnosti apod. Nepřímo je zde vysloven požadavek na realizaci angažované osobní interakce mezi sociálním pracovníkem a klientem, která má být ze strany pomáhajícího pracovníka určována logikou soucítění. Tato logika vylučuje příliš tvrdé a unáhlené soudy a definitivní odsouzení lidí v nouzi. Naopak respektuje proces zrání u každého člověka a je charakteristická časovou disponibilitou, vytrvalostí a trpělivostí, respektem ke svědomí klienta atd.⁴¹

34 MTK, čl. 53. Podle Tomáše Akvinského se „praktický rozum zaobírá nahodilými záležitostmi, mezi něž patří lidské skutky, a proto, ačkoli na obecné rovině je určitá nutnost, čím více se sestupuje k vlastním záležitostem, tím více shledáváme porušenost [...]. Ve skutečích však není tatáž praktická pravdivost nebo správnost u všech lidí, když se jedná o vlastní skutky, nýbrž shledáváme ji, když se jedná o to obecné. A ti, u kterých je táž správnost ve vlastních záležitostech, nemají o tom stejné poznání [...]. Čím více se sestupuje k jednotlivinám, tím více se shledává nedostatečnost.“ Tomáš AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a 4.

35 MTK, čl. 53. Dokument výslovně zmiňuje změny v postojích v rámci křesťanské tradice k otroctví, půjčkám a úrokům, souboji či trestu smrti. Srov. tamtéž.

36 MTK, čl. 53.

37 MTK, čl. 54.

38 Srov. MTK, čl. 54. Za zmiňovaným požadavkem můžeme vidět výše prezentovanou obecnou proměnu teologie, která je postavena na odklonu od ryze deduktivní metody směrem k induktivnímu přístupu.

39 MTK, čl. 56.

40 Srov. MTK, čl. 56, 58. Dále srov. Tomáš AKVINSKÝ, *Sententia libri Ethicorum*, Lib. VI, 6 (ed. Leonina, t. XLVII, 353–354).

41 Srov. FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*. Radost z lásky (dále v textu jen AL). Posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině. Praha: Paulínky, 2016, zde zvl. 6. a 8. kapitola.

Závěr

Na závěr je možné nabídnout stručnou odpověď na zde řešenou otázku po významu teologie, zvláště pak teologické etiky v rámci vysokoškolského studia sociální práce a potažmo také její praxe, resp. po jeho ospravedlnění.

Etika, jak již bylo výše naznačeno, je jednou z ústředních věd pro sociální práci. Sehrává zde významnou roli. Zda se však stane významnou i v samotné praxi sociální práce, závisí do značné míry na tom, jak je etika chápána, jak je jí rozuměno. Při studiu etiky v sociální práci si nelze vystačit jen se znalostí či výčtem faktů, pouhou znalostí etického kodexu, etických teorií, etických dilemat a metodikou jejich zvládnutí, výčtem lidských práv, anebo ulpíváním na ne vždy podstatných detailech etického diskurzu a znalostech dílčího charakteru, nýbrž především je zde nezbytný důraz na zachycení a porozumění souvislostí a kontextu etických přístupů a jejich významu ve vztahu k praxi sociální práce v její problematičnosti, výzvách a perspektivách včetně reflexe otázek týkajících se osobní odpovědnosti zainteresovaných, tj. sociálních pracovníků a klientů, resp. významu individuálně etických motivací v kontextu sociálně etických relací pomáhající organizace, jejího nastavení a fungování, potažmo v kontextu společnosti.

Zdá se, že studium teologie, resp. teologické etiky, v rámci sociální práce lze z titulu výše řečeného považovat za opodstatněné. Jeho význam se přitom nezdá být jen akcidentální povahy. Toto studium, potažmo studium teologie, totiž zprostředkovává komplexní, univerzální pohled na člověka a realitu života. Vytváří tím nezbytný předpoklad pro vnímání souvislostí jednotlivých dějů a vztahů, které život člověka a konkrétní oblasti lidské praxe zahrnují, a reflektuje v nich transcendentní horizonty. Reflektuje to, co je v oblasti sociální práce lidsky rozhodující. Nechce se omezovat jen na výčet relevantních znalostí z oblasti etiky, nýbrž má za cíl podnitit osobní odpovědnost sociálních pracovníků a klientů, jejich individuálně etické motivace apod. Teologická etika totiž ve své nejnovější podobě klade důraz právě na osobní odpovědnost člověka, na jeho schopnost etického rozlišování a rozhodování v kontextu jím prožívané komplexní, nezřídka komplikované reality, a poukazuje přitom na význam ctností, zvláště pak ctnosti moudrosti či prozřetelnosti. Právě v tomto důrazu, který má své hodnotové obsahy, je dle našeho názoru možné spatřovat onen podstatný význam studia etiky v sociální práci, který zároveň podmiňuje i kvalitu její praxe, v níž se doceňuje důstojnost člověka, lidská práva, svoboda, solidarita či sociální spravedlnost, tedy pro ni obecně definované základní hodnotové rámce.

Kontakt

doc. Jindřich Šrajer, Dr. theol.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

srajer@tf.jcu.cz

The Importance of Theology, Especially Theological Ethics, within Higher Education in the Field of Social Work Study

Jindřich Šrajer

Abstract

This paper reflects the importance of theology studies and theological ethics in higher education in the field of social work. The article clarifies the essence of theology and theological ethics in their substantiality and transformation. It particularly emphasises the post-conciliar form of these sciences, especially theological ethics and its accents. These include the emphasis on personal responsibility (conditioned by the ability to distinguish and to make a decision, that is, to acquire wisdom and providence). In these accents (besides other benefits, e.g., a complex view of reality) one can see the current importance of theology studies, respectively the importance of theological ethics in higher education (specifically for social work and the quality of its practice).

Keywords: theological ethics, social work, social worker, theology, education, personal responsibility, natural law, Christianity

Looking at the minimum standards of social work studies compiled by the Association of Educators in Social Work, we find that their integral part is philosophy and ethics – they are even mentioned in the first place – but there is no mention of theology, respectively of theological ethics. In the Ministry of Education, Youth and Sports documents (for the area of education in social work), we find only a note stating that in the 1990s when the study of social work was newly conceived in the Czech environment, those studies were done in the form of so-called supplementary studies to the basic programme of the universities. Studies in social work were combined with psychology, sociology, pedagogy, economics, law, health, and also theology. Even today, it is noted in the documents mentioned that

The current content of the university studies of social work continues to be largely shaped by the fact that it is created at workplaces with different fields of study and with a primary orientation on sociology, pedagogy, theology, etc. ¹

¹ Petr ČERNIKOVSKÝ, Jiří HNILICA and Eva PASÁČKOVÁ (eds), *Národní kvalifikační rámec terciárního vzdělávání České republiky*, MŠMT, 2. díl. Oblasti vzdělávání, Praha: Tauris, 2012, p. 130.

This fact itself raises questions and it is undoubtedly appropriate to answer them adequately. For us, the crucial issue is the importance of the role of theology, respectively the role of theological ethics when studying social work. Is it possible to perceive theology, or theological ethics (as part of a social work studies framework which has a distinctly interdisciplinary character) as a discipline beyond such a framework, as an imaginary icing on a cake that may or may not be there? Or does it have an important or perhaps even exclusive position within those studies and the practice of social work, given the theoretical and methodological foundations of social work which predestine its quality?

The question of higher education in theology is not only a relevant issue in the study of social work but also in university education in general. Not surprisingly, in 2006, Harvard University, one of the oldest universities in the US, established a commission in order to reform the compulsory general education base at the University. This commission has identified the relationship of faith and reason as one of the central subjects of university education. In this education process, it should not be about embedding a specific religious attitude in students but to help them understand the relationship between religious and secular institutions, thoughts, and forms of practice. Students should learn more precisely to understand their own beliefs and values. It should, among other things, help them to become more educated and therefore more competent.²

The abovementioned general aims of studying the relationship of faith and reason (respectively theology), which justify its importance in university education due to the requirement of comprehensive education of students, can be transferred without reservation to the area of education in social work. This is emphasised by the words of Joseph Ratzinger, later Pope Benedict XVI (2005-13). In the diagnosis of the moral problems of the times, he points, among other things, to a new inclination to morality and religion (respectively to the need to revitalise the motivation to serve suffering people), and emphasises that no matter how important the professional qualification for this service is (in our case, social work), without a deep moral and religious basis it remains merely a technique and does not do what is humanly decisive.³

What are the humanly decisive factors in social work that can be found in reference to the basic value framework of social work, respectively in reference to the identified educational objectives in this area? These include: the emphasis on protecting and promoting human dignity, human rights, and social justice, as well as the application of critical thinking; understanding the situation of the client and/or groups in their overall life context (respectively in the overall social context); increasing the competence of clients leading to a qualitative change in their lives; improving the conditions for the graduate's own professional and personal development, especially with regard to working with clients in difficult life situations, etc.⁴ These basic definitions or requirements, however, assume value content and motivational incentives. Without that, they remain less effective, because they are often very poorly understandable and unachievable for involved ones. Theology, respectively theological ethics, works with these contents and incentives a priori, trying to understand them. However, this discipline is not protected against the risks and challenges that can confront it over time in the framework of a presented paradigm.

In an effort to fulfil the purpose of this treatise – to point out the importance of theology, respectively theological ethics, as part of the study of social work – first, we try briefly to characterise the reality, a kind of foothills in the layout of social work. Without that, it is impossible to fully

2 Cf. © RC MONITOR, USA: Teologie patří k základu univerzitního vzdělání, 19th October 2006 (on-line), see: <https://www.rcmonitor.cz/download/2006-16.pdf>, p. 3.

3 Joseph kardinál RATZINGER, *Naděje pro Evropu? Církev a svět. stav – diagnózy – prognózy*, Praha: Scriptum, 1993, p. 17.

4 See ČERNIKOVSKÝ, HNILICA and PASÁČKOVÁ (eds.), *Národní...*, pp. 132–133.

understand the actuality of concrete needs and challenges when talking about the study and practice of social work and thus the significance of theology, respectively theological ethics in them. In particular, we will focus on the absence or weakening of individual ethical motivations based on the analysis offered by the theologian Joseph Ratzinger. This includes, among other things, the requirement to clarify the theology, respectively theological ethics, its dynamics and transformations, which can and want to be a response to the demands of the present time and specific areas of human practice, in our case to the demands of social work.

1. The Absence or Weakening of Individual Ethical Motivation

The fundamental question of theological ethics in its post-conciliar form (which reflects the newly discovered responsive structure of the biblical ethos) is the question of the importance and level of individual ethical motivations, of their stimulation. This also assumes the reflection of the real level of this motivation, as to how much we can capture it.

The theologian Ratzinger speaks about the current moral boom, a newly seen attachment towards morality and religion. However, like the philosopher and sociologist Gilles Lipovetsky, they do not neglect the reality of a real weakening of individual ethical motivation. Both agree that moral values have lost their prominence (thanks to technology, and respectively thanks to a society determined by consumption) and hence their claimed component. They note that there is no commitment to moral values that become binding for man even when those have negative consequences for him or her (when his or her personal freedom and his or her own peace are at risk). The decisive factor here, according to them, is not reason and will, but just feeling. Ratzinger attributes this to the understanding of religion as a mere enhancement of emotion, respectively the non-acceptance of religion as the order of reason and will, and its binding moral forces (that bind both the community and the individual).⁵

Ratzinger adds that only a small number of people in modern society believe in the existence of God's commandments and even less believe that those are unmistakably mediated by the Church, and the religious community, and that our being becomes true in the harmony of our will and God's will. At the same time, he reminds us that since ancient times, there has been a 'fundamental feature of human life', something inherent to all cultures, that is, the teaching of the objective values that emerge in the world and its being. Human beings are subject to duties, morals, and there are attitudes in accordance with the human nature, and attitudes that contradict it. In other words, Ratzinger recalls, all the great cultures have a common basic intuition regarding the moral character of being itself and the necessary harmony of the human being with the message of nature, and that these are therefore both common and great moral imperatives.⁶

According to Ratzinger, the contemporary moral problem is that we have separated ourselves from the abovementioned prehistoric obvious understanding, from that basic common intuition. As a result of natural science thinking, the gap between the world of feelings and the world of reality is being created. Morality and religion have no place in the objective world; they fall into a subjective sphere. Man is objectivised in the mechanical evolutionary process of the world, thereby deprived of his or her essence. In other words, according to Ratzinger, the world is reduced to just reality and reason narrowed and being seen as the perception of quantity. What is inherent to humans is pushed into the subjective sphere and deprived of reality. It is denied here that practical

5 Cf. Joseph kardinál RATZINGER, *Naděje pro Evropu?...*, pp. 16–17.

6 *Ibid.*, p. 19.

reason is the real reason, the holder of moral cognition. It is seen only as an expression of subjective feelings without cognitive value.⁷ According to Ratzinger, our challenge is to learn to re-understand that the great moral knowledge of mankind is just as reasonable and as true as experimental knowledge from the field of natural and technical sciences. They are more true because they go deeper into the core of being and contribute more decisively to the humanness of man.⁸

The fundamental thing that Ratzinger wants to say with his analysis of the moral problem of the present era is that practical (or moral) reason is reason in the highest sense, because it penetrates deeper into the actual secret of reality than the experimental sense.⁹

At the same time, even if practical reason needs an experimental guarantee, it has to be stronger than what can be done in laboratories: it needs an experiment of undergone humanity, and this can only happen thanks to the experience of history. That is why practical reason has always been placed in a great interrelation of the experience and verification of complex ethical-religious visions.¹⁰

The decisive role in this 'experiment' is (according to Ratzinger) attributed to Christian faith, respectively to its moral vision, which is nothing specifically Christian, but 'a synthesis of the great intuition of mankind',¹¹ and as such does not represent a restriction or paralysis of reason, but its full development. In its essence, it represents the guardian of moral duty, which is the very content of human dignity and human freedom.¹²

In principle, the abovementioned considerations indirectly go back to the question of the justness of studying the relationship of reason and faith, that is, theology or even social work within university studies. Among other things, it is about the fact that theology can unmask the dangerous tendencies of reducing man to the level of a machine (degrading and seeing him or her as a thing and trying to eliminate or dehumanise him or her), and can discover his or her full value. Theology mediates transcendence to man, the need for ethos (with the objectivity of duty and ultimate responsibility), and belief in creation (in the meaningfulness of being and its immortality). It reminds us that morality is not a matter of calculus, computation, or subjective whim; it is not something that is invented. It is found in a continuous process of discovery, development, and purification of knowledge. Even if we give to Christian theology the necessary exclusivity at this level, this does not exclude the constant requirement for the deepening and purification of its knowledge, respectively there being a duty 'which is natural to it and values shaping the mind of man which need to be newly formulated and justified'.¹³

2. The Nature of Theology

From the point of view of the aforementioned and overall intent of our discourse, it is relevant at this point, at least in rough terms, to point out also the essence of theology, its assumptions, and its present form.

The fundamental, historically dogmatic problem of theology is the abovementioned relationship of faith and reason. The components of that relationship are also prerequisites for theology.

7 Cf. *ibid.*, pp. 20–22.

8 *Ibid.*, p. 22.

9 *Ibid.*, p. 23.

10 *Ibid.*, p. 23.

11 *Ibid.*, p. 24.

12 Cf. *ibid.*, p. 23.

13 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.

Theology 'is, in its essence, the believer's explicit, diligent listening to the inherent historical (realised) revelation of the Word of God, a scientific methodical effort which helps to know God, and a reflexive development of this subject of knowledge'.¹⁴

Theology thus expects man to be a rational being capable of knowledge, reflection, speech, and to be the revealed Word of God. In seeking to know the basis of all reality, theology relies not only on reason, but also on a certainty which goes above reason (revelation).

Theology is, by its nature, a serving discipline. It listens carefully to the Word of God presenting it as a saving word for man. It cannot remain only with theoretical, abstract knowledge without proper participation in the life of man. It cannot be an '*existentially non-participating science*'.¹⁵ Otherwise, its knowledge becomes fruitless and meaningless. In other words, when talking about the word of God (which as a judgment and redemption affects the whole human being) and theology (which is bound by its character), there is no other way for it than to reflect the life of man and related questions, including the possibilities and limitations of human knowledge of the facts of faith and their understanding. The task of theology is to listen to and try to understand the historical experience of man, and his or her possibilities of understanding his or her own life in the light of God's Word. In connection with faith and the Church, theology has a meditative and a kerygmatic function in this respect. As part of the Church, it has also a critical role to play in the Church and in the Church's life in faith.¹⁶

The present form of theology (which was formed in the first half of the 20th century and resonated in the statements of the Second Vatican Council and evolved immediately after it) is characterised by a historical and biblically oriented way of theological reflection, by a new reflection of history with the reinforcement of the meaning of anthropology and the knowledge of exact sciences. It leaves an abstract reflective deductive method of '*clearly defined and purely objective facts and content*'.¹⁷ It rather uses the inductive method, the form of 'essential statements' which, based on different historical expressions and forms and abstract reflection, open themselves to a phenomenologically and ontologically documented perspective.¹⁸

3. The Nature of Theological Ethics and its Importance in Social Work

A brief explanation of the nature of theology, its assumptions, and its present form allows us to go to a presentation of theological ethics, which is an integral part of it, and try to clarify the importance of this ethics in the study and practice of social work.

The present form of theology, which represents a breakaway from the almost legal and legitimate character of neo-scholastic fundamental theology and dogmatics (which in effect have sealed moral theology into rigid legal and casuistic thinking),¹⁹ gives the theological ethic the opportunity to re-develop. Officially, the Vatican Council in *Optatam totius* invited it to improve itself. In its scientific knowledge, moral theology should feed itself more richly with the teachings of Bible, and to illuminate the nobility of believers' vocations in Christ and their duty to bring benefit to

14 Karl RAHNER, *Teologie*, In Karl RAHNER and Herbert VORGRIMMLER, *Teologický slovník*, Praha: Zvon, 1996, p. 349.

15 *Ibid.*, p. 350.

16 Cf. RAHNER, *Teologie*, pp. 350–351.

17 Peter HÜNERMANN, *Gaudium et spes* včera a dnes: Kontrastní aktualizace znamení času neboli situace člověka v dnešním světě, in Jindřich ŠRAJER, Lucie KOLÁŘOVÁ, *Gaudium et spes padesát let poté*, Brno: CDK, 2015, p. 103.

18 Cf. HÜNERMANN, *Gaudium et spes* včera a dnes, p. 103.

19 Cf. *ibid.*

the world with love.²⁰ In this invitation given by the council to moral theology, there is an imaginary culmination of moral theological discourse of the first half of the 20th century, given mostly by an intense confrontation with personalistic philosophy and the newly discovered responsorial structure of biblical ethos. In this discourse, personal responsibility is about to be promoted as a central category.²¹ A substantial paradigm shift in moral theological discourse is well illustrated by the change or new preference in using the designation of this moral theological discipline. The term *moral theology* is being withdrawn and is replaced by the concept of *theological ethics*. While the term *moral theology* implies that first there is a requirement that needs to be fulfilled, and only then is it possible to speak about theology, that is to say, of the relation to God (which is justified by that fulfilment), the term *theological ethics* introduces the opposite. First, there is God's action for the benefit of man, God's demand for love. Man is being challenged to give a free answer, to be responsible. In other words, the first is not the morality but the gospel, the joyous proclamation of the redemption of man and his or her salvation, which does not exclude anyone from it. It is this gospel faith (or biblical ethos) that is the basis of the numerous statements and texts written by Pope Francis. Biblical, evangelical, theological ethics is not, as he says, stoic ethics. It is more than asceticism. It is not just a practical philosophy, nor a catalogue of sins and mistakes. The Gospel firstly invites us to respond to God, who loves and rescues us, by recognising Him in others, by coming out of ourselves and seeking the good for all.²²

For theological ethics, it also means not concentrating primarily on human failure, not on a human's *no* but on God's *yes*, in the light of which it is possible to judge properly a human negative response.²³

However, the presented character of theological ethics does not yet fully reflect the question of the importance of this ethics in the study of social work and its practice. This is so especially in situations where the impulses contained in theological ethics are conditioned by their Christian understanding, which is not a prerequisite for social work and its students. Is this generally not expected or required? In seeking answers to this question, it is necessary to go back to the abovementioned ideas of Joseph Ratzinger, adding them to the ideas he later formulated as Pope Benedict XVI, as well as to the ideas of the evangelical ethics of Wolfgang Huber.

Ratzinger, as we have shown above, reflects on the universality of Christian faith, respectively its moral vision, which, according to him, is nothing specifically Christian. On the contrary, as a synthesis of '*the great intuition of mankind*',²⁴ it represents the full development of reason and by its essence becomes a guardian of moral duty, which is the very content of the dignity and freedom of man.²⁵ In other words, Ratzinger – later as Pope Benedict XVI – wants to point to

20 Cf. *Optatam totius*, Dekret o výchově ke kněžství, in Dokumenty 2. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, article 16.

21 Cf. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik*. Für Schule und Erwachsenenbildung, Regensburg: Pustet, 2009, p. 17. However, it is also despair over the consequences of an 'obedient' responsibility which causes a fundamental transformation of the theological-ethical paradigm of this period. Perhaps this transformation of morally theological paradigm is represented the most clearly in the moral theology of Bernhard Häring (1912-1998) Based on his life experience from World War II, he states: '*However, I have experienced, unfortunately, even the most absurd obedience of Christians towards the criminal regime. And it has radically manifested itself in my thinking and acting in moral theology. After the war, I returned to moral theology with a firm commitment to teach it so that its core is not obedience, but willingness to accountability, courage to accountability. And I believe I have remained faithful to this determination, certainly not to the detriment of true obedience, namely responsible obedience, associated with freedom and critical thinking.*' Bernhard HÄRING, *Meine Erfahrung mit der Kirche* (Anm. 6), 35, cited in HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik*, p. 18.

22 FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium* (hereinafter referred to as EG) Radost evangelia. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě. Praha: Paulínky, 2014, article 39.

23 Cf. Joseph kardinál RATZINGER, Obnova morální teologie: Perspektivy 2. Vatikánského koncilu a encykliky Veritatis splendor, *Communio*, 3/2006, p. 304.

24 Joseph kardinál RATZINGER, *Naděje pro Evropu?*, p. 24.

25 Cf. *ibid.*, p. 23.

the profoundly inspiring potential of theological ethics that far exceeds the boundaries of the Church community, especially in its attitudes which are not distant from the general human experience, the reality of this world, and associated issues. Theological ethics brings into this general human experience a specific view that aims to purify, transform, differentiate, and heal this experience, respectively to raise it and bring it in the light of God's love in order to fulfil all that is truly human.²⁶

The universal significance of theological ethics is also confirmed by the mentioned evangelical ethicist, Wolfgang Huber, when he recalls that for moral consensus in pluralistic society, it is of central importance whether universalist principles, most likely determining moral behaviour, are embedded in the beliefs and religious practices of different groups in society.²⁷

And he adds that, in the case of differences of belief (which touch even the basic value orientation), one of the tasks of theological ethics is to place (in the pluralistic society) its own ethos in relation to other ethical attitudes. Part of the ethos of theological ethics is, as he rightly points out, the order of society as a whole. It includes respect for the dignity of all people and the guarantee of their rights.

Theological ethics specifically stay by 'those who are weaker, injured in their rights, those whose lives are threatened, regardless of their belonging to a community of believers or of their belief'.²⁸

It is precisely in the abovementioned characteristics of theological ethics where one can see the legitimacy of ethical studies in university education. Especially in the field of social work, provided that (as the abovementioned commission at Harvard University has stated) it is not a matter of instilling a particular religious view but to help understand the relationship between religious and secular institutions, thoughts, and forms of practice, and to learn more accurately to understand one's own beliefs and values. In other words, this study is about giving students a comprehensive view of the reality of life, respecting freedom of conscience and religion. This respect is also present in the offer that Joseph Ratzinger gave to the unbelieving world years ago – to try to live as if God were (*veluti si Deus daretur*). According to Pera, this is an offer of respect towards the 'lay' God, which is the conscience of a person. It makes him or her a morally active being.²⁹ To this offer Ratzinger was brought by the conviction that without God, respectively without Christianity and without the great intuition of mankind, everything loses support and measure, and that this situation leads man to the edge of the abyss, to his or her complete displacement,³⁰ whereas 'availability to God makes us open towards brothers and sisters and to life as well, which is understood as a joyful mission in spirit of solidarity'.³¹

However, these characteristics and delimitation of theological ethics do not sufficiently affect its continuous progressive shifts in the form and content of its paradigm and thus its full real sig-

26 Cf. RATZINGER, *Obnova...*, p. 307. Cf. also BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*. Encyklika nejvyššího pontifika Benedikta XVI. Praha: Paulínky, 2006, article 3.

27 Wolfgang HUBER, *Etika. Základní otázky života*, Praha: Vyšehrad, 2016, p. 19.

28 *Ibid.*, p. 19.

29 Pera believes that such a 'layman' God gives man the opportunity to realise his or her finality, poorness and importance. It is the God who is rebuking or praising man mysteriously. He is the God of man's anxieties and enlightenment. Cf. Marcello PERA, *Návrh, který je třeba přijmout*, In Joseph RATZINGER, *Evropa Benedikta z Nurie v krizi kultur*, Kostelní Vydří: KNA, 2006, p. 19.

30 Cf. RATZINGER, *Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur...*, pp. 38–43 (mainly p. 41.)

31 BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate* (hereinafter referred to as CV) *Láska v pravdě*. Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a pravdě. Kostelní Vydří: KNA, 2009, article 78.

nificance in the study of social work. Particularly in recent years, this progress seems to be quite powerful, if not a breakthrough. The issue of natural law, its significance and application, is newly reflected here.

While Pope Benedict XVI reiterates the need for respect for the natural law, which is a 'law inscribed in (human) nature', and as such 'it is a real guarantee offered to everyone – to live freely and to honour one's own dignity',³² it seems, at the same time, he forgets to take sufficiently into account the pitfalls and the possibilities of life which determine its fulfilment. The International Theological Commission, in a December 2008 issue on moral theology and ethics, removes this 'handicap' to a certain extent by specifying the essence, meaning and application of this law. It notes the importance of the moral dispositions of the person in charge (with respect to the final form ethically justifiable behaviour), and also specifies the requirement for theological ethics in a pluralistic society.

The document of the International Theological Commission, with regards to natural law, gives in some way 'new', important distinctions. Natural law cannot, as the document recalls, be viewed as 'a predetermined set of norms imposed on a moral entity a priori. A natural law is the source of objective inspiration in the process in which the moral entity arrives at his or her decision.'³³ With reference to Thomas Aquinas, the historicity of natural law is reflected here. It means that 'one cannot remain only on a general level when talking about the first principles of natural law',³⁴ but it is equally necessary to also go into the concrete issues and thereby be even more confronted with the variability of application and the uncertainty. In this context, the document mentions that 'concrete application of natural law regulations may take different forms in different cultures or in different epochs within an identical culture'.³⁵ Thus, 'morality is concerned with contingent facts which change over time'.³⁶ In connection with the desired form of theological ethics and the outcome which this knowledge implies it is evident that 'clear syllogistic deduction is not an adequate means in morality'.³⁷ When considering specific situations, it is important to choose wisdom which builds on experience.³⁸

The fundamental testimony when talking about theological ethics is that it 'cannot be restricted only to the act of pronouncing the norms',³⁹ but it must also support the formation of a subject so that in a particular situation one is able to apply universal commands of natural law to specific conditions of existence in different cultural contexts. In particular, it is the cultivation of a *prudentia* virtue which takes into account the particularities when assessing concrete actions without seeking a cheap compromise with regard to moral values. In other words, a wise man must have knowledge not only of a universal one but also of a particular one, and on the basis of Thomas

32 Ibid., p. 23.

33 Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice (hereinafter referred to as MTK). Initial study by C. V. POSPÍŠIL, Kostelní Vydří: KNA, 2010, article 59.

34 MTK (International Theological Commission), article 53. *According to Thomas Aquinas, 'practical reason deals with random matters, among which there are human deeds, and therefore, although on the general level there is a certain need, the more one descends to his or her own affairs, the more one finds some faultness [...]. In deeds, however, there is not the same practical truth or correctness in all human deeds when one speaks about their own ones. On the other hand, one finds it when dealing with the general ones. And those, who are equally correct in their own affairs do not have the same knowledge about it [...]. The more one descends to individualities, the more insufficiency he or she can find.'* Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a 4.

35 MTK, article 53. The document explicitly mentions changes in attitudes within the Christian tradition to slavery, loans and interest, fights, or death. Cf. *ibid.*

36 MTK, article 53.

37 MTK, article 54.

38 Cf. MTK, article 54. The above-mentioned requirement can be seen in the above-mentioned general transformation of theology, which is based on a departure from the purely deductive method toward an inductive approach.

39 MTK, article 56.

Aquinas's belief (to which the document refers), it is necessary to prioritise the knowledge of the particular facts closely related to that act.⁴⁰

The ethical approaches and arguments contained in the International Theological Commission document (links to Thomas Aquinas) are inherent in the widely discussed apostolic exhortation written by Pope Francis *Amoris laetitia* (2016). The Pope not only adopts these ethical approaches but (considering the pastoral character of the document presented by him), he further elaborates and specifies them with regard to pastoral practice, thus he completes the form and significance of theological ethics on its gospel basis (which was again accented by the Second Vatican Council). It allows us to better understand here the previously reflected meaning of ethics for the field of social work practice. This is a series of principles and methodical suggestions. It is primarily an emphasis on personal responsible freedom and respect for the dignity of a person, which excludes a practice based on the strict application of the ethical norm, the law, hiding behind set criteria and standards in social work without proper consideration of a particular client's life story, his or her current dispositions, growth limits, personal responsibility, and so on. Indirectly, there is a demand for the realisation of a committed personal interaction between the social worker and the client, which is to be determined by the logic of sympathy by the assisting worker. This logic excludes overly hard and rash trials and the final conviction of people in need. On the contrary, it respects the process of maturity in every person and is characterised by time availability, perseverance and patience, respect for the client's conscience, etc.⁴¹

Conclusion

In conclusion, it is possible to offer a brief answer to the question solved here about the importance of theology, especially theological ethics within the university study of social work and, consequently, its practice, and respectively its justification.

Ethics, as outlined above, is one of the central sciences for social work. It plays an important role here. Whether it becomes important in the practice of social work itself, however, depends to a large extent on how ethics is understood. When studying ethics in social work, it is not possible to learn only knowledge or a list of facts, the mere knowledge of the ethical code, ethical theories, ethical dilemmas and coping methods, the enumeration of human rights, or the adherence to not always essential details of ethical discourse, and to partial knowledge. The emphasis is primarily on capturing and understanding the contexts of ethical approaches and their importance in relation to the practice of social work in its problems, challenges, and perspectives, including the reflection of issues related to the personal responsibility of the interested parties, that is, social workers and clients, respectively the importance of individual ethical motivations in the context of socially ethical relations of the helping organisation (its settings and functioning), or in the context of society.

It seems that the study of theology, respectively of theological ethics, as part of social work can be considered as justified by the above. Its significance does not seem to be merely of an occasional nature. This study, or study of theology, provides a complex, universal view of man and the reality of life. It creates the necessary prerequisite for perceiving the contexts of the individual stories and relationships that human life and specific areas of human practice involve while reflecting

40 Cf. MTK, articles 56, 58. Cf. also Thomas AQUINAS, *Sententia libri Ethicorum*, Lib. VI, 6 (ed. Leonina, t. XLVII, 353–354).

41 Cf. FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*. Radost z lásky (hereinafter referred AL). Posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině. Praha: Paulínky, 2016, especially chapters 6 and 8.

transcendent horizons. It reflects what is humanly decisive in the area of social work. Not only is it limited to the relevant knowledge of ethics, it is aimed at encouraging the personal responsibility of social workers and clients, their individual ethical motivation, etc. Theological ethics, in its latest form, emphasises the personal responsibility of a person, and his or her ability to ethically distinguish and decide in the context of his or her complex, often complicated reality. It points out the importance of virtues, especially the virtues of wisdom and providence. It is precisely in this emphasis (with its value content) where (in our opinion) it is possible to see the essential importance of studying ethics in social work, which also determines the quality of social work practice, in which human dignity, human rights, freedom, solidarity or social justice are valuable. These are generally defined basic value frameworks for it.

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

Kořeny služebního sklonění se k člověku

František Burda

Abstrakt

Studie je zaměřena na téma identity služby, přičemž si klade základní otázku po povaze vztahu mezi tzv. identitou služby a teologicko-antropologickým pojetím obrazu člověka. Teologické principy jsou rozpracovávány a studovány v rámci diskurzu dogmatické teologie a rozvíjeny kulturní fenomenologicko-antropologická fakta (jevy) týkající se metadogmatické potřeby po spáse ve fenoménu služby. Ze zjevení vztahových diferencí uvnitř Trojice pro identitu člověka vyplývá potřeba propojení esence s existencí a teorie s praxí. Identita, aby byla sama sebou, musí být konkretizována. Platformou konkretizace vztahové identity je konkrétní služebná praxe. Fenomén služby v kultuře nelze vnímat jen jako kulturní segment, který se týká pouze vybraných jedinců, nýbrž je třeba ho chápat jako základní civilizační prostředek sebeuskutečňování identity lidského jedince.

Klíčová slova: služba, teologie kultury, kulturní a sociální antropologie, trojiční vztahové diference, synkatabáze

Obecně můžeme na základě pozorování a historických pramenů říci, že všechny kultury v sobě obsahují určité formy prvku solidarity. Avšak to nám nevysvětluje, odkud se v evropské kultuře vzal, a tak mohutně rozvinul důraz na prvek služby. Širší a rozvinutější systém solidarity a strukturální pomoci, který je předznamenáním služby, se na historické scéně objevuje teprve se starozákonními židy, jenomže projevy této solidarity jsou poskytovány pouze uvnitř etnického společenství židovského národa. Situace se radikálně proměňuje právě s příchodem křesťanství. Onou radikální změnou, která s ním souvisí, je konceptualizace každého člověka jako bližního.¹ Tato změna působila jako nepřijatelný kulturní šok i pro nejbližší Ježíšovy stoupence. Pozvolna, avšak nezadržitelně spouští proces interaktivního jednání a chování, které produkuje sociální systém fungující zpětně jako model pro následné interaktivní chování. Můžeme hovořit jednak o *logicko-významové kulturní integraci* kolektivního vědomí² a jednak o *příčinně-funkcionální integraci*, která vytváří kauzální sítě a formuje sociální systém.³ Náboženská zkušenost se tak stává základem kulturní zkušenosti a zpětně se zase prostřednictvím kulturní zkušenosti „nevyslovitelné – transcendentní“ stává reflektovatelným a institucionalizovatelným v symbolických strukturách kultury a v normách chování. Takovou kulturní změnu působí právě prakticko-intencionální vliv

1 Srov. Nikolaj BERĎAJEV, *Filosofie svobodného života II.*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, s. 56.

2 Srov. Maurice HALBWACHS, *Kolektivní paměť*, Praha: Slon, 2009, s. 26nn.

3 Srov. Clifford GEERTZ, *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha: Slon, 2000, s. 168.

osoby a příběhu Ježíše Krista. Ježíšova pneumaticko-parakletická a mimétická přítomnost v církvi má důsledky nejen pro život křesťanské komunity, ale jejím prostřednictvím také pro život celé společnosti. Praxe následování této paradigmatické změny vyžaduje permanentní změnu smýšlení (metanoia), což nemůže být nikdy nahrazeno pouhou institucionální příslušností. Biblické pojetí Boha i člověka, zvláště v novozákonní podobě, je podstatně spojeno „s praxí lidí, jež osvobozuje bližní“.⁴ Univerzalizované, a tudíž sekularizovatelné hodnoty se uvolňují z křesťanské tradice zkušeností ve prospěch všech lidí a stávají se součástí kulturní zkušenosti, která je dále předávána. Sekulárnost při bližší analýze neustále poukazuje na zdroj a základ, inspiraci a orientaci, ze které a díky které vzchází.⁵

Co stojí v základu prohloubení nebo dokonce změny konceptualizace člověka, ve které se otvírá cesta pro službu? Z jakého obrazu člověka fenomén služby vychází? V pozadí fenoménu služby stojí křesťanské pojetí člověka jako osoby. Toto pojetí člověka se utváří na základě jeho stvořenosti. Člověk je stvořen jako obraz a podoba Boží. Na jedné straně je obdařen svobodnou vůlí a rozumem – čím více je člověk svobodný a čím lépe používá rozum, tím více je sám sebou – a na druhé straně je bytostí omezenou, ale schopnou transcendence, sebezpřekročení, což ho vybavuje schopností otevřenosti, receptivity a darování, sebesdílení.⁶ Je tím víc sám sebou, čím více přijímá a čím více se daruje. Oba principy svobodné vůle / rozumu a receptivity/sebesdílení jsou k sobě v komplementárním vztahu a vzájemně se nevylučují, ba naopak fungují ve vzájemném dialogu. Odkud ale člověk takovéto poznání čerpá? Jsou skutečnosti, ke kterým člověk na základě omezenosti rozumu přístup nemá, ale ke kterým je rozum přiváděn na základě kulturního dialogu se Zjevením,⁷ na základě lidské schopnosti sebetranscendence. Ze Zjevení se například dozvídá o tom, že lidský jedinec je obrazem a podobou Boží. Dialogické setkání obou principů, rozumu a víry ve zjevující se pravdu, se pak odráží ve svědomí, které je sice člověku vlastní, avšak současně člověka překračuje.⁸ Respektive, vede ho k tomu, aby sám sebe překračoval. Ve svědomí se jedinec otevírá „smyslu“ nebo „pravdě“ dialogu.⁹ Ve svědomí se člověk, jeho rozum i vůle, stává prostupným smyslu, milosti či Pravdě, které sám nevlastní. Odpovědí na dialog uvnitř svědomí pak nemůže být „vlastnění“ či zmocnění se pravdy, ale zodpovědnost vůči poznané pravdě, která se projevuje službou pravdě neboli diakonií pravdy.¹⁰

„Člověk se bytostně nachází v dialogu.“¹¹ Intenzita vnitřního dialogu je následně projektována navenek do našeho jednání, a především do našich vzájemných vztahů. Vnitřní dialogický princip odhaluje fundamentální zaměřenost člověka na jinou osobu. Člověk svoji receptivitu a sebesdílení plně uskutečňuje v konkretizované lásce rovnocenných vztahů Já/Ty.¹² Výrazem konkretizace lásky je pak služebná praxe, konkrétní vztah komunikace mezi dvěma subjekty, ve které se odehrává kreativní snaha vystoupení ze sebe a touha se do druhého vcítit a pochopit ho. To je ale možné pouze na půdorysu setkání funkčního a prostupného svědomí jednoho člověka s důvěrou druhého člověka.

Člověk je současně vyobrazen jako ten, který se sám sebeuskutečňuje prostřednictvím úsilí o sou-

4 Srov. Edward SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK, 2008, s. 196.

5 Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé...*, s. 262; Srov. též Francis FUKUYAMA, *Konec dějin a poslední člověk*, Praha: Rybka Publishers, 2002, s. 72, 195n; Umberto GALIMBERTI, *Psicologie a technika. L' uomo nell' età della tecnica*, Milano: Feltrinelli, 1999, s. 289n; Tomáš PETRÁČEK, *Adaptace, rezistence, rezignace. Církev, společnost a změna v novověkých dějinách*, Ostrava, Moravapress, 2013, s. 80.

6 Srov. Norris W. CLARKE, *Osoba a bytí*, Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, 2007, s. 81.

7 Respektive s historickou podobou Zjevení, která je kodifikována v textu Písma a v Tradici.

8 Srov. Jiří KABELE, *Přerody. Principy sociálního konstruování*, Praha: Karolinum, 1998, s. 78.

9 Srov. Emerich CORETH, *Co je člověk?*, Praha: Zvon, 1996, s. 183–186.

10 Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 19.

11 Romano GUARDINI, *Svět a osoba*, Svitavy: Trinitas, 2005, s. 115.

12 Srov. GUARDINI, *Svět...*, s. 96; 118n.

lad jednání a myšlení, teorie a praxe, pravdy a lásky. Tato charakteristika je odvozena na základě propojení božské a lidské podstaty v osobě Ježíše Krista a z nedílné jednoty Kristovy praxe s jeho učením. Na základě hermeneutického vztahu těchto faktorů vyplývá, že člověk nemůže pravdu mít, ale může být pravdivý v případě, že jeho pravda vydechuje lásku a z lásky se nadechuje, a současně, když se jeho láska nadechuje z pravdy a pravdu vydechuje. Oddělování teorie a praxe, nauky a jednání je pouhou abstrakcí. Pravdivost lidské existence vyžaduje služebné vycházení ze sebe sama vstříc druhému a současně přijímání druhého v jeho pravdě.

Důležitým znakem, od kterého se odvíjí pojetí člověka, které aktivizuje kulturní fenomén služby, je synkatabatický nebo kenotický charakter Boží identity. Sklánění se Boha ke stvoření, k člověku, vtělení Boha do dějin, zapření sebe sama, omezení vlastní všemohoucí moci, vydání se lidské bolesti, utrpení a smrti v lidském těle a v lidské smrtelné slabosti vytváří předpoklad pro etiku participace, kohabitace, konsenzu a dialogu.¹³ Bůh biblického poselství stojí radikálně na straně trpícího, na straně oběti, kterou odhaluje vždy jako nevinou.¹⁴ „Nesouhlas Boha s obětí je důležitou antropologickou stopou.“¹⁵ Božská autorita stojí na straně slabého, handicapovaného, pronásledovaného, zavrženého, nemocného, společensky vytěsněného, jednoduše na straně oběti. Bůh se dokonce s obětí solidarizuje natolik, že se staví na její místo, sám se stává obětí. Biblický koncept vede po staletí člověka skrze kulturu k větší citlivosti srdce, aby člověk viděl to, co předtím kulturně nevnímal a neviděl, aby se zajímal o věci, o které předtím nejevil zájem. Citlivost srdce má hluboce biblickou povahu a současně povahu hluboce lidskou. Evropský humanismus je genealogickou odnoží biblického humanismu.¹⁶

Bůh se v osobě Ježíše Krista stává figurou napodobování, která ovlivňuje kulturní dynamiku figurace, semiotizace a biografizace kulturně-sociálního dění.¹⁷ Kristovo synkatabatické vyjítí ze sebe (sklonění se) je prototypem dokonalé otevřenosti, vyjítí ze sebe vůči druhému a jeho situaci. Toto synkatabatické vyjítí bez výhrady otevírá perimetr lásky ve prospěch všech lidských jedinců.¹⁸ Je výrazným modelem, ve kterém se rovina „smýšlení“ zcela konkretizuje ve specifickou podobu služebného „jednání“. Výzva k napodobování sklonění má tedy dvě od sebe neoddelitelné roviny: napodobování smýšlení a napodobování jednání. Synkatabatické sklonění spočívá na třech pilířích: 1) vyvedení z otroctví / nouze, utrpení, nemoci, úzkosti, ochromení, strachu do svobody; 2) naslouchání a přijímání světa toho, ke komu se skláníme. Skláníme se do způsobu vnímání, prožívání a reflektování druhého, do jeho vnitřního světa; 3) vystupování ze sebe sama, opouštění svých východisek, představ, pocitu převahy, nadřazenosti, soběstačné sebejistoty, pocitu, že něco je pod naši úroveň.

Dalším antropologickým znakem, který stojí v pozadí fenoménu služby, je pojetí člověka v dynamickém napětí mezi obrazem a podobou Boží. Člověk je chápán jako ten, kdo už je tím, čím je, a současně jako ten, kdo se teprve stává tím, čím je. Antropologicky můžeme tento dynamismus chápat také jako dynamiku *patí/agere*. Člověk je vymezen jak pasivní receptivitou, tak aktivní tvořivostí.¹⁹ Privilegovaným místem Božího obrazu v člověku je jeho nitro, srdce. Zde se odehrává

13 Gianni VATTIMO – Pier Aldo ROVATTI, *Pensiero debole*, Milano: Feltrinelli, 1983, s. 82.

14 Evangelia odhalují skutečnost, že vstoupí-li do srdce člověka zloba a nenávisť, otráví ho, byť se domnívá, že bojuje se zlem. „Boj se zlem se snadno může zvrtnout v páchaní zla ... nenávisť k nositelům zla bývá často pouze projevem našeho sobectví.“ Srov. Nikolaj BERĐAJEV, *Filosofie svobodného života I.*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, s. 228; 245.

15 Michael KIRWAN, *René Girard. Uvedení do díla*, Brno: CDK, 2008, s. 82. Dále srov. tamtéž, s. 81–89.

16 Srov. POSPÍŠIL, *Teologie...*, s. 16; Erich FROMM, *Umění milovat*, Praha: Orbis, 1967.

17 Srov. KABELE, *Přerody...*, s. 42–67; 91–129; 157–199.

18 Srov. POSPÍŠIL, *Teologie...*, s. 62.

19 Srov. František BURDA, *Obraz člověka ve filosofickém světě Karola Wojtyły*, Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011, s. 147–155; Srov. též CLARKE, *Osoba...*, s. 88–98.

rozhodující zápas o lidskou identitu. Podle toho, co člověk v srdci nosí na prvním místě, podle toho také jedná a uskutečňuje sebe sama. To, co miluje, co ve svém srdci klade na první místo, ho zásadním a určujícím způsobem formuje, přetváří a stává se symbolicky jeho Bohem. To, co miluje, doslova ovládá a ovlivňuje jeho myšlení i jednání a stejně tak ovlivňuje to, jakým způsobem pojímá vlastní identitu.²⁰ Člověk tedy vždy žije a realizuje jistou formu spirituality, protože své jednání, i sebe sama, vždy spodobuje podle „Boha“, kterého nosí ve svém srdci na prvním místě a jehož téměř absolutní autoritě naslouchá.

Člověk chápaný jako obraz Boží je základem pro jednotu všech lidí v nezaměnitelné, nezpochybnitelné, nezczitelné a nepředatelné důstojnosti a jedinečnosti lidského jedince. Člověk, který si ve svědomí uvědomuje, že všichni lidé mají stejnou důstojnost, ale někomu je něčím nebo někým upírána či odňata, cítí vybidnutí k činu. Z toho důvodu se obrací k nejslabším, nejzavrženějším, nejopuštěnějším a těm, kdo nejvíce strádají. Hlavním prostředkem sebeuskutečnění jedince se stává odpověď vlastnímu svědomí vybízenému milostí k službě lidské důstojnosti.

Jenomže biblická antropologie odhaluje člověka také jako bytost, která neustále podléhá klamům a falešným transcendencím. Ukazuje ho jako toho, kdo do svého srdce staví neustále na první místo falešné bohy, kteří ho vedou k sobectví, násilí, zneužívání nebo dokonce zabíjení druhých. Falešné obrazy lidské identity člověka vtahují do víru bolesti, křivd, záští, nespokojenosti, zloby a resentmentů, ubližování druhým i sobě, neporozumění, nesouladu, pocitu úzkosti, frustrace, nekldu, pocitu prázdnoty, projevů sobectví, lhostejnosti, ponížení a ponižování, závisti, nedůvěry, ješitnosti, touhy druhé ovládat, manipulovat atp. Člověk má téměř nevyčerpateľnou schopnost sám sebe obelhávat a klamat.

Jestliže je biblický Bůh podstatně vymezen vycházením ze sebe sama,²¹ skláněním se ke stvoření a člověku, pak faktor vycházení ze sebe sama souvisí také s identitou člověka.²² Sebestřednost člověka naopak od jeho vlastní identity vzdaluje. Konkretizované vycházení ze sebe sama se odehrává ve služebných vztazích, které jsou naplněny citlivostí pro druhého a jeho potřeby. Naopak necitlivost vůči druhým a jejich potřebám ve vztazích rozehrává formy sobecky účelového jednání. Falešný obraz se pro člověka stává fetišem,²³ který ovlivňuje jeho myšlení a jednání, často aniž si to uvědomuje. Může jím být moc, kariéra, majetek, sláva, úspěch, výkon, prestiž, tělesná zdatnost, smyslové vjemy, krása atp., prakticky cokoliv. Díky falešným obrazům člověk v druhých postupně přestává vidět bližní. Naproti tomu identifikace a boření falešných obrazů člověka osvobozuje ke vztahu a dává mu impulz k praktické lásce služebného charakteru. Služba člověku umožňuje své bližní v druhých skutečně spatřit. Služba tedy na prvním místě neznamená různé způsoby pomoci bližnímu, služba je na prvním místě cestou a možností k tomu, aby byl člověk sám sebou, je konkretizovanou cestou k vlastní identitě. Služba se neodehrává pouze v institucionalizované nebo dokonce profesionalizované praxi, ale je cestou k naplnění jakéhokoliv mezilidského vztahu a také cestou k naplnění vlastní identity.

Ovšem hlavní antropologický zdroj, ze kterého čerpá fenomén služby svůj specifický charakter, dále souvisí s vnitrobožským životem uvnitř nejsvětější Trojice. Služba je určitou specifickou podobou vztahu. Ten je odvozen od vztahů mezi božskými osobami uvnitř nejsvětější Trojice. Člověk jako bytost stvořená k obrazu a podobě Boží je stvořený k obrazu nejsvětější Trojice. Vztahy v Trojici jsou vnímány jako předobrazy lidských vztahů. Pokud jde o diferenci Božských osob, ze

20 Srov. POSPÍŠIL, *Teologie...*, s. 50.

21 Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, 2007, s. 358n.

22 Srov. Martin VAŠEK, *Aurelius Augustinus. O vůli, milosti a predurčení*, Bratislava: Iris, 2007, s. 79.

23 Srov. Milan MACHOVEC, *Smysl lidské existence*, Praha: Akropolis, 2008, s. 55.

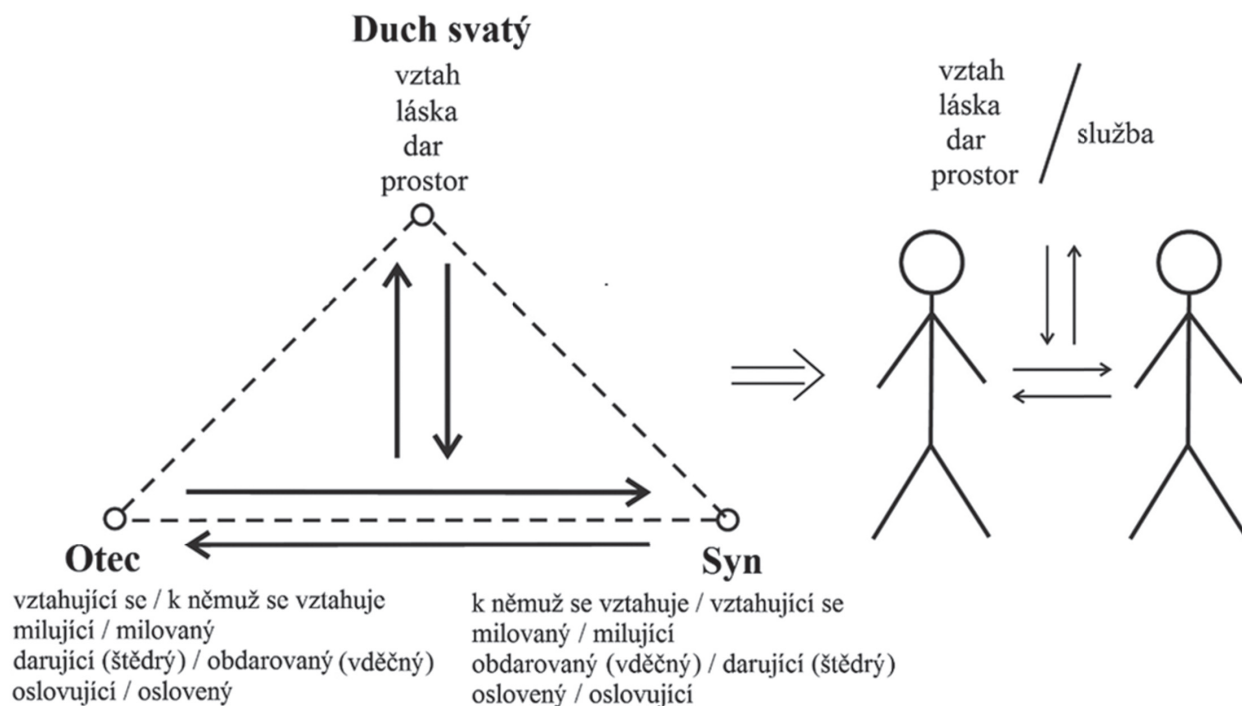
Zjevení se nedozvídáme téměř nic, s výjimkou tzv. *vztahové diference* uvnitř Trojice. Jednotlivým osobám Trojice jsou všechny vlastnosti totožné, jediné, v čem se liší, je nepředatelné otcovství Otce, nepředatelné synovství Syna a nepředatelné pasivní nadechování a aktivní vydechování Ducha svatého. Vzájemné vztahy mezi nimi uvnitř jediného Božství jsou vymezeny na trojičním půdorysu jako: Milující, který je současně Milovaný ↔ Milovaný, který je zároveň Milující, mezi nimiž proudí nadechování a vydechování Lásky; Darující, který je současně Obdarovaný ↔ Obdarovaný, který je současně Darující, mezi nimiž proudí nadechování a vydechování Daru; Vyslovující, který je zároveň Vyslovovaný ↔ Vyslovovaný, který je současně Vyslovující, mezi kterými cirkuluje nadechování a vydechování Prostoru znění; Vztahující se, který je zároveň Tím, k němuž se vztahuje ↔ Ten k němuž se vztahuje, který je současně Vztahující se, mezi nimiž cirkuluje nadechování a vydechování Vztahu.²⁴

Člověk stvořený k obrazu Trojice, která je definována vztahovými vzorci, se tedy sám sebou stává především ve vztazích. Vztahy uvnitř Trojice nám poskytují důležitý model významové struktury vztahu. Vztahem, ve kterém se realizuje identita, se nestává jakýkoliv druh vztahu. Skutečným vztahem je pouze tehdy, když je naplněn láskou, když se v něm současně realizuje darování sebe a přijímání druhého, a když se v něm současně poskytuje druhému prostor respektu, rovnocennosti a partnerství.²⁵ Pakliže jediný prvek této rovnice absentuje nebo je nedostatečný, tak náš takto ochuzený vztah stejnou měrou, jakou absentuje, od naší pravé identity spíše vzdaluje, než přibližuje.

Na obrazu Trojice vidíme, že vztahy se současně realizují uvnitř i navenek (Vtělení). Člověk je pak ten, kdo je z jedné strany obrazem Božím, ale současně je také tím, kdo se z druhé strany stává podobou Boží prostřednictvím konkretizování vlastní identity navenek ve služebných vztazích (tím, že konkretizuje lásku, vztah, dar a rovnocennost). Lidská identita je tak chápána jako identita služebná. Služba (láska, vztah, dar, rovnocennost) předpokládá vycházení ze sebe sama prostřednictvím respektování lidské důstojnosti, která je přijímána jako nezpochybnitelná a darovaná. Současně předpokládá vycházení ze sebe sama prostřednictvím realizování existence jako darující se a obdarované. Dále předpokládá vycházení ze sebe sama prostřednictvím realizování existence jako milující a milované. A současně předpokládá vycházení ze sebe sama prostřednictvím konkretizování v rovnocenných vztazích.

24 Srov. POSPÍŠIL, *Jako...*, s. 346nn.

25 Srov. POSPÍŠIL, *Jako...*, s. 493.



Podstata a základ služebné praxe člověka nespočívá v metodologii, ta je pouze jejím nástrojem. Podstata a základ služby koresponduje s podstatou a základem lidské identity. Ústřední lidskou potřebou je touha být sám sebou. Nicméně člověk sám sebe odhaluje jako otázku a jako úkol, který má uskutečnit. Teologická antropologie před ním otevírá perspektivu, ve které cesta k sebeuskutečnění, seberealizaci, sebeakceptaci a sebeaktualizaci vede skrze kenotické vycházení a sklánění se k druhému člověku konkretizující se na půdorysu služebných vztahů. Můžeme říct, že zde platí vztahová rovnice $\text{identita} \leftrightarrow \text{služba}$, která je odvozena od pojetí člověka jako obrazu Božího. Služebná povaha identity člověka je tedy současně důsledkem vztahové rovnice $\text{Trojice} \leftrightarrow \text{identita} \leftrightarrow \text{služba}$. V tomto smyslu je křesťanská teologie současně antropologií, která stojí v pozadí kulturní integrace kolektivního vědomí vytvářejícího kauzální sítě a formujícího sociální systém.

Kontakt

ThLic. Petr František Burda, Th.D.

Univerzita Hradec Králové

Pedagogická fakulta

Katedra kulturních a náboženských studií

frantisek.burda@uhk.cz

The Roots of the Helping Approach towards Man

František Burda

Abstract

The study focuses on the topic of service and its identity, while opening up the fundamental question of the nature of the relationship between so-called service identity and the theological and anthropological concept of the human image. Theological principles are elaborated and studied within the framework of the discourse of dogmatic theology. Cultural phenomenological and anthropological facts regarding the metadogmatic need for salvation in the service phenomenon are developed. The revelation of the relationship differences within the Trinity is relevant to the identity of man given the need for the connection of essence with existence and theory with practice. The identity to be one's own self must be concretised. The platform of concrete identity is a specific service practice. The phenomenon of service in culture cannot be perceived only as a cultural segment which concerns only selected individuals, but it must be understood as the basic means within civilisation of the self-realisation of the individual's identity.

Keywords: service, theology of culture, cultural and social anthropology, Trinitarian relationship differences, syncatabasis

In general, based on observations and historical sources, we can say that all cultures contain certain forms of solidarity. However, it does not explain to us the existence and enormous development of the element of service in European culture. A wider and more developed system of solidarity and structural assistance (which is a predecessor of service) appears in the historical scene for the first time with the Old Testament Jews. However, the manifestations of this solidarity are provided only within the ethnic community of the Jewish nation. The situation is radically transformed with the coming of Christianity. The radical change (which is associated with it) is the conceptualisation of each person as neighbour.¹ This change was also an unacceptable cultural shock even for the immediate followers of Jesus. Gradually, but relentlessly, it initiates the process of interactive behaviour that produces a social system (functioning then again as a model for subsequent interactive behaviour). We can talk about the *cultural integration (attributed with logic and meaning)* of collective consciousness² and about the *integration attributed with causality and function* that creates causal networks and shapes the social system.³ Religious experience

1 Cf. Nikolaj BERĎAJEV, *Filosofie svobodného života II.*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, p. 56.

2 Cf. Maurice HALBWACHS, *Kolektivní paměť*, Praha: Slon, 2009, pp. 26ff.

3 Cf. Clifford GEERTZ, *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha: Slon, 2000, p. 168.

thus becomes the basis for cultural experience, and in turn (through the cultural experience) the 'unspeakable – transcendental' gains the ability to be reflected and institutionalised in the symbolic structures of culture and standards of behaviour. Such a cultural change is the practical and intentional influence of the person and the story of Jesus Christ. Jesus' pneumatic-paracletic and mimetic presence in the Church has consequences not only for the life of the Christian community but also for the life of society as a whole. The practice of following this paradigm shift requires a permanent change of mind (*metanoia*), which can never be replaced by mere institutional affiliation. The biblical conception of both God and man, especially in the New Testament form, is essentially associated with 'the practice of people which frees their neighbours'.⁴ Universalised, and therefore secularisable values are released from the Christian tradition of experience for the benefit of all people and become a part of cultural experience that is passed on continually. Secularity, in closer analysis, constantly points to the source and foundation, and inspiration and orientation from which and through which it emerges.⁵

What is the basis for deepening or even changing the conceptualisation of a person in which the way for service becomes open? From what image of man does the service phenomenon come from? In the background of the phenomenon of the service is the Christian concept of man as a person. This concept of man is formed on the basis of the fact that he or she is created. Man is created as the image and form of God. On one hand, he or she is endowed with free will and reason – the more one is free and the better he or she uses his or her mind, the more he or she is him or herself – and, on the other hand, the human being is limited but capable of transcendence and self-transcendence. That gives him or her the ability of openness, receptivity and gifting, and self-sharing.⁶

The more he or she receives and the more he or she gives, the more he or she becomes him or herself. Both principles of free will / reason and receptivity / self-sharing are complementary to each other and do not deny themselves; on the contrary, they function in mutual dialogue.

But where does man gain such knowledge? There are facts to which man has no access (due to the limits of reason) and to which (on the other hand) reason is brought on the basis of cultural dialogue with Revelation,⁷ on the basis of the human ability of self-transcendence. From Revelation, for example, he or she learns that a human individual is the image and form of God. The dialogue of both principles (reason and belief in the revealing truth) is then reflected in the conscience that is natural for man, but at the same time it transcends him or her.⁸ Respectively, it leads him or her to transcend him or herself. In the conscience, the individual opens him or herself to the 'sense' or to the 'truth' of the dialogue.⁹ In conscience, man, his or her intellect and his or her will, becomes penetrable for sense, grace, or truth, which he or she does not own. The answer to the dialogue within the conscience is not 'possessing' or usurping the truth. It is rather responsibility for the known truth, which is manifested in the service to truth or the diakonia of truth.¹⁰

'Man essentially find him or herself in the dialogue.'¹¹ The intensity of the internal dialogue is then

4 Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK, 2008, p. 196.

5 Cf. *ibid.*, p. 262; cf. also Francis FUKUYAMA, *Konec dějin a poslední člověk*, Praha: Rybka Publishers, 2002, pp. 72, 195f; Umberto GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano: Feltrinelli, 1999, p. 289f; Tomáš PETRÁČEK, *Adaptace, rezistence, rezignace. Církev, společnost a změna v novověkých dějinách*, Ostrava, Moravapress, 2013, p. 80.

6 Cf. Norris W. CLARKE, *Osoba a bytí*, Praha: Karmelitánské nakladatelství and Krystal OP, 2007, p. 81.

7 Respectively with the historical form of Revelation, which is codified in the Scriptures and Tradition.

8 Cf. Jiří KABELE, *Prerody. Principy sociálního konstruování*, Praha: Karolinum, 1998, p. 78.

9 Cf. Emerich CORETH, *Co je člověk?*, Praha: Zvon, 1996, pp. 183–186.

10 Cf. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, p. 19.

11 Romano GUARDINI, *Svět a osoba*, Svitavy: Trinitas, 2005, p. 115.

projected externally, into our acting and above all into our mutual relationships. The inner dialogue principle reveals the fundamental focus of man on another person. Man is fully realising his or her receptivity and self-sharing in the concrete love of the equal 'me/you' relationship.¹² The expression of love's concretisation is then a helping practice, a concrete relationship of communication between two entities, in which a creative effort of becoming less selfish, and the desire to be empathic and to be able to understand takes place. This is only possible on the ground plan for the meeting of a functional and penetrable conscience of one person with the trust of the other person.

Man is at the same time portrayed as one who creatively changes him or herself by means of efforts to reconcile action and thought, theory and practice, truth and love. This characteristic is derived from the interconnection of divine and human nature in the person of Jesus Christ and from the integral unity of Christ's practice with his teaching. Based on the hermeneutic relationship of these factors, it is clear that one cannot own the truth but can be true if his or her truth spreads love and lives from love, and at the same time when his or her love lives from the truth and spreads the truth. The dividing of theory and practice, doctrine and action, is merely an abstraction. The truth of man's existence requires a helping and unselfish attitude towards the other, and at the same time the acceptance of the other in his or her truth.

An important sign (from which the concept of a person who activates the cultural phenomenon of service is based on) is the syncatabitic or kenotic nature of God's identity. God kindly brings himself closer to creation, to man, in the incarnation of God in history, self-denial, the limitation of his own omnipotent power, the acceptance of human pain, suffering and death in the human body, and in human mortal weakness – these create the prerequisite for ethics of participation, cohabitation, consensus, and dialogue.¹³ The God of the biblical message is radically on the side of the sufferer, on the victim's side (which he always reveals as innocent).¹⁴ 'God's disapproval with the sacrifice is an important anthropological sign.'¹⁵ Divine authority stands on the side of the weak, handicapped, persecuted, condemned, ill, socially displaced, simply on the victim's side. God shows such a deep compassion for the victim that he even stands in his or her place – he himself becomes a victim. The biblical concept has led man (for centuries and through culture) to a greater sensitivity of the heart. That has caused, firstly, that one could see what he or she previously did not see or did not perceive, and, secondly, that he or she could be interested in things he or she was not interested in before. The sensitivity of the heart is deeply biblical in character and deeply human in character. European humanism is the genealogical branch of biblical humanism.¹⁶ God, in the person of Jesus Christ, is becoming a figure of imitation that influences the cultural dynamics of figuration, semiotisation, and biography of cultural and social events.¹⁷ Christ's coming out of himself (syncatabasis, the lowering of himself) is a prototype of a perfect openness, of a coming out of oneself towards another person and his or her situation. This syncatabasis without reservation opens the perimeter of love for the benefit of all human individuals.¹⁸ It is

12 Cf. *ibid.*, pp. 96, 118f.

13 Gianni VATTIMO, Pier Aldo ROVATTI, *Pensiero debole*, Milan: Feltrinelli, 1983, p. 82.

14 The Gospels reveal the fact that anger and hatred come into the heart of man and will poison him or her (even though he or she feels that he or she is fighting evil). 'The struggle with evil can easily change into committing evil ... hatred towards the bearers of evil is often only a manifestation of our selfishness.' Cf. Nikolaj BERĎAJEV, *Filosofie svobodného života I*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, pp. 228, 245.

15 Michael KIRWAN, *René Girard. Uvedení do díla*, Brno: CDK, 2008, p. 82. Cf. also *ibid.* pp. 81–89.

16 Cf. POSPÍŠIL, *Teologie...*, p. 16; Erich FROMM, *Umění milovat*, Praha: Orbis, 1967.

17 Cf. KABELE, *Přerody...*, pp. 42–67, 91–129, 157–199.

18 Cf. POSPÍŠIL, *Teologie...*, p. 62.

a distinctive model in which the level of 'thinking' is fully concretised in the specific form of the serving 'attitude'. The challenge of imitating such an act (the lowering of oneself) therefore has two inseparable levels: imitation of mind and imitation of behaviour. The syncatabasis rests on three pillars: 1) leading out from slavery/misery, suffering, sickness, anxiety, paralysis and fear, and bringing into freedom; 2) listening to and accepting the world of the one who is the object of the lowering of ourselves – we lower ourselves to the way he or she perceives, experiences and reflects, into his or her inner world; and 3) coming out of oneself, abandoning own origins, imagination, power, superiority, self-confidence, feeling that something is below our level.

Another anthropological feature behind the phenomenon of serving is the concept of a person in dynamic tension between the image and the form of God. Man is perceived as the one who is already what he or she is, and, at the same time, as one who is becoming what he or she is. Anthropologically, we can also understand this dynamism as the dynamics of the *pati/agere*. Man is defined as both passive receptivity and active creativity.¹⁹ The privileged place of God's image in man is his or her soul, his or her heart. Here the decisive struggle for human identity takes place. Depending on what one brings to the heart in the first place, he or she also acts and realises him or herself. What he or she loves (what he or she puts in the first place in his or her heart) is that which shapes and transforms him or her and that symbolically becomes his or her God. What he or she loves literally controls and influences his or her thoughts and actions, and also influences how he or she treats his or her own identity.²⁰ Thus man always lives and realises a certain form of spirituality, because his or her actions, and he himself or she herself, are always created according to the 'God' he or she carries in his or her heart in the first place, and to whose absolute authority he or she listens to.

Man understood as the image of God is the foundation for the unity of all people in the unmistakable, indisputable, inalienable dignity (which cannot be passed on), and uniqueness of the individual. A person who, in consciousness, realises that even if all people have the same dignity, it is still denied to some of them, or it is taken from them by someone or something, feels a call to action. For this reason, he or she comes to the weakest, the most condemned, the most abandoned, and to the ones who suffer the most. The main means of self-realisation of an individual becomes the answer to one's own conscience, which is called by grace to serve in favour of human dignity. But biblical anthropology also reveals man as a being constantly subject to deceit and false transcendence. It shows him or her as the one who constantly puts false gods in his or her heart, leading him or her to selfishness, violence, abuse or even the killing of others. False images of human identity draw one into a spiral of pain, injustice, indignation, dissatisfaction, anger and resentment, harm to others and to oneself, misunderstanding, mismatch, a feeling of anxiety, frustration, restlessness, feelings of emptiness, manifestations of selfishness, indifference, humiliation and humiliation of others, distrust, vanity, and the desire to control, manipulate, etc. Man has an almost inexhaustible ability to deceive him or herself.

If the biblical God is substantially defined by the coming out of himself,²¹ by approaching Creation and man, then the factor of coming out of oneself is also related to the identity of man.²² The egoism of man, on the contrary, grows away from his or her own identity. Coming out of him or

19 Cf. František BURDA, *Obraz člověka ve filosofickém světě Karola Wojtyły*, Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011, pp. 147–155; cf. also CLARKE, *Osoba...*, pp. 88–98.

20 Cf. POSPÍŠIL, *Teologie...*, p. 50.

21 Cf. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, 2007, pp. 358f.

22 Cf. Martin VAŠEK, *Aurelius Augustinus. O vůli, milosti a predurčení*, Bratislava: Iris, 2007, p. 79.

herself (in its concretised form) takes place in service relationships which are filled with sensitivity for others and their needs. On the other hand, insensitivity to others and their needs in relationships is a form of egoistically aimed behaviour. A fake image becomes a fetish for a person.²³ It affects his or her thinking and behaviour (often without his or her awareness). It may be power, career, property, glory, success, performance, prestige, physical fitness, sensual perceptions, beauty, etc., or practically anything. Thanks to false images, man gradually ceases to see his or her neighbour in others. On the other hand, the identification and elimination of false images of man frees him or her and opens him or her up for the relationship and gives him or her an impulse towards the practical love of service character. The service enables one to truly see neighbours in the others. Thus, the service does not mean (in the first place) different ways of helping a neighbour, but the service is, foremost, a way and a possibility for any human to be truly him or herself. It is a concrete way to our own identity. The service does not only take place in institutionalised or even professionalised practice; it is a way of fulfilling any interpersonal relationship as well as a way of fulfilling one's own identity.

However, the main anthropological source (from which the service phenomenon draws its specific character) is further related to the inner life within the Holy Trinity. The service is a specific form of relationship. It is derived from the relationship among the divine persons within the Holy Trinity. Man as an entity created according to the image and form of God is created according to the image of the Holy Trinity. Relationships in the Trinity are perceived as pre-images of human relationships. Regarding the difference of the Divine Persons, nothing can be learned from Revelation except the so-called *relationship difference* within the Trinity.

The individuals of the Trinity are all identical in character. The only difference among them is the fatherhood of the Father, the sonhood of the Son, and the unpredictable passive inhalation and active exhalation of the Holy Spirit – these characteristics cannot be passed on. The interrelationships among them within a single Divinity are defined in the Trinitarian plan as the Loving One, who is simultaneously the Beloved One ↔ the Beloved One, who is also the Loving One, and in between them, the inhalation and exhalation of Love flows; the Giver, who is at the same time the One who Receives ↔ the One who Receives, who is at the same time the Giver, and in between them, the flow of breathing and exhalation of Gift flows; the Speaker who is also the Spoken One ↔ the Spoken One, who is at the same time the Speaker, and in between them, the inhalation and exhalation of the Sounding Space circulates; the One Able to Relate, who is at the same time the Subject of Relation ↔ the Subject of Relation who is at the same time the One Able to Relate, and in between them, the inhalation and exhalation of the Relationship circulates.²⁴

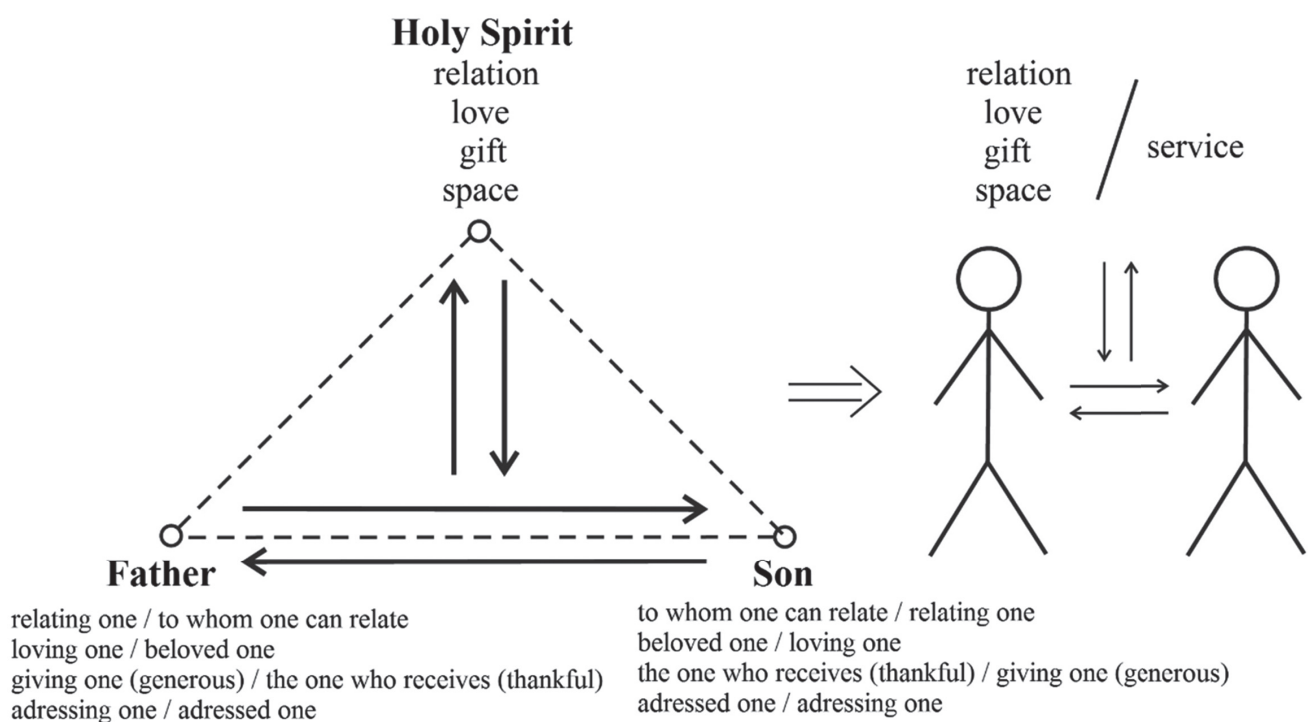
Man, created in accordance with the image of the Trinity (which is defined by the relationship formulas), therefore becomes him or herself in relationships. The relationships within the Trinity provide us with an important model of the relationship structure. The relationship in which the identity is realised is special and such a process does not occur with all kinds of relationship. The real relationship is only when it is filled with love when it is (at the same time) self-giving and receiving of the other, and (at the same time) when there is space for respect, equivalence, and partnership provided.²⁵ If the only element of this equation is absent or inadequate, then such a relationship is incomplete. The measure of incompleteness equals the measure of moving far away from our true identity.

23 Cf. Milan MACHOVEC, *Smysl lidské existence*, Praha: Akropolis, 2008, p. 55.

24 Cf. POSPÍŠIL, *Jako...*, pp. 346ff.

25 Cf. *ibid.*, p. 493.

In the image of the Trinity we can see that relations are simultaneously realised both inside and outside (Incarnation). Man is then the one who is an image of God on one side, but at the same time he or she is the one who becomes the form of God on the other side, by concretising his or her own identity externally in service relationships (by concretising love, relationship, gift, and equivalence). Human identity is thus understood as an identity defined by serving. Service (love, relationship, gift, equivalence) implies coming out of oneself through respect for human dignity, which is accepted as undeniable and given. At the same time, it is conditioned by going out of oneself through realising one's existence in donating and accepting as well. One is also expected to come out of him or herself by realising his or her existence as a loving and loved one. At the same time, one is expected to come out of him or herself in concrete equal relationships.



The nature and basis of service practice does not lie in methodology. Methodology is only a tool. The nature and basis of service corresponds to the nature and foundation of human identity. The central human need is the desire to be true to oneself. However, man reveals him or herself as a question and as a task to accomplish. Theological anthropology opens up a perspective in which the path to self-realisation, self-acceptance, and self-actualisation leads through the kenotic coming out of oneself and approaching the other person. The process is concretised on the ground of service relations. We can say that here is the relationship equation $\text{identity} \leftrightarrow \text{service}$, which is derived from the concept of man as the image of God. Thus, the service character of human identity is at the same time a consequence of the relation equation $\text{Trinity} \leftrightarrow \text{identity} \leftrightarrow \text{service}$. In this sense, Christian theology is at the same time anthropology which stands in the background of the cultural integration of the collective consciousness. This kind of consciousness creates the causal network and forms the social system.

Contact

ThLic. Petr František Burda, Th.D.

University of Hradec Králové

Faculty of Education, Department of Cultural and Religious Studies

frantisek.burda@uhk.cz

Teologie a sociální práce ve Španělsku – přehled, zkušenosti a koncepce v magisterském studijním programu Sociální rozvoj na Katolické univerzitě San Antonio v Murcii

Rainer Gehrig

Abstrakt

Předložený článek popisuje situaci ohledně nabídek studijních možností pro Sociální práci a Sociální pedagogiku ve Španělsku na soukromých katolických univerzitách a ohledně integrace teologických obsahů studia do kurikul. Ve druhé části jde o specifickou situaci a zkušenosti s integrací teologie na Katolické univerzitě San Antonio v Murcii (Španělsko), a to zejména v kombinovaném magisterském studijním programu „Sociální rozvoj“.

Klíčová slova: sociální práce, sociální pedagogika, teologie, sociální rozvoj, kurikula

1. Sociální práce ve Španělsku

Vývoj moderní sociální práce ve Španělsku lze – viděno z historického hlediska – zkoumat ve spojitosti s rozvojem vzdělávacích zařízení a jejich programů.¹ Tato institucionalizace počínající zřízením první školy v Barceloně v roce 1932 na počátku druhé republiky a před vypuknutím Španělské občanské války (1936–1939) ukazuje vývoj sociální práce ve Španělsku v obdobích založení, Frankovy diktatury, konsolidace škol v 60. letech a integrace do univerzitního vzdělávání v roce 1983 coby prozatímního konce institucionalizace profese. V předpolí těchto škol stojí vedle široce rozvětvené, relativně nekoordinované oblasti charitativních organizací také reformní iniciativy španělského „sociálního katolicismu“² s jeho katolickými kroužky dělníků, odbory a fóry reflektujícími situaci, jako jsou „Španělské sociální týdny“³ pro něž byla významným podnětem první sociální encyklika *Rerum novarum* papeže Lva XIII (1891). Vliv katolické církve ve Španělsku v 50. a 60. letech 20. století, zejména také díky organizaci *Caritas Española* založené v roce 1947, vedl k rozvoji církevních vzdělávacích center (15 zařízení jen v roce 1958 a 30 celkem) a ke koordinaci způsobů vzdělávání prostřednictvím *Španělského svazu církevních škol sociální práce*

1 Srov. María Victoria MOLINA SÁNCHEZ, *Las enseñanzas del trabajo social en España, 1932–1983: estudio socio-educativo*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1994.

2 Srov. José ANDRÉS-GALLEGO, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

3 Jsou organizovány od roku 1906 každé dva roky a v současné době jsou pořádány Španělskou biskupskou konferencí.

(FEEISS, Federación Española de Escuelas de la Iglesia de Servicio Social).⁴ Tím se katolická církev stala hybnou silou v procesu profesionalizace sociální práce ve Španělsku v té době.

„Profesionalizace“ činnosti, ke které došlo v Německu s konceptem „péče“, je ve Španělsku po dlouhou dobu záležitostí církevních koncepcí sociální péče, zasazených do rudimentárního, autoritářského a korporativního modelu sociálního státu, který s demokratizací Španělska nabývá univerzálních rysů a vyvíjí se ve svébytný středomořský, katolický režim sociálního státu.⁵ V tomto procesu se sociální pracovníci emancipují od církevního kontextu a vzdělávání probíhá pod státní kontrolou zejména na státních univerzitách, což vede k tomu, že těžištěm ve studijních oborech se stávají témata sociální politiky a sociálního práva a nesrovnatelně menší podíl zaujímá metodika a výzkum. Nabídka státem organizovaného studia vytváří na církevní školy tlak na přizpůsobení se, což následně z různých důvodů (úbytek počtu studentů, přestárlé vedoucí struktury, chybějící zájem vedení církví, problémy s financováním atd.) vede k jejich postupnému uzavírání. Tím samozřejmě zanikají i rámcové podmínky teologického studia, jako např. zapojení církve do institucionálního vzdělávání u diecézních škol do roku 1983. Přesto by však teoreticky mohly pro vzdělávání sociálních pracovníků existovat styčné body s teologií i na státních univerzitách v etických, antropologických a kulturních sociálních situacích, v nichž může být jednání sociálních pracovníků svébytným příspěvkem. Jde zde především také o otázku hodnot v sociální práci a o referenční modely pro odbornou praxi, jakož i o kritické vyrovnávání se s obrazem člověka, který odráží sociální politiku.⁶

2. Nabídky studia sociální práce ve Španělsku

Španělsko mělo v akademickém roce 2015/2016 celkem 84 univerzit, z toho 50 státních (1,81 univerzit na milion obyvatel) s celkem 343 studijními místy (campus) a 1 529 730 imatrikulovanými studenty (31,1 % mladých mezi 18 a 24 lety věku studuje).⁷ Celkově jsou studijní obory Sociální práce a Sociální pedagogika v roce 2016/2017 nabízeny na 33 státních a 6 soukromých univerzitách.⁸ Na státních univerzitách je nabízeno 4 036 studijních míst pro první rok studia a v akademickém roce 2016/2017 se imatrikulovalo 3 765 nových studentů. Celkem studovalo v akademickém roce 2015/2016 21 680 studentů Sociální práci na státních univerzitách, z toho bylo 17 718 žen. Na soukromých univerzitách naproti tomu studovalo v roce 2015/2016 pouze 802 studentů (637 žen a 165 mužů), tzn. pouze kolem 3,7 % všech studentů volí soukromou uni-

4 Srov. María Victoria MOLINA SÁNCHEZ, *Las enseñanzas del trabajo social en España...*, s. 65–67.

5 Srov. Stefan LESSENICH, *Wohlfahrtsstaat, Arbeitsmarkt und Sozialpolitik in Spanien. Eine exemplarische Analyse postautoritären Wandels*, Opladen: Leske und Budrich, 1995; Luis MORENO FERNÁNDEZ – Sebastian SARASA URDIOLA, Génesis y desarrollo del Estado de bienestar en España, *Revista Internacional de Sociología* 6/1993, s. 27–69; Gregorio RODRÍGUEZ CABRERO, The Consolidation of the Spanish Welfare State (1975–2010), In Anna Marta GUILLÉN – Margarita LEÓN (Eds.), *The Spanish Welfare State in European Context*, Farnham: Ashgate, 2011.

6 Srov. Antonio GUTIERREZ RESA (Ed.), *Orígenes y desarrollo del Trabajo Social*, Madrid: Ediciones Académicas, 2010, s. 301nn; Francisco IDARETA GOLDARACENA – María Jesús ÚRIZ PEMÁN – Juan Jesús VISCARRET GARRO, 150 años de historia de la ética del Trabajo Social en España: periodización de sus valores éticos, *Cuadernos de Trabajo Social*, 2017, 30/1, s. 37–50.

7 Zdroj: MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE, *Datos y cifras del sistema universitario español Curso 2015–2016*, Madrid: Publicaciones del Ministerio, 2016, s. 3. Sociální práce a sociální pedagogika jsou ve statistice ministerstva vedeny pod zdravotními a nikoli pod sociálními vědami. Na univerzitách jsou studijní programy vyučovány buď v kontextu sociálních nebo humanitních věd, nebo dokonce na samostatných fakultách (např. na státní univerzitě v Granadě, na univerzitě Complutense v Madridu a v Murcii). Model začlenění sociální práce do teologických fakult, jako je tomu v Německu, Rakousku, Polsku, na Slovensku nebo v České republice s katedrami charitativní práce, není v současné době ve Španělsku možný, neboť tyto nejsou oprávněny vydávat osvědčení o státní závěrečné zkoušce.

8 Zdroj: S. G. DE COORDINACIÓN Y SEGUIMIENTO UNIVERSITARIO, *Sistema Integrado de Información Universitaria (SIU)*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2017.

verzitu,⁹ většinou se přitom jedná o katolické univerzity. Tím je počet potenciálních příjemců teologické nabídky v rámci studijního oboru Sociální práce relativně malý. Tento studijní obor nabízejí katolické univerzity ve Valencii, jezuité v Comillas (Madrid) a Deustu (Bilbao a San Sebastián). Další katolicky inspirovaná centra jsou univerzity Ramón Llull (Barcelona), La Salle v Madridu (začleněná do Autonomní univerzity v Madridu) a Diecézní škola v Leónu (začleněná do Univerzity v Leónu). Studijní obor je nabízen většinou ve spojení s oborem Sociální pedagogika s možností získání tzv. double-degree.

Podle údajů SIUU je u katolických univerzit a katolicky inspirovaných center s nabídkou studia Sociální práce následující situace:

Tabulka 1: Imatrikulovaní studenti v oboru Sociální práce na katolických univerzitách (přednáškový cyklus 2015/2016)

Univerzita	Imatrikulovaní studenti	Muži	Ženy
Katolická univerzita ve Valencii	- - -	- - -	- - -
Ramón Llull (Barcelona)	165	24	141
Jezuitská univerzita: Deusto (Bilbao a San Sebastián)	331	86	245
Jezuitská univerzita: Comillas (Madrid)	68	10	58
La Salle začleněná do Autonomní univerzity v Madridu (Madrid)	76	16	60
Diecézní škola začleněná do Univerzity León (León)	46	8	38

Zdroj: Tabulka vytvořena podle dat SIUU. U Katolické univerzity ve Valencii chybí data

3. Integrace teologických obsahů do studijních plánů

Na základě analýzy studijních plánů a daných informací o přednáškách na webových stránkách vzdělávacích center se v prvním kroku pokusíme podat obecný přehled o obsazích a rámcových tématech, u nichž se vyskytují styčné body s teologickými obsahy v nejširším slova smyslu. Dalším kritériem pro zkoumání místa teologie ve studijních plánech je její zařazení coby povinného či volitelného předmětu do studijních plánů a velikost předmětu co do hodinové dotace. Analýzu integrace teologie souhrnně uvádí následující tabulka.

Tabulka 2: Integrace náboženských a teologických obsahů do studijních plánů Sociální práce na katolických univerzitách (přednáškový cyklus 2016/2017)

Univerzita	Nabídka předmětů / kreditní systém ECTS	Volitelný / povinný
Katolická univerzita ve Valencii	Antropologie (18): z toho Sociální učení církve (6)	Povinný
Ramón Llull (Barcelona)	Náboženský dialog a Sociální akce (3) z 23 nabízených. Sociální antropologie (6): podtéma Spiritualita	Volitelný Povinný

⁹ Zdroj: webová stránka S. G. de Coordinación y Seguimiento Universitario s daty za období 2015–2016, dostupné na: http://www.educacion.gob.es/educabase/tabla.do?path=/Universitaria/Indicadores/2017/2_Academico/1_Grado/10/&file=EIU02101.px&type=pcaxis&L=0%3C/font%3E

Jezuitská univerzita: Deusto (Bilbao a San Sebastián)	Bible a kultura (6) Východ a Západ ve svých velkých náboženských tradicích (6) Sociální participace a hodnoty (6) Kritické opce sociálního života (6)	Jeden z 9 nabízených musí být zvolen jako volitelný
Jezuitská univerzita: Comillas (Madrid)	Křesťanství a sociální etika (6)	Povinný
La Salle (Madrid)	Antropologie: náboženství, kultura a občanství (6)	Povinný
Diecézní škola začleněná do Univerzity León (León)	Interkulturalita, náboženství a způsoby pohledu na realitu (6) – sociologie náboženství.	Volitelný

Zdroj: Tabulka vytvořena na základě Studijního průvodce zveřejňovaném na webových stránkách univerzit

Na základě tohoto přehledu lze konstatovat, že i přes nabídku studijních možností obou jezuitských univerzit nelze stanovit jednotnou linii v tom smyslu, že sociální učení církve je nejrozšířenější a ostatní teologické obsahy spadají do kontextu náboženských teorií a spirituality. Četnost nabídek v oboru Antropologie poukazuje na styčný bod s teologickými obsahy. Pro varianty volitelných předmětů či povinných přednášek nelze stanovit žádná jasná kritéria. Překvapující je, že na Diecézní škole spočívá teologické těžiště v Sociologii náboženství nabízené jako volitelný předmět.

Martin Lechner popisuje ve svém úvodu k analýze teologie v sociální práci¹⁰ situaci v Německu, která v řadě aspektů vykazuje paralely se španělskou situací v roce 2017. Je mimořádně obtížné stanovit současného teologického zástupce ve studijních nabídkách pro Sociální práci / Sociální pedagogiku; nabídky předmětů jsou součástí široké, většinou jen volitelné nabídky, která zahrnuje různá sociální, kulturní, filosofická, etická a teologická témata; stěží lze nalézt systematicky reflektovanou „Teologii pro Sociální práci“. Tento výsledek vede celkově k závěru, že teologie v těchto studijních programech, a to i na katolických univerzitách, je *přítomna marginálně*.

4. Situace a zkušenosti integrace teologie na UCAM

Identita Katolické univerzity San Antonio v Murcii (UCAM) se odvíjí od čtyř důležitých prvků: výuky, výzkumu, sportu a evangelizace – spolu se základní orientací na nabídku studijních možností zaměřenou na studenty (tutor) a na kvalitu (menší skupiny). Jako katolická univerzita, zřízená laiky v roce 1997 se souhlasem biskupa (Ex Corde Ecclesiae, čl. 3 § 3, 1990), měla UCAM v posledním akademickém roce 2016/2017 cca 15 000 studentů. Na UCAM je na základě katolické identity všem studentům v bakalářském studijním programu nabídnuto, zpravidla jako modul integrované výchovy, v prvních třech letech studia šest povinných přednášek, které jsou organizovány Katedrou humanitních a náboženských věd podle jednotného studijního plánu. Zde je třeba poznamenat, že ve Španělsku je většina bakalářských studijních programů koncipována jako čtyřleté studium. Výjimku tvoří zvláštní obory, jako je zdravotnictví (medicína, farmacie, podologie, odontologie) a inženýrství, které mají zpravidla formu pětiletého studijního programu. V magisterských studijních programech, které jsou pouze jednoleté, nedochází k žádné integraci prvků teologie. Existují pouze tři magisterské studijní obory, které mají specifitější křesťanský profil:

10 Srov. Martin LECHNER, *Theologie in der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*, München: Don Bosco Verlag, 2000, s. 27.

magistr v oboru Bioetika, v oboru Křesťanská filosofie a v oboru Sociální rozvoj. Celkově je v bakalářských studijních programech rozděleno 18 ECTS na následujících šest přednášek v prvních třech letech: Teologie 1, Teologie 2 a Sociální nauka církve (vždy 3 ECTS, celkem tedy 9 ECTS), Etika a Speciální etika (6 ECTS) a Humanitní vědy (3 ECTS). Metodika počítá pro všechny tyto předměty s tradičními přednáškami (2 hodiny týdně v semestru), jedním seminářem z nabídky náboženských věd (celkem 6 hodin za semestr), domácími úkoly a písemnými zkouškami. Přednášky z teologie jsou výrazně orientovány na obsah a obsahy učiva v oboru teologie jsou většinou redukovány na důležité katechismové obsahy víry. Každý docent má však volný prostor pro přizpůsobení stylu přednášek posluchačům a různým oborům a pro zařazení atraktivních kulturních, sociálních nebo společenských aktivit do seminářů. V ostatních přednáškách jsou zprostředkovány z části církevní obsahy týkající se bioetiky, v sociálním učení církve jsou představeny principy a dokumenty. V humanitních vědách jde o všeobecný úvod do dějin různých kultur a kulturních projevů.

Dosud nebyly na univerzitě prováděny žádné specifické kontroly kvality těchto přednášek, ani nebylo vlastní katedrou analyzováno, jakých výsledků bylo u studentek a studentů dosaženo, s výjimkou známek, které jsou zpravidla velmi dobré, a zkoušek, u kterých téměř všichni studenti uspějí. Vysoký počet kněží v učitelském sboru (10 kněží a 12 laiků, v oboru Teologie pouze 2 teologové – laici) a úzké propojení s univerzitní pastoračí má nabízet evangelizující podněty ve výuce, zejména má probíhat katecheze zaměřená na svátost biřmování, kterou řada studentů nepřijala, dále slavení liturgie, dny ztišení a meditace či poutě (Caravaca, Lourdy, Fatima, Světové dny mládeže). Vyučující procházejí stejně jako všichni profesori v každém semestru studentským hodnocením podle všeobecných univerzitních měřítek (plánování výuky, program, evaluace atd.). Srovnání vyučujících Teologie a ostatních oborů dosud neexistuje. Souhrnně lze říci, že UCAM dává dotaci 18 ECTS ve třech letech a přiřazením Teologie a Etiky k povinným předmětům tomuto oboru vysokou důležitost. Většina studentů však chápe tuto strategii povinných přednášek spíše jako vynucování účasti, na níž nakonec závisí možnost získání univerzitního diplomu. Je zde snaha o zapojení do univerzitní pastorace, neprobíhá však téměř žádné kooperativní plánování a nabídky jsou koordinovány univerzitním kaplanem s vedoucím katedry. Lze konstatovat, že ochota profesorů zapojit se do těchto aktivit je omezená, zejména tam, kde se jedná o laiky, kteří sledují i akademickou kariéru (akreditace). Kněží jsou ochotni spolupracovat v určitých situacích a předsedat například dennímu slavení Eucharistie. Protože však vykonávají práce v rámci místních farností a vyučují v kněžském semináři, jsou pro UCAM k dispozici jen v omezené míře.

5. Teologie a Sociální rozvoj v magisterském studijním programu

5.1 Studijní plán

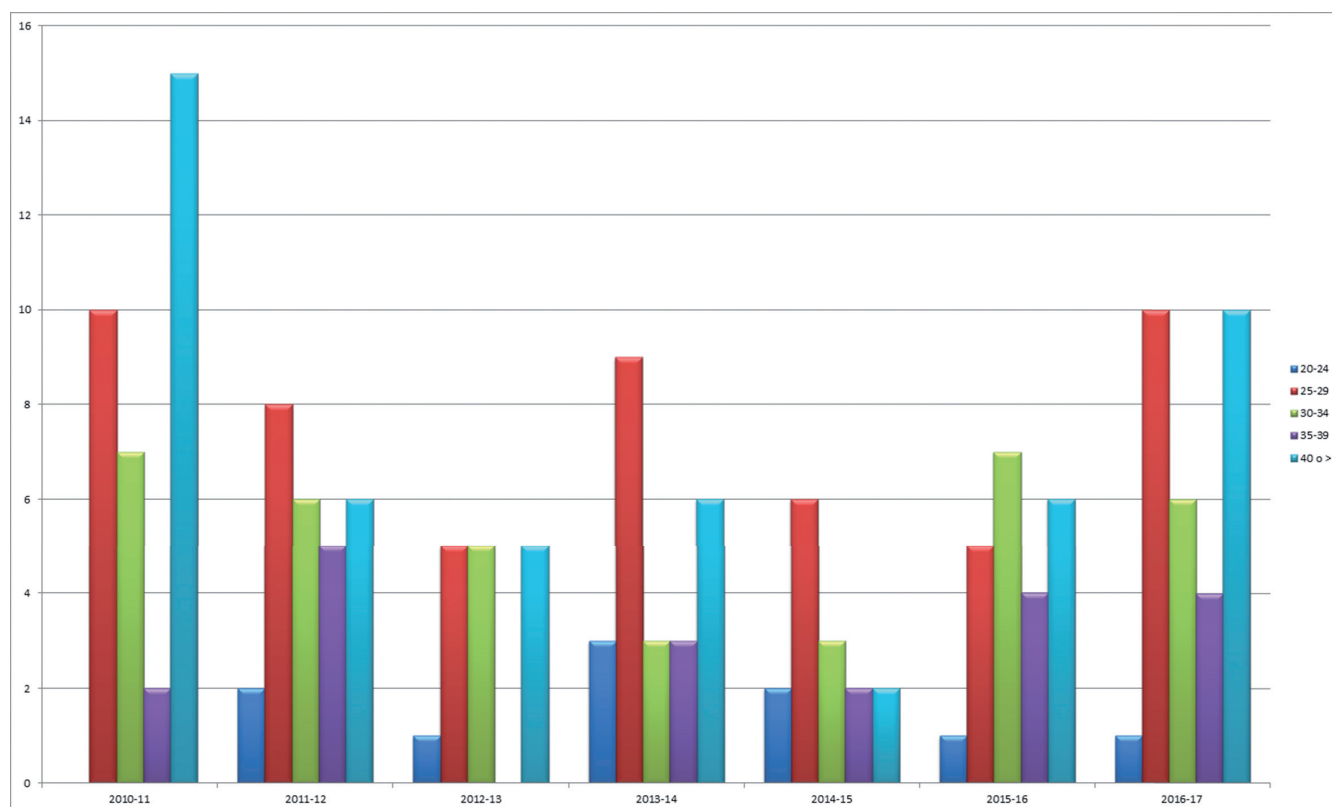
Magisterský studijní program Sociální rozvoj je adaptací freiburgského studijního oboru Teorie charity na španělskou situaci na univerzitách s dvouletým studijním plánem koncipovaným jako kombinované studium, které se skládá ze 4 modulů s 11 studijními bloky a celkem 90 ECTS:

Tabulka 3. Studijní plán magisterského studijního programu Sociální rozvoj, UCAM (plán 2013)

Modul 1: Teoretický základ oboru Sociální rozvoj	Modul 2: Profesionální vzdělávání pro obor Sociální rozvoj	Modul 3 Praxe	Modul 4 Závěrečná magisterská práce
1. Sociální rozvoj a služby dobrovolníků (8 ECTS) 2. Sociální učení církve a teologie charity (5 ECTS) 3. Rozvoj a sociální pomoc (10 ECTS)	1. Komunikační kompetence pro pomáhající vztah (5 ECTS) 2. Zdravotnická pedagogika jako sociální intervence (6 ECTS) 3. Výzkumné metody (10 ECTS)	Praxe (10 ECTS)	Závěrečná magisterská práce (15 ECTS)
4. Globalizace a rozvojová kooperace (6 ECTS)	4. Projektové plánování a management kvality (6 ECTS) 5. Sociální pedagogika a rozvoj (9 ECTS)		
29 ECTS	36 ECTS	10 ECTS	15 ECTS
1-1 a 2-2	1-2 a 2-1	2-2	2-2

Zahájení studia je možné každoročně k měsíci říjnu. V akademickém roce 2017/2018 je nabízeno 12. vydání akreditovaného studijního plánu. Studenti jsou z více než 80 % zaměstnaní a přicházejí z různých studijních oborů (Sociální vědy, Pedagogika, Zdravotní vědy, Teologie atd.); část studentů je z Latinské Ameriky. Počet studentů kolísá mezi 15 a 35 studenty za rok u nových studentů, celkový počet studentů je 50–60 v obou cyklech. Kolem 70 % studentů jsou ženy, což přibližně odpovídá výraznému počtu žen v sociální oblasti. Následující tabulka ukazuje různé věkové struktury studijního oboru s výrazným počtem starších studentů, kteří po několika letech práce hledají komplementární doplňující vzdělání nebo potřebují magisterský titul pro svou profesní dráhu ve veřejných službách:

Graf 1: Věkové skupiny studentů magisterského studijního programu v letech 2010–2016



5.2 Integrace teologie do konceptu Sociálního rozvoje

Společenské změny, sociální rozvoj, sociální soudržnost a posilování autonomie a sebeurčení člověka jsou cíle, které chce sociální práce podporovat.¹¹ Tím se návrhy na vytvoření teologického základu sociálního rozvoje dostávají do napětí s různými diskursy týkajícími se rozvoje a politik, které z perspektivy sociální práce obsahují určitý autonomní obraz člověka, který pomocí vlastních teorií sociální práce a hodnot sociální spravedlnosti, lidských práv, společné odpovědnosti, úcty k rozmanitosti, jakož i interdisciplinárně a s indigenním věděním podněcuje lidi a struktury k tomu, aby zvládali a zlepšovali výzvy života. V definicích sociální práce se tudíž nacházejí hodnoty a soteriologické postuláty, které veskrze korelují s teologickými koncepty, ale mohou se docela dobře obejít i bez nich. Pro pokus integrovat teologii do konceptu Sociálního rozvoje byly na UCAM nápomocné následující úvahy.

Od roku 1967 zde díky encyklice *Populorum progressio* (Pavel VI.) a dalším dokumentům v této linii tradice sociálního učení církve (*Sollicitudo rei socialis*, 1987; *Caritas in veritate*, 2009; *Laudato si'*, 2015) existuje reflektující horizont, který krystalizuje v pojmu „integrálního lidského rozvoje“, a sociální učení církve tak poskytuje základní kámen k pochopení konceptu rozvoje. Nejde přitom až tolik o teologický pojem, nýbrž, vyjádřeno s Herbertem Blumerem, o „sensitizing concept“.¹² Jde o pojmy, které poskytují orientaci ohledně smyslu, který chce být komunikován a může naznačit směr výzkumu, jako je podle Blumera např. pojem kultura, instituce, sociální struktury, zvyklosti nebo osobnost. Tato omezená funkce a dosah má svůj základ ve vlastnostech sociálního světa, každodenní zkušenosti, v níž je každý objekt jediný, odlišný a partikulární. Teologie používá rovněž „senzibilizující koncepty“, jako např. integrální lidský rozvoj, které umožňují

11 Globální definice IFSW, 2014.

12 Herbert BLUMER, „What is wrong with social theory?“, *American Sociological Review* 1954/19(1), s. 7.

dialog mezi transcendentními horizonty smyslu z náboženské oblasti a sekulárními koncepty. Můžeme zde hovořit o dvojí funkci senzibilizace:

a) Jedná se o *evangelizační funkci*, která pomocí těchto konceptů komunikuje z teologického pohledu celostní křesťanský obraz člověka a stvoření, zejména vztah k transcendentnu.

b) Jedná se rovněž o *funkci mostu* k jiným disciplínám, jako jsou hospodářství, sociální vědy, filosofie, sociologie atd., pomocí níž může teologie uchopit aktuální problémy a pokusit se integrovat je do svého teologického pohledu na člověka, dějiny a svět. Koncepty mostů umožňují způsob komunikace, který je v náboženském jazykovém světě obvykle vzdálený od sekulárních oblastí ekonomie, diskursů ohledně rozvoje a jeho politických obsahů.

Senzibilizující koncepty jako křesťanský humanismus, integrální ekologie, integrální lidský rozvoj jsou „branami“ k diskursivním realitám a spojením s uznávanými sekulárními oblastmi, jako jsou Spojené národy, vlády, hnutí, NGOs a společnost vůbec.¹³

5.3 Integrace Teologie do kurikula magisterského studijního programu

V magisterském studijním programu jsou teologické obsahy zařazeny do prvního roku studia v modulu 1 a v modulu 2. Konkrétní podoba se odvíjí od teoretických základů konceptu „Sociálního rozvoje“ z perspektivy teologických disciplín, jako je Sociální učení církve (SUC) a Teologie charity (TCH) ve výukovém programu 1 (1. semestr), jako tematického celku směřujícího ke konceptu „integrálního lidského rozvoje“ ve výukovém programu 2 (1. semestr) se 2 přednáškami a 2,5 ECTS. Je-li v oboru SUC nabízen všeobecný úvod k sociálním principům a k dějinám SUC se širokou vazbou k tématu „Sociální rozvoj“ z perspektivy SUC, doplňuje přednáška Teologie charity teologické základy křesťanského jednání vzhledem k napětí mezi náboženstvím a rozvojem. Jsou zde probírány příčiny existujících deficitů integrace náboženských obsahů a praktik do stávajících politických a ideologických konceptů rozvoje, praktik a výzkumu v oblasti sociálních věd. Poté jsou na centrálních konceptech jako spravedlnost, chudoba a bohatství, inkluze a exkluze, solidarita představeny potenciály náboženství z biblické, charitativně-filosofické a mezináboženské perspektivy.

Ve výukovém programu 4 (5 ECTS, 2. semestr) „Techniky a komunikační kompetence pomáhajícího vztahu“ jsou reflektovány křesťanské tradice pomoci (Ježíšovo uzdravující jednání) korelující se základními psychologickými postoji humanistické psychologie a jejich užitečnost pro praxi. V praxi (3. semestr, 10 ECTS) je studentům nabídnuta možnost seznámit se s rozvojovými projekty a křesťanskými organizacemi. Závěrečná magisterská práce (4. semestr, 15 ECTS) má rovněž integrovat získané poznatky konceptu sociálního rozvoje.

Stávajícím problémem např. zůstává, jak zajistit přítomnost hlavních teologických myšlenek, které by se jako červená nit prolínaly i dalšími nabídkami studijních možností. Studenti nastupující ke studiu z jiných univerzit nejsou z odborných teologických oborů, nýbrž přicházejí ze zcela rozdílných profesních a zkušenostních kontextů bez předchozího teologického vzdělání, takže je nezbytná didaktika vztažená ke zkušenosti, nikoli didaktika indoktrinační. Studenti z UCAM si přinášejí předchozí vědomosti, které mohou být v magisterském studijním programu prohloubeny a na něž se lze zaměřit. Obecně je zájem o teologickou a praktickou část velmi pozitivní, ačkoli zpočátku existují i „předsudky“.

13 Srov. Rainer GEHRIG, *El desarrollo humano integral: puente entre lo sagrado y lo profano*. Příspěvek na symposiu „Desarrollo Humano Integral: una aportación del Pensamiento Social Cristiano al servicio de la justicia global“. En el 50 aniversario de la Populorum Progressio (1967–2017). Bilbao, Juni 2017. http://www.researchgate.net/publication/318260400_El_desarrollo_humano_integral_puente_entre_lo_sagrado_y_lo_profano

Celkově lze k situaci ve Španělsku konstatovat, že je zapotřebí dalšího výzkumu, aby bylo možné věnovat se těmto otázkám a vést dialog s různými vzdělávacími zařízeními, což by napomohlo participovat na zkušenostech jiných zemí a být efektivním způsobem přítomný s církví a teologií v tak důležité oblasti, jakou je vzdělávání sociálních pedagogů a sociálních pracovníků. To by španělské teologii a církvi umožnilo výraznější spojení s palčivými sociálními otázkami a španělské Caritas následně usnadnilo integraci profesionálních pracovníků do křesťansko-církevní identity organizace.

Překlad: *Mgr. et Mgr. Jana Maryšková*

Kontakt

Assoc. Prof. Rainer Gehrig, PhD.

Universidad Católica San Antonio de Murcia (Spanien)

Department für Religions- und Humanwissenschaften

Internationales Institut für Caritas und Freiwilligendienste Johannes Paul II.

Campus de los Jerónimos s/n, E-30107 Guadalupe-Murcia

gehrig@ucam.edu

Theologie und Soziale Arbeit in Spanien – Überblick, Erfahrungen und Konzeptionen im Masterstudiengang für Soziale Entwicklung an der Katholischen Universität San Antonio Murcia

Rainer Gehrig

Abstract

Der vorliegende Beitrag beschreibt die Situation der Studienangebote für Sozialarbeit und Sozialpädagogik in Spanien an den privaten katholischen Universitäten und im Blick auf die Integration theologischer Studieninhalte in den Studiencurricula. Im zweiten Teil geht es um die spezifische Situation und Erfahrungen der Integration der Theologie an der katholischen Universität San Antonio in Murcia (Spanien), insbesondere im Fernstudium „Master für Soziale Entwicklung“.

Schlüsselwörter: Sozialarbeit, Sozialpädagogik, Theologie, Soziale Entwicklung, Studien-curricula

1. Sozialarbeit in Spanien

Die Entwicklung der modernen Sozialarbeit in Spanien kann historisch gesehen mit der Entwicklung der Ausbildungsstätten und ihrer Programme untersucht werden¹. Dieser institutionelle Ansatz zeigt mit der Errichtung der ersten Schule 1932 in Barcelona am Beginn der zweiten Republik und im Vorfeld des Spanischen Bürgerkrieges (1936–1939), die Entwicklung der Sozialarbeit in Spanien in Epochen beginnend mit der Gründungszeit, der Diktatur Francos, die Konsolidierung der Schulen in den 60er Jahren und die Integration in die universitäre Ausbildung 1983 als vorläufigen Endpunkt der Institutionalisierung des Berufes. Im Vorfeld dieser Schulen stehen neben einem weitverzweigten, relativ unkoordiniertem karitativen Organisationsfeld, reformatorische Initiativen eines spanischen „Sozialen Katholizismus“² mit seinen katholischen Arbeiterzirkeln, Gewerkschaften und Reflexionsforen wie die „Spanischen Sozialen Wochen“³, der wie in anderen europäischen Ländern einen besonderen Auftrieb durch die erste Sozialenzyklika *Rerum Novarum* (1891) von Papst Leo XIII erhielt. Der Einfluss der katholischen Kirche in Spanien in den 50er

1 Cf. María Victoria MOLINA SÁNCHEZ, *Las enseñanzas del trabajo social en España, 1932-1983: estudio socio-educativo*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1994.

2 Cf. José ANDRÉS-GALLEGO, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

3 Diese werden seit 1906 alle zwei Jahre organisiert und heute durch die spanische Bischofskonferenz durchgeführt.

und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, besonders auch durch die 1947 gegründete Organisation *Caritas Española*, führte zum Wachstum der kirchlichen Ausbildungszentren (15 Errichtungen allein im Jahr 1958, und 30 insgesamt) und zur Koordination der Ausbildungswege durch den *Spanischen Verband der Kirchlichen Schulen der Sozialarbeit* (FEEISS, Federación Española de Escuelas de la Iglesia de Servicio Social).⁴ Damit war die katholische Kirche mit ihrer Caritas Impulsgeber im Professionalisierungsprozess der Sozialarbeit in Spanien in dieser Zeit.

Die „Professionalisierung“ einer Tätigkeit, die in Deutschland unter dem Konzept der „Fürsorge“ Einzug hielt, steht in Spanien lange Zeit im Feld kirchlicher Wohlfahrtskonzeptionen, umrahmt von einem rudimentären, autoritären und korporativen Wohlfahrtsstaatsmodells, das mit der Demokratisierung Spaniens universalere Züge annimmt und sich zu einem eigenständigen mediterranen, katholischen Wohlfahrtsstaatsregime entwickelt.⁵ In diesem Prozess emanzipieren sich die Sozialarbeiter ebenso vom kirchlichen Kontext und die Ausbildung erfolgt unter staatlicher Kontrolle hauptsächlich an den staatlichen Universitäten, was zu einem Schwerpunkt der Themen der Sozialpolitik und dem Sozialrecht in den Studiengängen führt, und einem vergleichsweise geringerem Anteil an Methodik und Forschung. Das Angebot eines staatlich organisierten Studiums übt einen Anpassungsdruck auf die kirchlichen Schulen aus, die aus unterschiedlichen Gründen (Rückgang der Studentenzahlen, überalterte Leitungsstrukturen, fehlendes Interesse der Kirchenleitungen, Finanzierungsprobleme, etc.) mit der Zeit schliessen. Damit fallen natürlich auch theologische Rahmenbedingungen des Studiums weg wie zum Beispiel eine institutionelle kirchliche Einbindung bei den diözesanen Schulen bis 1983. Trotzdem gäbe es theoretisch für die Ausbildung der Sozialarbeiter Anknüpfungspunkte mit der Theologie auch an staatlichen Universitäten in den ethischen, anthropologischen und kulturellen sozialen Situationen in denen sozialarbeiterisches Handeln einen eigenständigen Beitrag liefern will. Es geht hier vor allem auch um die Frage nach den Werten in der Sozialarbeit und ethischer Referenzmodelle für die berufliche Praxis, sowie eine kritische Auseinandersetzung mit dem Menschenbild, das die Sozialpolitik widerspiegelt.⁶

2. Studienangebote für Sozialarbeit in Spanien

Spanien hat im akademischen Studienjahr 2015–2016 insgesamt 84 Universitäten, davon 50 staatliche (1,81 Universitäten pro Million Einwohner) mit insgesamt 343 Studienorten (Campus) und 1 529 730 matrikulierten Studenten (31,1 % zwischen 18 und 24 Jahren studieren).⁷ Insgesamt werden die Studiengänge Sozialarbeit und Sozialpädagogik an 33 staatlichen Universitäten und

4 Cf. María Victoria MOLINA SÁNCHEZ, *Las enseñanzas del trabajo social en España*, pp.65-67.

5 Cf. Stefan LESSENICH, *Wohlfahrtsstaat, Arbeitsmarkt und Sozialpolitik in Spanien. Eine exemplarische Analyse postautoritären Wandels*. Opladen: Leske und Budrich, 1995; Luis MORENO FERNÁNDEZ und Sebastian SARASA URDIOLA, *Génesis y desarrollo del Estado de bienestar en España. Revista Internacional de Sociología*, 6/1993, pp.27-69; Gregorio RODRÍGUEZ CABRERO, *The Consolidation of the Spanish Welfare State (1975-2010)*. In A. M. Guillén, & M. León (Eds.), *The Spanish Welfare State in European Context*. Farnham: Ashgate, 2011, pp.17-38; Klaus SCHRIEWER, *Spanien – en katolsk-føderalistisk velfærdsstatsmodel*. In T. Højrup, & K. Bolving (Eds.), *Velfærdsstatens form – velfærdsstatens forsvarsform?*. Kopenhagen: Museum Tusulanums Vorlag, 2007, pp. 321-354.

6 Cf. Antonio GUTIERREZ RESA (Ed.), *Orígenes y desarrollo del Trabajo Social*. Madrid: Ediciones Académicas, 2010, pp.301ss; Francisco IDARETA GOLDARACENA; María Jesús ÚRIZ PEMÁN; Juan Jesús VISCARRET GARRO, *150 años de historia de la ética del Trabajo Social en España: periodización de sus valores éticos. Cuadernos de Trabajo Social*, 2017, 30/1, pp.37-50.

7 Quelle: MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE, *Datos y cifras del sistema universitario español Curso 2015–2016*. Madrid: Publicaciones del Ministerio, 2016, p.3. Sozialarbeit und Sozialpädagogik werden in der Statistik des Ministeriums unter den Gesundheitswissenschaften geführt und nicht unter den Sozialwissenschaften. An den Universitäten werden die Studiengänge entweder im Kontext der Sozial- oder Humanwissenschaften gelehrt oder sogar an eigenständigen Fakultäten (z.B. so an der staatlichen Universität in Granada, Madrid-Complutense und Murcia). Ein Modell der Einbindung der Sozialarbeit in theologischen Fakultäten wie in Deutschland, Österreich, Polen, der Slowakei oder Tschechien mit den Caritaslehrstühlen ist derzeit in Spanien nicht möglich, da diese nicht autorisiert sind staatliche Studienabschlüsse zu vergeben.

sechs privaten Universitäten im Jahr 2016–2017 angeboten.⁸ An den staatlichen Universitäten werden 4 036 Studienplätze fürs erste Studienjahr angeboten, und es matrikulieren sich 3 765 neue Studenten im Studienjahr 2016–2017. Insgesamt studieren im Studienjahr 2015–2016 21 680 Studenten Sozialarbeit an den staatlichen Universitäten, davon waren 17 718 Frauen. An den privaten Universitäten studieren im Jahr 2015–2016 dagegen nur 802 Studenten (637 Frauen und 165 Männer), d. h. nur rund 3,7 % aller Studierenden wählen eine private Universität,⁹ zumeist handelt es sich hierbei um katholische Universitäten. Damit ist die Zahl der potentiellen Nutznießer eines theologischen Angebots innerhalb des Studienganges Sozialarbeit relativ gering. Als katholische Universitäten bieten Valencia, die Jesuiten in Comillas (Madrid) und Deusto (Bilbao und San Sebastian) den Studiengang an. Weitere katholisch inspirierte Zentren sind die Universität Ramón Llull (Barcelona), La Salle in Madrid (angegliedert an die Autonome Universität in Madrid) sowie eine Diözesane Schule in León (angegliedert an die Universität in León). Der Studiengang wird meist auch in Verbindung mit Sozialpädagogik als Doppelabschluss angeboten. Laut den Daten des SIUU ergibt sich folgende Situation für die katholischen Universitäten und katholisch inspirierten Zentren mit einem Studienangebot in Sozialarbeit:

Tabelle 1: Matrikulierte Studenten im Fach Sozialarbeit an katholischen Universitäten (Kurs 2015–2016)

Universität	Matrikulierte Studenten	Männer	Frauen
Katholische Universität Valencia	o.D.	o.D.	o.D.
Ramón Llull (Barcelona)	165	24	141
Universität der Jesuiten: Deusto (Bilbao und San Sebastián)	331	86	245
Universität der Jesuiten: Comillas (Madrid)	68	10	58
La Salle angegliedert an Autonome Universität Madrid (Madrid)	76	16	60
Diözesane Schule angegliedert an die Universität León(León)	46	8	38
Quelle: Eigene Erstellung nach den Daten des SIUU. Katholische Universität in Valencia ohne Daten (o.D.).			

3. Die Integration theologischer Inhalte in den Studienplänen

Eine Analyse der Studienpläne und jeweiligen Vorlesungsinformationen auf den Webseiten der Ausbildungszentren versucht in einem ersten Schritt einen generellen Überblick über die Inhalte und Rahmenthemen zu geben, bei denen sich Anknüpfungsstellen mit theologischen Inhalten im weitesten Sinne ergeben. Ein weiteres Kriterium für den Platz der Theologie in den Studienplänen ist die Zuordnung als verpflichtendes Element oder Wahlfach im Studienplan sowie die Grösse des Faches in seinem Stundenumfang. Zusammenfassend ergibt die Analyse der Integration der Theologie folgende Tabelle.

8 Quelle: S.G. DE COORDINACIÓN Y SEGUIMIENTO UNIVERSITARIO, *Sistema Integrado de Información Universitaria (SIUU)*. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2017.

9 Quelle: Webseite S.G. de Coordinación y Seguimiento Universitario mit den Daten von 2015–2016: http://www.educacion.gob.es/educabase/tabla.do?path=/Universitaria/Indicadores/2017/2_Academico/1_Grado/10/&file=EIU02101.px&type=pcaxis&L=0%3C/font%3E

Tabelle 2: Integration religiöser und theologischer Inhalte in den Studienplänen der Sozialarbeit an katholischen Universitäten (Kurs 2016–2017)

Universität	Lehrangebot / ECTS	Optional / Verpflichtend
Katholische Universität Valencia	Anthropologie (18): Darin Kirchliche Soziallehre (6)	Verpflichtend
Ramón Llull (Barcelona)	Religiöser Dialog und Soziale Aktion (3) aus 23 Angeboten. Sozialanthropologie (6): Unterthema Spiritualität	Optional Verpflichtend
Universität der Jesuiten: Deusto (Bilbao und San Sebastián)	Bibel und Kultur (6) Orient und Okzident in ihren großen religiösen Traditionen (6) Soziale Partizipation und Werte (6) Kritische Optionen des Sozialen Lebens (6)	Eine aus 9 Angeboten muss optional gewählt werden.
Universität der Jesuiten: Comillas (Madrid)	Christentum und Sozialethik (6)	Verpflichtend
La Salle (Madrid)	Anthropologie: Religion, Kultur und Bürgerschaft (6)	Verpflichtend
Diözesane Schule angegliedert an die Universität León(León)	Interkulturalität, Religionen und Sichtweisen der Realität (6) – Religionssoziologie.	Optional
Quelle: Eigene Erstellung aufgrund der Studienführer auf den Webseiten der Universitäten		

Es lässt sich in dieser Übersicht feststellen, dass selbst bei den beiden Studienangeboten der Jesuiten keine einheitliche Linie festzustellen ist, dass die Kirchliche Soziallehre am weitesten verbreitet ist und andere theologische Inhalte im Kontext von Religionstheorien und Spiritualität angesiedelt sind. Die Häufung der Einordnung der Angebote im Bereich der Anthropologie verweist auf den akademischen Bezugspunkt der theologischen Inhalte. Für die Wahlfachvarianten oder verpflichtenden Vorlesungen lassen sich keine klaren Kriterien feststellen. Überraschend ist, dass an der Diözesanen Schule der theologische Fokus im Sinne einer Religionssoziologie geführt wird und nur als Wahlfach angeboten wird.

Martin Lechner beschreibt in seiner Einführung zur Analyse der Theologie in der Sozialen Arbeit¹⁰ eine Situation in Deutschland, die in vielen Aspekten mit der spanischen Situation im Jahr 2017 Parallelen aufweist. Es ist äußerst schwierig, den jeweiligen theologischen Fachvertreter an den Studienangeboten für Sozialarbeit/Sozialpädagogik der privaten Universitäten festzumachen; die Lehrangebote sind Teil eines breiten, meistens auch nur optionalen Angebotes, das ganz unterschiedliche soziale, kulturelle, philosophische, ethische und theologische Themen umfasst; es lässt sich kaum eine systematisch reflektierte „Theologie für Sozialberufe“ finden. Dieser Befund führt insgesamt zum Urteil, dass die Theologie in diesen Studienprogrammen selbst an den katholischen Universitäten ein *marginales Dasein* hat.

10 Martin LECHNER, *Theologie in der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*. München: Don Bosco Verlag, 2000, p. 27.

4. Situation und Erfahrungen der Integration der Theologie an der UCAM

Die Identität der Katholischen Universität San Antonio Murcia (UCAM) wird von vier wesentlichen Elementen getragen: die Lehre, die Forschung, der Sport und die Evangelisierung zusammen mit einer Grundausrichtung auf ein studentenzentriertes (Tutoriat) und qualitätsorientiertes Studienangebot (reduzierte Gruppen). Als katholische Universität von Laien im Jahr 1997 mit bischöflicher Erlaubnis errichtet (Ex Corde Ecclesiae, art.3 §3, 1990), erreichte die UCAM im letzten Studienjahr 2016–2017 rund 15 000 Studenten. An der UCAM werden aufgrund der katholischen Identität für alle Studierenden in den Bachelorstudiengängen in der Regel als Modul einer integrierten Erziehung, sechs verpflichtende Vorlesungen in den ersten drei Studienjahren angeboten, die vom Department für Human- und Religionswissenschaften nach einem einheitlichen Studienplan organisiert werden. Hierbei ist anzumerken, dass in Spanien in den meisten Bachelor Studiengängen ein vierjähriges Programm vorliegt. Ausgenommen sind Sonderfelder wie der Gesundheitsbereich (Medizin, Pharmazie, Podologie, Odontologie) und Ingenieurwissenschaften, die in der Regel ein fünfjähriges Programm beibehalten. In den Masterstudiengängen, die nur einjährig sind, findet keine Integration theologischer Elemente statt. Es gibt nur drei Masterstudiengänge, die ein spezifischeres christliches Profil haben: Master in Bioethik, Master in christlicher Philosophie, und ein Master in Sozialer Entwicklung. Insgesamt werden in den Bachelorstudiengängen 18 ECTS auf folgende sechs Vorlesungen in den ersten drei Jahren verteilt: Theologie 1, Theologie 2 und Kirchliche Soziallehre (jeweils 3 ECTS, also insgesamt 9 ECTS), Ethik und spezielle Ethik (6 ECTS) sowie Humanwissenschaften (3 ECTS). Die Methodik sieht für alle diese Veranstaltungen traditionelle Vorlesungen vor (2SWS), ein Seminar aus dem Angebot der Religionswissenschaften (insgesamt 6 Stunden pro Semester), sowie Hausarbeiten und schriftliche Prüfungen. Die Kompetenzen im Bereich der Vorlesungen in der Theologie sind stark inhaltsorientiert und die Lehrinhalte im Bereich der Theologie meist auf die wesentlichen Glaubensinhalte des Katechismus reduziert. Jeder Dozent hat aber einen Gestaltungsfreiraum, den Vorlesungsstil an die Hörer und unterschiedlichen Fachbereiche anzupassen, sowie in den Seminaren attraktive kulturelle, soziale oder gemeinschaftliche Aktivitäten zu platzieren. In den anderen Vorlesungen werden zum Teil kirchliche Inhalte bezüglich der Bioethik vermittelt oder in der Kirchlichen Soziallehre die Prinzipien und Dokumente vorgestellt. In den Humanwissenschaften geht es um eine allgemeine Einführung in die Geschichte der unterschiedlichen Kulturen und kulturellen Äusserungen.

Bisher wurden an der Universität keine spezifischen Qualitätskontrollen für diese Vorlesungen durchgeführt, noch vom eigenen Department analysiert, welche Ergebnisse bei den Studentinnen und Studenten erzielt werden, abgesehen von den Noten, die in der Regel sehr gut ausfallen und den Prüfungen, die fast alle Studenten bestehen. Durch eine hohe Präsenz von Priestern im Lehrkörper (10 Priester und 12 Laien, im Bereich der Theologie nur 2 Lientheologen) und die enge Verbindung mit der Universitätspastoral, sollen evangelisierende Impulse im Unterricht erfolgen, insbesondere die Katechese im Blick auf das Sakrament der Firmung, die viele Studenten nicht erhalten haben, die Feier der Liturgie und Einkehrtage oder Wallfahrten (Caravaca, Lourdes, Fatima, Weltjugendtage). Die Lehrenden werden wie alle Professoren in jedem Semester von den Studenten nach allgemeinen Universitätsmaßstäben beurteilt (Unterrichtsplanung, Programm, Evaluation, etc.). Ein Vergleich der Lehrenden der Theologie und anderer Fächer liegt bisher nicht vor. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die UCAM mit 18 ECTS über drei Jahre und Theologie und Ethik als verpflichtende Fächer, diesem Bereich einen hohen Stellenwert einräumt. Die meisten Studenten sehen in dieser verpflichtenden Vorlesungsstrategie

allerdings eher eine erzwungene Teilnahme, um letztlich einen universitären Abschluss erlangen zu können. Der Einbezug in die Pastoral der Universität wird angestrebt, jedoch findet kaum eine kooperative Planung statt, und die Angebote werden vom Universitäts-Kaplan mit dem Direktor des Departments koordiniert. Es lässt sich eine begrenzte Bereitschaft der Professoren feststellen, sich in diese Aktivitäten einbeziehen zu lassen, besonders dann, wenn es Laien sind, die auch eine akademische Karriere verfolgen (Akkreditierung). Die Priester sind bereit in bestimmten Situationen mitzuarbeiten und zum Beispiel der täglichen Eucharistiefeyer vorzustehen. Durch die Einbindung der Priester in die lokale Pfarreiarbeit und Lehrtätigkeit am Priesterseminar sind diese für die UCAM nur begrenzt verfügbar.

5. Theologie und Soziale Entwicklung im MA

5.1 Studienplan des MA

Der MA für Soziale Entwicklung ist eine Adaption des Freiburger Caritaswissenschaftlichen Studiengangs an die spanische Universitätssituation mit einem zweijährigen Studienplan konzipiert als Fernstudium bestehend aus 4 Modulen mit 11 Studienblöcken und insgesamt 90 ECTS:

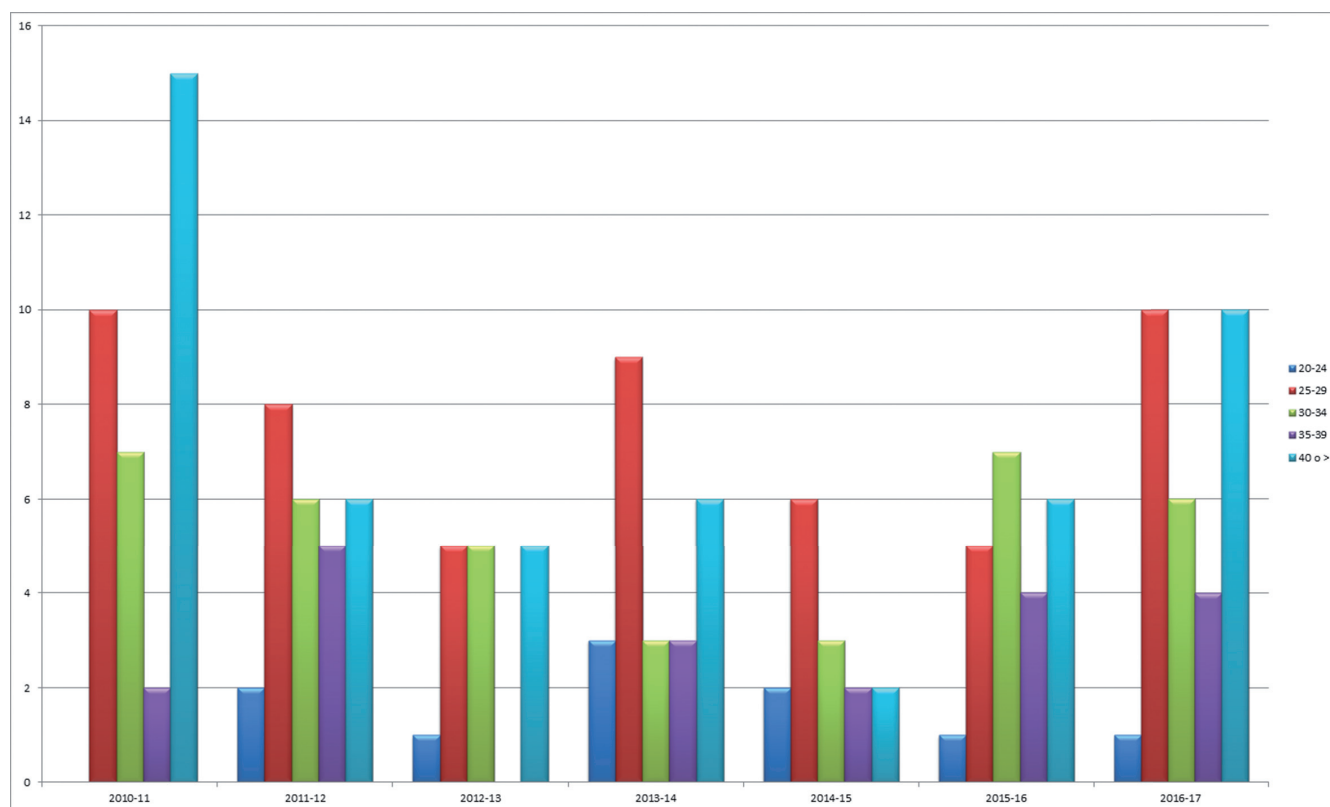
Tabelle 3. Studienplan Master für Soziale Entwicklung, UCAM (Plan 2013)

<i>Modul 1: Theoretische Basis Soziale Entwicklung</i>	<i>Modul 2: Professionelle Ausbildung für die Soziale Entwicklung</i>	<i>Modul 3 Praktikum</i>	<i>Modul 4 Master Thesis</i>
1. Soziale Entwicklung und Freiwilligendienste (8 ECTS) 2. Kirchliche Soziallehre und Caritastheologie (5 ECTS) 3. Entwicklung und Soziale Hilfe (10 ECTS)	1. Gesprächskompetenzen für die Helfender Beziehung (5 ECTS) 2. Gesundheitspädagogik als Soziale Intervention (6 ECTS) 3. Forschungsmethoden (10 ECTS)	Praktikum (10 ECTS)	Master Thesis (15 ECTS)
4. Globalisierung und Entwicklungskooperation (6 ECTS)	4. Projektplanung und Qualitätsmanagement (6 ECTS) 5. Sozialpädagogik und Entwicklung (9 ECTS)		
29 ECTS	36 ECTS	10 ECTS	15 ECTS
1-1 und 2-2	1-2 und 2-1	2-2	2-2

Der Einstieg ist jährlich zum Oktober möglich. Im Studienjahr 2017–2018 wird die 12. Ausgabe des akkreditierten Studienplanes angeboten. Die Studenten sind mit über 80 % berufstätig und aus unterschiedlichen Studiengängen (Sozialwissenschaften, Pädagogik, Gesundheitswissenschaften, Theologie, etc.) mit einem Anteil an Studenten aus Lateinamerika. Die Studentenzahl schwankt zwischen 15 und 35 Studenten pro Jahr als Neueinsteiger mit insgesamt 50–60 Studenten in beiden Kursen. Rund 70 % der Studenten sind Frauen, was ungefähr der deutlichen Präsenz von Frauen im sozialen Bereich entspricht. Die folgende Tabelle zeigt die unterschiedlichen

Altersstrukturen des Studiengangs mit einem deutlichen Gewicht der älteren Studenten, die nach einigen Berufsjahren eine komplementäre Weiterbildung suchen, oder den Master als Ergänzung für eine Laufbahn im öffentlichen Dienst benötigen:

Grafik 1: Altersgruppen der Studenten im Masterstudiengang 2010–2016



5.2 Integration der Theologie im Konzept der Sozialen Entwicklung

Gesellschaftliche Veränderungen, soziale Entwicklung, sozialer Zusammenhalt, sowie Stärkung der Autonomie und Selbstbestimmung des Menschen sind Ziele, die Sozialarbeit fördern will.¹¹ Damit stehen Entwürfe einer theologischen Grundlegung der sozialen Entwicklung im Spannungsfeld unterschiedlicher Entwicklungsdiskurse und Politiken, die aus der Perspektive der Sozialarbeit ein bestimmtes autonomes Menschenbild beinhalten, das mittels eigener Sozialarbeitstheorien, und den Werten von sozialer Gerechtigkeit, den Menschenrechten, gemeinsamer Verantwortung, der Achtung der Vielfalt sowie transdisziplinär und mit indigenem Wissen, Menschen und Strukturen bewegt, die Herausforderungen des Lebens zu bewältigen und zu verbessern. In den Definitionen von Sozialarbeit finden sich entsprechend Werte und soteriologische Postulate, die durchaus mit theologischen Konzepten korrelieren, aber auch ganz gut ohne sie auskommen können. Für den Versuch die Theologie im Konzept der Sozialen Entwicklung zu integrieren, sind an der UCAM die folgenden Überlegungen hilfreich gewesen.

Zum einen gibt es seit 1967 mit der Enzyklika *Populorum Progressio* (Paul VI) und den weiterführenden Dokumenten in dieser Traditionslinie der Kirchlichen Soziallehre (*Sollicitudo Rei Socialis*, 1987; *Caritas in Veritate*, 2009; *Laudato Si'*, 2015) einen Reflexionshorizont, der sich im Begriff der „Integralen Menschlichen Entwicklung“ kristallisiert und damit einen

¹¹ Globale Definition IFSW, 2014.

Verständnisbaustein des Entwicklungskonzepts aus der Soziallehre liefert. E geht dabei nicht so sehr um einen theologischen Begriff, sondern, um es mit Herbert Blumer auszudrücken, um ein „sensitizing concept“.¹² Diese sind Begriffe, die Orientierung über den Sinn geben, der kommuniziert werden will und Forschungsrichtungen andeuten kann. Blumer führt als Beispiel Begriffe wie Kultur, Institutionen, Soziale Strukturen, Gewohnheiten oder Persönlichkeit an. Diese begrenzte Funktion und Reichweite hat ihren Grund in den Eigenschaften der sozialen Welt, der täglichen Erfahrung, in der jedes Objekt einzig, verschieden und partikulär ist. Die Theologie verwendet ebenso „Sensibilisierende Konzepte“ wie zum Beispiel die integrale menschliche Entwicklung, die es möglich machen, transzendente Sinnhorizonte des religiösen Feldes ins Gespräch mit säkularen Konzepten zu bringen. Man kann hier von einer doppelten Funktion der Sensibilisierung sprechen:

a) Es geht um eine *Evangelisierende Funktion*, die mittels dieser Konzepte vom Theologischen Bereich her das ganzheitliche christliche Menschenbild und der Schöpfung kommuniziert, besonders den Transzendenzbezug.

b) Es geht auch um eine *Brückenfunktion* zu anderen Disziplinen wie Wirtschaft, Sozialwissenschaften, Philosophie, Soziologie, etc., mit der die Theologie aktuelle Probleme aufgreifen kann und in ihre theologischen Ansichten des Menschen, der Geschichte und der Welt zu integrieren versucht. Das heißt Brückenkonzepte ermöglichen einen Kommunikationsweg, der normalerweise in der religiösen Sprachwelt distanziert bleibt gegenüber säkularen Feldern der Ökonomie, der Diskurse zur Entwicklung und deren politische Gehalte.

Die sensibilisierenden Konzepte wie christlicher Humanismus, integrale Ökologie, integrale menschliche Entwicklung sind eine Öffnung gegenüber den diskursiven Realitäten und eine Verbindung zu anerkannten säkularen Räumen wie die Vereinten Nationen, Regierungen, Bewegungen, NGOs und die Gesellschaft insgesamt.¹³

5.3 Integration der Theologie im Curriculum des MA

Im Studienprogramm des MA werden die theologischen Inhalte im ersten Studienjahr im Modul 1 und im Modul 2 angesiedelt. Die konkrete Gestaltung bezieht sich einmal auf die theoretische Fundierung des Konzepts „Soziale Entwicklung“ aus der Perspektive der theologischen Disziplinen der Kirchlichen Soziallehre (KSL) und der Caritastheologie (CT) im Lehrprogramm 1 (1. Semester) mit einer thematischen Einheit als Hinführung zum Konzept „Integrale Humane Entwicklung“ und im Lehrprogramm 2 (1. Semester) mit 2 Vorlesungen a 2,5 ECTS. Werden im Bereich der KSL eine generelle Einführung zu den Sozialprinzipien und zur Geschichte der KSL angeboten mit einer breiten Einheit zum Thema „Soziale Entwicklung“ aus der Perspektive der KSL, ergänzt die Vorlesung der Caritastheologie die theologische Fundierung des Christlichen Handelns im Blick auf dem Spannungsverhältnis von Religion und Entwicklung. Dort werden die Ursachen der bestehenden Defizite einer Integration religiöser Inhalte und Praktiken in die bestehenden politischen und ideologischen Entwicklungskonzepte, Praktika und sozialwissenschaftlicher Forschung erörtert. Sodann werden die Potentiale der Religionen aus einer biblischen, caritasphilosophischen und interreligiösen Perspektive an zentralen Konzepten wie Gerechtig-

12 Herbert BLUMER, „What is wrong with social theory?“ *American Sociological Review*, 1954/19(1), p. 7.

13 Cf. Rainer GEHRIG, *El desarrollo humano integral: puente entre lo sagrado y lo profano*. Konferenzbeitrag beim Simposio „Desarrollo Humano Integral: una aportación del Pensamiento Social Cristiano al servicio de la justicia global“. En el 50 aniversario de la Populorum Progressio (1967–2017). Bilbao. Juni 2017. http://www.researchgate.net/publication/318260400_El_desarrollo_humano_integral_puente_entre_lo_sagrado_y_lo_profano

keit, Armut und Reichtum, Inklusion und Exklusion sowie Solidarität dargestellt.

Im Lehrprogramm 4 (5 ECTS, 2. Semester) „Techniken und kommunikative Kompetenzen der helfenden Beziehung“ werden christliche Hilfetraditionen (Heilshandeln von Jesus) mit den psychologischen Basishaltungen der humanistischen Psychologie korreliert, reflektiert und für die Praxis nutzbar gemacht. Im Praktikum (3. Semester, 10 ECTS) werden den Studierenden Möglichkeiten geboten, Entwicklungsprojekte und christliche Organisationen kennen zu lernen. Die Master Thesis (4. Semester, 15 ECTS) soll ebenfalls die angesammelten Erkenntnisse des Sozialen Entwicklungskonzepts integrieren.

Bestehende Schwierigkeiten bleiben zum Beispiel, wie die Präsenz der Theologischen Leitideen als roter Faden auch in den anderen Lehrangeboten gewährleistet werden kann. Die Studenten sind nicht aus den theologischen Fachbereichen, sondern kommen aus ganz unterschiedlichen Berufs- und Erfahrungskontexten ohne eine theologische Vorbildung, wenn es sich um Studenten anderer Universitäten handelt, so dass eine erfahrungsbezogene und nicht indoktrinäre Didaktik notwendig ist. Studenten aus der UCAM bringen Vorkenntnisse mit, die im MA vertieft und fokussiert werden können. Generell ist das Interesse für den theologischen und praktischen Teil sehr positiv, obwohl der Beginn auch „vorbelastet“ ist.

Insgesamt kann für Spanien festgestellt werden, dass es einen weiteren Forschungsbedarf gibt, diesen Fragen nachzugehen und einen Dialog der verschiedenen Ausbildungsstätten zu führen, um an den Erfahrungen anderer Länder partizipieren zu können und in einer effektiveren Weise, koordiniert in dem so wichtigen Bereich der Ausbildung von Sozialpädagogen und Sozialarbeitern als Kirche und mit der Theologie präsent zu sein. Dies würde auch der spanischen Theologie und Kirche eine deutlichere Anschlussfähigkeit an die brennenden sozialen Fragen ermöglichen und der spanischen Caritas die Integration von professionellen Mitarbeitern in die christlich-kirchliche Organisationsidentität erleichtern.

Kontakt

Assoc. Prof. Rainer Gehrig, PhD.

Universidad Católica San Antonio de Murcia (Spanien)

Department für Religions- und Humanwissenschaften

Internationales Institut für Caritas und Freiwilligendienste Johannes Paul II.

Campus de los Jerónimos s/n, E-30107 Guadalupe-Murcia

gehrig@ucam.edu

Potenciály a rizika implementace výuky teologie do studijních programů Sociální práce

Wiesław Przygoda

Abstrakt

Sociální práce je ve svém základním smyslu formou pomoci lidem, kteří jsou sociálně vyloučeni. Jedná se také o vědeckou disciplínu v rámci společenských věd, jejímž cílem je rozvíjet a zdokonalovat praktický model podpory s cílem dosáhnout efektivní úrovně psychosociálního fungování. Na konci 20. století vznikla sociální práce jako samostatný studijní obor zaměřený na profesní přípravu sociálních pracovníků na jejich budoucí povolání. Některé univerzity studium zavedly v rámci teologických fakult, což dává určitou naději na rozvoj disciplíny, ale také vyvolává určité pochybnosti. Lze se ptát: do jaké míry může být teologie prospěšná při studiu sociální práce a odborné přípravě budoucích sociálních pracovníků, a do jaké míry je třeba ji považovat za překážku v dosahování těchto cílů? Autor se snaží tyto problémy řešit s přihlédnutím ke zkušenostem Katolické univerzity Jana Pavla II. v Lublinu a jí náležící teologické fakultě. Autor analyzuje studijní plány a hodnotí potenciální přínosy a rizika studia sociální práce na teologické fakultě.

Klíčová slova: sociální práce, společenské vědy, katolická teologie

Sociální práce je v základním smyslu formou pomoci lidem v sociální nouzi. V Evropě byla uskutečňována od dob antiky a zejména od počátků křesťanství prostřednictvím neustále se rozvíjející sítě zařízení a spolků. Důležité je přitom rozlišení mezi profesionální sociální prací a sociální pomocí, neboť oba pojmy jsou někdy zaměňovány. Sociální pomoc má mnohem širší význam a zahrnuje jak sociální práci, tak i mnoho jiných aktivit sloužících všeobecnému prospěchu.

V polském právním systému byla vypracována definice sociální práce, která byla následně použita v *Zákoně o sociální pomoci* z 18. března 2004¹: „Sociální práce je profesí zaměřenou na pomoc osobám a skupinám při posílení resp. znovuzískání jejich schopnosti fungovat ve společnosti plněním odpovídajících sociálních rolí a vytvořením příznivých podmínek” (čl. 6 a 12). Sociální práce tedy znamená profesionální a dlouhodobá pomocná opatření za použití metod vypracovaných speciálně k tomu účelu a dodržování zásady, že člověk není objektem, nýbrž subjektem společenského života. To vyžaduje nejen profesionalismus, ale také osobní přístup ke každému člověku a každé sociální dysfunkci.

Označení „sociální práce“ se vztahuje také na samostatnou vědní disciplínu v rámci sociálních

1 Dziennik Ustaw, Nr. 64/2004, poz. 593.

věd, která je zaměřena na vypracování a zdokonalování praxeologických modelů sloužících k podpoře lidí v jejich snaze o efektivní úroveň jejich psychosociálního fungování. Na konci 20. století se objevila „sociální práce“ jako samostatný studijní obor na vysokých školách, v němž jsou vzděláváni profesionální sociální pracovníci. Na mnohých univerzitách (např. v Lublinu, v Českých Budějovicích) byl založen studijní obor „Sociální práce“ na teologických fakultách. To na jedné straně vzbuzuje naději, že se toto vědní odvětví dále rozvine, na druhé straně přitom vznikají oprávněná napětí a obavy. Všechny lze shrnout do otázky: Nakolik může být teologie nápomocná při studiu sociální práce a profesní přípravě budoucích sociálních pracovníků a nakolik je třeba ji považovat za překážku a obtíž, která stojí v cestě k dosažení tohoto cíle? V rámci předloženého příspěvku bude tento problém pojednán se zřetelem k polským a zejména lublinským zkušenostem.

1. Studijní programy Sociální práce na Katolické univerzitě v Lublinu (KUL)

Sociální práce jako samostatný studijní obor byla zřízena na Katolické univerzitě v Lublinu, na Teologické fakultě, Ústavu pro vědy o rodině, v akademickém roce 2010/2011.² Je třeba zmínit, že na Teologické fakultě je pouze tříleté studium prvního stupně, po němž student získá licenciát (titul bakalář) a je tak oprávněn vykonávat profesi sociálního pracovníka. V současné době existují v rámci studia prvního stupně dvě specializace: 1) Profylaxe a sociální rehabilitace; 2) Potírání sociálních problémů – streetwork.³

Studium druhého stupně v oboru Sociální práce probíhá na Fakultě sociálních věd KUL, kde mohou studenti získat titul „magistr“. Mnozí studenti však pokračují ve studiu ve studijním oboru Vědy o rodině, v němž mohou získat titul magistr ve dvou specializacích: 1) Odborné poradenství; 2) Sociální podnikání. Na současném stupni etablování „Sociální práce“ jako vědní disciplíny není v Polsku zatím udělován vědecký titul doktor. Absolventi tohoto studijního oboru s magisterským titulem však mohou promovat ze sociologie, případně pedagogiky.

Absolventi Sociální práce na KUL jsou připraveni především na výkon profesí jako sociální pracovník, streetworker, popř. pracovník nevládní organizace. Získávají kompetence k výkonu úkolů a profesních rolí v pečovatelských a výchovných zařízeních, denních stacionářích, komunálních zařízeních sociální pomoci, institucích pro sociální profylaxi a v takových zařízeních, která jsou spojena se sociální politikou, jejím utvářením a realizací jak ve veřejném sektoru, tak v obecně prospěšných organizacích působících v oblasti sociální pomoci. Kromě toho nacházejí absolventi tohoto studijního oboru uplatnění v pečovatelských domech pro seniory a osoby s postižením, v ústavech pro výkon trestu odnětí svobody, v uprchlických zařízeních a v orgánech státní správy zabývajících se pomocí při hledání práce a potírání nezaměstnanosti.⁴

Specifičnost tohoto studijního oboru na KUL spočívá v následujících aspektech: Studijní obor byl založen při Ústavu pro vědy o rodině a sociální práci, takže absolventi jsou v první řadě připraveni na práci s dysfunkčními rodinami. Výše uvedený ústav zahrnuje tyto katedry: Katedru pro sociální život a rodinu, Katedru pro sociální, hospicovou a paliativní péči, Katedru psychopedagogiky rodiny, Katedru veřejného zdraví a Katedru pro sociální integraci osob s postižením.

2 Jarosław JĘCZEŃ, Praca socjalna w Instytucie Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej KUL. Historia, paradygmat, innowacje, *Roczniki Teologiczne* 1/2014, s. 7.

3 Srov. © KUL, Praca socjalna (on-line), dostupné na: <http://www.kul.pl/praca-socjalna,16780.html>, aktualizace dne 12.02.2016, cit. dne 25. 08. 2017.

4 Srov. © KUL, Praca socjalna (on-line), dostupné na: http://www.kul.pl/praca-socjalna,art_49833.html, aktualizace dne: 14.01.2015, cit. dne 25. 08. 2017.

V lednu 2017 čítal Ústav pro vědy o rodině a sociální práci 17 vědeckých pracovníků, z toho 6 profesorů. Přednášky a semináře vedlo rovněž 40 pracovníků jiných fakult, tzn. Fakulty teologické, filosofické, sociálních věd a právních věd. Absolventi Sociální práce zdokonalují své vědomosti při odborné praxi zajišťované Univerzitou, kterou vykonávají v zařízeních sociální pomoci a v institucích a nevládních organizacích pro sociální pomoc a sociální práci.

Cílem studia „sociální práce“ je získání odborných vědomostí a potřebné způsobilosti pro budoucí profesi, jakož i sociálních kompetencí. Podle podmínek stanovených Katolickou univerzitou v Lublinu má absolvent tohoto studijního oboru disponovat všeobecnými filosofickými a sociologickými vědomostmi, díky nimž může dospět k poznání lidské osoby i sociálních procesů. Má rovněž disponovat vědomostmi z oblasti přírodních věd a psychologie, které mu poskytnou potřebný základ pro porozumění systému člověk – prostředí, jakož i procesům probíhajícím v lidském organismu, které ovlivňují správné biologické, psychické a sociální fungování. Kromě toho má mít ekonomické a právní vědomosti, aby rozuměl mechanismům ovlivňujícím rozdělování financí a činnost sociálních služeb. Jeho vědomosti mu mají rovněž umožnit poznat mikroprostředí, tzn. domácnost, v níž jsou uspokojovány potřeby jednotlivce a rodiny.

Absolvent Sociální práce na Katolické univerzitě v Lublinu má mít dále kompetence a schopnosti, které budou potřebné pro jeho práci v oblasti sociálních služeb: Má 1) stanovit diagnózu situací a jevů, které jsou příčinou obtížné situace jednotlivců, skupin (i rizikových skupin) a místních společenství; 2) používat v podniknutých opatřeních metody, techniky a prostředky sociální intervence a evaluace, aby bylo možné řešit problémy při získávání prostředků na obživu za nepříznivých podmínek a při chybějících schopnostech, problémy s dysfunkční rodinou vzhledem k její funkci pečovatelské a výchovné, se zdravotními postiženími, sociální patologií, se sociálním nepřizpůsobením a s migrací; 3) obnovit, resp. udržet správnou interakci mezi jedincem a společností (zlepšit sociální fungování); 4) aktivovat jednotlivce, rodiny, skupiny a sociální kruhy k individuální svépomoci (svěpomocné jednání); 5) vést sociální služby a projekty a 6) inspirovat sociální změny, zavádět nové formy pomoci pro jednotlivce a rodiny a zřizovat pomocná zařízení, zejména na lokální úrovni.

Absolvent Sociální práce na KUL může řešit problémy v uvedených oblastech sociální skutečnosti, v nichž je potřebná profesionální pomoc – neboť zde dochází mj. v důsledku chudoby, osiření, domácího násilí, bezdomovectví, nezaměstnanosti, postižení, stáří, neschopnosti plnit pečovatelskou a výchovnou funkci (zejména v dysfunkčních rodinách a rodinách s velkým počtem dětí), alkoholismu, drogové závislosti, kriminality, problémů s adaptací po pobytu v ústavu pro výkon trestu odnětí svobody, migrace a pobytu v uprchlických zařízeních k oslabení individuálního a sociálního fungování. Absolvent má být připraven na práci v regionálních centrech pro sociální politiku, krajských centrech pro pomoc rodinám a v zařízeních sociální pomoci i na práci s pěstounskými rodinami, v pečovatelských a výchovných zařízeních, pečovatelských domech pro seniory a osoby s mentálním, psychickým a tělesným postižením, v organizačních jednotkách pro získání zaměstnání a potírání nezaměstnanosti, v pomocných zařízeních, domech pro lidi bez domova, alkoholiky a drogově závislé, v ústavech pro výkon trestu odnětí svobody, uprchlických zařízeních a v nevládních organizacích pro diagnostiku a potírání výše uvedených problémů. Absolvent má ovládat cizí jazyk na úrovni B2 společného evropského referenčního rámce a má být schopen použít cizí jazyk z oblasti sociální problematiky. Absolvent má být připraven na studium druhého stupně.⁵

Ve studijním oboru Sociální práce na KUL není mnoho přednášek a seminářů z oboru teologie.

5 Srov. © KUL, Praca socjalna. Kwalifikacje absolwenta kierunku studiów praca socjalna (on-line), dostupné na: http://www.kul.pl/praca-socjalna,art_49839.html, aktualizace dne 25.04.2014, cit. dne 25. 08. 2017.

Studijní program pro akademický rok 2016/2017 obsahuje např. přednášky: „Manželství a rodina ve světových kulturách“, „Raně křesťanské rodiny“, „Neformální vztahy v církvi a ve společnosti“, konversatoria: „Charitativní činnost katolické církve v Polsku“, „Dobrovolnictví a streetwork“. Je třeba dodat, že od roku 2014 je jeden ze svazků nejdůležitějšího časopisu vydávaného na Teologické fakultě KUL „Roczniki Teologiczne“ určen k publikování vědeckých příspěvků z oboru Sociální práce.

Specifičností studijního oboru „Sociální práce“ na KUL je propagované antropologicko-kulturní paradigma sociální práce, která se jako teorie může rozvíjet nejen na čistě praktickém základě, ale má se opírat také o příslušné kulturní vzory dané společností. Na KUL je na základě personalistické filosofie Karola Wojtyły – pozdějšího papeže Jana Pavla II. –, jakož i na základě personalistické teologie (W. Granat, C. S. Bartnik, K. Gózdź, K. Guzowski aj.) rozvíjeno personalistické paradigma sociální práce.⁶ Zajímavým příkladem uplatnění tohoto paradigmatu bylo zřízení studia prvního stupně v letech 2013–2016 ve vyšetřovací vazbě v Lublinu. Prezenční studium v prostorách vyšetřovací vazby absolvovalo 30 osob. Tato myšlenka má svůj původ ve výzkumném projektu „Sociální skupina místo vězení – podpora pozitivní readaptace osob v konfliktu se zákonem a ohrožených vyloučením“. Projekt, vedený prof. M. Kalinowskim ve spolupráci s Ústavem psychologie KUL, byl spolufinancován Evropskou unií v rámci Evropských sociálních fondů. Iniciátor projektu zdůraznil, že personalistický sociální řád tvoří základ lidských aktivit a v tomto rámci představuje důstojnost lidské osoby sama o sobě hodnotu, kterou nemůže žádný lidský čin zničit.⁷ Studium Sociální práce zcela jistě pomohlo osobám ve vyšetřovací vazbě nalézt zdroj své vlastní důstojnosti a přispělo k tomu, že mohly získat profesní kvalifikaci sociálního pracovníka.

2. Potenciály implementace studia teologie do studijních programů Sociální práce

Je otázkou, co lze očekávat od teologie, je-li na univerzitě implementována do studijních programů Sociální práce. Vznikají jisté potenciály vývoje tohoto relativně mladého studijního oboru nejen prostřednictvím přednášek, proseminářů a konversatorií z oboru teologie, ale také samotnou skutečností, že tento studijní obor byl na Teologické fakultě založen. Zdroj vědění, schopností a kompetencí nepředstavují pro studenta pouze přednášky, semináře a odborná praxe, které úzce souvisejí s daným studijním oborem, nýbrž všechno to, co utváří život univerzity, tzn. kongresy, symposia, kulturní akce, sociální projekty a – to, co je pro Teologickou fakultu zvláště důležité – náboženské slavnosti. To vše dává příležitost doplnit strnulé představy a klišé o člověku, smyslu a účelu jeho života, jakož i modely sociálního života a kulturní činnosti vědomostmi, které poskytuje současná křesťanská teologie.

V tomto příspěvku nelze uvést všechny potenciály teologie, které mohou mít pozitivní vliv na vzdělávání budoucího sociálního pracovníka. Bude zde pojednáno o potenciálech teologické antropologie a sociálního učení církve. Obě tyto disciplíny teologického vědění se jeví jako nanejvýš nápomocné při výkonu profese sociálního pracovníka – zejména v těch evropských zemích, v nichž křesťanství platí za významný sociálně-kulturní faktor identity společnosti.

Pro sociálního pracovníka jsou antropologické vědomosti důležité proto, že se musí často vyrovnávat s otázkami z této oblasti. Navštíví-li rodinu s postiženým či na rakovinu umírajícím

6 Srov. JĘCZEN, Praca socjalna ..., s. 14–19.

7 Srov. Mirosław KALINOWSKI, Kształcenie na kierunku praca socjalna w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II więźniów przebywających w Areszcie Śledczym w Lublinie, *Roczniki Teologiczne* 1/2014, s. 27–38.

dítětem, čte z očí rodičů, naplněných bolestí, nevyslovenou otázku: Proč je naše dítě stíženo tímto neštěstím? Podobné otázky se mohou objevit v nemocnicích, hospicích, pečovatelských domech. Nemocní lidé se často ptají: Proč musím tak trpět? Staří lidé se tváří v tvář smrti častěji ptají: Co mě čeká po smrti? Během sociální služby v ústavu pro výkon trestu odnětí svobody, ve vyšetřovací vazbě nebo v nápravném zařízení pro nezletilé může být sociální pracovník konfrontován s otázkou: Z jakého důvodu učinil mladý člověk rozhodnutí, které je pro něj osudové, které bude určovat celou jeho budoucnost? Jak vzniká zlo a jak se proti tomu lze bránit? Jak psychologie, tak filosofie se snaží dát odpověď na tyto otázky. Odpovědi, které nabízejí, většinou nejsou pro moderního člověka uspokojivé, neboť chce vědět víc, chce hledat stále dál a hlouběji. Proto surfuje na nesčetných internetových stránkách a naráží přitom na neuvěřitelné konstrukty fantazie astrologů a esoteriků. Teprve teologie může poskytnout hlubší odpovědi na obtížné antropologické otázky. Proč by ji sociální pracovník neměl využít a proč by neměl své vědomosti sdílet s osobami, jimž poskytuje svou sociální intervenci?

Křesťanská antropologie nachází odpovědi na nejobtížnější existenciální otázky, které si člověk klade: Odkud přicházím? Kam jdu? Proč vůbec žiji? Na KUL rozvinul Czesław Stanisław Bartnik svou teologickou antropologii za pomoci filosofického personalismu (E. Gilson, J. Maritain, K. Wojtyła – Jan Pavel II.). Podle jeho teorie používá teologická antropologie dva spolu související obrazy člověka: skutečný a ideální (cílový obraz, modelový obraz). Skutečný člověk je objektem reflexe řady vědních odvětví z oblastí přírodních věd, historických věd a sociálních věd i z oblasti filosofie a teologie. Ideálním obrazem člověka je pro křesťany Ježíš.⁸ Ježíš jako model nového člověka je reflektován výlučně teologickými vědami. Teologická antropologie obsahuje vědění o člověku pocházející z přirozených a nadpřirozených zdrojů, aby pro něj mohla vypracovat optimální vývoj jeho životní dráhy v tělesné, psychické, sociální a duchovní dimenzi. *Terminus a quo* tohoto vývoje tvoří reálný člověk, přístupný empirickým výzkumům, se všemi svými přednostmi a neřestmi, *terminus ad quem* tohoto vývoje – „nový člověk“ jako obraz Ježíše Krista.

Teologická antropologie představuje člověka nejen jako tělesně-duchovní bytost (*ens compositum*), ale též jako mystérium osoby, která v sobě zahrnuje tělesný a duchovní svět, aniž by je navzájem směřovala tak, že by vzniklo něco třetího.⁹ Biblické líčení antropogeneze ukazuje, že člověk je stvořen k obrazu Božímu (Gn 1,26; srov. 1 K 15,49). O velikosti člověka rozhoduje stupeň podobnosti s Bohem, který člověku dává existenci spolu s možností individuálního a sociálního rozvoje, rozmnožování a nadpřirozeného osobního rozvoje. I když člověk zhřešil, nepřestává být – podle Jana Pavla II. – obrazem Božím, nýbrž „stále nese odlesk Boží síly, která souvisí se schopností poznávat, a se svobodnou vůlí“.¹⁰

Teologická antropologie zdůrazňuje zvláštnost člověka v rámci přírody. Duchovní element z něj dělá tvora, kterému není v celém stvoření rovno. Je sice částí světa, zároveň však svět převyšuje a přesahuje jej. II. vatikánský koncil to formuloval takto: „Tím, co má ve svém nitru, převyšuje vesmír věcí“.¹¹ Kvůli svému hmotnému tělu je člověk zakořeněn ve světě, který je jeho domovem. Člověk však není obyčejnou částí přírody. Protože je člověk osobou, subjektem, stává se partnerem osobního Boha. I přes svou ontologickou akcidentalitu může člověk svět přírody – prostředí

8 „Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání.“ in *Gaudium et spes*, 22.

9 Srov. Czesław Stanisław BARTNIK, *Antropologia pastoralna*, in: *Leksykon teologii pastoralnej*, hg. Ryszard KAMIŃSKI – Wiesław PRZYGODA – Marek FIAŁKOWSKI, Lublin: TNKUL, 2006, s. 52–55.

10 JOHANNES PAUL II., *Człowiek stworzony na obraz Boga*. Katecheza śródowa, 9.04.1986, in: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, hg. Stanisław DZIWIŚ [u.a.], Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987, s. 259.

11 *Gaudium et spes*, 14.

svého pozemského života – transcendovat tím, že se obrátí k nadpřirozené skutečnosti.¹² Předností člověka, která ho odlišuje od každého jiného stvořeného jsoucna a která potvrzuje jeho podobnost s Bohem, je skutečnost, že sama jeho existence představuje cíl. Ve světle teologické antropologie má člověk takovou cenu, že nikdy nemá být druhým člověkem použit jako nástroj nebo prostředek k cíli. II. vatikánský koncil vyjádřil tuto moudrost klasickou formulací, že člověk je „jediný tvor na zemi, kterého Bůh chtěl pro něho samého“.¹³ Na rozdíl od každého jiného jsoucna, které se ve světě jednoduše vyskytuje, existuje člověk jako osoba, jako obraz Boží. Tímto způsobem existence je člověku dán nejen rozum a svoboda, ale také síla, která mu byla dána od Boha (Sír 17,3), když jej Bůh nechal vládnout nad veškerým stvořením (Gn 1,28; Ž 8,7). Dokonce vznik vesmíru a dějin světa byly podřízeny vztahu mezi člověkem a Bohem a nikoli naopak. Rovněž konec vesmíru a dějin byl určen s ohledem na povolání člověka k účasti na Boží přirozenosti a Božím životě.¹⁴

Ve světle teologické antropologie není člověk abstraktní, resp. statické jsoucno, nýbrž nejdokonalější část světa s dynamickým charakterem – žije, vyvíjí se, tvoří díla, personalizuje a socializuje se.¹⁵ Člověk je stále v pohybu – v ontologickém, existenciálním, dějinném a kulturním směru, od svého počátku až k eschatologickému stavu, od pozemského života až k životu věčnému.¹⁶ Podobnost člověka s Bohem se nejsilněji manifestuje tím, že byl stvořen z lásky a byl povolán k partnerství lásky s božskou osobou. Díky svému rozumu a své svobodě je člověk schopen poznáním a láskou vytvořit vztah k osobám Nejsvětější Trojice. Jde zde o osobní, partnerský vztah lidského „Já“ k božskému „Ty“. Aby byl takový vztah možný, stvořil Bůh člověka jako bytost otevřenou transcendenci a schopnou lásky. Proto je člověk schopen poznat Boha a „zároveň jsou i jeho srdce a vůle schopny sjednotit se s Bohem“.¹⁷

Teologická antropologie zjevuje celou pravdu o člověku ohledně jeho povolání ke svatosti a ke spáse duše. Člověk je hmotná a duchovní bytost, objekt a subjekt, fenomenální a empirické jsoucno. Nelze jej redukovat ani na stránku čistě materiální, ani na duchovní, neboť se uskutečňuje na vyšší osobní rovině. Podle papeže Františka je člověk pro druhého člověka darem.¹⁸ Zvláštní privilegium člověka představuje jeho schopnost sebereflexe a různých forem imanence, proniknutí do hloubky vlastního Já, subjektu. Z teologického úhlu pohledu se člověk jeví jako bytost s nekonečně mnoha životními obsahy, plná dynamiky, intenzity a dramatičnosti, jako ne zcela vypočitatelná a současně vyznačující se velkou nestálostí, náhodností a tékavostí. To má za následek, že se nemůže v pozemském životě plně uskutečňovat a inklinuje k tomu, hledat někdy vztažné body a podporu u jiných lidí: psychologů, jasnovidců, astrologů, duchovních pastýřů a příležitostně i u sociálních pracovníků. Člověk tedy není odkázán jen sám na sebe, ale hledá vnitřní a vnější osvobození, pravé lidství, dokonalost, štěstí, věčnou existenci a komunikaci s Nejsvětější Trojicí.¹⁹ Křesťanská antropologie se zásadně odlišuje od sekulární antropologie tím, že představuje plnou pravdu o člověku z hlediska morálního dobra a zla. Člověk je konfrontován s morální ambivalencí dobra a zla (Gn 2,9–17; 3,1–7.11), není proto „dobrým“ (Gn 1,12.18.25) resp. „velmi dobrým“ dí-

12 Antropologia, in: *Mały słownik teologiczny*, ed. Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, Warszawa: PAX, 1996, s. 18.

13 GS, 24.

14 Antropologia, in: *Mały słownik teologiczny*, s. 19.

15 Srov. GS, 6, 25, 54, 75.

16 Srov. Czesław Stanisław BARTNIK, *Dogmatyka katolicka. Traktat III. O człowieku*, Bd. 1, Lublin: RWKUL, 2000, s. 370–374.

17 JOHANNES PAUL II., *Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności*. Katecheza środowa, 23. 04. 1986, in: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, op. cit., s. 271.

18 FRANCISKUS, *Das Wort Gottes ist ein Geschenk. Der andere ist ein Geschenk. Botschaft für österlichen Busszeit*, 2017, 18. 10. 2016, (online) in: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/lent/documents/papa-francesco_20161018_messaggio-quaresima2017.html, cit. dne 09. 01. 2018.

19 Srov. Czesław Stanisław BARTNIK, *Personalizm*, Lublin: Oficyna Wydawnicza CZAS, 1995, s. 183–189.

lem Božím (Gn 1,31), ale stále se nachází v dosahu potenciálního nebo skutečného hříchu (*homo peccabilis und peccator*). Z tohoto důvodu musí být člověk vychováván k dobrému, chráněn před zlým, podporován ve svém dobrém díle a ve svém morálním zdokonalování. Teologická antropologie vychází ze stanoviska, že člověk je otevřený osobnímu Bohu, Božímu království, Boží milosti, evangeliu, církvi, posvátnému a nadpřirozené spáse.²⁰

Na základě této mimořádné důstojnosti a hodnoty lidské osoby hovoří papež Jan Pavel II. o „velkém pokladu lidstva“.²¹ Slovu „poklad“ lze rozumět v dvojím smyslu. Na jedné straně vyžaduje nekonečná hodnota lidské osoby úctu a ochranu, je-li ohrožena. Ničiteli lidské důstojnosti mohou být jak vnější agresori a sebedestruktivní subjekt, tak také sociální, globální struktury ovlivněné hříchem a zlem. Proto jsou všichni křesťané a celé společenství Božího lidu vyzýváni, aby se starali o důstojnost každého člověka a chránili ji.

Příležitostně mohou k ochraně ohrožené lidské důstojnosti přispět i intervence sociálních pracovníků a manifestovat starost o „vzácný poklad lidstva“. Díky své po celá staletí trvající charitativní činnosti má církev bohaté zkušenosti s podporou lidí v nouzi a tyto zkušenosti jsou předávány mj. studentům Sociální práce.

Křesťanská teologie hodnotí sociální aspekt lidské přirozenosti a usiluje o to, aby synteticky rekapitulovala velmi obsáhlé vědomosti o vztazích, pocházející z mnoha oblastí sociálních věd, do nichž člověk vstupuje resp. může vstupovat. Složky společenství, v němž člověk žije, jsou: rodina, kmen, více či méně blízká společenství specifických prostředí (tzv. Lebensnischen), společenství států, národ, rodina národů a globální společenství. Teologie předpokládá, že přednost mají přirozená společenství a že společenství vzniklá na základě smlouvy k hájení práv a sociálně-hospodářských, resp. politických zájmů jsou druhořadá. Teologická reflexe týkající se člověka ze sociálního hlediska, která je systematizována sociálním učením církve, tvoří základ pro vývoj různých forem sociální pomoci. Sociální učení církve se proto zdá být vedle teologické antropologie tou vědou, která se může v profesi sociálního pracovníka osvědčit.

Na základě sociálního učení církve byla vypracována pravidla společenského života, které je třeba zohlednit při vykonávání různých úkolů v oblasti sociální pomoci. Tato pravidla vyplývají ze sociální povahy člověka, jsou zakotvena v jádru společenského života a týkají se organizační roviny tohoto života. Pravidla společenského života se opírají o příkaz rozumu vytvářet společná díla, která slouží k rozvoji lidské osoby. Z řady pravidel společenského života uvedme následující tři jako nejdůležitější: obecné blaho, subsidiarita a solidarita.²²

Při realizaci různých úkolů v oblasti sociální pomoci musí být podle sociálního učení církve vždy brán zřetel na obecné blaho, které vyžaduje ochotu k oběti, angažovanost a nezištnou sociální práci, aby mohly být realizovány společné cíle místního společenství, státu nebo globálního společenství. Obecné blaho se zakládá na důležitém faktoru společenského života, který je označován jako „dávání“. Jedná se o přispění jednotlivců ke společnému blahu a menších společností ke společnému blahu větších společností, zejména států a globálního lidského společenství. Podle tohoto pravidla mají všechny subjekty společenského života povinnost angažovat se a podílet se na společenském životě. Bez této angažovanosti by v mnoha oblastech společenského života nebyl možný ani rozvoj, ani bohatství. V sociální práci mohou být stávající organizační struktury využity k tomu, aby jednotlivci a menší společnosti přispívali ke společnému blahu národa, resp. celého lidstva. V souvislosti se sociální prací je při respektování tohoto pravidla žádoucí součinnost

20 Srov. BARTNIK, *Antropologia pastoralna*, s. 54.

21 *Redemptor hominis*, 18.

22 Srov. Władysław PIWOWARSKI, *Podstawowe zasady życia społecznego*, in: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, hg. ders., Warszawa: PAX, 1993, s. 130.

mezi státními zařízeními, samosprávnými zařízeními a svazy i nevládními organizacemi (NGO). V konečném důsledku může sociální práce přispět nejen k podpoře lidí v nouzi, ale i k aktivizaci druhých občanů.

Subsidiarita se zakládá na důležité tendenci v rámci společenského života, která je označována jako „braní“. Zavazuje větší společnosti k „podpůrné pomoci“ menším a všechny společnosti k pomoci lidské osobě jako původu, základu a cíli veškerého společenského života.²³ Subsidiarita (lat. *subsidium*) má přitom pozitivní a negativní aspekt. Prvně jmenovaný spočívá v tom, že jsou respektovány iniciativy, kompetence a vědomí odpovědnosti, že je garantována autonomie a svoboda jednání osob vůči společnostem i menších společností vůči větším společnostem. V pozitivním ohledu je podle principu subsidiarity požadována pomoc tam, kde je nezbytná. Nejde přitom o trvalou pomoc, ale o pomoc v nouzi tak, aby jednotlivci nebo malé společnosti mohli v budoucnu samostatně realizovat své vlastní cíle. Tento způsob pomoci se většinou označuje jako „pomoc ke svépomoci“.²⁴ Princip subsidiarity chrání autonomii a svobodu lidské osoby, proto je třeba soustředit se v sociální práci na vytváření podmínek, za nichž se lidé v nouzi stávají samostatnými a mohou se rozvíjet. Subsidiarita předpokládá, že sociální pracovník má hledat podporu pro lidi se sociálními dysfunkcemi nejprve v kruhu jejich rodiny a v sousedství. Teprve ukáže-li se být tato podpora nedostatečnou, mají být použity institucionální formy sociální intervence, které nabízí daná obec, kraj resp. vojvodství.

Na základě svého psychofyzického uzpůsobení je člověk spontánně zaměřen na život ve společnosti. Má sice právo na soukromou sféru, ale teprve ve společnosti a ve spolupráci s druhými se může plně rozvíjet. Tímto rozhodnutím účastnit se společenského života je zapojen do cílů, povinností, zkušeností, dějin, kultury, náboženství apod. této společnosti. Společenský život nabízí autonomnímu subjektu šanci být spoluodpovědný za druhé – tzn. za rodinu, sociální skupinu, politickou stranu, společenství států, světové společenství. Zodpovědný postoj vede k přesvědčení, že solidarita je principem společenského života.²⁵ Princip solidarity představuje základ všech forem sociální pomoci, protože vyplývá z vědomí odpovědnosti za druhé lidi a vyzývá k projevení soucitu, pomoci lidem v nouzi a poskytování konkrétní pomoci. Solidarita umožňuje lidem uvědomit si, že jsou všichni členy jednoho společenství a že na jejich schopnosti spolupracovat závisí štěstí všech a každého jednotlivce. Solidarita nám dává možnost pomáhat všem vyloučeným a sociálně slabým. Na základě solidarity mají zařízení sociální pomoci odstraňovat příčiny vyloučení a zejména chudoby, nemocí, závislosti na alkoholu a drogách, bezdomovectví, nezaměstnanosti, chybějícího vzdělání, migrace atd. Instituce, které zaměstnávají sociální pracovníky, tvoří vedle ostatních subjektů sociální pomoci (Charita, Diakonie, nevládní organizace NGO) součást dobře fungující společnosti, v níž je solidarita akceptována přinejmenším většinou občanů.

3. Rizika implementace výuky teologie do studijních programů Sociální práce

Implementace teologie do studijních programů Sociální práce může na každé univerzitě vyvolat rovněž napětí a nedorozumění. Z toho vyplývá problém, který lze shrnout do následujících otázek: Jaké riziko s sebou nese začlenění prvků teologie do studijních programů Sociální práce a jak by bylo možné se tomuto riziku vyhnout, resp. jej odstranit?

23 Srov. GS, 25.

24 Srov. Heinrich POMPEY – Paul-Stefan ROSS, Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis, Mainz: Matthias-Grünewald, 1998, s. 321–347.

25 Srov. Stanisław KOWALCZYK, Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej, Lublin: RWKUL, 1994, s. 256; srov. POMPEY – ROSS, Kirche für andere, s. 291–320.

Prvky teologie začleněné do studijních programů Sociální práce mohou vyvolat námitku, že studium tak bude mít náboženský či konfesní charakter. Tento problém je vážný a nelze jej, zejména v silně sekularizované Evropě, bagatelizovat. Jak lze takovou námitku odmítnout? Teologické vědomosti nemají být studentům vnucovány, nýbrž nabízeny. Věřícím by asi mělo být připomenuto, že teologické vědění patří vedle dalších souborů vědění k evropskému kulturnímu dědictví a bylo by vhodné jej získat. Nelze porozumět člověku – i nevěřícímu – bez jeho vztahu, a to i negativního, k židovsko-křesťanskému dědictví Evropy. Evropa jako kulturní skutečnost má ve svých základech křesťanské náboženství vycházející z judaismu, řeckou filosofii a římské právo. Otázka budoucí podoby Evropy zůstává nezodpovězenou, historické dědictví Evropy však nelze popírat, a proto je třeba jej znát.²⁶

Z hlediska katolické teologie je člověk otevřený pro Boha (*capax Dei*). Protože od počátku svých dějin až dodnes hledal různými způsoby Boha a toto hledání je chápáno jako obecně platná zkušenost, lze člověka označit za bytost náboženskou.²⁷ Existuje však mnoho důvodů pro potlačení této otevřenosti pro transcendenci a přijetí nábožensky indiferentního či nepřátelského postoje. K nejčastěji zmiňovaným příčinám odmítnutí myšlenky Boha patří: existence zla ve světě, chybějící náboženské vědomosti, světské starosti a bohatství, špatný příklad, který věřící (mezi nimi i církevní hierarchie) dávají, duchovní proudy nepřátelské k náboženství i sklon hříšného člověka skrýt se před Bohem a uprchnout před jeho výzvou.²⁸ Skutečnou výzvou pro křesťanské společenství je skutečnost, že počet nevěřících stoupá zejména v Evropě. Aby se z církve nestala pevnost, a nebyla tak v rozporu s eklesiologickou vizí, vytvořenou II. vatikánským koncilem a papežem Františkem, musí zahájit dialog s nevěřícími. Univerzita je zvláště predisponována k tomu, aby otevřeně prezentovala různé názory na svět a lidský život a iniciovala setkávání lidí, kteří mají rozdílné názory.

V kontextu velmi pokročilé sekularizace v Evropě by měla být teologie v rámci studia Sociální práce zaměřena na to, aby utvářela kompetence k dialogu mezi věřícími a nevěřícími. Cílem tohoto dialogu je především seznámit se s jinými světovými názory a společně přispět k rozvoji světa, člověka a kultury. Předpokladem dialogu je rovněž společné hledání pravdy a dospění k pravdě, tzn. k obrazu, který se shoduje se skutečností. Jestliže dialog neusiluje o pravdu, je jen zdánlivým dialogem. Papež Jan Pavel II. varoval, že negace objektivní pravdy ve veřejném životě vede dříve či později k totalitarismu a ponížení lidí.²⁹

Úkolem teologie je ukázat lidem – i nevěřícím – nejprve cestu k objevení metafyzického v sobě a poté k vytvoření osobního vztahu k absolutnímu. Bůh chce, aby byli spaseni všichni lidé (srov. Tt 2,11), proto mají i ateisté právo na to, aby se jim dostalo pokladu křesťanské víry ve srozumitelné, věrohodné, ucelené a přijatelné formě. Toto právo mají na základě univerzálního charakteru spásy a Boží lásky ke každému člověku.³⁰ Víra nemůže být nikomu vnucována, ale pouze nabídnuta v dialogu, který se může uskutečnit formou verbální nebo nonverbální – tzn. jako svědectví života ve společenství s Bohem. Ostatně, v každé formě dialogu věřícího s nevěřícím přichází ke slovu Bůh a jeho evangelium.

Sekretariát pro nevěřící, založený papežem Pavlem VI. v dubnu 1965, zveřejnil v roce 1968 doku-

26 Srov. Tomas HALÍK, Czy Europa doznała dechrystianizacji. Perspektywy dialogu między chrześcijaństwem, świeckością i neopogaństwem, in: *W poszukiwaniu człowieka w człowieku. Chrześcijańskie korzenie nadziei*, hg. Sławomir NOWOSAD – Augustyn ECKMANN – Tomasz ADAMCZYK, Lublin: KUL, 2012, s. 329–337; Wolfgang KLAUSNITZER – Bernd Elmar KOZIEL, *Atheismus – in neuer Gestalt?* Frankfurt am Main: Peter-Lang-Verlag, 2012.

27 KATECHISMUS KATOLICKÉ CÍRKVE, čl. 28.

28 KATECHISMUS KATOLICKÉ CÍRKVE, čl. 29.

29 Srov. *Centesimus annus*, 44; *Veritatis splendor*, 99.

30 Srov. Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ, Dialog z ateistami i niewierzącymi, *Ateneum Kapłańskie* 153/2009/3, s. 502.

ment s názvem *O dialogu s nevěřícími*, v němž jsou navrženy tři formy dialogu: a) osobní setkání lidí rozdílných názorů, kteří chtějí překonat vzájemnou nedůvěru a vytvořit přátelskou atmosféru; b) seznámení se s rozdílnými názory, které umožní hlubší a vícestranné poznání pravdy (dogmatický dialog); c) setkání na rovině společného jednání.³¹

Univerzita je dobrým místem pro všechny formy dialogu mezi věřícími a nevěřícími. Dogmatický dialog s nevěřícími je obtížný. Přispívá k tomu skutečnost, že mentalita dnešního člověka je utvářena imanentním a tudíž relativním chápáním pravdy. Ve většině proudů moderní filosofie je pojem absolutní pravdy odmítán.³² Místo toho panuje domněnka, že pravda závisí pouze na člověku a jeho svobodě a tím je relativní. Křesťané nemohou s takovým chápáním pravdy souhlasit. Kvůli této zcela rozdílné definici pravdy pokládají mnozí dialog mezi křesťany a nevěřícími za zcela nemožný. To je ovšem extrémní a neakceptovatelný postoj. I když je dialog obtížný, vyplatí se jej zahájit, protože člověk byl stvořen k dialogu.³³

Nelze ve všech otázkách očekávat shodný postoj věřících a nevěřících. I dialog, v němž dojde byť jen k částečnému přiblížení a k lepšímu porozumění metodologii a způsobům argumentace partnera, může být prospěšný. Nesmíme zapomínat, že mimo náboženskou oblast existuje mnoho věcí, které se vztahují k pozemskému řádu. V těchto věcech je možné sjednotit se na přibližně stejném pojetí a vytvořit tak základ pro společné jednání.³⁴ I když se občas zdá být obtížné implementovat dogmatický dialog, existují ještě dvě jiné formy dialogu mezi věřícími a nevěřícími. Sociální práce mnohdy nabízí jedinečné možnosti dialogu věřících s nevěřícími formou bratrského setkání a na rovině společné činnosti.

Katechismus katolické církve obsahuje poznámku, která může být studentům Sociální práce velmi užitečná: „Svou otevřeností k pravdě a kráse, svým smyslem pro mravní dobro, svou svobodou a hlasem svého svědomí, svou touhou po nekonečnu a po štěstí se člověk ptá, zda existuje Bůh.“³⁵ Zdá se, že tím jsou vytvořeny konkrétní cesty, na nichž je třeba nevěřící doprovázet a podporovat je v jejich hledání Boha. Mají být povzbuzováni k hledání pravdy, která představuje předmět kritického rozumu, a mají dospět k přesvědčení, že bychom museli lidský rozum považovat za bezpředmětný a zbytečný, pokud by pravda byla jen iluzí. Pravda objevená intelektuální cestou a podporovaná dobrými činy vede k harmonii, která tvoří základ etického řádu a pokoje svědomí. Dobro, které člověk podle pravdy vykoná, je nejlepším plodem svobody a může člověka naplnit štěstím. Zde je blízko touha po nekonečnu, protože člověk, který již jednou zakusil štěstí, si jej chce zachovat navždy. Jen Bůh ve své nekonečné lásce může člověku darovat nekonečnost. Výše uvedený myšlenkový pochod se zdá být jednoduchý a pro pokorné lidi skutečně také je. Pro nevěřící, kteří různým způsobem zakusili zlo v jeho mnoha podobách, se však přístup k tomuto způsobu nazírání může ukázat být tak zdoluhavý a namáhavý jako horská túra. Se zřetelem na stanovený vznešený cíl, kterým je nekonečné štěstí, je třeba jim pomoci odstranit všechny obtíže a překážky, aby mohli přijmout víru v Boha.³⁶

31 Srov. SEKRETARIAT FÜR UNGLÄUBIGE, O dialogu z niewierzącymi, in: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, Bd. 2/2, hg. Edward SZTAFROWSKI, Warszawa: ATK, 1970, čl. 3240–3242.

32 Srov. Renata ZIEMIŃSKA, Spór relatywizmu z absolutyzmem na temat pojęcia prawdy, *Roczniki Filozoficzne* 1/2009, s. 299–314.

33 Srov. Emmanuel LEVINAS, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg: Meiner 1995; *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg (u. a.) Alber, 1983; Martin BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Schneider, 1984; Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988; Jan Andrzej KŁOCZOWSKI, *Filozofia dialogu*, Poznań: W drodze, 2005.

34 Srov. GS, 31, 59.

35 *KATECHISMUS KATOLICKÉ CÍRKVE*, 33.

36 Srov. Eugeniusz SAKOWICZ, Dialogue of believers in God with non-believers: the challenge facing the catholic Church in the new century, *Roczniki Teologiczne* 6/2017, s. 27–40; Marek FIAŁKOWSKI, Niewierzący i obojętni religijnie wyzwaniem dla Kościoła w Polsce, *Ateneum Kapłańskie* 165/2015/2, s. 229–237.

Benedikt XVI. zastává názor, že „svět rozumu a svět víry – svět sekulární racionality a svět náboženské víry – se navzájem potřebují a neměly by se obávat vstoupit do hlubokého a trvalého dialogu k prospěchu naší civilizace“.³⁷ Náboženství by neměla mít strach ze spravedlivého a otevřeného laicismu, který každému dovolí žít podle svého přesvědčení a v souladu se svým svědomím. Chce-li Evropa vytvářet takový svět, v němž vládne svoboda, rovnost a bratrství, musí se v něm věřící i nevěřící cítit svobodně a mít stejné právo na osobní a společenský způsob života podle svého přesvědčení. Při otevření nádvoří dialogu v Paříži 25. března 2011 směřoval Benedikt XVI. svou výzvu především k mladým lidem – věřícím i nevěřícím –, aby zahájili dialog, vzájemně se respektovali a aby je pojily přátelské svazky. Vzájemný respekt je při tom prvním předpokladem každého dialogu. Papež povzbuzoval mladé lidi k tomu, aby udělali i druhý krok, kterým má na mysli výměnu životních zkušeností a modlitbu k Bohu, i když to pro nevěřící bude modlitba k neznámému Bohu.³⁸

Závěr

Sociální práce představuje na jedné straně profesionální formu podpory lidí v nouzi, na druhé straně relativně nový studijní obor vzdělávající sociální pracovníky. Tento studijní obor se sociálním a praktickým profilem je mnohdy zřizován i na teologických fakultách. Nevěřící se tudíž mohou obávat konfesní profilace vzdělávání budoucích sociálních pracovníků. Vedoucí studijního programu by proto měli zajistit, aby teologický pohled na člověka na individuální a sociální rovině byl studentům nabízen, nikoli vnučován. Teologická antropologie a pravidla společenského života vypracovaná v rámci sociálního učení církve se mohou v budoucí sociální práci ukázat jako velmi užitečná, proto by výše zmíněné vědomosti měly být zprostředkovány všem studentům Sociální práce. Kromě toho funguje ve všech evropských zemích řada charitativních zařízení vedených křesťanskými církvemi (Charita, Diakonie, Eleos aj.), s nimiž přijdou budoucí sociální pracovníci do kontaktu při své podpoře sociálně dysfunkčních lidí. Z toho důvodu by měli mít důkladné vědomosti o těchto organizacích a pravidlech jejich fungování. Díváme-li se na teologii jako vědu, která slouží holistickému rozvoji člověka, pak má Sociální práce jako studijní obor na teologických fakultách oprávněně své místo.

Překlad: *Mgr. et Mgr. Jana Maryšková*

Kontakt

dr hab. Wiesław Przygoda, prof. KUL

Katolická univerzita Jana Pavla II. v Lublinu

Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Polsko

przygoda@kul.lublin.pl

37 BENEDIKT XVI., Begegnung mit Vertretern der Gesellschaft Großbritanniens in Westminster Hall, 17. 09. 2010; (on-line) in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html, cit. dne 23. 09. 2017.

38 BENEDIKT XVI., Videobotschaft von Papst Benedikt XVI. am Abschlussabend des „Vorhofs der Völker“, einer Initiative des Päpstlichen Rates für die Kultur in Paris, 25. 03. 2011; (on-line) in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110325_parvis-gentils.html, cit. dne 25. 09. 2017.

Potentiale und Risiken der Implementation des Theologieunterrichts in Studienprogrammen der Sozialen Arbeit

Wiesław Przygoda

Abstract

Soziale Arbeit ist im grundlegenden Sinn eine Form von Hilfe für Menschen in sozialer Notlage. Es ist auch eine wissenschaftliche Disziplin innerhalb der Sozialwissenschaften, deren Ziel es ist, das praxeologische Unterstützungsmodell zu entwickeln und zu vervollkommen um ein effektives psychosoziales Funktionsniveau zu erreichen. Ende des 20. Jahrhunderts wurde die soziale Arbeit als ein eigenständiger Studiengang ins Leben gerufen, der auf eine professionelle Vorbereitung von Sozialarbeitern für ihren zukünftigen Beruf abzielte. Einige Universitäten haben sie an der Theologischen Fakultät eingerichtet, was einige Hoffnungen bei der Entwicklung der Disziplin gibt, aber auch gewisse Zweifel aufkommen lässt. Man kann sie in der Frage zusammenfassen: Inwieweit kann die Theologie beim Studieren der Sozialen Arbeit und der professionellen Vorbereitung künftiger Sozialarbeiter behilflich sein, und inwieweit ist sie als ein Hindernis anzusehen, das dem Streben nach diesen Zielen im Wege steht? Der Autor versucht diese Probleme unter Berücksichtigung der Erfahrungen der Katholischen Universität Lublin Johannes Paul II. zu lösen. Der Autor analysiert Studiencurricula und bewertet mögliche Nutzen und Risiken der sozialen Arbeit an der Theologischen Fakultät.

Schlüsselwörter: soziale Arbeit, Sozialwissenschaften, katholische Theologie

Soziale Arbeit ist im grundlegenden Sinn eine Form von Hilfe für Menschen in sozialer Notlage. Sie wurde in Europa schon seit der Antike, und ganz besonders seit den Anfängen des Christentums, durch ein ständig weiter entwickeltes Netz von Einrichtungen und Verbänden durchgeführt. Wichtig scheint dabei, zwischen der professionellen sozialen Arbeit und der Sozialhilfe zu unterscheiden, weil beide Begriffe gelegentlich miteinander verwechselt werden. Sozialhilfe hat eine viel breitere Bedeutung und umfasst sowohl die soziale Arbeit als auch viele andere Aktivitäten, die dem allgemeinen Wohlstand dienen.

Im polnischen Rechtssystem wurde folgende Definition der sozialen Arbeit erarbeitet und in dem *Gesetz über Sozialhilfe* vom 18. März 2004 verwendet¹: „Die soziale Arbeit ist eine Berufstätigkeit, die darauf ausgerichtet ist, den Personen und Gruppen bei der Verstärkung bzw.

1 Dziennik Ustaw, Nr. 64/2004, poz. 593.

Wiedergewinnung ihrer Fähigkeit zu helfen, durch die Erfüllung entsprechender sozialer Rollen und das Schaffen von günstigen Bedingungen in der Gesellschaft zu funktionieren“ (Art. 6 u. 12). Soziale Arbeit bedeutet demnach professionelle und langfristig angelegte Hilfsmaßnahmen unter Anwendung von speziell dafür erarbeiteten Methoden und Einhaltung des Grundsatzes, dass der Mensch kein Objekt, sondern das Subjekt des gesellschaftlichen Lebens ist. Das macht nicht nur den Professionalismus, sondern auch personalistische Einstellung zu jedem Menschen und jeder sozialen Dysfunktion erforderlich.

Die Bezeichnung „Soziale Arbeit“ bezieht sich auch auf eine selbstständige wissenschaftliche Disziplin innerhalb der Sozialwissenschaften, die darauf ausgerichtet ist, praxeologische Modelle zur Unterstützung von Menschen bei ihrem Streben nach einem effektiven Niveau ihres psychosozialen Funktionierens zu erarbeiten und zu vervollkommen. Ende des 20. Jahrhunderts tauchte „Soziale Arbeit“ an den Hochschulen als ein selbstständiger Studiengang auf, in dem professionelle Sozialarbeiter ausgebildet werden. An manchen Universitäten (z. B. Lublin, Budweis) wurde der Studiengang „Soziale Arbeit“ an theologischen Fakultäten gegründet. Einerseits erweckt das die Hoffnung, dass sich dieser Wissenschaftszweig weiter entwickelt, andererseits entstehen dabei begründete Spannungen und Befürchtungen. Man kann sie alle in der Frage zusammenfassen: Inwieweit kann die Theologie beim Studieren der Sozialen Arbeit und der professionellen Vorbereitung künftiger Sozialarbeiter behilflich sein, und inwieweit ist sie dabei als Hindernis und Schwierigkeit anzusehen, die dem Streben nach diesem Ziel im Wege stehen? Im Rahmen des vorliegenden Beitrags wird man auf dieses Problem unter Berücksichtigung polnischer, und ganz besonders Lubliner Erfahrungen, eingehen.

1. Studienprogramme der Sozialen Arbeit an der Katholischen Universität Lublin (KUL)

Soziale Arbeit als ein selbstständiger Studiengang wurde an der Katholischen Universität Lublin im Studienjahr 2010/2011 an der Theologischen Fakultät, am Institut für Familienwissenschaften, errichtet.² Es ist zu bemerken, dass an der Theologischen Fakultät nur das dreijährige Studium ersten Grades geführt wird, nach dem der Studierende den Berufstitel Lizenciat (Bachelor) erwirbt und somit berechtigt ist, den Beruf des Sozialarbeiters auszuüben. Zurzeit gibt es im Rahmen des Studiums ersten Grades zwei Spezialisierungen: 1) Prophylaxe und soziale Rehabilitation; 2) Bekämpfung sozialer Probleme – Streetwork.³

Das Studium zweiten Grades im Bereich der Sozialen Arbeit wird an der Fakultät für Sozialwissenschaften KUL geführt, wo die Studierenden den Berufstitel „Magister“ erwerben können. Manche Studenten setzen ihr Studium jedoch in der Studienrichtung Familienwissenschaften fort, wo sie den Berufstitel Magister in zwei Spezialisierungen erwerben können: 1) Fachberatungswesen; 2) Soziales Unternehmertum. Auf der jetzigen Etablierungsstufe der „Sozialen Arbeit“ als einer Wissenschaftsdisziplin wird in Polen der wissenschaftliche Grad eines Doktors noch nicht verliehen. Absolventen dieser Studienrichtung mit Magister-Titel können jedoch in Soziologie bzw. Pädagogik promovieren.

Die Absolventen der Sozialen Arbeit an der KUL sind hauptsächlich auf die Ausübung von solchen Berufen vorbereitet, wie Sozialarbeiter, Streetworker bzw. Mitarbeiter einer Nichtregierungs-

2 Jarosław JEŹCZEŃ, *Praca socjalna w Instytucie Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej KUL. Historia, paradygmat, innowacje*, *Roczniki Teologiczne* 1/2014, S. 7.

3 Vgl. © KUL, *Praca socjalna* (on-line), see: <http://www.kul.pl/praca-socjalna,16780.html>, aktualizace dne 12.02.2016, Zugriff 25. 08. 2017.

organisation. Sie gewinnen Kompetenzen zur Durchführung von Aufgaben und Berufsrollen in Pflege- und Erziehungsanstalten, unterstützenden Tagesstätten, kommunalen Sozialhilfeeinrichtungen, Institutionen für soziale Prophylaxe und denjenigen Einrichtungen, die mit der Sozialpolitik, ihrer Gestaltung und Umsetzung sowohl im öffentlichen Sektor als auch in den im Bereich der Sozialhilfe tätigen gemeinnützigen Organisationen, verbunden sind. Darüber hinaus werden die Absolventen dieses Studienganges in Pflegeheimen für Alte und Behinderte, Justizvollzugsanstalten, Flüchtlingsheimen und in den für Arbeitssuche und Bekämpfung der Arbeitslosigkeit zuständigen Organen der Staatsverwaltung beschäftigt.⁴

Die Eigenart dieses Studienganges an der KUL besteht in folgenden Aspekten: Der Studiengang wurde am Institut für Familienwissenschaften und Soziale Arbeit errichtet, wodurch die Absolventen in erster Linie auf die Arbeit mit dysfunktionalen Familien vorbereitet sind. Das oben genannte Institut umfasst folgende Lehrstühle: Lehrstuhl für soziales Leben der Familie, Lehrstuhl für soziale Betreuung, Hospizbetreuung und palliative Betreuung, Lehrstuhl für Psychopädagogik der Familie, Lehrstuhl für öffentliche Gesundheit und Lehrstuhl für soziale Integration der behinderten Menschen. Im Januar 2017 zählte das Institut für Familienwissenschaften und Soziale Arbeit 17 wissenschaftliche Mitarbeiter, darunter 6 Professoren. Die Lehrveranstaltungen wurden auch von 40 Mitarbeitern anderer Fakultäten, d.h. der Fakultät für Theologie, Philosophie, Sozialwissenschaften und Rechtswissenschaften geführt. Absolventen der Sozialen Arbeit vervollständigen ihr Wissen durch die von der Universität veranstalteten Berufspraktika, die in Sozialhilfeeinrichtungen sowie Institutionen und Nichtregierungsorganisationen für Sozialhilfe und soziale Arbeit stattfinden.

Das Ziel des Studiums „Soziale Arbeit“ ist Erwerb von Fachwissen und den für die künftige Berufsarbeit erforderlichen Fähigkeiten und sozialen Kompetenzen. Nach den von der Katholischen Universität Lublin festgelegten Voraussetzungen soll der Absolvent dieses Studienganges über das allgemeine philosophische und soziologische Wissen verfügen, wodurch er zur Kenntnis des menschlichen Wesens sowie sozialer Prozesse gelangen kann. Er soll auch über das Wissen aus dem Bereich der Naturwissenschaften und Psychologie verfügen, das ihm die notwendige Grundlage für das Verstehen vom System Mensch – Umfeld liefert sowie von den im menschlichen Organismus verlaufenden Prozessen, die das richtige biologische, psychische und soziale Funktionieren bedingen. Darüber hinaus soll er das ökonomische und juristische Wissen besitzen, um die Mechanismen zu verstehen, die die Verteilung von Finanzmitteln und die Tätigkeiten der sozialen Dienste beeinflussen. Sein Wissen soll ihm auch ermöglichen, das Mikromilieu, d. h. den Haushalt, in dem die Bedürfnisse des Individuums und der Familie befriedigt werden, kennenzulernen.

Der Absolvent der Sozialen Arbeit an der Katholischen Universität Lublin soll darüber hinaus über alle Kompetenzen und Fähigkeiten verfügen, die für seine Arbeit im Bereich der sozialen Dienste erforderlich werden: Er soll (1) Diagnose der Situationen und Phänomene stellen, die Ursachen für die schwere Lage von Individuen, Gruppen (darunter auch Risikogruppen) und lokalen Gemeinschaften sind; (2) Methoden, Techniken und Mittel der sozialen Intervention und Evaluation der eingesetzten Maßnahmen anwenden, um Probleme bei dem Erwerb des Lebensunterhalts unter ungünstigen Bedingungen und mangelnden Fähigkeiten, bei dem Dysfunktionieren der Familie in Bezug auf ihre Betreuungs- und Erziehungsaufgaben, Behinderungen, soziale Pathologie, soziale Unanpassung und Migration zu lösen; (3) richtige Interaktionen zwi-

4 Vgl. © KUL, Praca socjalna (on-line), see: http://www.kul.pl/praca-socjalna,art_49833.html, aktualizace dne: 14.01.2015, Zugriff 25. 08. 2017.

schen Individuum und Gesellschaft wiederherstellen bzw. aufrechterhalten (soziales Funktionieren verbessern); (4) Individuen, Familien, Gruppen und soziale Kreise zur individuellen Selbsthilfe anregen (Selbsthilfehandlungen); (5) soziale Dienste und Projekte leiten und (6) soziale Veränderungen inspirieren, neue Hilfsformen für Individuen und Familien einleiten und Hilfseinrichtungen, besonders auf lokaler Ebene, errichten.

Der Absolvent der Sozialen Arbeit an der KUL kann Probleme in diesen Bereichen der sozialen Wirklichkeit lösen, wo professionelle Hilfe erforderlich ist – weil es u. a. wegen der Armut, Verwaisung, häuslichen Gewalt, Obdachlosigkeit, Arbeitslosigkeit, Behinderung, des Alters, der Hilflosigkeit in Bezug auf Betreuungs- und Erziehungsangelegenheiten (besonders in dysfunktionalen und kinderreichen Familien), des Alkoholismus, der Drogenabhängigkeit, Kriminalität, Anpassungsprobleme nach einem Aufenthalt in der Justizvollzugsanstalt, der Migration und des Aufenthalts in Flüchtlingseinrichtungen zur individuellen und sozialen Funktionsschwäche kommt. Der Absolvent soll auf die Arbeit in regionalen Zentren für Sozialpolitik, Bezirkszentren für Familienhilfe und Sozialhilfeeinrichtungen sowie auf die Arbeit mit Pflegefamilien, in Betreuungs- und Erziehungsanstalten, in Pflegeheimen für Alte und geistig, psychisch und körperlich Behinderte, in Organisationseinheiten für Beschäftigung und Arbeitslosigkeitsbekämpfung, in Hilfseinrichtungen, Heimen für Obdachlose, Alkoholiker und Drogensüchtige, in Justizvollzugsanstalten, Flüchtlingsheimen und Nichtregierungsorganisationen für Diagnostik und Bekämpfung der oben genannten Probleme vorbereitet sein. Der Absolvent soll eine Fremdsprache auf der Niveaustufe B2 des Gemeinsamen Europäischen Referenzrahmens beherrschen und Fachsprache aus dem Bereich der Sozialproblematik verwenden können. Der Absolvent soll auf das Studium zweiten Grades vorbereitet sein.⁵

In der Studienrichtung Soziale Arbeit gibt es an der KUL nicht zu viele Lehrveranstaltungen aus dem Bereich der Theologie. Das Studienprogramm für das Jahr 2016/2017 umfasst beispielsweise die Vorlesungen: „Ehe und Familie in den Weltkulturen“, „Frühchristliche Familien“, „Informelle Beziehungen in der Kirche und Gesellschaft“, Konversatorien: „Caritative Tätigkeit der Katholischen Kirche in Polen“, „Volontariat und Streetwork“. Es ist hinzuzufügen, dass seit 2014 eins der Hefte der wichtigsten, an der Fakultät für Theologie KUL herausgegebenen Zeitschrift: „Roczniki Teologiczne“ für die Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Beiträge aus dem Bereich der Sozialen Arbeit bestimmt ist.

Die Eigenart der Studienrichtung „Soziale Arbeit“ an der KUL ist das propagierte anthropologisch-kulturelle Paradigma der sozialen Arbeit, die sich als Theorie nicht nur auf der rein praktischen Grundlage entwickeln kann, sondern auch auf die jeweiligen Kulturmuster einer gegebenen Gesellschaft stützen soll. An der KUL wird auf der Grundlage der personalistischen Philosophie von Karol Wojtyła – dem späteren Papst Johannes Paul II. – wie auch der personalistischen Theologie (W. Granat, C. S. Bartnik, K. Gózdź, K. Guzowski u. a.) das personalistische Paradigma der sozialen Arbeit entwickelt.⁶ Ein interessantes Beispiel für die Umsetzung dieses Paradigmas war das 2013–2016 in der Untersuchungshaft in Lublin errichtete Studium ersten Grades. Das in den Räumlichkeiten der Untersuchungshaft veranstaltete Direktstudium haben über 30 Personen abgeschlossen. Diese Idee geht auf das Forschungsprojekt „Soziale Bande statt Gefängnisse – Unterstützung der positiven Readaptierung von den mit dem Gesetz in Konflikt geratenen und von Ausschluss bedrohten Personen“ zurück. Das von Prof. M. Kalinowski in Zusammenarbeit

5 Vgl. © KUL, Praca socjalna. Kwalifikacje absolwenta kierunku studiów praca socjalna (on-line), see: http://www.kul.pl/praca-socjalna,art_49839.html, aktualizacje dne 25.04.2014, Zugriff 25. 08. 2017.

6 Vgl. Jarosław JEŹCZEŃ, Praca socjalna ..., S. 14–19.

mit dem Institut für Psychologie KUL geleitete Projekt wurde durch die Europäische Union im Rahmen des Europäischen Sozialfonds mitfinanziert. Der Initiator des Projekts betonte, dass die personalistische soziale Ordnung die Grundlage der menschlichen Aktivität bildet und in diesem Rahmen die Würde der menschlichen Person an sich einen Wert darstellt, den keine menschliche Tat vernichten kann.⁷ Das Studium der Sozialen Arbeit hat den Inhaftierten in der Untersuchungshaft ganz sicher geholfen, die Quellen ihrer persönlichen Würde zu finden, und dazu beigetragen, dass sie Berufsqualifikationen eines Sozialarbeiters erworben haben.

2. Potentiale der Implementation des Theologieunterrichtes in Studienprogrammen der Sozialen Arbeit

Die Frage ist, was man von der Theologie erwarten kann, wenn sie in Studienprogrammen der Sozialen Arbeit an einer Universität implementiert wird. Es entstehen gewisse Entwicklungspotentiale dieser relativ jungen Studienrichtung nicht nur durch Vorlesungen, Proseminare und Konversatorien aus dem Bereich der Theologie, sondern auch durch die Tatsache selbst, dass diese Studienrichtung an dieser Fakultät gegründet wurde. Die Quelle des Wissens, der Fähigkeiten und Kompetenzen stellen für den Studierenden nicht nur Lehrveranstaltungen und Berufspraktika dar, die eng mit einer gegebenen Studienrichtung zusammenhängen, sondern all das, was das Leben der Universität prägt, d. h. die Kongresse, Symposien, Kulturveranstaltungen, soziale Projekte und – was für die Theologische Fakultät besonders wichtig ist – religiöse Feierlichkeiten. All das bietet die Gelegenheit, erstarrte Vorstellungen und Klischees über Menschen, den Sinn und Zweck seines Lebens sowie die Modelle des sozialen Lebens und der Kulturtätigkeit um das Wissen zu ergänzen, das durch die zeitgenössische christliche Theologie geliefert wird.

In diesem Beitrag ist es nicht möglich, alle Potentiale der Theologie zu nennen, die sich auf die Ausbildung eines künftigen Sozialarbeiters positiv auswirken können. Man wird hier auf die Potentiale der theologischen Anthropologie und der christlichen Soziallehre eingehen. Diese beiden Disziplinen des theologischen Wissens scheinen bei der Ausübung des Berufs Sozialarbeiter äußerst hilfreich zu sein – ganz besonders in diesen europäischen Ländern, in denen das Christentum als ein bedeutender sozial-kultureller Identitätsfaktor der Gesellschaft gilt.

Für einen Sozialarbeiter ist das anthropologische Wissen deshalb wichtig, weil er sich oft mit den Fragen aus diesem Bereich auseinandersetzen muss. Wenn er eine Familie mit einem behinderten oder an Krebs sterbenden Kind aufsucht, liest er den Eltern die unausgesprochene Frage von ihren schmerzerfüllten Augen ab: Warum wird unser Kind von diesem Unglück betroffen? Ähnliche Fragen können in Krankenhäusern, Hospizen, Pflegeheimen auftauchen. Kranke Menschen fragen oft: Warum muss ich so leiden? Alte Menschen fragen öfters im Angesicht des Todes: Was erwartet mich drüben? Während des Sozialdienstes in der Justizvollzugsanstalt, Untersuchungshaft oder Besserungsanstalt für Minderjährige kann man mit der Frage konfrontiert werden: Aus welchem Grund hat der Jugendliche eine für ihn so verhängnisvolle Entscheidung getroffen, die seine ganze Zukunft prägen wird? Wie entsteht das Böse und wie kann man sich dagegen wehren? Sowohl die Psychologie als auch Philosophie bemühen sich diese Fragen zu beantworten. Die Antworten, die sie liefern, sind für den modernen Menschen meistens nicht zufrieden stellend, weil er mehr wissen, immer weiter und tiefer suchen will. Deshalb surft er auf unzähligen Internetseiten und stößt dabei auf unglaubliche Konstrukte der Phantasie von Ast-

7 Vgl. Mirosław KALINOWSKI, Kształcenie na kierunku praca socjalna w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II więźniów przebywających w Areszcie Śledczym w Lublinie, *Roczniki Teologiczne* 1/2014, S. 27–38.

rologen und Esoterikern. Erst die Theologie kann tiefere Antworten auf schwierige anthropologische Fragen liefern. Warum sollte ein Sozialarbeiter sie nicht nutzen und sein Wissen mit den von seinen sozialen Interventionen betroffenen Personen nicht teilen?

Die christliche Anthropologie findet Antworten auf die schwierigsten existentiellen Fragen, die sich ein Mensch stellt: Woher komme ich? Wohin gehe ich? Warum lebe ich überhaupt? An der KUL hat Czesław Stanisław Bartnik seine theologische Anthropologie entwickelt, indem er sich auf die Errungenschaften des philosophischen Personalismus stützte (E. Gilson, J. Maritain, K. Wojtyła – Johannes Paul II.). Nach seiner Theorie nutzt die theologische Anthropologie zwei miteinander zusammenhängende Menschenbilder: das tatsächliche und das ideale (Ziel-, Modellbild). Der wirkliche Mensch ist Objekt der Reflexion vieler Wissenschaftszweige aus dem Bereich der Natur-, Geschichts- und Sozialwissenschaften wie auch Philosophie und Theologie. Das Idealbild des Menschen ist für Christen Jesus.⁸ Jesus als Modell des neuen Menschen wird ausschließlich durch theologische Wissenschaften reflektiert. Die theologische Anthropologie umfasst das aus natürlichen und übernatürlichen Quellen stammende Wissen vom Menschen, um für ihn eine optimale Entwicklungslaufbahn in der körperlichen, psychischen, sozialen und geistigen Dimension zu erarbeiten. *Terminus a quo* dieser Entwicklung bildet der reale, empirischen Forschungen zugängliche Mensch mit allen seinen Vorzügen und Lastern, *terminus ad quem* dieser Entwicklung – „der neue Mensch“ als Ebenbild Jesu Christi.

Die theologische Anthropologie stellt den Menschen nicht nur als leib-seelisches Wesen (*ens compositum*) dar, sondern auch als ein Mysterium einer Person, die in sich die körperliche und seelische Welt schließt, ohne sie miteinander so zu vermischen, dass etwas Drittes entsteht.⁹ Die biblischen Darstellungen der Anthropogenese deuten darauf hin, dass der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist (Gen 1,26; vgl. 1 Kor 15,49). Über die Größe des Menschen entscheidet der Grad der Ähnlichkeit mit Gott, der dem Menschen die Existenz mitsamt der Möglichkeit der individuellen und sozialen Entwicklung sowie der Fortpflanzung und der übernatürlichen persönlichen Entwicklung verleiht. Selbst wenn der Mensch gesündigt hat, hört er – nach Johannes Paul II. – nicht auf, Ebenbild Gottes zu sein, sondern er „trägt stets den Abglanz von Gottes Kraft, die mit dem Erkenntnisvermögen und dem freien Willen zusammenhängt“.¹⁰ Die theologische Anthropologie betont die Eigenart des Menschen innerhalb der Natur. Das geistige Element macht ihn zu einem Wesen, das seinesgleichen in der ganzen Schöpfung nicht findet. Er ist zwar ein Teil der Welt, wächst aber zugleich über die Welt hinaus und überragt sie. Das Zweite Vatikanische Konzil hat es folgendermaßen formuliert: „in seiner Innerlichkeit übersteigt er die Gesamtheit der Dinge“.¹¹ Wegen seines materiellen Körpers ist der Mensch in der Welt verwurzelt, die sein Haus ist. Der Mensch stellt jedoch keinen gewöhnlichen Teil der Natur dar. Weil der Mensch eine Person, ein Subjekt ist, wird er zum Partner persönlichen Gottes. Trotz seiner ontologischen Akzidentalität kann der Mensch die Welt der Natur – das Umfeld seines diesseitigen Lebens – transzendieren, indem er sich der übernatürlichen Wirklichkeit zuwendet.¹² Ein Vorzug des Menschen, der ihn von jedem anderen erschaffenen Dasein unterscheidet und seine Ähnlichkeit mit Gott bestätigt, ist die Tatsache, dass seine Existenz selbst das Ziel darstellt.

8 „Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“ in *Gaudium et spes*, 22.

9 Vgl. Czesław Stanisław BARTNIK, *Antropologia pastoralna*, in: *Leksykon teologii pastoralnej*, hg. Ryszard KAMIŃSKI – Wiesław PRZYGODA – Marek FIAŁKOWSKI, Lublin: TNKUL 2006, S. 52–55.

10 JOHANNES PAUL II., *Człowiek stworzony na obraz Boga*. Katecheza śródowna, 9.04.1986, in: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, hg. Stanisław DZIWIŚ [u. a.], Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1987, S. 259.

11 *Gaudium et spes*, 14.

12 *Antropologia*, in: *Mały słownik teologiczny*, hg. Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, Warszawa: PAX 1996, S. 18.

Im Lichte der theologischen Anthropologie ist der Mensch so viel wert, dass er von einem anderen Menschen nie als Instrument oder Mittel zum Ziel genutzt werden soll. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Weisheit mit einer klassischen Formulierung ausgedrückt, dass er Mensch „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist“.¹³ Im Gegensatz zu jedem anderen Dasein, das in der Welt einfach nur vorhanden ist, existiert der Mensch als Person, als Ebenbild Gottes. Durch diesen Existenz-Modus werden dem Menschen nicht nur Verstand und Freiheit gewährt, sondern auch die Kraft, die ihm von Gott verliehen wurde (Sir 17,3), als Gott ihn über die ganze Schöpfung herrschen ließ (Gen 1,28; Ps 8,7). Sogar die Entstehung des Universums und die Weltgeschichte wurden der Beziehung zwischen Mensch und Gott untergeordnet und nicht umgekehrt. Auch das Ende des Universums und der Geschichte wurden in Hinsicht auf die menschliche Berufung zur Teilnahme an Gottes Natur und Leben bestimmt.¹⁴

Im Lichte der theologischen Anthropologie ist der Mensch kein abstraktes bzw. statisches Dasein, sondern der vollkommenste Teil der Welt mit dynamischem Charakter – er lebt, entwickelt sich, schafft Werke, personalisiert und sozialisiert sich.¹⁵ Der Mensch ist stets in Bewegung – in ontologischer, existentieller, geschichtlicher und kultureller Hinsicht, von seinem Anfang an bis hin zum eschatologischen Zustand, von Diesseits bis hin zum Jenseits¹⁶. Die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott manifestiert sich am stärksten dadurch, dass er aus Liebe geschaffen und zur ewigen Liebespartnerschaft mit göttlichen Personen berufen wurde. Dank seines Verstandes und seiner Freiheit ist der Mensch fähig, durch Erkenntnis und Liebe eine Beziehung zu den Personen der Heiligen Dreifaltigkeit herzustellen. Es geht hier um eine persönliche, partnerschaftliche Beziehung des menschlichen „Ichs“ zum göttlichen „Du“. Um eine solche Beziehung möglich zu machen, schuf Gott den Menschen als ein für die Transzendenz offenes und zur Liebe fähiges Wesen. Deswegen ist der Mensch fähig, Gott kennen zu lernen, und „zugleich sind auch sein Herz und sein Wille auch fähig, sich mit Gott zu vereinigen“.¹⁷

Die theologische Anthropologie offenbart die ganze Wahrheit über den Menschen in Hinsicht auf seine Berufung zur Heiligkeit und zur Erlösung der Seele. Der Mensch ist ein materielles und geistiges Wesen, Objekt und Subjekt, ein phänomenales und empirisches Dasein. Er ist weder auf das rein Materielle, noch auf das Geistige zu reduzieren, weil er sich auf einer höheren persönlichen Ebene vergegenwärtigt. Laut Papst Franziskus ist ein Mann für einen anderen Menschen ein Geschenk.¹⁸ Ein besonderes Privileg des Menschen stellt seine Fähigkeit zur Selbstreflexion und unterschiedlichen Formen der Immanenz, des Eindringens in die Tiefen des Ichs, des Subjekts dar. Aus einem theologischen Blickwinkel erscheint der Mensch als ein Wesen mit unendlich vielen Lebensinhalten, voll Dynamik, Intensität und Dramatik, nicht ganz berechenbar und zugleich von großer Unbeständigkeit, Zufälligkeit und Flüchtigkeit gekennzeichnet. Das hat zur Folge, dass er sich diesseits nicht verwirklichen kann und dazu neigt, neue Bezugspunkte und Unterstützung mitunter bei anderen Menschen zu suchen: bei Psychologen, Wahrsagern, Astrologen, Seelsorgern und gelegentlich auch bei Sozialarbeitern. Der Mensch ist also nicht nur auf sich selbst angewiesen, sondern er sucht nach innerer und äußerer Erlösung, nach echter

13 GS, 24.

14 Anthropologia, in: *Mały słownik teologiczny*, op. cit., S. 19.

15 Vgl. GS, 6, 25, 54, 75.

16 Vgl. Czesław Stanisław BARTNIK, *Dogmatyka katolicka. Traktat III. O człowieku*, Bd. 1, Lublin: RWKUL 2000, S. 370-374.

17 JOHANNES PAUL II., *Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności*. Katecheza środowowa, 23.04.1986, in: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, op. cit., S. 271.

18 FRANCISKUS, *Das Wort Gottes ist ein Geschenk. Der andere ist ein Geschenk*. Botschaft für österlichen Bußzeit 2017, 18.10.2016, in: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/lent/documents/papa-francesco_20161018_messaggio-quaresima2017.html, Zugriff 2018.01.09.

Menschlichkeit, Vollkommenheit, nach Glück, nach ewiger Existenz und Kommunion mit der Heiligen Dreifaltigkeit.¹⁹

Die christliche Anthropologie unterscheidet sich grundsätzlich von der säkularen Anthropologie dadurch, dass sie die volle Wahrheit über den Menschen unter dem Aspekt des moralisch Guten und Bösen darstellt. Der Mensch wird mit einer moralischen Ambivalenz von Gut und Böse konfrontiert (Gen 2,9–17; 3,1–7.11), ist demnach nicht nur ein „gutes“ (Gen 1,12.18.25) bzw. „sehr gutes“ Werk Gottes (Gen 1,31), sondern befindet sich stets innerhalb der Reichweite der potentiellen oder tatsächlichen Sünde (*homo peccabilis und peccator*). Aus diesem Grund muss der Mensch zum Guten erzogen, vor dem Bösen geschützt, bei seinen guten Werken und seiner moralischen Vervollkommnung unterstützt werden. Die theologische Anthropologie geht von dem Standpunkt aus, dass der Mensch für persönlichen Gott, Gottes Reich, Gottes Gnade, das Evangelium, die Kirche, das *Sacrum* und das übernatürliche Heil offen ist.²⁰

Aufgrund dieser außergewöhnlichen Würde und des außergewöhnlichen Wertes der menschlichen Person spricht der Papst Johannes Paul II. vom „großen Schatz der Menschlichkeit“.²¹ Unter „Schatz“ lässt sich dabei zweierlei verstehen. Einerseits erfordert der unendliche Wert der menschlichen Person Achtung und Schutz, wenn er gefährdet wird. Vernichter der menschlichen Würde können sowohl ein äußerer Angreifer und selbstdestruktives Subjekt, als auch soziale, globale von Sünden und vom Bösen geprägte Strukturen sein. Deswegen werden alle Christen und die ganze Gemeinschaft des Volkes Gottes aufgerufen, für die Würde jedes Menschen zu sorgen und sie zu beschützen. Gelegentlich können auch die Interventionen der Sozialarbeiter zur Rettung der gefährdeten menschlichen Würde beitragen und die Sorge um diesen „kostbaren Schatz der Menschlichkeit“ manifestieren. Dank ihrer jahrhundertelangen karitativen Tätigkeit verfügt die Kirche über reiche Erfahrung mit der Unterstützung von Menschen in Not, die u.a. an die Studenten der Sozialen Arbeit weitergegeben wird.

Die christliche Theologie wertet den sozialen Aspekt der menschlichen Natur auf und bemüht sich darum, das aus vielen Bereichen der Sozialwissenschaften stammende, sehr umfangreiche Wissen über Beziehungen, die der Mensch eingeht bzw. eingehen kann, synthetisch zu rekapitulieren. Die Bestandteile der Gemeinschaft, in der der Mensch lebt, sind: Familie, Stamm, mehr oder weniger nahe Gemeinschaften der Lebensnischen, Staatsgemeinschaft, Nation, Familie der Nationen und die globale Gemeinschaft. Die Theologie setzt voraus, dass dabei natürliche Gemeinschaften Vorrang haben und die aufgrund eines Vertrags zur Wahrung der Rechte und der sozial-wirtschaftlichen bzw. politischen Interessen entstandenen Gemeinschaften zweitrangig sind. Die theologische Reflexion über den Menschen unter dem sozialen Aspekt, die durch die christliche Soziallehre systematisiert wird, bildet die Grundlage für die Entwicklung unterschiedlicher Formen der Sozialhilfe. Die christliche Soziallehre scheint deshalb neben der theologischen Anthropologie diejenige Wissenschaft zu sein, die sich im Beruf der Sozialarbeiter als nützlich erweisen kann.

Aufgrund der christlichen Soziallehre wurden die Regeln des gesellschaftlichen Lebens erarbeitet, die man bei der Durchführung verschiedener Aufgaben im Bereich der Sozialhilfe berücksichtigen soll. Diese Regeln ergeben sich aus der sozialen Natur des Menschen, sind im Kern des gesellschaftlichen Lebens verankert und betreffen die Organisationsebene dieses Lebens. Die Regeln des gesellschaftlichen Lebens stützen sich auf ein Gebot der Vernunft, gemeinsame Werte

19 Vgl. Czesław Stanisław BARTNIK, *Personalizm*, Lublin: Oficyna Wydawnicza CZAS 1995, S. 183–189.

20 Vgl. Czesław Stanisław BARTNIK, *Antropologia pastoralna*, S. 54.

21 *Redemptor hominis*, 18.

zu schaffen, die der Entwicklung der menschlichen Personen dienen. Unter vielen Regeln des gesellschaftlichen Lebens sind folgende drei als die wichtigsten zu nennen: Gemeinwohl, Subsidiarität und Solidarität.²²

Bei der Umsetzung von verschiedenen Aufgaben im Bereich der Sozialhilfe muss nach der christlichen Soziallehre stets das Gemeinwohl berücksichtigt werden, das Opferbereitschaft, Engagement und uneigennütziges Sozialarbeit erfordert, damit gemeinsame Ziele der lokalen Gemeinschaft, des Staates oder der globalen Gemeinschaft realisiert werden können. Das Gemeinwohl stützt sich auf einen wesentlichen Faktor des gesellschaftlichen Lebens, der als „Geben“ bezeichnet wird. Es handelt sich um den Beitrag der Individuen zum gemeinsamen Wohl und der kleineren Gemeinschaften zum gemeinsamen Wohl der größeren Gemeinschaften, insbesondere der Staaten und der globalen menschlichen Gemeinschaft. Nach dieser Regel sind alle Subjekte gesellschaftlichen Lebens zum Engagement und zur Teilnahme am gesellschaftlichen Leben verpflichtet. Ohne dieses Engagement wären auf vielen Gebieten gesellschaftlichen Lebens weder Entwicklung noch Reichtum möglich. In der sozialen Arbeit können die bereits vorhandenen Organisationsstrukturen dazu genutzt werden, dass Einzelne und kleinere Gemeinschaften zum gemeinsamen Wohl einer Nation bzw. der ganzen Menschheit ihren Beitrag leisten. In Bezug auf die Soziale Arbeit ist bei der Beachtung dieser Regel die Zusammenarbeit zwischen staatlichen Einrichtungen, Selbstverwaltungseinrichtungen wie auch Verbänden und Nichtregierungsorganisationen (NGO) erforderlich. Im Endeffekt kann die soziale Arbeit nicht nur zur Unterstützung der Menschen in Not, sondern auch zur Aktivierung anderer Bürger beitragen.

Die Subsidiarität stützt sich auf eine wesentliche Tendenz im Rahmen des gesellschaftlichen Lebens, die man als „Nehmen“ bezeichnet. Sie verpflichtet größere Gemeinschaften zur „ergänzenden Hilfe“ für die kleineren, und alle Gemeinschaften zur Hilfe für die menschliche Person als Quelle, Fundament und Ziel jeglichen gesellschaftlichen Lebens.²³ Die Subsidiarität (lat. *subsidi-um*) hat dabei einen positiven und einen negativen Aspekt. Der erstere besteht darin, dass Initiativen, Kompetenzen und das Verantwortungsbewusstsein respektiert, die Autonomie und Handlungsfreiheit der Personen gegenüber den Gemeinschaften sowie der kleineren Gemeinschaften gegenüber den größeren Gemeinschaften garantiert werden. In positiver Hinsicht wird nach dem Subsidiaritätsgrundsatz die Hilfe dort gefordert, wo sie unentbehrlich ist. Es geht dabei nicht um die Dauerhilfe, sondern vielmehr um die Nothilfe, damit Individuen oder kleine Gemeinschaften in Zukunft selbstständig ihre eigenen Ziele verwirklichen können. Diese Art Hilfe wird meistens als „Hilfe zur Selbsthilfe“ bezeichnet.²⁴ Der Subsidiaritätsgrundsatz schützt die Autonomie und Freiheit der menschlichen Person, deshalb soll man sich in der sozialen Arbeit auf das Schaffen von Bedingungen konzentrieren, unter denen Menschen in Not selbstständig werden und sich entwickeln können. Die Subsidiarität setzt voraus, dass ein Sozialarbeiter nach Unterstützung für Menschen mit sozialen Dysfunktionen zunächst in ihrem Familienkreis und in der Nachbarschaft suchen soll. Erst wenn sich diese Unterstützung als unzureichend erweist, sollen die von der gegebenen Gemeinde, dem Bezirk bzw. der Woiwodschaft angebotenen institutionellen Formen der sozialen Intervention eingesetzt werden.

Aufgrund seiner psychophysischen Beschaffenheit ist der Mensch spontan auf das Leben in der Gemeinschaft ausgerichtet. Zwar steht ihm das Recht auf Privatsphäre zu, erst aber in einer Ge-

22 Vgl. Władysław PIWOWARSKI, Podstawowe zasady życia społecznego, in: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, hg. ders., Warszawa: PAX 1993, S. 130.

23 Vgl. GS, 25.

24 Vgl. Heinrich POMPEY – Paul-Stefan ROSS, Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis, Mainz: Matthias-Grünwald 1998, S. 321–347.

meinschaft und in der Zusammenarbeit mit anderen kann er sich voll verwirklichen. Durch seinen Entschluss, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, wird er in die Ziele, Pflichten, Erfahrungen, Geschichte, Kultur, Religion u. Ä. dieser Gesellschaft eingebunden. Das gesellschaftliche Leben bietet einem autonomen Subjekt die Chance, für andere – d. h. Familie, soziale Gruppe, politische Partei, Staats- bzw. Weltgemeinschaft – mitverantwortlich zu sein. Eine verantwortungsbewusste Haltung führt zur Überzeugung, dass Solidarität ein Prinzip des gesellschaftlichen Lebens ist.²⁵ Das Solidaritätsprinzip stellt die Grundlage aller Formen der Sozialhilfe dar, weil es sich aus dem Verantwortungsbewusstsein für andere Menschen ergibt und dazu auffordert, Mitleid zu zeigen, Menschen in Not beizustehen und konkrete Hilfe zu leisten. Solidarität macht den Menschen bewusst, dass sie alle Mitglieder einer Gemeinschaft sind und von ihrer Fähigkeit, miteinander zusammenzuarbeiten, das Glück aller und jedes Einzelnen abhängt. Die Solidarität lässt uns allen Ausgeschlossenen und den sozial Schwächsten helfen. Aufgrund der Solidarität sollen die Sozialhilfeeinrichtungen Ursachen der Ausgeschlossenheit, und besonders der Armut, Krankheiten, Alkohol- und Drogensucht, Obdachlosigkeit, Arbeitslosigkeit, mangelnden Bildung, Migration usw. beseitigen. Institutionen, die Sozialarbeiter beschäftigen, bilden neben sonstigen Subjekten der Sozialhilfe (Caritas, Diakonie, Nichtregierungsorganisationen NGO) einen Bestandteil der gut funktionierenden Gesellschaft, in der Solidarität zumindest von der Mehrheit der Bürger akzeptiert wird.

3. Risiken der Implementation des Theologieunterrichtes in Studienprogrammen der Sozialen Arbeit

Implementation der Theologie in Studienprogrammen der Sozialen Arbeit kann an jeder Universität auch Spannungen und Missverständnisse hervorrufen. Daraus resultiert das Problem, das in folgenden Fragen zusammengefasst werden kann: Welches Risiko zieht die Einfügung der Elemente der Theologie in die Studienprogramme der Sozialen Arbeit nach sich und wie wäre das Risiko zu vermeiden bzw. zu beseitigen?

Die in die Studienprogramme der Sozialen Arbeit eingefügten Elemente der Theologie können den Vorwurf hervorrufen, dass dem Studium dadurch religiöser oder konfessioneller Charakter verliehen wird. Dieses Problem ist ernst und man darf es, besonders in dem stark säkularisierten Europa, nicht bagatellisieren. Wie kann man einen solchen Vorwurf zurückweisen? Das theologische Wissen soll den Studenten nicht aufgezwungen, sondern angeboten werden. Den Gläubigen soll man vielleicht bewusst machen, dass das theologische Wissen neben anderen Wissensbeständen zum europäischen Kulturgut gehört und es angebracht wäre, es zu erwerben. Man kann den Menschen – auch einen Nichtgläubenden – nicht verstehen, ohne seine Beziehung – auch eine negative Beziehung – zum jüdisch-christlichen Erbe Europas zu verstehen. Europa als Kulturwirklichkeit entstammt der aus dem Judentum hervorgegangenen christlichen Religion, griechischen Philosophie und dem römischen Recht. Es bleibt offen, wie Europa in Zukunft sein wird, das historische Erbe Europas ist aber nicht zu leugnen und deswegen muss man es kennen.²⁶ Aus der Sicht der katholischen Theologie ist der Mensch offen für Gott (*capax Dei*). Weil er von

25 Vgl. Stanisław KOWALCZYK, Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej, Lublin: RWKUL 1994, S. 256; vgl. POMPEY – ROSS, Kirche für andere, S. 291–320.

26 Vgl. Tomas Halik, Czy Europa doznała dechryzianizacji. Perspektywy dialogu między chrześcijaństwem, świeckością i neopogaństwem, in: *W poszukiwaniu człowieka w człowieku. Chrześcijańskie korzenie nadziei*, hg. Sławomir NOWOSAD, Augustyn ECKMANN, Tomasz ADAMCZYK, Lublin: KUL 2012, S. 329–337; Wolfgang Klausnitzer, Bernd Elmar Koziel, Atheismus – in neuer Gestalt? Frankfurt am Main: Peter-Lang-Verlag 2012.

den Anfängen seiner Geschichte bis heute auf diverse Weisen nach Gott suchte und diese Suche als allgemein gültige Erfahrung betrachtet wird, kann man den Menschen als religiöses Wesen bezeichnen.²⁷ Es gibt aber leider viele Gründe, diese Offenheit für Transzendenz zu verdrängen und eine religiös indifferente oder feindliche Einstellung anzunehmen. Zu den meist erwähnten Ursachen für die Ablehnung der Idee Gottes zählen: Auflehnung gegen das Böse in der Welt, mangelndes religiöses Wissen, irdische Sorgen und Reichtum, schlechtes Beispiel, das die Gläubigen (darunter auch kirchliche Hierarchen) abgeben, religionsfeindliche geistige Strömungen, wie auch die Neigung des sündigen Menschen, sich vor Gott zu verstecken und vor seiner Aufforderung fliehen²⁸. Eine echte Herausforderung für die kirchliche Gemeinschaft ist die Tatsache, dass die Zahl der Nichtglaubenden ganz besonders in Europa steigt. Um zu keiner Festung zu werden und somit der durch das Zweite Vatikanische Konzil und den Papst Franziskus erarbeiteten ekklesiologischen Vision zu widersprechen, muss seitens der Kirche der Dialog mit den Nichtglaubenden aufgenommen werden. Die Universität ist besonders prädisponiert, um verschiedene Ansichten über die Welt und das menschliche Leben offen zu präsentieren und Treffen von Menschen, die unterschiedliche Ansichten vertreten, zu initiieren.

Im Kontext der sehr fortgeschrittenen Säkularisierung in Europa sollte die Theologie im Rahmen des Studiums der Sozialen Arbeit darauf ausgerichtet sein, die Kompetenz zum Dialog zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen zu gestalten. Das Ziel dieses Dialogs ist es zunächst, sich mit der jeweils anderen Weltanschauung vertraut zu machen und zur Entwicklung der Welt, des Menschen und der Kultur gemeinsam einen Beitrag zu leisten. Die Voraussetzung für den Dialog ist auch die gemeinsame Wahrheitssuche und das Erlangen von Wahrheit, d. h. von einem Bild, das mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Wenn der Dialog nicht nach Wahrheit strebt, ist er nur ein Scheindialog. Papst Johannes Paul II. warnte, dass die Negation objektiver Wahrheit im öffentlichen Leben früher oder später zum Totalitarismus und zur Entwürdigung der Menschen führt.²⁹

Die Aufgabe der Theologie ist den Menschen – auch den Nichtglaubenden – zunächst den Weg zur Entdeckung des Metaphysischen in sich und dann zur Herstellung des persönlichen Bezugs zum Absoluten zu zeigen. Gott will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. Tit 2,11), deswegen haben auch Atheisten Recht, den Schatz des christlichen Glaubens in verständlicher, glaubwürdiger, vollständiger und annehmbarer Form zu erhalten. Dieses Recht steht ihnen aufgrund des universellen Charakters des Heils und der Liebe Gottes zu jedem Menschen zu.³⁰ Der Glaube kann niemandem aufgezwungen, sondern nur im Dialog angeboten werden, der in verbaler oder nonverbaler – d. h. als Zeugnis des Lebens in der Kommunion mit Gott – Form stattfinden kann. Letzten Endes wird in jeder Form des Dialogs des Gläubigen mit dem Nichtglaubenden über Gott und sein Evangelium gesprochen.

Das durch Papst Paul VI. im April 1965 ins Leben gerufene Sekretariat für Nichtglaubende hat 1968 das Dokument *Über den Dialog mit Nichtglaubenden* veröffentlicht, in dem drei Formen des Dialogs vorgeschlagen werden: a) persönliche Begegnungen der Menschen mit unterschiedlichen Anschauungen, die gegenseitiges Misstrauen überwinden und freundliche Atmosphäre erzeugen wollen; b) Einsicht in unterschiedliche Anschauungen, die eine vertiefte und mehrseitige Wahrheitserkenntnis ermöglicht (dogmatischer Dialog); c) Begegnung auf der Ebene der gemeinsamen Handlung.³¹

27 KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, 28.

28 KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, 29.

29 Vgl. *Centesimus annus*, 44; *Veritatis splendor*, 99.

30 Vgl. Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ, Dialog z ateistami i niewierzącymi, *Ateneum Kapłańskie* 153/2009/3, S. 502.

31 Vgl. SEKRETARIAT FÜR UNGLÄUBIGE, O dialogu z niewierzącymi, in: *Posoborowe przewodawstwo kościelne*, Bd. 2/2, hg. Edward

Es scheint, dass die Universität ein guter Platz für alle Formen des Dialogs zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen ist. Der dogmatische Dialog mit den Nichtgläubenden ist schwierig. Dazu trägt die Tatsache bei, dass die Mentalität des heutigen Menschen vom immanenten und dadurch relativen Wahrheitsverständnis geprägt ist. In den meisten Strömungen der modernen Philosophie wird der Begriff der absoluten Wahrheit abgelehnt.³² Stattdessen wird angenommen, dass Wahrheit nur vom Menschen und seiner Freiheit abhängt und somit relativ ist. Christen können einem solchen Wahrheitsverständnis nicht zustimmen. Wegen dieser diskrepanten Wahrheitsdefinitionen finden manche den Dialog zwischen Christen und Nichtgläubenden vollkommen unmöglich. Dies ist jedoch eine extreme und inakzeptable Position. Auch wenn der Dialog schwierig ist, lohnt es sich ihn aufzunehmen, weil der Mensch zum Reden geschaffen wurde.³³

Nicht in allen Fragen ist die übereinstimmende Einstellung der Gläubigen und Nichtgläubenden zu erwarten. Auch der Dialog, in dem es nur zur partiellen Annäherung und zum besseren Verständnis der Methodologie und Argumentationsweise des Partners kommt, kann nützlich sein. Man darf nicht vergessen, dass es außerhalb des religiösen Bereichs viele Angelegenheiten gibt, die sich auf diesseitige Ordnung beziehen. In diesen Angelegenheiten ist es möglich, sich auf ein annähernd gleiches Verständnis zu einigen und somit die Grundlage für das gemeinsame Handeln zu erzeugen.³⁴ Auch wenn der dogmatische Dialog manchmal schwierig zu implementieren scheint, gibt es noch zwei andere Formen des Dialogs zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen. Soziale Arbeit bietet manchmal einzigartige Möglichkeiten für den Dialog den Gläubigen mit den Nichtgläubigen in Form von brüderlichen Treffen und auf der Ebene der gemeinsamen Aktion.

Katechismus der Katholischen Kirche enthält eine Bemerkung, die den Studenten der Sozialen Arbeit von großem Nutzen sein kann: „Mit seiner Offenheit für die Wahrheit und Schönheit, mit seinem Sinn für das sittlich Gute, mit seiner Freiheit und der Stimme seines Gewissens, mit seinem Verlangen nach Unendlichkeit und Glück fragt der Mensch nach dem Dasein Gottes.“³⁵ Es scheint, dass damit die konkreten Wege eingeschlagen werden, auf denen man die Nichtgläubenden begleiten soll, um sie bei ihrer Suche nach Gott zu unterstützen. Sie sollen zur Wahrheitssuche angespornt werden, die Gegenstand einer kritischen Vernunft darstellt, und zur Überzeugung gelangen, dass man den menschlichen Verstand für gegenstands- und sinnlos halten müsste, wenn Wahrheit nur Illusion wäre. Die auf intellektuellem Wege entdeckte und durch gute Werke geförderte Wahrheit führt zur Harmonie, die die Grundlage der ethischen Ordnung und des Gewissensfriedens bildet. Das Gute, das gemäß der Wahrheit über das Wesen des Menschen getan wird, ist die beste Frucht der Freiheit und kann den Menschen mit Glück erfüllen. Da liegt die Sehnsucht nach dem Unendlichen nahe, weil der Mensch, der schon einmal das Glück erfahren hat, es schon für immer behalten will. Nur Gott in seiner unendlichen Liebe kann dem Menschen die Unendlichkeit schenken. Der obige Gedankengang scheint einfach zu sein und ist es tatsächlich für demütige Menschen. Für Ungläubige, die das Böse in seinen vielerlei Gestalten auf diverse Weisen erfahren haben, kann sich jedoch der Zugang zu dieser Anschauungsweise so langwierig und anstrengend wie eine Bergtour erweisen.

SZTAFROWSKI, Warszawa: ATK 1970, Nr. 3240–3242.

32 Vgl. Renata ZIEMIŃSKA, Spór relatywizmu z absolutyzmem na temat pojęcia prawdy, *Roczniki Filozoficzne*, 1/2009, S. 299–314.

33 Vgl. Emmanuel LEVINAS, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg: Meiner 1995; *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg (u. a.) Alber 1983; Martin BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Schneider 1984; Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988; Jan Andrzej KŁOCZOWSKI, *Filozofia dialogu*, Poznań: W drodze 2005.

34 Vgl. GS, 31, 59.

35 *KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE*, 33.

In Anbetracht des gesetzten erhabenen Ziels, das das unendliche Glück darstellt, soll ihnen geholfen werden, alle Schwierigkeiten und Hindernisse zu beseitigen, um Gottes Glauben anzunehmen.³⁶

Benedikt XVI. vertritt die Ansicht, dass „die Welt der Vernunft und die Welt des Glaubens – die Welt der säkularen Rationalität und die Welt religiöser Gläubigkeit – einander brauchen und keine Angst davor haben sollten, zum Wohl unserer Zivilisation in einen tiefen und andauernden Dialog zu treten.“³⁷ Religionen sollen keine Angst vor gerechtem und offenem Laizismus haben, der jedem erlaubt, nach seinen Überzeugungen und im Einklang mit seinem Gewissen zu leben. Wenn Europa eine solche Welt gestalten will, in der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit herrschen, müssen sich darin Gläubige und Ungläubige frei fühlen und gleiche Rechte auf persönliche und gemeinschaftliche Lebensführung ihren Überzeugungen entsprechend haben. Bei der Eröffnung des Vorhofes des Dialogs in Paris am 25. März 2011 richtete Benedikt XVI. seinen Appell vor allem an junge – gläubige und ungläubige – Menschen, den Dialog aufzunehmen, einander zu respektieren und die Freundschaftsbande zu knüpfen. Gegenseitiger Respekt scheint dabei die erste Voraussetzung jeden Dialogs zu sein. Der Papst ermunterte die Jugendlichen dazu, auch den zweiten Schritt zu machen, den er als Austausch von Lebenserfahrungen und Gebet an Gott versteht, selbst wenn es für Ungläubige ein Gebet an den unbekannteren Gott sein muss.³⁸

Konklusion

Die soziale Arbeit stellt einerseits eine professionelle Form der Unterstützung von Menschen in Not, andererseits einen relativ neuen Studiengang dar, der Sozialarbeiter ausbildet. Dieser Studiengang mit sozialem und praktischem Profil wird manchmal an theologischen Fakultäten eingerichtet. Nichtglaubende können deswegen konfessionelle Profilierung der Ausbildung von zukünftigen Sozialarbeitern befürchten. Die Leiter des Studiengangs sollen deshalb dafür sorgen, dass die theologische Menschensicht auf der individuellen und sozialen Ebene den Studenten angeboten und nicht aufgezwungen wird. Die theologische Anthropologie und die im Rahmen christlicher Soziallehre ausgearbeiteten Regeln des gesellschaftlichen Lebens können sich in der künftigen sozialen Arbeit als sehr nützlich erweisen, deshalb soll das oben erwähnte Wissen allen Studenten der Sozialen Arbeit vermittelt werden. Darüber hinaus funktionieren in allen europäischen Ländern viele von christlichen Kirchen geführte karitative Einrichtungen (Caritas, Diakonie, Eleos u. a.), mit denen die künftigen Sozialarbeiter bei ihrer Unterstützung von sozial dysfunktionalen Menschen in Kontakt kommen. Aus diesem Grund sollen sie grundsätzliches Wissen über diese Organisationen und ihre Funktionsregeln besitzen. Betrachtet man die Theologie als eine Wissenschaft, die der holistischen Entwicklung des Menschen dient, so ist die Soziale Arbeit als ein Studienfach an einer theologischen Fakultät richtig platziert.

36 Vgl. Eugeniusz SAKOWICZ, Dialogue of believers in God with non-believers: the challenge facing the catholic Church in the new century, *Roczniki Teologiczne* 6/2017, S. 27–40; Marek FIAŁKOWSKI, *Niewierzący i obojętni religijnie wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, *Ateneum Kapłańskie* 165/2015/2, S. 229–237.

37 BENEDIKT XVI., Begegnung mit Vertretern der Gesellschaft Großbritanniens in Westminster Hall, 17.09.2010; in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html, Zugriff 23.09.2017.

38 BENEDIKT XVI., Videobotschaft von Papst Benedikt XVI. am Abschlussabend des „Vorhofs der Völker“, einer Initiative des Päpstlichen Rates für die Kultur in Paris, 25.03.2011; in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110325_parvis-gentils.html, Zugriff 25.09.2017.

Kontakt

Rev. Prof. Dr. Habil. Wiesław Przygoda

Faculty of Theology at the John Paul Catholic University of Lublin

Department of Social Pastoral Theology

ul. Radziszewskiego 7, 20-039 Lublin

przygoda@kul.pl

Sociálně charitativní činnost církve v rámci moderních systémů sociální pomoci

Tadeusz Kamiński

Abstrakt:

Církevní a s církvemi spojené pomáhající organizace tvoří v mnoha zemích důležitou součást systémů sociálního zabezpečení. Takové subjekty, které jsou označovány jako *Faith-Based Organisations*, mají (nebo by měly mít) silně náboženský profil. Je to především teologicky zakotvená motivace, která je základem aktivity, ale i postoj k potřebným. Schopnost sjednotit materiální a duchovní pomoc je obzvláště důležitá. Hlavním problémem, kterému se článek věnuje, je tedy fungování teologicky založených organizací v oblasti veřejné sociální pomoci se zvláštním důrazem na katolickou Charitu. Nejprve jsou definovány základní pojmy. Poté jsou prezentovány politické podmínky a konkrétní oblasti sociálně charitativního závazku církve v rámci systémů sociálního zabezpečení. V poslední části jsou diskutovány skutečné a potenciální obtíže takové činnosti.

Klíčová slova: caritas, sociálně charitativní aktivity, sociální péče, Charita

Církevní a s církvemi spojené pomáhající organizace tvoří důležitou součást systémů sociální pomoci v řadě zemí. Tyto organizace, které jsou označovány jako *Faith-Based Organisations*, mají (nebo by měly mít) silně náboženský profil. V první řadě jde o teologicky zakotvenou motivaci, která je základem činnosti, ale také o přístup k potřebným. Zvláště důležitá je rovněž schopnost spojit materiální a spirituální pomoc. Hlavním problémem, kterému se tento článek věnuje, je tedy fungování pomáhajících organizací vycházejících z teologických základů, a to v rámci veřejné sociální pomoci se zvláštním zřetelem k situaci katolické Charity. Nejprve jsou definovány základní pojmy. Následně jsou představeny politické podmínky a konkrétní oblasti sociálně charitativní služby církve v rámci systémů sociální pomoci. V poslední části je pojednáno o reálných a potenciálních obtížích takovéto činnosti.

1. Vyjasnění základních pojmů

Pojem *sociálně charitativní činnost* lze definovat různým způsobem, pro další úvahy je však velmi vhodný následující koncept: „institucionalizovaná a organizovaná pomoc církve, pokud je zaměřena na odstranění sociální nouze a vytvoření poměrů, které odpovídají požadavkům spravedlnosti a lásky. Uskutečňuje se formami, které mají na zřeteli sociální danosti a změny, zůstává však vždy určována

duchem lásky“.¹ V takové definici lze vidět všechny důležité prvky, které odlišují pomáhající aktivity církevních organizací od jiných, tak říkajíc sekulárních. Jde o institucionalizovanou a organizovanou pomoc církve, církev však musí být chápána jako společenství všech věřících. To znamená: sociálně charitativní služba je úkolem celé církve a zejména laiků. Poměry, které mají být takovou činností vytvářeny, mají odpovídat nejen požadavkům spravedlnosti, ale také lásky. Formy sociálně charitativní práce církve mají být určovány i duchem lásky. Míněna je zde přirozeně láska ve smyslu *caritas*.

Veřejná sociální pomoc se zabývá lidmi a jejich životními poměry. Pokud odstraníme z výše uvedené definice jen pár slov, dostaneme poměrně dobrou všeobecnou definici sociální pomoci: *institucionalizovaná a organizovaná pomoc (...), je-li zaměřena na odstranění sociální nouze a vytvoření poměrů, které odpovídají požadavkům spravedlnosti (...) Uskutečňuje se formami, které mají na zřeteli sociální danosti a změny (...)*.

Podle Waltera A. Friedländera je sociální pomoc organizovaný systém sociálních služeb a zařízení, který podporuje jednotlivce a skupiny v tom, aby dosáhli uspokojivého životního a zdravotního standardu i sociálních vztahů, které jim umožní rozvinout jejich plnou kapacitu a umožní jim zdraví a blaho v souladu s potřebami jejich rodin a společnosti.² Podle polského zákona o sociální pomoci patří sociální pomoc k zařízením sociální politiky státu, jejichž cílem je umožnit osobám a rodinám zvládnout obtížnou životní situaci, kterou nemohou zmocit vlastními prostředky, možnostmi a právy. Sociální pomoc je poskytována úřady státní a komunální správy ve spolupráci se soukromoprávními poskytovateli, katolickou církví, jinými konfesemi, jakož i právníckými a fyzickými osobami.³ Ve všech výše uvedených definicích jde o široké chápání sociální pomoci, které přesahuje pouhou oblast finanční podpory.

Na sociálně charitativní činnost církve lze nahlížet jako na specifickou formu sociální pomoci. Je to sociální pomoc stavějící na lásce k Bohu a k bližnímu. Jak lze číst v *Dekretu o apoštolátu laiků* II. vatikánského koncilu: „Laici tedy mají vysoce hodnotit a podle svých možností podporovat díla lásky a akce sociální pomoci, a to soukromé a veřejné, i mezinárodní. Jimi se poskytuje účinná pomoc jednotlivcům i celým národům, které se ocitnou v nouzi. V tom ať spolupracují se všemi lidmi dobré vůle“.⁴

Pastorální konstituce *Gaudium et spes* jasně říká, že ve středu církevní péče o člověka stojí člověk ve své jednotě a úplnosti, s tělem i duší, srdcem i svědomím, myslí i vůlí. Církvi jde o spásu lidské osoby. Každý člověk má být zachráněn a lidská společnost obnovena.⁵ Pro charitativní službu a angažovanost křesťanů v dnešní době to znamená, že by se neměla omezit na materiální pomoc. Potřební nejsou jen ti, kteří nemají denní chléb, nýbrž ti, kteří jsou vyloučeni z tak zvané moderní společnosti. A ti všichni potřebují i víru, naději a lásku, které stojí obvykle mimo zájem veřejné sociální pomoci. Sociálně charitativní činnost církevních pomáhajících organizací je tedy důležitým doplněním veřejné sociální pomoci, ovšem se svou vlastní úlohou.

2. Politické podmínky a praktické oblasti sociálně charitativní činnosti církevních pomáhajících organizací v systémech sociální pomoci vybraných zemí

Nejdůležitějším kontextem pro sociálně charitativní činnost v rámci systémů sociální pomoci je model vztahu státu a církve. Obecně máme v principu co do činění se dvěma modely – 1) jednot-

1 Richard VÖLKL, *Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion?*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 1987, s. 110–111.

2 Srov. Walter A. FRIEDLÄNDER, *Introduction to Social Welfare*, New Jersey: Englewood Cliffs, 1961, s. 4.

3 Srov. *Ustawa z dnia 12 marca 2004 o pomocy społecznej*, čl. 2.

4 *Apostolicam actuositatem*, 8.

5 *Gaudium et spes*, 3.

ný systém / státní církev; 2) odluka církve od státu. V jednotném systému jde o to, že jedno náboženství je oficiálním státním náboženstvím a je státem různými způsoby podporováno. Model odluky funguje ve více variantách, které sahají od striktní odluky náboženství a státu ve veřejném prostoru až po rozmanité formy spolupráce.⁶ V následující části budou analyzovány politické podmínky sociálně charitativní činnosti církevních pomáhajících organizací ve vybraných státech, v nichž existuje model odluky. Jedná se o Francii, Německo a Polsko.

2.1 Francie

Francie je označována jako laicistický stát. Ze států Evropské unie dal pouze francouzský zákonodárce do textu ústavy *expressis verbis* princip sekularismu. Církev nejsou v ústavě vůbec zmíněny.⁷ Francouzský model odluky byl již na začátku 20. století zakotven ve dvou zákonech: v zákonu z 1. července 1901 o náboženských kongregacích a v zákonu z 9. prosince 1905 o odluce církví a státu. Bylo by tedy možné domnívat se, že sociálně charitativní činnost církve/církví je ve Francii silně omezená či dokonce nemožná. Laicita však způsobila, „že se v pozdější době sociální angažovanost či diakonie netýkala pouze chudých, nemocných či dětí, ale každé formy křesťanského jednání v sociální oblasti – včetně odborových hnutí, politiky nebo vydavatelské činnosti“.⁸ Církev směřují např. zakládat obecně prospěšné organizace i v oblasti pomáhající činnosti, které mohou být státem finančně podporovány. Z hlediska státní či komunální správy přitom není náboženská orientace organizace relevantní, důležité jsou pro-sociální cíle její činnosti.⁹ Jednou z nich je Francouzská katolická charita (Secours Catholique), která byla v roce 1962 uznána jako obecně prospěšná organizace.¹⁰ Secours Catholique (tedy Katolická pomoc) je stále ještě největší obecně prospěšnou organizací ve Francii, alespoň co do počtu dobrovolníků a darovaných příspěvků.¹¹

Celkově se Secours Catholique v roce 2015 skládala ze 76 delegací, které jsou rozděleny do 3 600 místních skupin ve Francii a v zámoří. K tomu je třeba připočítat ještě tři pomocná místa (tzv. *tykadla*): městečko Saint-Pierre v Lurdech, dům Abraham v Jeruzalémě a svépomocnou skupinu pro žadatele o azyl a uprchlíky (CEDRE) v Paříži. Pracovalo v ní 67 500 dobrovolníků a 971 zaměstnanců. V roce 2015 pomohla 1 460 000 lidí v 2 400 pomocných zařízeních v celé Francii.¹² Secours Catholique provozuje agentury, které se podílejí na poradenství a pomoci lidem v nouzi; svépomocné skupiny; sociální služby v oblasti krátkodobého ubytování pro lidi bez domova, bydlení pro bývalé bezdomovce a integraci osob se zdravotním postižením a se změněnou pracovní

6 Srov. Piotr BURGOŃSKI, Modele relacji między religią i państwem, in: Piotr BURGOŃSKI – Michał GIERYCZ (Hg.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa: Elipsa, 2014, s. 218–230.

7 Srov. Krzysztof ORZESZYNA, *Podstawy relacji między państwem a Kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007, s. 100.

8 Marc FEIX, Die Caritas im französischen Kontext, in: Klaus BAUMANN (Hg.), *Theologie der Caritas. Grundlagen und Perspektiven für eine Theologie, die dem Menschen dient. Festschrift für Heinrich Pompej aus Anlass seines 80. Geburtstages*, Würzburg: Echter, 2017, s. 191.

9 Srov. Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, Państwo i Kościół we Francji, in: Gerhard ROBBERS (Hg.), *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, Wrocław: Kolonia Limited, 2007, s. 131.

10 Srov. Jean-Paul SCHNEIDER, Pädagogik der Nächstenliebe: Die französische Caritas und ihre Identität, in: Jan-Christof HORN und Heinrich POMPEJ (Hg.), „Die Liebe Christi drängt uns“ (2 Kor 5,14) – *Caritaswissenschaftliche Forschung für caritativ-diakonisches Engagement*, Band 3: „Geht hinaus in die Welt“ (Mk 16,15) – *Caritaswissenschaft in der Welt und für die Welt: Caritaswissenschaft International & Caritaswissenschaft Interdisziplinär*, Nordstedt: Books on Demand GmbH, 2005, s. 116.

11 Srov. Ingo BODE, A New Agenda for European Charity: Catholic Welfare and Organizational Change in France and Germany, *Voluntas. International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 2/2003, s. 209–210.

12 Srov. © Secours Catholique – Caritas France, Rapport d'Activité 2015, https://www.secours-catholique.org/sites/scinternet/files/publications/ra_20151.pdf, citováno dne 25. 11. 2017.

schopností na trhu práce.¹³ Kromě toho podporuje Secours Catholique množství sociálních podniků, které pracují v oblasti recyklace oblečení. Sociální podniky jsou financovány prostřednictvím systémů politiky trhu práce.¹⁴

Vedle samotné Secours Catholique existuje ve Francii Association des Cités du Secours Catholique (ACSC), která byla zapsána na pařížské prefektuře 1. června 1989. Jedná se o podjednotku Secours Catholique. Asociace se zabývá drogově závislými mladistvými, ženami v nouzi, muži bez domova atd. Provozuje rovněž zařízení pro pomoc lidem se zdravotním postižením s nabídkou dílen a speciálními nabídkami např. pro ubytování příbuzných pacientů, kteří byli hospitalizováni v nemocnici, či pro reintegraci zdravotně postižených manuálních pracovníků.¹⁵ Aktivity ACSC jsou finančně podporovány veřejnou správou, úřady dokonce zvýšily své investice do těchto služeb, kladou však vysoké požadavky na kvalitu služeb. Spolupráce s veřejnou správou však není vždy bezproblémová, neboť organizace např. nemá jistotu, zda v příštím roce získá dostatek prostředků na svou činnost.¹⁶

Spojení mezi sociálně charitativní činností a sociálním státem ve Francii se nyní ukazuje být podstatně silnějším než v minulosti. Tento krok však není bez negativ, jako v případě recyklačních společností. Veřejné dotace jsou omezené na určitou částku nebo na určitou dobu. V důsledku toho závisí přežití těchto projektů ve velké míře na vývoji trhu s recyklací oblečení. Protože sociální podniky musí konkurovat soukromým, je jejich ekonomická základna neustále ohrožena. V důsledku toho není práce v těchto podnicích „krokem směrem k jistotě“.¹⁷ Tyto obtíže se ovšem netýkají pouze církevních pomáhajících organizací. Souhrnně lze říci: ačkoli ve Francii existuje striktní model odluky církve od státu, mají církevní pomáhající organizace možnost realizovat svou diakonickou misi a působit v rámci systému sociální pomoci v partnerství s veřejnou správou.

2.2 Německo

Na rozdíl od svého francouzského protějšku představuje např. Německá katolická charita obrovský komplex agentur pracujících ve všech druzích sociálních služeb včetně péče o zdraví.¹⁸ To samé platí o evangelické Diakonii, která svou pomáhající činnost rovněž široce rozvinula. Bylo to možné, protože v Německu bylo vytvořeno silné, ústavně zakotvené, veřejné postavení církve. Toto postavení je založeno na dvou pilířích: „respektování maximální nezávislosti církví ze strany státu v úpravě jejich vlastních záležitostí a, na základě vzájemné nezávislosti, partnerská spolupráce ve prospěch celku ve všech otázkách a oblastech, v nichž církvím přísluší podle jejich sebepojetí zvláštní povinnost a kompetence.“¹⁹ Právní řád v oblasti vztahu státu a církve je založený na třech principech: neutralitě, toleranci a paritě. Neexistuje státní církev, církve a stát jsou odděleny, ale mají se společně starat o potřeby lidí.²⁰

Aby bylo možné lépe pochopit situaci církevních poskytovatelů pomoci v německém systému sociální pomoci, je nutno se nejdříve seznámit s ústavně zakotveným principem subsidiarity. Prin-

13 Srov. BODE, A New Agenda..., s. 210.

14 Srov. tamtéž, s. 220–221.

15 Srov. SCHNEIDER, Pädagogik..., s. 121.

16 Srov. IBODE, A New Agenda..., s. 220.

17 Tamtéž, s. 221.

18 Srov. tamtéž, s. 211.

19 David SEEBER, Caritas in Staat und Gesellschaft, in: Hellmut PUSCHMANN (Hg.), *Not sehen und handeln. Caritas: Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 1996, s. 188–189.

20 Srov. Gerhard ROBBERS, Państwo i Kościół w Niemczech, in: Gerhard ROBBERS (Hg.), *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, Wrocław: Kolonia Limited, 2007, s. 279.

cip byl v encyklice papeže Pia XI *Quadragesimo anno* definován takto: „To, co mohou jednotlivci provést z vlastní iniciativy a vlastním přičiněním, to se jim nemá brát z rukou a přenášet na společnost. Stejně tak je proti spravedlnosti, když se převádí na větší a vyšší společenství to, co mohou vykonat a dobře provést společenství menší a nižší“.²¹ V Německu však byl princip subsidiarity dlouhou dobu chápán specificky: „co mohou volné společenské síly vykonat, nemělo by jim být odejmuto státními a komunálními institucemi“.²² Hovořilo se dokonce o principiální přednosti volné sociální péče (tzv. *freie Wohlfahrtspflege*, pozn. překl.), neboť podle § 10 Spolkového zákona o sociální péči, který od roku 1962 do roku 2004 upravoval způsob a rozsah sociální pomoci potřebným obyvatelům Spolkové republiky Německo, měli poskytovatelé sociální pomoci *upustit* od provádění některých opatření tam, kde mohla být zvažovaná pomoc poskytnuta v rámci volné sociální péče.²³ Obdobu nalezneme v aktuálním Sociálním zákoníku, v němž byl vztah k volné sociální péči stanoven takto:

(1) Postavení církví a náboženských společností veřejného práva i svazů volné sociální péče jako zřizovatelů vlastních sociálních úkolů a jejich činnost při provádění těchto úkolů nejsou tímto zákoníkem dotčeny.

(2) Garanti sociální pomoci mají při provádění tohoto zákoníku povinnost spolupracovat s církvemi a náboženskými společnostmi veřejného práva stejně jako se svazy volné sociální péče. Dbají přitom na jejich samostatnost při stanovování cílů pro jejich úkoly a při jejich provádění.

(3) Spolupráce má být zaměřena na to, aby se sociální pomoc a činnost volné sociální péče účinně doplňovaly ve prospěch osob oprávněných pro poskytování podpory. Garanti sociální pomoci mají povinnost přiměřeně podporovat svazy volné sociální péče při jejich činnosti v oblasti sociální pomoci.

(4) Je-li podpora v jednotlivém případě poskytována volnou sociální péčí, pak mají garanti sociální pomoci upustit od provádění vlastních opatření. To neplatí pro poskytování finanční podpory.

(5) Garanti sociální pomoci obecně mohou do provádění svých úkolů podle tohoto zákoníku zapojovat svazy volné sociální péče nebo jim provádění těchto úkolů předat, jsou-li tyto svazy se zapojením nebo převedením srozuměny. Garanti sociální pomoci zůstávají zodpovědnými vůči osobám oprávněným pro poskytování podpory.²⁴

Pro volnou sociální péči má interakce s veřejnou správou velký význam. V 90. letech 20. století však několik sociálních reforem změnilo pravidla hry. Všeobecná strategie veřejných úřadů nyní spočívá v nastavení ekonomického tlaku vůči poskytovatelům služeb, a to jak sjednáváním nových podmínek financování z veřejných zdrojů, tak systémem hospodářské soutěže. Stát začal projednávat nabídku služeb s poskytovateli ze sektoru obecně prospěšných organizací, aby otevřel volnou soutěž.²⁵ Charita a jiní velcí volní poskytovatelé (např. Diakonie, Paritätischer Wohlfahrtsverband) postupně ztrácejí své privilegované postavení v systému. Charita však zůstává největším zaměstnavatelem v Německu, který provozuje přes 24 000 zařízení.

21 PIUS XI, *Quadragesimo Anno*, 79.

22 SEEBER, *Caritas...*, s. 188.

23 Srov. tamtéž.

24 Sozialgesetzbuch (SGB XII), Verhältnis zur freien Wohlfahrtspflege, § 5.

25 Srov. BODE, *A New Agenda...*, s. 216.

Tab. 1 Sociální zařízení Charity Německo

Oblast činnosti	
Zdravotnická pomoc	2.523
Pomoc dětem a mladistvým	11.510
Pomoc rodinám	892
Pomoc seniorům	2.913
Pomoc zdravotně postiženým / psychiatricky nemocným	2.269
Další sociální pomoc	4.284
CELKEM	24.391
Typy zařízení	
Pobytová zařízení	4.255
Denní stacionáře	11.073
Služby sociální pomoci	8.644
Centra vzdělávání a dalšího vzdělávání	419
CELKEM	24.391

Zdroj: Statistika zařízení Charity Německo (stav k roku 2014),

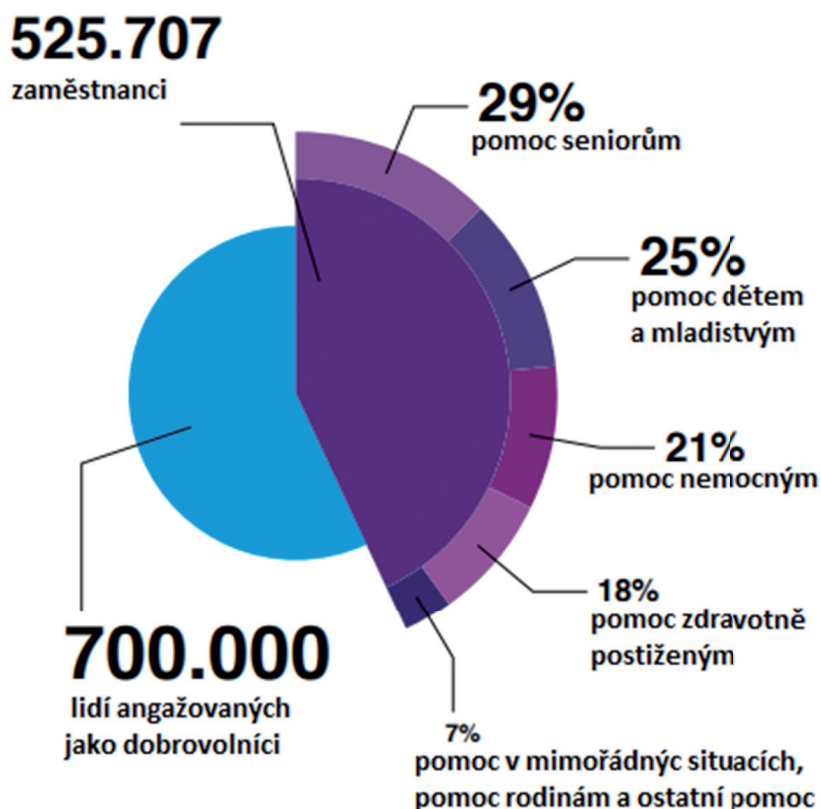
https://www.caritas.de/cms/contents/caritas.de/medien/dokumente/dcv-zentrale/statistik/caritas-statistik-di/einrichtungstatistik-caritas-2014_v2.pdf?d=a&f=pdf, citováno dne 22. 10. 2017

Cca 620 000 lidí pracuje profesně v zařízeních a službách, které jsou po celém Německu napojené na Charitu. Jsou podporováni zhruba půl milionem dobrovolníků (tzv. Ehrenamt) a dobrovolníků podle zákona o dobrovolnické službě z 31. října 2007 (tzv. Freiwilligendienst) ve všech oblastech činnosti sociálně charitativní služby.²⁶

Evangelická Diakonie je rovněž velkým zaměstnavatelem, který dlouhou dobu působí v oblasti sociálních služeb. Následující diagram k tomuto podává několik konkrétních číselných údajů.

²⁶ Srov. © Caritas als Arbeitgeber, <https://www.caritas.de/fuerprofis/arbeitenbeidercaritas/arbeitgebercaritas/caritasalsarbeitgeber.aspx>, citováno dne 22. 10. 2017.

Diagram 1 Diakonie v číslech



Zdroj: Diakonie v číslech, <https://www.diakonie.de/infografiken/die-diakonie-in-zahlen/>, citováno dne 22. 10. 2017

Přes všechny změny, které byly provedeny v systému sociální pomoci v posledních dvaceti letech, mají církevní pomáhající organizace v Německu široké možnosti působení a spolupráce se státem v řadě oblastí.

2.3 Polsko

Právo na charitativní činnost církve/církví v Polsku bylo potvrzeno v ústavě a konkordátu. Polská ústava ze 2. dubna 1997 stanoví, že církve a stát mají spolupracovat k blahu lidí a společnosti. Konkordát, podepsaný v roce 1993 a ratifikovaný až v roce 1998, rozhoduje, že charitativní činnost církevních právnických osob má být postavena na roveň sociální činnosti veřejných zařízení. Vztah státu a církví i ostatních náboženských společností v Polsku tedy lze stanovit jako model vzájemné nezávislosti a spolupráce. Podrobné úpravy spolupráce v oblasti sociální pomoci se nacházejí v několika zákonech, o kterých bude souhrnně pojednáno.

Podle *Zákona o obecně prospěšné činnosti a dobrovolnictví* z roku 2003 byla činnost církevních organizací postavena na roveň ostatním nestátním neziskovým organizacím. Proto smějí např. diecézní Svazy charity získat status obecně prospěšné organizace. Status *obecně prospěšné organizace* poskytuje různé daňové výhody, např. právo získat 1 % z daně z příjmu (*Personal Income Tax*). Zákon upravuje spolupráci mezi státním a nestátním sektorem, tedy i církevními organizacemi. Spolupráce zahrnuje především:

- a) smluvní realizaci veřejných úkolů náboženskými zařízeními;
- b) vzájemnou výměnu informací o plánovaných oblastech činnosti;
- c) podávání stanovisek k navrhované legislativě.

Podle *Zákona o sociální pomoci* z roku 2004 má být sociální pomoc organizována na místní a centrální úrovni v partnerství mj. s církvemi. Veřejná správa dává církvím úkoly z oblasti sociální pomoci a poskytuje příspěvky na jejich realizaci. To se děje na základě výběrových řízení. Každá církevní organizace tedy musí být účastníkem řízení spolu s dalšími poskytovateli. Na základě úpravy smí církev a církevní organizace provozovat domy s pečovatelskou službou, azylová zařízení, zařízení pro děti a mládež, specializovaná poradenská střediska a centra krizové intervence a být při této činnosti spolufinancovány.

V souladu s ustanoveními *Zákona o podpoře rodin a systému péče o děti* z 9. června 2011 mohou církevní organizace pomáhat rodinám formou poradenství, terapie, mediace a právní pomoci. Mohou rovněž organizovat zařízení pro děti a mládež. Zvláštní součástí jejich podpůrných aktivit pro děti je příprava pěstounských rodin a adopční řízení.

Důležitou oblastí činnosti Charity v Polsku je pomoc sociálně vyloučeným. Zmíňme zde *Zákon o sociálním zaměstnávání* ze 13. června 2003 a *Zákon o sociálních družstvech* z 27. dubna 2006. V prvním případě jsou církevní instituce oprávněné iniciovat a vést centra a kluby pro sociální integraci. Služby takových center jsou zaměřeny především na osoby bez domova, dlouhodobě nezaměstnané, závislé na alkoholu a drogách a také na zdravotně postižené. Krátce řečeno na typické příjemce církevní pomoci. Sociální družstvo je sdružení, které se zasazuje o sociální a profesní znovuzачlenění svých členů. Jádrem jejich činnosti je společný podnik založený na osobní práci vlastních členů. Lze tedy říci, že sociální družstvo nabízí dobrou formu svépomoci. Oprávnění zakládat sociální družstva mají v Polsku i církevní osoby a Charita tak činí.

Zákon o pracovní a sociální rehabilitaci a zaměstnávání zdravotně postižených lidí z 27. srpna 1997 umožňuje Charitě organizovat a realizovat pracovní terapii a rehabilitační pobyty. Kromě toho má právo vytvářet tzv. centra pro pracovní aktivity určená zdravotně postiženým.

Podle *Zákona o podpoře zaměstnávání a institucích trhu práce* z 20. dubna 2004 jsou církevní organizace oprávněné vést zařízení trhu práce. Jedná se zde o zprostředkování práce a profesní vzdělávání a další vzdělávání. Charita v této oblasti založila tzv. pracoviště pro aktivizaci nezaměstnaných.

Měli bychom rovněž zmínit *Zákon o zdravotnických zařízeních* ze 30. srpna 1991. Zákon umožňuje církvím provozovat např. nemocnice, zdravotnická centra, kliniky zaměřené na péči a léčbu, medicínská rehabilitační centra a hospice. Lze k nim přičíst i odvykací střediska pro osoby závislé na alkoholu a drogách.

Největší církevní pomáhající organizací v Polsku je katolická Charita. Její kořeny sahají až do roku 1920. V té době byla angažovanost církevních poskytovatelů sociální pomoci státem vítaná. V roce 1950 byla rozhodnutím komunistických úřadů Charita coby církevní organizace zrušena. Krátce před pádem komunismu, v květnu 1989, byl schválen *Zákon o vztahu státu a katolické církve*. V zákoně byly polská Charita a diecézní charity explicitně uvedeny jako právnické osoby katolické církve. V důsledku takového zákona došlo ke znovuoživení Charity a jako první započala svou činnost Charita Diecéze opolské. Bylo to 9. listopadu 1989. Dne 10. října 1990 byla etablována Charita Polsko jako pastorační instituce Polské biskupské konference.²⁷ Struktura Charity v Polsku se nyní sestává z:

27 Srov. Tadeusz KAMIŃSKI, *Caritas i polityka. Podmioty wyznaniowe w systemie pomocy społecznej*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012, s. 239–244.

- Charita Polsko;
- 41 charit římsko-katolických diecézí;
- 2 charity řecko-katolických diecézí;
- Charita Ordinariátu polského polního vojska;
- Charita Hospitálského řádu sv. Jana z Boha;
- Charita Pallottinů;
- 4 406 skupin farních charit;
- 560 školních okrsků charity.

Specializovaná zařízení jsou provozována většinou diecézními charitami, mnohé jsou však organizovány farními charitami. Konkrétní čísla podle druhu zařízení jsou uvedena v tabulce 2.

Tab. 2. Sociální zařízení Charity Polsko

Druh zařízení	Počet
Domovy pro těhotné ženy a matky s dětmi	15
Domovy pro oběti násilí	67
Denní stacionáře pro děti	605
Dětské domovy	12
Centra pro adopční řízení	4
Domy s pečovatelskou službou pro seniory	55
Kluby a denní stacionáře pro seniory	19
Charitní střediska sociální péče	175
Domácí a lůžkové hospice	43
Poradenská centra a terapeutická zařízení pro osoby závislé na alkoholu a drogách	4
Dílny pracovní terapie	62
Chráněné a podporované bydlení	67
Aktivizační centra pro nezaměstnané	10
Centra pro sociální integraci	3
Kluby pro sociální integraci	9
Zařízení pro osoby bez domova a jiná centra pomoci pro osoby bez domova	95
Kuchyně pro chudé	109
Centra pomoci pro migranty a uprchlíky	5

Zdroj: *W służbie ludziom. Raport roczny 2010 Caritas w Polsce, passim.*

Zprávy některých diecézních charit ukazují, že jsou spolehlivým partnerem místní samosprávy a v některých případech (jako např. pomoc osobám bez domova) i ústřední správy. Ke státním úřadům spolupracujícím s Charitou patří: Ministerstvo pro rodinu, práci a sociální politiku, Ministerstvo vnitra a administrativy, Státní fond pro rehabilitaci osob se zdravotním postižením, Kancelář Senátu či Agentura pro agrární trhy. Na místní úrovni je to místní samospráva, městská správa, okresní správa a zemské úřady. Nejen organizace diecézní charity, ale i farní charity jsou

ceněnými poskytovateli sociálního podpůrného systému na lokální úrovni, o čemž svědčí i to, že jejich aktivity jsou zahrnuty do místních strategií řešení sociálních problémů.²⁸

3. Obtíže/rizika sociálně charitativní činnosti v rámci veřejné sociální pomoci

Pro církevní pomáhající organizace, které spolupracují s veřejnou správou v oblasti sociální pomoci, existuje několik výhod. Je to např. možnost získat pravidelnou finanční podporu za realizovanou činnost, a vybudovat si tak jako poskytovatel služeb stabilní postavení. Díky tomu je pak možné investovat do vlastní infrastruktury a zaměstnávat profesionální zaměstnance. Je však třeba zmínit zvláště některá rizika, která při tom mohou vzniknout. Některá z nich se týkají všech nestátních neziskových organizací (NGO's), některá jsou specifická pro *Faith-Based Organisations*.

Pokud jde o rizika týkající se všech NGO's, existují dvě nejdůležitější.²⁹ Za prvé je to částečná nebo dokonce úplná ztráta nezávislosti na státních strukturách. NGO's by měly být a zůstat ve všech oblastech nezávislé na státu, protože je to jejich poznávací znamení. Smlouvy a s nimi spojené finance z veřejných/státních institucí mohou zapříčinit, že formálně nestátní organizace bude fungovat podobně jako státní agentura. Jsou přijímána pravidla veřejné správy, která nejsou vždy vhodná pro angažovanost ze strany volné sociální péče. Je zde míněna např. velká byrokracie. Hovoří se tedy o zestátnění nestátních neziskových organizací. Stát nebo místní samospráva by chtěly takovéto organizace kontrolovat, jsou-li jim přidělovány finance. Je to pochopitelné, ale může to vést k dalekosáhlému zásahu do autonomie organizace. Druhým nebezpečím pro všechny nestátní neziskové organizace je nebezpečí komercializace činnosti. Organizace přebírají obchodní pravidla, aby byly konkurenceschopnější na otevřeném trhu sociálních služeb. Fungují-li však NGO's jako firma, může dojít k tomu, že ti, kteří potřebují pomoc, budou považováni za klienty, kteří slouží pouze zisku.

Existují i rizika, která jsou specifická pro církevní pomáhající organizace. Organizace např. mohou ztratit svou vlastní identitu, budou-li považovány pouze za řádného zaměstnavatele. V tomto kontextu je třeba zmínit bouřlivou diskusi o tzv. *Leitbild* Charity, která byla v Německém charitním svazu vedena před téměř 30 lety. Tehdy řada pracovníků německé Charity přiznala, že jejich práce nemá vůbec nic společného s vírou, tzn. v rámci církevní instituce pracují i ti, kteří víru v Boha ve své pomáhající činnosti považují za irelevantní. Hovořilo se dokonce o „rostoucí seku­larizaci církevních organizací Diakonie a Charity“.³⁰ A nyní, v době nepřetržité profesionalizace a ekonomizace je to velmi aktuální nebezpečí.

Církevní poskytovatelé sociální pomoci by se proto měli starat o svou hodnověrnost nejen coby organizace poskytující profesionální pomoc, ale i jako organizace, která je zakotvená ve víře. Musí odvádět vysoce kvalitní práci a zůstat v souladu s vlastní duchovní misí. Je nutné být věrohodný jak pro úřady, tak pro věřící. Někdy to může být obtížné, neboť velmi často závisí na ideologické orientaci místní samosprávy, zda církevní organizace dostane šanci ucházet se o realizaci úkolů v oblasti sociální pomoci. I když se to podaří, mohou být uloženy těžké podmínky, např. v zařízení pro osoby bez domova, které je podporováno z veřejných prostředků, nesmí být sloužena mše svatá. Něco takového může sponzor požadovat a organizace musí plnit smluvní podmínky.

V sociálně charitativní činnosti církevních organizací hrají významnou roli dobrovolníci. Většinou přebírají úkoly, které nevyžadují žádné zvláštní odborné schopnosti. Existují však i dobro-

28 Srov. tamtéž, s. 285–287.

29 Srov. Piotr FRĄCZAK, Organizacje pozarządowe a państwo – w poszukiwaniu równowagi, *Trzeci Sektor* 20/2010, s. 35.

30 Josef ERNST, Caritas: Biblisch, in: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München: Kösel, 1991, svazek 1, s. 255.

volníci, kteří jsou vysoce kvalifikovaní a mohou i v důchodovém věku pomáhat. Problém spočívá v tom, že se v řadě zemí chce v sociální oblasti angažovat stále méně lidí. Snižuje se rovněž ochota přispívat na charitativní práci církve.³¹ Pro organizace, které jsou založené především na dobrovolnické práci a soukromých přispěvcích, je velmi obtížné nadále pokračovat ve svých aktivitách.

Závěr

Sociálně charitativní činnost zůstává důležitým úkolem církve a jednotlivých křesťanů v dnešním světě, ačkoli v mnoha zemích existují rozvinuté systémy veřejné sociální pomoci. Rámec pro tyto aktivity je utvářen vztahem státu a církve a dokonce tam, kde funguje striktní model odluky (např. ve Francii), mají církve možnost spolupracovat se státem ve prospěch těch, kteří potřebují pomoc. Pro církevní organizace je velmi důležité zachovat si při takové činnosti vlastní identitu a neproměnit se v typické nestátní neziskové organizace či tržní subjekty.

Překlad: *Mgr. et Mgr. Jana Maryšková*

Kontakt

Dr. hab. Tadeusz Kamiński

Institut für Politikwissenschaften

Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warszawa

t.kaminski@uksw.edu.pl

31 Srov. BODE, A New Agenda..., s. 216–217.

Sozial-caritative Tätigkeit der Kirche im Rahmen der modernen Sozialhilfesysteme

Tadeusz Kamiński

Abstract

Kirchliche und mit der Kirche verbundene Hilfsorganisationen sind in vielen Ländern ein wichtiger Teil der Sozialsysteme. Solche Träger, die als *Faith-Based Organizations* bezeichnet werden, haben (oder sollten haben) ein stark religiöses Profil. Es ist in erster Linie die theologisch verankerte Motivation, die die Grundlage der Aktivität bildet, aber auch die Einstellung zu den Bedürftigen. Die Fähigkeit materielle und spirituelle Hilfe zu vereinigen, ist besonders wichtig. Das Hauptproblem des Beitrags ist daher das Funktionieren theologisch begründeter Hilfsorganisationen im Bereich der öffentlichen Sozialhilfe mit besonderem Schwerpunkt auf Katholische Caritas. Zuerst werden die grundlegenden Konzepte definiert. Dann werden politische Rahmenbedingungen und konkrete Bereiche des sozial-caritativen Engagements der Kirche im Rahmen der Sozialhilfesysteme dargestellt. Im letzten Teil werden die realen und potentiellen Schwierigkeiten solcher Aktivitäten diskutiert.

Schlüsselwörter: caritas, sozial-caritative Aktivitäten, Sozialhilfe, Caritas

Kirchliche und mit der Kirche verbundene Hilfsorganisationen bilden einen wichtigen Teil der Sozialhilfesysteme in vielen Ländern. Solche Träger, die als *Faith-Based Organisations* bezeichnet werden, haben (oder haben sollten) ein stark religiöses Profil. Es geht in erster Linie um die theologisch verankerte Motivation, die zugrunde der Tätigkeit liegt, aber auch um die Einstellung zu den Bedürftigen. Besonders wichtig ist auch die Fähigkeit, materielle und spirituelle Hilfe zu vereinigen. So ist das Hauptproblem des vorliegenden Beitrags das Funktionieren von theologisch gegründeten Hilfsorganisationen im Bereich der öffentlichen Sozialhilfe mit besonderem Schwerpunkt auf die Situation der Katholischen Caritas. Zuerst werden die Grundbegriffe definiert. Dann werden politische Bedingungen und konkrete Bereiche des sozial-caritativen Engagements der Kirche im Rahmen der Sozialhilfesysteme dargestellt. Im letzten Teil werden die realen und potentiellen Schwierigkeiten in einer solchen Tätigkeit erörtert.

1. Erklärung der Grundbegriffe

Der Begriff *sozial-caritative Tätigkeit* kann man auf unterschiedliche Weise definieren, für weitere Überlegungen eignet sich jedoch sehr gut folgendes Konzept: „die institutionalisierte und organisierte Hilfeleistung der Kirche, insofern sie auf die Behebung sozialer Notstände und die Schaf-

fung von Verhältnissen zielt, die den Erfordernissen von Gerechtigkeit und Liebe entsprechen. Sie vollzieht sich in Formen, die den sozialen Gegebenheiten und Veränderungen Rechnung tragen, bleibt aber immer bestimmt vom Geiste der Liebe.“¹ In solcher Definition sieht man alle wichtigen Elemente, die helfende Aktivität kirchlicher Organisationen von der anderen, so zu sagen säkularen, unterscheiden. Es geht um die institutionalisierte und organisierte Hilfeleistung der Kirche, aber die Kirche muss als die Gemeinschaft aller Gläubigen verstanden werden. Das heißt: die sozial-caritative Engagement ist die Aufgabe der ganzen Kirche und besonders der Laien. Die Verhältnisse, die durch solche Tätigkeit geschaffen werden sollen, sollen nicht nur den Erfordernissen von Gerechtigkeit entsprechen aber auch der Liebe. Die Formen der sozial-caritativen Arbeit der Kirche sollen auch vom Geiste der Liebe bestimmt werden. Hier wird natürlich die Liebe im Sinne von *caritas* gemeint.

Die öffentliche Sozialhilfe beschäftigt sich auch mit Menschen und Verhältnissen des Menschenlebens. Wenn wir nur ein paar Wörter von der obigen Definition ausschließen, erhalten wir eine ziemlich gute allgemeine Definition von Sozialhilfe: *die institutionalisierte und organisierte Hilfeleistung (...), insofern sie auf die Behebung sozialer Notstände und die Schaffung von Verhältnissen zielt, die den Erfordernissen von Gerechtigkeit (...) entsprechen. Sie vollzieht sich in Formen, die den sozialen Gegebenheiten und Veränderungen Rechnung tragen (...).*

Nach Walter A. Friedländer, Sozialhilfe ist das organisierte System sozialer Dienste und Einrichtungen das Einzelpersonen und Gruppen dabei unterstützt, befriedigende Lebens- und Gesundheitsstandards sowie persönliche und soziale Beziehungen zu erreichen, die es ihnen ermöglichen, ihre vollen Kapazitäten zu entwickeln und ihr Wohlergehen im Einklang mit den Bedürfnissen ihrer Familien und der Gemeinschaft.² Nach dem polnischen Sozialhilfegesetz gehört Sozialhilfe zu den Einrichtungen der staatlichen Sozialpolitik, deren Ziel es ist, Personen und Familien die Bewältigung von schwierigen Lebenssituationen zu ermöglichen, die sie mit eigenen Mitteln, Möglichkeiten und Rechten nicht bewältigen können. Sozialhilfe wird durch die Behörden der Staats- und Kommunalverwaltung in Zusammenarbeit mit freien Trägern, der Katholischen Kirche, anderen Konfessionen, als auch juristischen und natürlichen Personen geleistet.³ In allen obigen Definitionen geht es um ein breites Verstehen der Sozialhilfe, das über das Gebiet der Geldleistungen hinausgeht.

Sozial-caritative Tätigkeit der Kirche darf als spezifische Form der Sozialhilfe betrachtet werden. Es ist die Sozialhilfe aufgrund Gottes- und Nächstenliebe gebaut. Wie man im *Dekret über das Laienapostolat* des II. Vatikanischen Konzils lesen kann: „Die Laien mögen also die Werke der Liebe und die Unternehmungen der sozialen Hilfe, private oder öffentliche, auch die internationalen Hilfswerke hochschätzen und nach Kräften fördern. Durch sie wird einzelnen Menschen und ganzen Völkern in ihrer Not wirklich geholfen. Dabei sollen die christlichen Laien mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten.“⁴

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sagt deutlich, daß im Mittelpunkt der kirchlichen Sorge um den Menschen steht der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen. Der Kirche geht es um die Rettung der menschlichen Person. Jeder Mensch soll erlöst werden und menschliche Gesellschaft erneuert werden.⁵ Für das heutige caritative Engagement der Christen bedeutet dies, dass es sich nicht auf materielle Hilfe beschränken sollte.

1 Richard VÖLKL, *Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion?*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 1987, S. 110–111.

2 Vgl. Walter A. FRIEDLÄNDER, *Introduction to Social Welfare*, New Jersey: Englewood Cliffs, 1961, S. 4.

3 Vgl. *Ustawa z dnia 12 marca 2004 o pomocy społecznej*, Art. 2.

4 *Apostolicam actuositatem*, 8.

5 *Gaudium et spes*, 3.

Die Bedürftigen sind nicht nur diejenigen, die kein tägliches Brot haben, sondern diejenigen, die von der so genannten modernen Gesellschaft ausgeschlossen sind. Und die alle brauchen auch den Glauben, Hoffnung und Liebe, was üblich außer Interesse der öffentlichen Sozialhilfe steht. Sozial-caritative Tätigkeit der kirchlichen Hilfsorganisationen scheint also eine wichtige Ergänzung der öffentlichen Sozialhilfe zu sein, aber mit ihrem eigenen Auftrag.

2. Politische Bedingungen und praktische Bereiche der sozial-caritativen Tätigkeit der kirchlichen Hilfsorganisationen in Sozialhilfesystemen der ausgewählten Länder

Der wichtigste Kontext für sozial-caritative Tätigkeit im Rahmen der Sozialhilfesysteme ist das Modell der Beziehung zwischen Staat und Kirche. Im Allgemeinen haben wir generell mit zwei Modellen zu tun, erstens: Einheitssystem/Staatskirche und zweitens: die Trennung von Staat und Kirche. Beim Einheitssystem geht es darum, dass eine Religion die offizielle Staatsreligion ist und vom Staat auf verschiedene Weise unterstützt wird. Das Trennungsmodell funktioniert in mehreren Varianten, die von strikter Trennung zwischen Religion und Staat im öffentlichen Raum bis hin zu vielfältigen Kooperationsformen reichen.⁶ Im Folgenden werden politische Bedingungen der sozial-caritativen Tätigkeit der kirchlichen Hilfsorganisationen in ausgewählten Staaten analysiert, in denen es Trennungsmodell gibt. Es sind Frankreich, Deutschland und Polen.

2.1. Frankreich

Frankreich wird als ein laizistischer Staat bezeichnet. Von den Ländern der Europäischen Union stellt nur der französische Gesetzgeber in den Text der Verfassung *expressis verbis* das Prinzip des Säkularismus. Die Kirchen sind in der Verfassung überhaupt nicht erwähnt.⁷ Das französische Trennungsmodell wurde schon am Anfang des 20. Jahrhunderts in zwei Gesetzen verankert: im Gesetz vom 1. Juli 1901 über die religiösen Kongregationen und im Gesetz vom 9. Dezember 1905 zur Trennung von Kirchen und Staat. Man dürfte also denken, dass die sozial-caritative Tätigkeit der Kirche(n) in Frankreich stark beschränkt oder sogar unmöglich ist. Die Laizität bewirkte aber, „dass sich für die Folgezeit soziales Engagement oder Diakonie nicht allein auf Arme, Kranke oder Kinder erstreckte, sondern auf jede Form christlichen Handelns auf sozialem Gebiet – einschließlich Gewerkschaftsbewegungen, Politik oder Verlagswesen.“⁸

Kirchen dürfen z. B. gemeinnützige Organisationen gründen, auch im Bereich der Hilfstätigkeit, die vom Staat finanziell unterstützt werden können. Aus der Sicht der Staats- oder Kommunalverwaltung hat dabei eine religiöse Orientierung der Organisation keine Relevanz, wichtig sind pro-soziale Zwecke ihrer Tätigkeit.⁹ Eine von ihnen ist die Französische Caritas (Secours Catholique), die 1962 als gemeinnützige Organisation anerkannt wurde.¹⁰ Secours Catholique (also:

6 Vgl. Piotr BURGOŃSKI, Modele relacji między religią i państwem, in: Piotr BURGOŃSKI – Michał GIERYCZ (Hg.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa: Elipsa, 2014, S. 218–230.

7 Vgl. Krzysztof ORZESZYNA, *Podstawy relacji między państwem a Kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007, S. 100.

8 Marc FEIX, Die Caritas im französischen Kontext, in: Klaus BAUMANN (Hg.), *Theologie der Caritas. Grundlagen und Perspektiven für eine Theologie, die dem Menschen dient. Festschrift für Heinrich Pompej aus Anlass seines 80. Geburtstages*, Würzburg: Echter, 2017, S. 191.

9 Vgl. Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, Państwo i Kościół we Francji, in: Gerhard ROBBERS (Hg.), *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, Wrocław: Kolonia Limited, 2007, S. 131.

10 Vgl. Jean-Paul SCHNEIDER, Pädagogik der Nächstenliebe: Die französische Caritas und ihre Identität, in: Jan-Christof HORN und Heinrich POMPEJ (Hg.), *„Die Liebe Christi drängt uns“ (2 Kor 5,14) – Caritaswissenschaftliche Forschung für caritativ-diakonisches*

die Katholische Hilfe) ist immer noch die größte gemeinnützige Organisation in Frankreich, zumindest in Bezug auf die Anzahl der Freiwilligen und die gespendeten Beträge¹¹. Insgesamt setzte sich der Secours Catholique 2015 aus 76 Delegationen zusammen, die in 3 600 lokale Teams (Ortsgruppen) in Frankreich und Übersee unterteilt sind. Dazu sollte man noch drei Hilfsstätten (sog. *Antennes*) rechnen: die Stadt Saint-Pierre in Lourdes, das Haus Abraham in Jerusalem und die Selbsthilfegruppe für Asylsuchende und Flüchtlinge (CEDRE) in Paris. Es waren 67 500 ehrenamtliche und 971 angestellte Mitarbeiter tätig. Im Jahr 2015 wurden 1 460 000 Menschen an 2 400 Hilfsorten in ganz Frankreich unterstützt.¹² Der Secours Catholique betreibt Agenturen, die an der Beratung und Unterstützung von Menschen in Not beteiligt sind; Selbsthilfegruppen; Sozialdienste in Bereichen wie Kurzzeitunterkunft für Obdachlose, Wohnen für ehemalige Obdachlose und Arbeitsmarktintegration von Menschen mit Behinderungen und geringer Beschäftigungsfähigkeit.¹³ Darüber hinaus unterstützt Secours catholique eine Vielzahl von Sozialunternehmen, die im Bereich des Recyclings von Kleidung beschäftigt sind. Die sozialen Unternehmen werden durch Systeme der Arbeitsmarktpolitik finanziert.¹⁴

Neben dem Secours Catholique selbst besteht in Frankreich die Association des Cités du Secours Catholique (ACSC), die in der Präfektur von Paris am 1. Juni 1989 eingetragen wurde. Es ist eine Untereinheit von Secours Catholique. Die Association beschäftigt sich mit drogenabhängigen Jugendlichen, Frauen im Not, obdachlosen Männer usw. Sie betreibt auch die Behindertenhilfeinrichtungen mit Werkstattangeboten und spezialisierte Angebote z. B. für die Aufnahme von Angehörigen von Krankenhauspatienten oder zur Reintegration behinderter Arbeiter.¹⁵ Die Aktivitäten von ACSC sind finanziell von öffentlicher Verwaltung unterstützt, die Behörden haben ihre Investitionen in diese Dienste sogar erhöht, doch stellen sie dabei hohe Anforderungen an die Qualität der Dienstleistungen. Die Zusammenarbeit mit öffentlicher Verwaltung geht aber nicht immer problemlos, weil z. B. die Organisation nicht sicher ist, ob sie genügend Mittel erhalten wird für ihre Tätigkeit im nächsten Jahr.¹⁶

Die Verbindung zwischen der sozial-caritativen Tätigkeit und dem Wohlfahrtsstaat in Frankreich erweist sich jetzt als wesentlich stärker als in der Vergangenheit. Dieser Schritt ist jedoch nicht ohne Nachteile, wie im Fall der sozialen Recyclingunternehmen. Öffentliche Subventionen sind auf einen bestimmten Betrag oder auf eine bestimmte Laufzeit begrenzt. Infolgedessen hängt das Überleben dieser Projekte stark von der Entwicklung des Marktes für Kleidungsrecycling ab. Da die Sozialunternehmen mit privaten konkurrieren müssen, ist ihre wirtschaftliche Basis permanent gefährdet. Infolgedessen ist die Arbeit in diesen Unternehmen „kein Schritt in Richtung Sicherheit“.¹⁷ Es sind aber Schwierigkeiten, die nicht nur kirchliche Hilfsorganisationen betreffen. Zusammenfassend kann man sagen: obwohl es in Frankreich ein striktes Trennungsmodell der Beziehung zwischen Kirche und Staat gibt, haben kirchliche Hilfsorganisationen die Möglichkeit ihre diakonische Mission zu realisieren und im Rahmen des Sozialhilfesystems in Partnerschaft mit öffentlicher Verwaltung tätig zu sein.

Engagement, Band 3: „Geht hinaus in die Welt“ (Mk 16,15) – Caritaswissenschaft in der Welt und für die Welt: Caritaswissenschaft International & Caritaswissenschaft Interdisziplinär, Nordestedt: Books on Demand GmbH, 2005, S. 116.

11 Vgl. Ingo BODE, A New Agenda for European Charity: Catholic Welfare and Organizational Change in France and Germany, *Voluntas. International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 2/2003, S. 209–210.

12 Vgl. © Secours Catholique – Caritas France, Rapport d'Activité 2015 (on-line), https://www.secours-catholique.org/sites/scinternet/files/publications/ra_20151.pdf [25.11.2017].

13 Vgl. Ingo BODE, A New Agenda, S. 210.

14 Vgl. *ibid.*, S. 220–221.

15 Vgl. Jean Paul SCHNEIDER, Pädagogik, S. 121.

16 Vgl. BODE, A New Agenda, S. 220.

17 *Ibid.*, S. 221.

2.2. Deutschland

Im Gegensatz zu ihrem französischen Pendant stellt z.B. Caritas in Deutschland einen riesigen Komplex von Agenturen beschäftigt in allen Arten von sozialen Dienstleistungen, einschließlich der Gesundheitsfürsorge¹⁸. Dasselbe betrifft die evangelische Diakonie, die auch ihre helfende Tätigkeit breit entwickelt hat. Es war möglich, weil in Deutschland eine starke, verfassungsrechtlich verankerte, öffentliche Position der Kirchen geschaffen wurde. Diese Position fußt auf den zwei Pfeilern: „Achtung weitestgehender Unabhängigkeit der Kirchen seitens des Staates in der Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten und, auf der Grundlage gegenseitiger Unabhängigkeit, partnerschaftliche Kooperation zum Vorteil der Allgemeinheit in allen Fragen und Bereichen, in denen den Kirchen nach deren Selbstverständnis eine besondere Verpflichtung und Kompetenz zukommt.“¹⁹ Die Rechtsordnung im Bereich der Beziehungen zwischen Staat und Kirche basiert auf drei Prinzipien: die Neutralität, der Toleranz und die Parität. Es besteht keine Staatskirche, Kirche und Staat sind getrennt, aber beide sollen sich um die menschlichen Bedürfnisse zusammen kümmern.²⁰

Um die Lage der kirchlichen Hilfsträger in deutschem Sozialhilfesystem besser zu verstehen, muss man das verfassungsrechtlich verankerte Prinzip der Subsidiarität herbeirufen. Das Prinzip wurde in Enzyklika *Quadragesimo anno* vom Papst Pius XI so definiert: „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Mitteln leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen.“²¹ In Deutschland war aber das Subsidiaritätsprinzip langzeitlich spezifisch verstanden: „was die freien gesellschaftlichen Kräfte leisten können, sollen ihnen staatliche und kommunale Stellen nicht entziehen dürfen.“²² Man sprach sogar vom prinzipiellen Vorrang der freien Träger, weil nach § 10 des Bundessozialhilfegesetzes, das von 1962 bis 2004 Art und Umfang der Sozialhilfe für hilfebedürftige Einwohner der Bundesrepublik Deutschland regelte, sollten die Träger der Sozialhilfe von der Durchführung eigener Maßnahmen dort *absehen*, wo die in Frage stehende Hilfe durch die freie Wohlfahrtspflege geleistet werden konnte.²³ Ähnliches finden wir im aktuellen Sozialgesetzbuch, wo das Verhältnis zur freien Wohlfahrtspflege so bestimmt wurde:

(1) Die Stellung der Kirchen und Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts sowie der Verbände der freien Wohlfahrtspflege als Träger eigener sozialer Aufgaben und ihre Tätigkeit zur Erfüllung dieser Aufgaben werden durch dieses Buch nicht berührt.

(2) Die Träger der Sozialhilfe sollen bei der Durchführung dieses Buches mit den Kirchen und Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts sowie den Verbänden der freien Wohlfahrtspflege zusammenarbeiten. Sie achten dabei deren Selbständigkeit in Zielsetzung und Durchführung ihrer Aufgaben.

(3) Die Zusammenarbeit soll darauf gerichtet sein, dass sich die Sozialhilfe und die Tätigkeit der freien Wohlfahrtspflege zum Wohle der Leistungsberechtigten wirksam ergänzen. Die

18 Vgl. *ibid.*, S. 211.

19 David SEEBER, Caritas in Staat und Gesellschaft, in: Hellmut PUSCHMANN (Hg.), *Not sehen und handeln. Caritas: Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 1996, S. 188–189.

20 Vgl. Gerhard ROBBERS, Państwo i Kościół w Niemczech, in: Gerhard ROBBERS (Hg.), *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, Wrocław: Kolonia Limited, 2007, S. 279.

21 *Quadragesimo Anno*, 79.

22 David SEEBER, Caritas, S. 188.

23 Vgl. *ibid.*

Träger der Sozialhilfe sollen die Verbände der freien Wohlfahrtspflege in ihrer Tätigkeit auf dem Gebiet der Sozialhilfe angemessen unterstützen.

(4) Wird die Leistung im Einzelfall durch die freie Wohlfahrtspflege erbracht, sollen die Träger der Sozialhilfe von der Durchführung eigener Maßnahmen absehen. Dies gilt nicht für die Erbringung von Geldleistungen.

(5) Die Träger der Sozialhilfe können allgemein an der Durchführung ihrer Aufgaben nach diesem Buch die Verbände der freien Wohlfahrtspflege beteiligen oder ihnen die Durchführung solcher Aufgaben übertragen, wenn die Verbände mit der Beteiligung oder Übertragung einverstanden sind. Die Träger der Sozialhilfe bleiben den Leistungsberechtigten gegenüber verantwortlich.²⁴

Für freie Hilfsträger ist die Interaktion mit öffentlicher Verwaltung von größer Bedeutung. In den 1990er Jahren änderten jedoch ein paar Wohlfahrtsreformen die Regeln des Spiels. Die allgemeine Strategie der öffentlichen Behörden besteht nun darin, die Dienstleistungserbringer unter wirtschaftlichen Druck zu bringen, sowohl durch Neuverhandlung der Bedingungen der öffentlichen Finanzierung als auch durch ein System des wirtschaftlichen Wettbewerbs. Der Staat hat begonnen, das Angebot an Dienstleistungen mit gemeinnützigen Anbietern zu verhandeln, um den freien Wettbewerb zu öffnen.²⁵ Caritas und andere große freie Träger (z.B. Diakonie, Paritätischer Wohlfahrtsverband) verlieren allmählich ihre privilegierte Position in dem System. Caritas bleibt aber der größte soziale Arbeitgeber in Deutschland, der über 24 000 Einrichtungen betreibt.

Tab. 1 Die sozialen Einrichtungen der Caritas in Deutschland

Fachbereiche	
Gesundheitshilfe	2.523
Kinder- und Jugendhilfe	11.510
Familienhilfe	892
Altenhilfe	2.913
Behindertenhilfe/Psychiatrie	2.269
Weitere Soziale Hilfen	4.284
INSGESAMT	24.391
Einrichtungstypen	
Stationäre Einrichtungen	4.255
Tageseinrichtungen	11.073
Dienste der offene Hilfe	8.644
Aus- und Fortbildungsstätten	419
INSGESAMT	24.391

Quelle: *Einrichtungstatistik der Caritas in Deutschland (Stand: 2014)*, https://www.caritas.de/cms/contents/caritas.de/medien/dokumente/dcv-zentrale/statistik/caritas-statistik-di/einrichtungstatistik-caritas-2014_v2.pdf?d=a&f=pdf [22.10.2017]

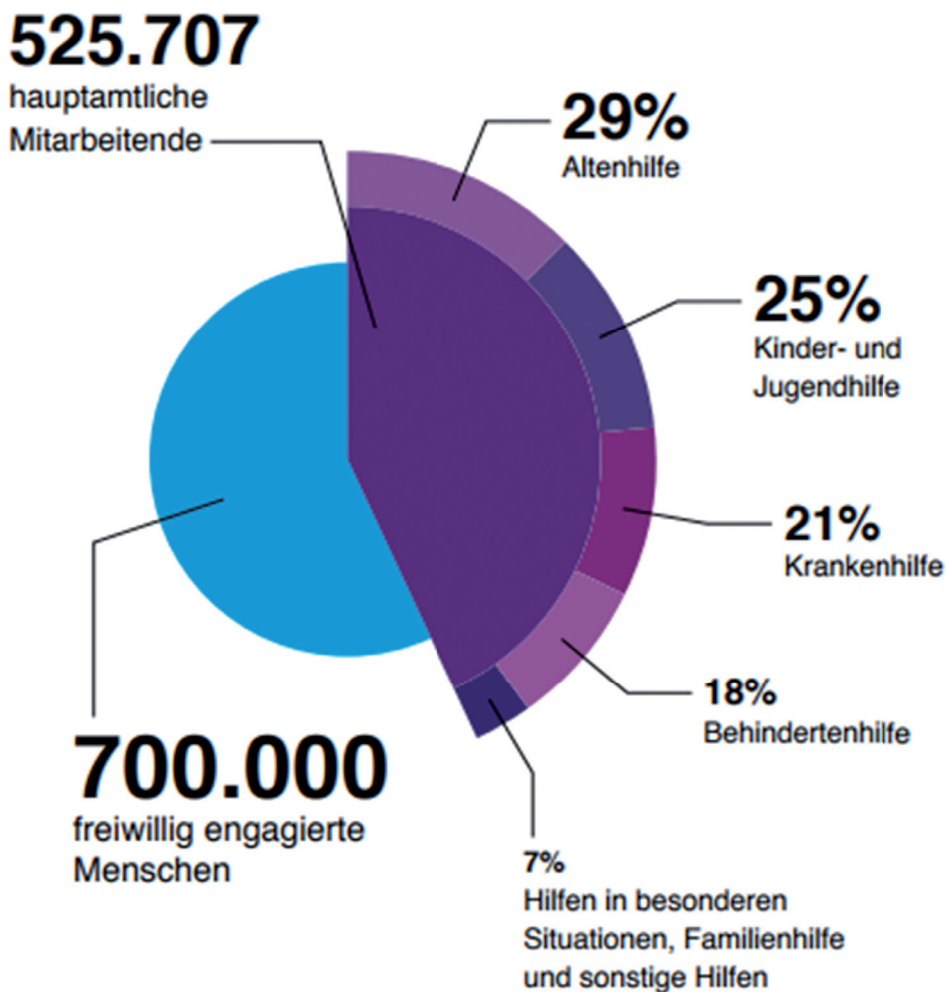
Rund 620.000 Menschen arbeiten beruflich in den Einrichtungen und Diensten, die der Caritas

²⁴ Sozialgesetzbuch (SGB XII), Verhältnis zur freien Wohlfahrtspflege (§ 5).

²⁵ Vgl. BODE, A New Agenda, S. 216.

bundesweit angeschlossen sind. Sie werden von etwa einer halben Million ehrenamtlichen und freiwilligen Mitarbeitern in allen Fachbereichen der sozial-caritativen Engagement unterstützt²⁶. Evangelische Diakonie ist auch sehr großer Arbeitgeber, der im Bereich Sozialdienste seit langem tätig ist. Einige konkrete Zahlen dazu stellt untenstehende Infografik dar.

Diag. 1 Diakonie in Zahlen



Quelle: Die Diakonie in Zahlen, <https://www.diakonie.de/infografiken/die-diakonie-in-zahlen/> [22.10.2017]

Trotz aller Veränderungen, die in Sozialhilfesystem in letzten zwanzig Jahren durchgeführt wurden, haben kirchliche Hilfsorganisationen in Deutschland breite Möglichkeiten tätig zu sein und mit dem Staat auf vielen Feldern zusammenzuarbeiten.

2.3. Polen

Das Recht auf caritative Tätigkeit der Kirche(n) in Polen wurde im Grundgesetz und Konkordat

26 Vgl. © Caritas als Arbeitgeber, <https://www.caritas.de/fuerprofis/arbeitenbeidercaritas/arbeitgebercaritas/caritasalsarbeitsgeber.aspx> [22.10.2017]

bestätigt. Die Polnische Verfassung vom 2. April 1997 stellt fest, dass Kirchen und Staat zum Wohle des Menschen und der Gesellschaft zusammenwirken sollen. Das Konkordat, das 1993 unterzeichnet wurde, aber erst 1998 ratifiziert, entscheidet, dass die caritative Tätigkeit kirchlicher Rechtspersonen gleichgestellt werden soll mit sozialer Tätigkeit der öffentlichen Einrichtungen. Man kann also die Beziehungen zwischen dem Staat und den Kirchen sowie anderen Religionsgemeinschaften in Polen als Modell gegenseitiger Unabhängigkeit und Zusammenarbeit bestimmen. Detaillierte Regeln der Zusammenarbeit im Bereich Sozialhilfe werden in ein paar Gesetze bestimmt, die synthetisch besprechen werden.

Nach dem *Gesetz über gemeinnütziger Tätigkeit und Ehrenamt* vom 2003 wurde die Tätigkeit kirchlicher Organisationen mit der der anderen NGO's gleichgestellt. Deshalb dürfen z. B. Diözesan-Caritasverbände den Status der gemeinnützigen Organisation erhalten. Der Status der *gemeinnützigen Organisation* gibt verschiedene Steuervorteile, z. B. das Recht 1 % von Einkommensteuer (*Personal Income Tax*) zu erhalten. Das Gesetz regelt die Zusammenarbeit zwischen dem staatlichen und nichtstaatlichen Sektor, also auch kirchlichen Organisationen. Die Zusammenarbeit umfasst vor allem:

- a) vertragliche Realisierung von öffentlichen Aufgaben durch religiöse Einrichtungen;
- b) gegenseitigen Austausch von Informationen über geplante Tätigkeitsbereiche;
- c) Abgabe von Stellungnahmen zu Gesetzesvorhaben.

Nach dem *Sozialhilfegesetz* vom 2004 soll die Sozialhilfe von der lokalen und zentralen Verwaltung organisiert werden im Partnerschaft u. a. mit Kirchen. Die öffentliche Verwaltung verleiht den Kirchen Aufgaben aus dem Bereich Sozialhilfe und vergibt Zuschüsse für ihre Verwirklichung. Dies geschieht auf der Grundlage offener Ausschreibungen. Jede kirchliche Organisation muss also im Wettbewerb mit anderen Trägern stehen. Aufgrund der Regelung dürfen die Kirchen und kirchliche Organisationen Pflegeheime, Obdachlosenheime, Betreuungseinrichtungen, spezialisierte Beratungsstellen und Kriseninterventionszentren betreiben und bei solcher Tätigkeit mitfinanziert werden.

In Übereinstimmung mit den Bestimmungen des *Gesetzes über Familienunterstützung und Kinderpflegesystem* vom 9. Juni 2011 können kirchliche Organisationen Familien helfen in Form von Beratung, Therapie, Mediation und rechtlicher Hilfe. Sie können auch Betreuungseinrichtungen für Kinder und Jugendliche organisieren. Ein besonderer Teil ihrer Unterstützungsaktivitäten für Kinder ist Vorbereitung der Pflegefamilien und das Adoptionsverfahren.

Ein wichtiger Tätigkeitsbereich der Caritas in Polen ist die Hilfe für sozial ausgeschlossenen. Wir sollten hier das *Gesetz über soziale Beschäftigung* vom 13. Juni 2003 und *Gesetz über Sozialgenossenschaften* vom 27. April 2006 erwähnen. Im ersten Fall sind die kirchlichen Institutionen berechtigt, Zentren für Soziale Integration und Klubs für Soziale Integration zu initiieren und zu führen. Die Dienstleistungen solcher Zentren richten sich vor allem an Obdachlose, Langzeitarbeitslose, Alkohol- und Drogenabhängige und auch Behinderte. Kurz gesagt: typische Empfänger der Hilfe der Kirchen. Und Sozialgenossenschaft ist eine Vereinigung, die sich für die soziale und berufliche Wiedereingliederung ihrer Mitglieder einsetzt. Der Kernpunkt ihrer Tätigkeit ist ein gemeinsames Unternehmen, das auf der persönlichen Arbeit seiner Mitglieder basiert. Man darf also sagen, dass die Sozialgenossenschaft eine gute Form der Selbsthilfe bietet. Kirchliche Rechtspersonen in Polen sind zur Gründung Sozialgenossenschaften berechtigt und Caritas tut es so.

Das *Gesetz über berufliche und soziale Rehabilitation und Beschäftigung behinderter Menschen* vom

27. August 1997 ermöglicht der Caritas Beschäftigungstherapie und Rehabilitationsaufenthalte zu organisieren und durchzuführen. Darüber hinaus hat sie das Recht sog. Zentren für Berufliche Aktivität zu schaffen, die für Behinderte bestimmt sind.

Gemäß dem *Gesetz über die Förderung der Beschäftigung und den Institutionen des Arbeitsmarktes* vom 20. April 2004 sind die kirchlichen Organisationen berechtigt Einrichtungen des Arbeitsmarkts zu führen. Es geht hier um Arbeitsvermittlung und berufliche Aus- und Weiterbildung. Caritas hat in diesem Bereich sog. Dienststellen für Arbeitslosenaktivierung gegründet.

Wir sollten auch das *Gesetz über Gesundheitseinrichtungen* vom 30. August 1991 erwähnen. Das Gesetz ermöglicht Kirchen z. B. Krankenhäuser, Gesundheitszentren, Pflege- und Heilkliniken, medizinische Rehabilitationszentren und Hospize zu betreiben. Man kann dazu auch Entgiftungszentralen für Alkohol- und Drogenabhängige zuzählen.

Die größte kirchliche Hilfsorganisation in Polen ist katholische Caritas. Ihre Wurzeln reichen bis in die 1920er Jahre zurück. Zu der Zeit wurde das Engagement die kirchlichen Sozialhilfeträger von Staat begrüßt. Im Jahr 1950 wurde durch die Entscheidung der kommunistischen Behörden Caritas als Kirchenorganisation aufgelöst. Kurz vor der Wende, im Mai 1989, wurde das *Gesetz über Beziehung zwischen Staat und Katholischen Kirche* verabschiedet. In dem Gesetz wurden Caritas Polens und Diözesancaritas als Rechtspersonen der Katholischen Kirche explizit benannt. Infolge solchen Gesetzes kam es zur Wiederbelebung der Caritas und als erste hat die Caritas von Diözese Oppeln ihre Tätigkeit angefangen. Es war am 9. November 1989. Am 10. Oktober 1990 wurde Caritas Polens etabliert als pastorale Institution der Polnischen Bischofskonferenz²⁷. Die Caritasstrukturen in Polen bestehen jetzt aus:

- Caritas Polens
- 41 Caritas der röm.kath. Diözesen
- 2 Caritas der griech.kath. Diözesen
- Caritas der Militärdiözese
- Caritas des Hospitalordens des Hl. Johannes von Gott
- Caritas der Pallottiner
- 4 406 Caritasgruppen in Pfarrgemeinden
- 560 Schulkreise Caritas.

Die spezialisierten Einrichtungen werden am meistens von Diözesancaritas betreibt, aber manche sind von Pfarrgemeindliche Caritas organisiert. Die konkreten Zahlen nach Art der Einrichtung werden in der Tabelle 2 dargestellt.

Tab. 2. Die sozialen Einrichtungen der Caritas in Polen

Art der Einrichtung	Anzahl
Heime für schwangeren Frauen und Mütter mit Kindern	15
Heime für Opfer von Gewalt	67
Tagesräume für Kindern	605
Kinderheime	12

27 Vgl. Tadeusz KAMIŃSKI, *Caritas i polityka. Podmioty wyznaniowe w systemie pomocy społecznej*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012, S. 239–244.

Zentren für Adoptionsverfahren	4
Pflegeheime für alte Menschen	55
Seniorenklubs und Seniorentagesräume	19
Caritas-Sozialstationen	175
Häusliche- und stationäre Hospize	43
Beratungsstellen und Therapieanstalten für Alkohol- und Drogenabhängige	4
Werkstätte der Beschäftigungstherapie	62
Geförderte (Betreute) Wohnungen	67
Aktivierungszentren für Arbeitslosen	10
Zentren für soziale Integration	3
Klubs für soziale Integration	9
Obdachlosenheime und andere Hilfestätten für Obdachlosen	95
Küche für die Armen	109
Hilfszentren für Migranten und Flüchtlinge	5

Quelle: *W służbie ludziom. Raport roczny 2010 Caritas w Polsce, passim.*

Berichte einiger Diözesan-Caritas zeigen, dass sie ein zuverlässiger Partner der lokalen Verwaltung und in einigen Fällen (wie die Hilfe für Obdachlose) auch der Zentralverwaltung sind. Zu den mit der Caritas kooperierenden staatlichen Behörden gehören: Ministerium für Familie, Arbeit und Sozialpolitik, Ministerium für innere Angelegenheiten und Verwaltung, Staatlicher Fonds für die Rehabilitation von Menschen mit Behinderungen, Kanzlei des Senats oder Agentur für Agrarmärkte. Auf der lokalen Ebene sind es Gemeinde-, Stadt- und Landkreisverwaltung und Landesämter. Nicht nur die Diözesanorganisationen der Caritas, sondern auch die Pfarrgemeindlichen Caritas sind anerkannte und geschätzte Träger des lokalen sozialen Unterstützungssystems, was dadurch bestätigt wird, dass ihre Aktivitäten in die lokalen Strategien zur Lösung sozialer Probleme einbezogen werden²⁸.

3. Schwierigkeiten/Risiken der sozial-caritativen Tätigkeit im Rahmen der öffentlichen Sozialhilfe

Für die kirchlichen Hilfsorganisationen, die mit öffentlicher Verwaltung im Bereich der Sozialhilfe kooperieren, gibt es einige Vorteile. Es ist z. B. die Möglichkeit eine regelmäßige finanzielle Unterstützung für die Tätigkeit zu erhalten und dadurch eine stabile Position als Dienstleistungsträger aufzubauen. Dank dem könnte man in eigene Infrastruktur investieren und professionelle Mitarbeiter beschäftigen. Es sind aber ein paar Risiken besonders zu nennen, die dabei entstehen können. Manche von ihnen betreffen alle NGO's, einige sind für *Faith-Based Organisations* spezifisch.

Wenn es um die Risiken für alle NGO's geht, gibt es zwei allerwichtigsten²⁹. Erstens, ist es ein teilwei-

²⁸ Vgl. *ibid.*, S. 285–287.

²⁹ Vgl. Piotr FRĄCZAK, Organizacje pozarządowe a państwo – w poszukiwaniu równowagi, *Trzeci Sektor* 20/2010, S. 35.

ser oder gar vollständiger Verlust der Unabhängigkeit von staatlichen Strukturen. NGO's sollten in allen Bereichen vom Staat unabhängig sein und bleiben, weil es ihr Erkennungszeichen ist. Verträge und damit verbundene Gelderhaltung von der öffentlichen/staatlichen Institutionen können bewirken, dass eine formell Nichtregierungsorganisation ähnlich wie eine staatliche Agentur funktionieren werde. Es werden die Regeln der öffentlichen Verwaltung angenommen, die nicht immer für das Engagement der freien Hilfetragere geeignet sind. Es wird hier z. B. große Bürokratie gemeint. Man spricht also über die Verstaatlichung der NGO's. Der Staat oder die lokale Verwaltung möchte eine solche Organisation kontrollieren, wenn das Geld dieser Organisation zugewiesen wird. Es ist verständlich, aber es kann zu einem weitreichenden Eingriff in die Autonomie der Organisation führen. Die zweite Gefahr für alle Nichtregierungsorganisationen ist die Gefahr der Vermarktung der Tätigkeit. Organisationen übernehmen Geschäftsregeln, um im offenen Markt der Sozialdienstleistung mehr konkurrenzfähig zu werden. Wenn aber NGO's wie eine Firma funktionieren, dann kann es dazu kommen, dass Hilfebedürftige als Klienten betrachtet werden, die nur dem Gewinn dienen.

Es gibt auch Risiken, die für kirchlichen Hilfsorganisationen spezifisch sind. Die Organisationen können z. B. ihre eigene Identität verlieren, wenn sie einfach als ordentlicher Arbeitgeber betrachtet werden. In diesem Kontext sollte man eine heftige Diskussion über sogenanntes *Caritas-Leitbild* erwähnen, die im Deutschen Caritasverband vor fast 30 Jahren geführt wurde. Damals haben viele deutschen Caritasmitarbeitern zugegeben, dass ihre Arbeit gar nichts mit dem Glauben zu tun habe, d. h. im Rahmen kirchlicher Institution auch die tätig sind, die den Glauben an Gott in ihrer helfenden Tätigkeit für irrelevant halten. Man hat sogar von „zunehmender Säkularisierung einer kirchlich gebundenen Diakonie und Caritas“³⁰ gesprochen. Und jetzt, in Zeiten der fortlaufenden Professionalisierung und Ökonomisierung ist es eine sehr aktuelle Gefahr.

Die kirchlichen Sozialhilfetragere sollten sich also um ihre Glaubwürdigkeit kümmern nicht nur als professionelle Organisationen, sondern auch als solche, die im Glauben verankert sind. Sie müssen ihre Arbeit mit höher Qualität ausüben und im Einklang mit eigener geistiger Mission zu bleiben. Es ist notwendig sowohl für die Behörden als auch für die Gläubigen glaubwürdig zu sein. Es kann manchmal schwierig gehen, weil es sehr oft von ideologischer Orientierung der lokalen Verwaltung abhängt, ob die kirchliche Organisation eine Chance erhält, sich um Realisierung der Sozialhilfeaufgaben zu bewerben. Selbst wenn es gelingt, können schwierige Bedingungen auferlegt werden, z. B. in einem Obdachlosenheim, der aus öffentlichen Mitteln unterstützt wird, keine Heilige Messe gefeiert werden darf. So etwas kann Geldgeber anfordern und die Organisation muss die Vertragsbedingungen erfüllen.

In der sozial-caritativen Tätigkeit der kirchlichen Organisationen spielen bedeutende Rolle ehrenamtliche Mitarbeitern. Sie übernehmen am meistens die Aufgaben, die keine besonderen professionellen Fähigkeiten benötigen. Es gibt aber auch Ehrenamtliche, die hochqualifiziert sind und sich als pensionierte einsetzen können. Das Problem besteht darin, dass sich in manchen Ländern immer weniger Menschen im sozialen Bereich engagieren möchten. Es gibt auch eine abnehmende Bereitschaft, für die caritative Arbeit der Kirche zu spenden.³¹ Den Organisationen, die hauptsächlich auf der ehrenamtlichen Arbeit und auf privaten Spenden basieren, ist es sehr schwierig ihre Aktivität weiterzuführen.

30 Josef ERNST, Caritas: Biblisch, in: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München: Kösel, 1991, Bd. 1, S. 255.

31 Vgl. BODE, A New Agenda, s. 216–217.

Konklusion

Sozial-caritative Tätigkeit bleibt eine wichtige Aufgabe der Kirche und einzelner Christen in heutiger Welt, obwohl es in vielen Ländern entwickelte Systeme der öffentlichen Sozialhilfe gibt. Der Rahmen für diese Aktivität wird vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche gebildet und sogar dort, wo strikter Trennungsmodell funktioniert (z.B. in Frankreich), haben die Kirchen die Möglichkeit mit dem Staat zugunsten der Hilfebedürftigen zu kooperieren. Für kirchliche Organisationen ist es sehr wichtig, ihre Identität bei solcher Tätigkeit zu bewahren und sich nicht in typische NGO's oder Marktunternehmen zu verwandeln.

Kontakt

Dr. hab. Tadeusz Kamiński

Institut für Politikwissenschaften

Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warszawa

t.kaminski@uksw.edu.pl

Studie/články– varia (Studies – Varia)

V jakém smyslu je podle Bonaventury Bůh pokorný (K osmistému výročí Bonaventurova narození)

Ctirad Václav Pospíšil

Abstrakt

Autor se v tomto příspěvku snaží rozklíčovat problematiku pojetí pokory v dílech Bonaventury z Bagnoregia (1217–1274) a zejména otázku, zda Bůh je podle tohoto myslitele pokorný. Na základě analýzy řady spisů zmíněného mistra dospívá autor ke zjištění, že pokora jako pohrdání sebou nemůže mít v Bohu své místo, nicméně pokora pravdivosti, která je prazákladem společenství, je podle Bonaventury tajemně přítomna v imanentní Trojici.

Klíčová slova: Scholastická teologie, dějiny teologie, Bonaventura, františkánská spiritualita, pokora

Úvod

Dlužno předeslat, že v roce 2017, kdy si připomínáme celou řadu významných kulatých výročí, je to pravděpodobně 800 let od narození velkého křesťanského filosofa, teologa a mystika Bonaventury z Bagnoregia, což je výzvou k připomínce a oslavě. O přesném datu počátku života Serafického doktora nám není známo zhora nic. Není však tajemstvím, že titul mistra v oboru teologie na pařížské univerzitě nebyl v oné době udělován nikomu, kdo nepřekročil čtyřicet let věku. Jelikož letošní oslavenec dosáhl zmíněné vědecké a pedagogické hodnosti v roce 1257 a jelikož zároveň nevíme nic o tom, že by byl od čehokoli dispensován, je velmi snadné dobrat se nejzazšího data jeho narození, které by tak připadlo právě na rok 1217. Není však vyloučeno, že Bonaventura spatřil světlo tohoto světa i o nějaký rok dříve.

Pro úplnost si dovolíme informovat, že ve dnech 14.–16. 11. 2017 se odehrál na půdě římské Gregoriany skutečně dlouhodobě pečlivě připravovaný třídní celosvětový bonaventurovský kongres, na němž autor této studie přednášel o problematice Bonaventurovy soteriologie a teologie kříže. Začátkem letošního června se konalo velké třídní mezinárodní bonaventurovské symposium v polském Krakově, kde autor této studie přednášel na podobné téma. V českém prostředí byly připomínky tohoto pro všechny křesťanské filosofy a teology významného data poněkud skromnější. Na CMTF UP byl v prvním semestru školního roku 2017–2018 nabídnut studentům a všem zájemcům kurs o Bonaventurově teologii kříže. Na začátku zmíněného semestru navíc ve spolupráci s kolegy z Filosofické fakulty UP proběhla na půdě CMTF UP v Olomouci bonaventurovská akademie za účasti pana rektora UP i olomouckého arcibiskupa. Podařilo se také připravit vzdělávací pořady pro Rádio Proglas. Nakladatelství Krystal k tomuto výročí přispělo třetím vy-

dáním českého překladu nejslavnějšího Bonaventurova spisu *Itinerarium mentis in Deum* (*Putování mysli do Boha*). Na toto třetí vydání odkazujeme níže v poznámkách. K iniciativám tohoto druhu patří i nyní předkládaná studie.¹ Doufejme, že to málo, co je autor tohoto příspěvku schopný poskytnout, probudí i v českých hlavách trochu více zájmu o úžasný poklad, který se nachází skryt v poli Bonaventurova myšlenkového odkazu.

Uvážíme-li, jakou roli hraje ve františkánské spiritualitě a následně také christologii i teologii pokora, pak se zdá být velmi vhodné zaměřit naši pozornost v roce osmistého výročí Bonaventurova narození právě tímto směrem. Nejde ale pochopitelně jenom o františkánskou spiritualitu a teologii, kterou někdo může vnímat jako pouhou teorii, neboť pokora je úhelným kamenem každé autentické křesťanské spirituality a praxe. Jak čtenář uvidí níže, problematika pokory se pochopitelně nemůže úzce nedotýkat pastorace, charitativní a sociální práce, protože jde o jednu ze základních přístupových cest k druhým. Otázka pokory Boha navíc rozhodně není oddělena od otázky naší pokory. Mezi teologií v úzkém slova smyslu a antropologií totiž panuje poměr srovnatelný se spojitými nádobami. Nejsme snad stvořeni k obrazu Boha (srov. Gn 1,26) a nemáme usilovat o to, abychom byli dokonalí jako náš nebeský Otec (srov. Mt 5,48)? A právě na tom závisí smysluplnost, opravdově křesťanská a autenticky humánní motivace veškerého našeho snažení. Chceme-li se ponořit do výše avizovaného tématu, musíme si nejprve uvědomit, že výraz „pokora“ (*tapeinotes, humilitas*) může nabývat výrazně odlišných významů. Kupříkladu antičtí filozofové vnímali pokoru jako skromnost, slabost, dokonce jako nevzdělanost. Kupříkladu podle Aristotela je pokorný člověk protikladem člověka velkodušného, tedy někdo malodušný. Není tedy divu, že zmíněný filosof vnímal pokoru ne právě pozitivně.² Židovská a křesťanská myšlenková tradice nahlíží na pokoru úplně jinak. Jde o primárně pravdivé vědomí člověka ohledně vlastní stvořenosti, závislosti na Stvořiteli. Ten, kdo se sám vyvyšuje, se dostává do situace nedisponovanosti vůči Božímu obdarování. Protikladem sebepovyšování je povýšení věřícího od Hospodina. Tento stav nového povznesení od druhého, tedy od Nejvyššího však není v protikladu s pokorou. Církevní otcové jako například Klement Alexandrijský, Origenes, Řehoř Nysský, Bazil, Hilarius z Poitiers, Ambrož, Jan Chryzostomos podtrhovali, že pokora představuje základní křesťanskou ctnost, je tudíž do jisté míry rozlišující známkou pravého křesťana.³ Nejdůležitější mezi všemi byl v tomto smyslu Augustin z Hippo.⁴

Již na tomto místě by mělo být zřejmé, že otázka, zda a zejména v jakém slova smyslu je Bůh podle Bonaventury z Bagnoregia pokorný, bude v zásadě neoddelitelně spjata s problematikou pojetí pokory, případně s rozlišováním určitých druhů pokory. Na odpovědi pak výrazně závisí, jestli pojednání o pokoře patří výlučně do etiky a spirituality, anebo zároveň plnoprávně také do teologie v úzkém slova smyslu.

V prvním oddílu této studie se zaměříme na to, jak se k otázce pokory Boha stavějí prozatím interpreti Bonaventurova myšlení. Následně si krátce připomeneme, jak na tuto otázku odpovídali církevní otcové, mistři rodící se scholastiky a svatý František z Assisi. Ve druhé části příspěvku se pak zaměříme jednak na to, jaké druhy pokory Bonaventura rozlišoval, jednak na řešení otázky pokory Boha v jeho podání, a to v dílech vzniklých před rokem 1259. Ve třetím bodu této studie učiníme totéž, avšak předmětem našeho zájmu budou spisy Serafického doktora z období let

1 Poněkud zářející je, že čeští františkáni k připomínce daného výročí nepodnikli v zásadě nic.

2 Srov. *Ethica Nicomachea*, 1123b–125a 30.

3 Srov. Pierre ADNÈS, *Humilité*, in: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique VII*, ed. Marcel VILLER – Ferdinand CAVALLERA – Joseph DE GUIBERT, Paris, 1969, s. 1136–1187, zde s. 1152–1153.

4 Srov. Deborah W. REDDY, *Umiltà*, in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. Allan FITZGERALD – Luigi ALICI – Antonio PIERETTI, Città Nuova: Roma, 2007, s. 1414–1422, zde 1415.

1259–1274. V závěru pak odpovíme na otázku, zda je podle Bonaventury Bůh pokorný, a pokud ano, pak v jakém smyslu má být tato výpověď chápána.

1. Předpoklady zkoumání Bonaventurova pojetí pokory

Nejprve upozorníme na stav dané otázky v druhotné literatuře, protože mínění autorů nejsou v této záležitosti jednoznačná. Ve druhém kroku pak připomeneme, jak o pokoře Boha smýšleli někteří církevní otcové, mistři rodící se scholastiky a svatý František z Assisi.

1. 1. Status questionis

Jestliže se omezíme na to nejzásadnější, je vskutku snadné konstatovat, že hlavním představitelem mínění, podle něhož by Bonaventura měl být zastáncem Boží pokory, je Alexander Gerken.⁵ Ke Gerkenově interpretaci se hlásí i W. Hülsbusch⁶ a Z. Hayes⁷. Musíme však zcela otevřeně přiznat, že Gerken svoje základní tvrzení o pokoře Boží opírá téměř výhradně o místa, na nichž Bonaventura hovoří o pokoře vtěleného Božího Syna. Posledně zmíněný badatel pak uzavírá, že Bůh je pokorný, protože v díle vtělení se Boží Syn projevil jako pokorný,⁸ vrcholným a definitivním zjevením této Boží pokory je kříž Ježíše Krista.⁹ V dané souvislosti ale není určitě bez významu, že o podrobnější studii věnované přímo problematice pojetí pokory v Bonaventurově díle,¹⁰ kromě minulých pokusů autora této studie, nám zatím není nic známo.

Je však třeba otevřeně přiznat, že není právě snadné nalézt v Bonaventurově díle místa, která by jasně vypovídala o Boží pokoře, o čemž svědčí mimo jiné to, že v prestižním francouzském slovníku spirituality se o Serafickém doktorovi jako zastánci Boží pokory nehovoří.¹¹ Na druhé straně ale znalec Bonaventurova díla intuitivně dává Gerkenovi za pravdu také proto, že o Bohu, který je pokora, se jasně vyjádřil zakladatel františkánského řádu a hnutí. Jistou váhavost našeho mistra však dobře pochopíme, když si uvědomíme, že renomované autority v této věci nebyly v jeho době zcela zajedno.

1. 2. Různé názory na Boží pokoru v Bonaventurově době

Již v úvodu k celému tomuto příspěvku jsme upozornili na to, že hodnocení pokory ze strany antických filosofů bylo velmi odlišné od toho, s čím se setkáváme v Bibli a následně v tom, jak vnímali pokoru církevní otcové, kteří v ní spatřovali základní charakteristiku autentické křesťanské mentality a spirituality. Jestliže v této věci byly křesťanské autority zajedno, v otázce Boží pokory to rozhodně tak jednoznačné nebylo.

5 Srov. Alexander GERKEN, *Theologie des Wortes: Das Verhältnis vom Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf, 1963, s. 315–334.

6 Srov. Werner HÜLSBUSCH, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf, 1968, s. 182; 184.

7 „Not only is God a mystery of love, but even more, He is a mystery of humble love. The movement of God's love is not only a descendent, but a condescension; for He takes the reality of humankind so seriously that He assumes human reality with its pain and misery to Himself.“ Zachary HAYES, *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, Paulist Press, New York - Ramsey - Toronto, 1981, s. 136.

8 „In der Inkarnation wird also die Demut Gottes sichtbar, die in seiner Ewigkeit als Sinngrund dafür lebt, dass er sich überhaupt nach außen verschenken will.“ GERKEN, *Theologie...*, s. 319–320.

9 „... das Kreuz ... Es ist die letzte Manifestation der göttlichen Demut, der Bewegung in das Leere hinein, ein unüberbietbares Zeugnis der göttlichen, sich neigenden Liebe, ...“ GERKEN, *Theologie...*, s. 320.

10 V tomto příspěvku se nejenom shrnuje, ale také výrazně prohlubuje to, co autor tohoto příspěvku o pojetí pokory v díle Serafického doktora před lety předložil v monografiích: Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Nakladatelství L. Marek: Brno, 2002; *La salvezza dell'uomo e la teologia della croce di Bonaventura da Bagnoregio*, Paolo Gaspari editore: Udine, 2010.

11 Srov. ADNĚS, *Humilité...*, s. 1136–1187 (1168–1169).

Za hlavního a nejradikálnějšího zastávce Boží pokory je nutno označit svatého Augustina, jehož výroky o příkladnosti božské pokory,¹² o pokorném Bohu¹³ a o Boží pokoře¹⁴ Bonaventura jistě znal. Hipponský biskup hovoří o Boží pokoře vcelku pochopitelně v úzké souvislosti s úkonem vtělení¹⁵ a s událostí ukřižování Ježíše Krista.¹⁶ Víme již, že Augustin představoval pokoru jako základní rozlišovací znamení křesťanství, které jeho vyznavače odlišují od pohanských filosofů.¹⁷ Není tedy divu, že mezi interprety Augustinova díla panuje naprostá shoda v tom, že hipponský biskup Bohu skutečně připisoval pokoru,¹⁸ která je opakem pýchy a tím pádem i jakéhokoli hříchu. Jestliže Bůh je všemocný a vševědoucí, pak tvrzení o jeho pokornosti vyznívá velmi provokativně a paradoxně. Pochopitelně to zároveň nebývale prohlubuje naši koncepci pokory jako takové. Tato Boží pokora je v úzkém sepětí s kenozi Slova,¹⁹ v níž se definitivně zjevuje a stává paradigmatickým pro nové smýšlení, které je spjato s evangeliem.

Jistě nikdo nebude pochybovat o tom, když řekneme, že druhým inspiračním zdrojem byl pro Bonaventuru bezesporu František z Assisi, který neváhá ve svých modlitbách na základě své intuice vzývat Hospodina přímo jako pokoru a jako trpělivost.²⁰

Existoval však také opačný názor, podle něhož lze pokoru připisovat pouze přijaté lidské přirozenosti vtěleného Slova, a nikoli Bohu jako takovému. Tak vypovídal například svatý Anselm.²¹ Boží Syn se stal pokorným výhradně proto, že člověk zhřešil pýchou, rozhodl se tudíž zachránit ho svojí lidskou pokorou. Základní problém tedy tkví v tom, zda pokoru má teolog připisovat osobě Slova jako její trvalou charakteristiku, a proto ji také vnímat jako vlastnost samotného Boha, anebo zda ji má připisovat pouze přijaté lidské přirozenosti Slova. Tomu plně odpovídají také dva základní myšlenkové proudy v křesťanské tradici. První směr lze charakterizovat jako „sestupně kenotický“ a má svůj původ v Origenovi a Bazilovi, kteří připisují Kristovu pokoru a trpělivost osobě Slova, a vidí proto v Kristově mentalitě zjevení Boží pokory a trpělivosti. Druhý proud, který lze popsat jako „vzestupně soteriologický či asketický“, vnímá Kristovu pokoru pouze jako reakci na lidský hřích, a proto přisuzuje dané charakteristiky jen přijaté lidské přirozenosti. Mezi základní představitele druhého směru patří Jan Cassianus, svatý Benedikt, svatý Bernard z Clairvaux, svatý Anselm z Canterbury, Alan ab Insulis.²²

12 Srov. např. AUGUSTIN, *Epist.* 118, 3, 17; PL 33, s. 440–441.

13 Srov. AUGUSTIN, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 25, 16; PL 35, s. 1604. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, 33, I, 4; PL, 36, s. 302.

14 Srov. AUGUSTIN, *De Trinitate*, IV, 2, 4; PL 42, s. 889. *De Trinitate*, XIII, 17, 22; PL 42, s. 1031. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, IX, 20; PL 41, s. 273. AUGUSTIN, *Sermo* 184, 1, 1; PL 38, s. 995.

15 „Pochop nejprve Boží pokoru. Kvůli sobě buď pokorný, protože Bůh se uráčil být pokorným právě kvůli tobě, jistě nikoli kvůli sobě. Pochop tedy pokoru Kristovu, uč se být pokorný a nezpychni.“ AUGUSTIN, *Sermo* 117, 10, 17; PL 38, s. 671. – „Cape prius humilitatem Dei. Dignare esse humilis propter te, quia Deus dignatus est humilis esse propter eumdem te; non enim propter se. Cape ergo humilitatem Christi, disce humilis esse, noli superbire.“

16 Srov. Otto SCHAFFNER, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg 1959, s. 106.

17 Srov. např. AUGUSTIN, *Epist.*, 118, 22; PL 33, s. 442. *Sermo* 160, 4; PL 38, s. 875. *Sermo* 151, 4; PL 39, s. 1538. *De civitate Dei*, 14, 13; PL 41, s. 421.

18 Srov. REDDY, *Umiltà...*, s. 1416; srov. také Vittorio MAURO, *Umiltà*, in: *Lexicon – Dizionario Teologico Enciclopedico*, ed. Vito MANCUSO – Luciano PACOMIO, Casale Monferrato, 1993, s. 1090–1092.

19 Když komentuje *De Trin.*, IV, 2, 4, Jean Plagnieux poznamenává: „C'est là qu'on trouve cette expression étonnante: une *humilitas Dei*, qui constitue avec *sanguinis justis* la rançon de notre salut. *Humilitas Dei!* Et ce n'est pas simple communication des idiomes; il s'agit bien de la *kénose* affectant la divinité. Quel accent neuf dans une contemplation d'allure volontiers philosophique et quel scandale pour des oreilles néoplatonicinnes!“ Jean PLAGNIEUX, „Influence de la lutte antipélagienne sur le *De Trinitate* ou: Christocentrisme de saint Augustin, in: *Augustin Magister. Congrès International Augustinien, Paris 21.–24. 9. 1954 II*, Paris, 1955, s. 817–826, zde s. 821.

20 „Ty jsi láska, Ty jsi moudrost, Ty jsi pokora, Ty jsi trpělivost.“ *Laudes Dei Altissimi* 4, in Kajetan ESSER, *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, Padova: Messaggero, 1982, s. 171. – „*Tu es amor, caritas, tu es sapientia, tu es humilitas, tu es patientia, ...*“ Velmi dobře mapuje tuto problematiku ve Františkových spisech a v hlavních legendách zabývajících se životem assiského světce Johannes Baptist FREYER, *Der demütige und geduldige Gott. Franziskus und seine Gottesbild - ein Vergleich mit der Tradition*, Roma, 1989, s. 230–233.

21 Srov. např. ANSELM, *Cur Deus homo*, I, 8, in: ed. SCHMITT, S. ANSELMI CANTAURIENSIS ARCHIEPISCOPI OPERA OMNIA II., Romae, 1940, s. 38–133, zde s. 59–60.

22 Pokud se jedná o rozlišení myšlenkových proudů a zařazení jednotlivých autorů srov. FREYER, *Der...*, s. 222–229.

2. Pokora v dílech prvního období Bonaventurovy tvorby, tedy před rokem 1259

Zkoumat to, jak Bonaventura pojímal pokoru, není rozhodně jednoduchým podnikem jednak proto, že výraz „pokora“ se vyskytuje téměř na každé straně zejména spisů,²³ především pak těch vzniklých po roce 1259,²⁴ jednak proto, že doposud kupodivu neexistuje systematická studie zaměřená na toto téma.²⁵ Projdeme tedy postupně nejdůležitější texty, v nichž se náš mistr danou problematikou zabývá podrobněji.

2. 1. Různé druhy pokory v *De perfectione evangelica*, QD. I

K těmto veřejným disputacím i k závěrečné redakci textu došlo ještě za pařížského působení našeho autora na tamější univerzitě v letech 1255–1256,²⁶ setkáváme se tedy s Bonaventurovými názory z období před jeho zvolením za generálního ministra františkánského řádu. Dále je třeba si uvědomit, že dispute se odehrála v období prvního střetu mezi mendikanty a světskými univerzitními mistry o ideál evangelijní chudoby, pročež Giovanni Fidanza musel být velmi obezřetný a dávat si pozor na každé své slovo.

Rozhodující otázkou je, zda pokora má svůj věčný pravzor v Bohu. Bonaventura odpovídá – jak je jeho zvykem – rozvázně a diferencovaně:

Ohledně toho, že každá ctnost má pravzor v Bohu, je třeba říci, že vzhledem k tomu, co je její náplní, tedy nepřekračovat vlastní meze, má v Bohu pravzor, avšak vzhledem k tomu, co se týká nedostatku a podřízenosti druhému, nemá pravzor v Bohu, který nemá žádný nedostatek, ani nikoho nad sebou. Aby se však člověk kvůli nedostatku vzoru neopomíjel pokořovat, líbilo se Bohu vzít na sebe formu služebníka a v ní se pokořovat, znevažovat a sebou pohrdat, aby tak ostatní takovým příkladem podnítil k dokonalému pohrdání sebou.²⁷

Pokora jakožto „*vilificatio sui*“ pravzor v Bohu mít nemůže. Podle Bonaventury nemá v Hospodinu pravzor ani pokora jakožto podřízenost někomu vyššímu, protože Bůh sám je tím absolutně nejvyšším. Mezi pokorou vtěleného Božího Syna a pokorou Boží je podstatný rozdíl, věčný pravzor pokory totiž neobsahuje nic, co je dlužno podřízenosti člověka, pochopitelně v Bohu nemá místo ani to, co je dlužno hříšnosti člověka. Zcela zásadní je ovšem konstatování, že určité rysy pokory v Bohu svůj pravzor mají, konkrétně se jedná o nepřekračování vlastních mezí, o věrnost

23 Srov. Noel MUSCAT, *The Life of Saint Francis in the Light of Saint Bonaventure's Theology on the "Verbum Crucifixum"*, Roma, 1989, s. 92.

24 Na tomto místě není možné dokazovat, že zásadním předělem mezi prvním a druhým obdobím díla Serafického doktora je rok 1259, což hluboce souvisí se spisem *Itinerarium mentis in Deum*. Srov. POSPÍŠIL, *La salvezza...*, s. 191–238; POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, s. 167–206; Ctirad Václav POSPÍŠIL, *La via della salvezza nell'Itinerarium mentis in Deum*, *Antonianum*, 1997(78), vol. LXXII/1., s. 53–77. Pro informaci si dovoluji připomenout existující český překlad spisu *Itinerarium*: SV. BONAVENTURA. *Putování mysli do Boha*, překlad, poznámky, úvodní studie Ctirad Václav POSPÍŠIL, Praha: Krystal OP, 1997, 3. vydání 2017.

25 Srov. GERKEN, *Theologie...*, s. 315–334. MUSCAT, *The Life...*, s. 92–93; 211–214. Ambroise NGUYEN VAN SI, *La théologie de l'imitation du Christ d'après saint Bonaventure*, Roma: Antonianum, 1991, 105–108. Právě zmínění autoři jednak necitují žádnou jinou studii, která by se zabývala problematikou pokory v díle našeho mistra, jednak sledují základní tematiku své studie, a proto se ani nepokoušejí o to, aby poskytli kompletní pojednání o problematice pokory u Bonaventury. O obtížnosti tématu svědčí i skutečnost, že FREYER, *Der demütige...*, se ve svém díle Bonaventurovi jaksí vyhýbá a o jeho pojetí pokory nám neříká naprosto nic.

26 Srov. Balduinus DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critica recensiva*, Roma: Istituto Storico Cappuccini, 1975, s. 11; Jacques Guy BOUGEROL, *Opere di San Bonaventura - Introduzione generale*, Roma: Città nuova, 1990, s. 209.

27 *Perf. ev.*, QD. I, resp. 11. 12.; V, 124b. „Ad illud, quod omnis virtus habet exemplar in Deo; dicendum, quod humilitas quantum ad hoc quod est completionis in ipsa, scilicet non excedere metas suas, exemplar habet in Deo; quantum ad hoc autem, quod respicit defectum et subiectionem ad alterum, non habet exemplar in Deo, qui nullum habet defectum, nullum habet superiorem. Ut tamen homo propter defectum exemplaris non negligeret humiliari, placuit Deo assumere formam servi et in illa humiliari, contemni et vilificari, ut ceteri ex tanto exemplari inflammerentur ad vilificationem sui perfectam.“

vlastní identitě, o přijetí vlastního místa ve společenství, a to vše v imanentní Trojici u Otce, Syna a Ducha svatého shledáváme. Boží Syn svým vtělením tedy nejenom zjevuje to, co je v Bohu ob-
saženo, ale také jaksi doplňuje terapeutické prvky pokory, které však mají pouze přechodný ráz.²⁸ Tento rozdíl mezi pokorou Vtěleného a pokorou Boha tedy není důsledkem nedostatku pokory v Bohu, nýbrž důsledkem stavu, do něhož lidstvo upadlo kvůli hříchu. Uvedené základní rozlišení zůstane také trvalou charakteristikou Bonaventurova pojmání Boží pokory.

Velmi důležité je, že základní definicí pokory je v právě analyzovaném díle ono „*vilificatio sui*“ – „pohrdání sebou“.²⁹ Jelikož Hospodin je svrchovaně dokonalý a také sebe sama hluboce pravdivě poznává a hodnotí, prostě a jednoduše nemůže pohrdat sám sebou.³⁰ Pokud má člověk pravdivě pohrdat sám sebou, musí k tomu mít dostatečné pohnutky, protože sebepohrdání se staví proti jeho zcela přirozeným inklinacím.

Těm, kdo nejprve namítají, že ctnost ladí s přirozeností a že přirozenost vždy baží po postupu, je třeba říci, že i když podle své vnější podoby se úkon pokory, jímž je pohrdání sebou, zdá být v nesouladu se sklonem přirozenosti, avšak podle pravdy a podle vnitřního zaměření je opravdu v souladu s touto přirozeností, a to pokud jde o původ a pokud jde o [její] zachování, i pokud jde o její prospěch.... Prospívá tedy v tom, že [přirozenost] touží přijímat působení od nadřazené přirozenosti, jíž se poddává, aby od ní mohla být doplňována. Ponevadž tedy pokora znamená uznávat vlastní nedostatečnost, tak tedy: vracet se sám k jakési sjednocující nepatrnosti, zahánět od sebe rozptylujícího ducha zlehčování a pýchy, poddávat se a otevírat se vlivu milosti shůry, to vše tedy podle pravdy je v souladu s přirozenými úkony a sklony.³¹

Pohrdání sebou tedy není samoučelné a není také pravým důvodem pokory jakožto ctnosti. Účel pohrdání sebou musí být pozitivní, musí odpovídat přirozenému sklonu k růstu a pokroku. Pohrdání sebou je onou dispozicí, jejíž pomocí se člověk otevírá působení Boha a jeho milosti. Proto také díky pokoře se člověk může opravdu těšit z toho, že má podíl na Boží přirozenosti.³² Toto zaměření k Bohu a k tomu, aby se člověk stále více Bohu podobal, je hluboce zakořeněno v lidské přirozenosti. Proto je pokora spojena s celou řadou zásadních duchovních dobrodiní. Zároveň je

28 „Tomu, kdo namítá, že ctnost je dovednost spočívající ve středovosti, je třeba odpovědět, že ... pohrdání sebou není tolik úkonem ctnosti formující přirozenost, nýbrž spíše napravující příklad, proto také má spíše terapeutický než doplňující ráz.“ *Perf. ev.*, QD. 1, resp. 3; V, 123ab. „Ad illud quod obiicitur, quod virtus est habitus in medietate consistens; dicendum, quod ... vilificatio sui non tantum est actus virtutis informantis naturam, sed exemplum etiam reparantis; unde plus tenet rationem medicativam quam completivam; ...“

29 „Kvůli porozumění výše řečenému je třeba podotknout, že souhrn veškeré křesťanské dokonalosti spočívá v pokoře, jejímž vnějším i vnitřním úkonem je pohrdání sebou.“ *Perf. ev.*, QD. I, resp.; V, 120b. – „Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod summa totius christianae perfectionis in humilitate consistit, cuius actus est exterior et interior vilificatio sui.“ Srov. dále *Perf. ev.*, QD. I, resp.; V, 122; *Perf. ev.*, QD. I, resp. 2; V, 123°; *Perf. ev.*, QD. I, resp. 7; V, 124a.

30 „Tak tedy v Bohu není pokora, nakořik znamená pohrdání sebou.“ *Comp. virt. hum.*, III, 1; VIII, 661a. – „Licet enim in Deum non cadat humilitas, prout sui contemptum dicit, ...“ K řečenému je třeba dodat následující. I když dnes není jisté, zda se jedná o dílo Serafického doktora, nelze negovat, že myšlení obsažené v tomto spise je bonaventurovské. Na tom se shodnou jak editoři kritického vydání, tak B. Distelbrink. Srov. *Op. Om.* VIII, Prolegomena, s. CIIa. DISTELBRINK, *Bonaventurae...*, s. 102. V této studii budeme používat zmíněného spisu pouze jako doplňkového pramene.

31 *Perf. ev.*, QD. 1, resp. 1; V, 122b–123a. – „Ad illud quod primo obiicitur, quod virtus consonat naturae, et natura semper appetit promoveri; dicendum, quod etsi secundum exteriorem faciem actus humilitatis, qui est vilificatio sui, dissonare videatur ab instinctu naturae, secundum veritatem tamen et intrinsecam rationem plurimum ipsi naturae consonat et quantum ad originem et quantum ad conservationem, quantum ad profectum. ... Proficit autem in hoc, quod appetit suscipere influentiam a natura superiore, cui se subiicit, ut ab illa possit compleri. Quoniam ergo humilitas est suum defectum recognoscere: ad quandam parvitatem unitivam se ipsum redigere, spiritum inflationis et superbiae tanquam dispersivum a se repellere; influentiae supernae gratiae se subiicere et offerre: hinc est, quod ipsa secundum veritatem consonat actui et instinctui naturali.“

32 Srov. *Comp. virt. hum.*, II, 1; VIII, 659a.

ale jasné, že přirozený lidský intelekt neosvícený vírou tomu nemůže rozumět. Maně se tu člověku vybavuje souvislost s textem svatého Pavla o lidské moudrosti a Boží pošetilosti, která se však nakonec ukazuje být mnohem moudřejší než všechna lidská vychytralost (srov. 1 K 1,18–31).

*Pokora je tedy branou moudrosti, základem spravedlnosti a příbytkem milosti.*³³

Nebudou ale tyto hodnoty člověka plně zdobit až ve vlasti, tedy ve stavu dovršeného díla spásy? Není proto také pokora svou nejhlubší podstatou cestou přivádějící k Bohu jako k Prameni moudrosti a milosti? Není pokora putováním ke zbožštění člověka a základní dispozicí k přijetí Božího sebedarování?

Když chce Bonaventura definovat „*vilificatio sui*“ jako mravní ctnost, setkává se pochopitelně s mnoha těžkostmi, a proto se pokouší o alternativní řešení.

Dalo by se také říci, že definice mravní ctnosti má jako základ řád přirozenosti. Tento úkon pokory se však zakládá na víře v Ježíše Krista, což je úkon přesahující rozumu a překračující meze přirozenosti.³⁴

Pokora by tedy nebyla mravní ctností, ale – abychom tak řekli – ctností evangelijní, protože jejím základem by byla víra v Ježíše Krista. Pokora je opravdu čímsi tajemným a jen velmi obtížně se dá definovat vyčerpávajícím způsobem. Není tudíž divu, že je téměř nemožné zařadit ji uspokojivě do katalogu mravních ctností.³⁵ Jak vidno, pokoru jakožto postoj otevřenosti člověka vůči Božímu sebedarování nelze bez vážných následků zvětňovat.³⁶ Tento základní postoj není totiž tolik určen k definování, nýbrž spíše k praktickému zakoušení, vždyť se jedná o tu nejzákladnější charakteristiku následování Ježíše Krista.³⁷ Není tedy divu, že tajemství pokory zůstává uzavřeno těm, kdo nemají dar víry, kdo nemají hluboký osobní vztah k nazaretskému Mistru.³⁸

Vraťme se ale k pokoře jako „*vilificatio sui*“. Toto pohrdání sebou směřující k plnému společenství s Bohem musí hledat základní motivaci ve vlastní nedostatečnosti, vždyť plné poznání Boha předpokládá hluboce pravdivé sebezpoznání.³⁹ Tato pohnutka může mít v případě člověka dvě základní podoby: První vychází z vědomí vlastní stvořenosti, obdarovanosti a závislosti na Bohu, jedná se o takzvanou „pokoru pravdivosti“; druhá se týká vlastní nedokonalosti vzhledem k Boží svatosti, jedná se proto o vědomí vlastní hříšnosti a Bonaventura hovoří v tomto případě o „pokoře přísnosti“. A podle toho pokora, která vzchází z nahlížení vlastní nicotnosti, nebo je jí pamětliva, je dvojitá. První lze nazvat pokorou pravdivosti, a ta vzchází z nahlížení nicotnosti vzhledem k bytí přirozenosti, a ta se nenachází pouze v lidech, nýbrž rovněž v andělech, nejen v poutnících, ale také v blažených. Druhou lze nazvat pokora přísnosti, a ta vzchází z nahlížení viny.⁴⁰

33 *Perf. ev.*, QD. I, resp., V, 120b. – „Est enim humilitas ostium sapientiae, fundamentum iustitiae et habitaculum gratiae.“

34 *Perf. ev.*, QD. I, resp. 1; V, 123a. – „Posset etiam aliter dici, quod illa definitio est virtutis moralis, quae radicatur in naturali dictamine. Hic autem actus humilitatis fundatur in fide Iesu Christi, qui est actus super rationem et excedit terminos naturae.“

35 Bonaventura proto také v *Hexaemeronu* pokoru nezařazuje mezi mravní ctnosti. Srov. *Hex.*, coll. VI, 6–32; V, 361b–364b.

36 Uvědomme si, že substancionalizace pokory není bez problémů, protože ve skutečnosti se jedná o případečně určené podstaty jménem člověk. Nikde neexistuje pokora jako taková, můžeme se ale setkávat s pokornými, anebo nepokornými lidskými bytostmi.

37 Není jistě náhodou, že Bonaventura zahajuje svoji odpověď v *Perf. ev.*, QD. I, resp.; V, 120b citací textu Mt 11,25–29: „V ten čas řekl Ježíš: »Velebím, tě Otče, Pane nebes i země, že jsi ty věci skryl před moudrými a rozumnými a zjevil jsi je maličkým. Ano, Otče, tak se ti zalíbilo. Všechno je mi dáno od Otce; a nikdo nezná Syna než Otec, ani Otce nezná nikdo než Syn – a ten, komu by to Syn chtěl zjevit. Pojďte ke mně všichni, kdo se namáháte a jste obtíženi břemeny, a já vám dám odpočinout. Vezměte na sebe mé jho a učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorného srdce: a naleznete odpočinutí svým duším.«“

38 Srov. „Cristo crocifisso stoltezza ... per i pagani.“ Marco ADINOLFI, *Il Verbo uscito dal silenzio*, Roma: Dehoniane, 1992, s. 143–155.

39 Srov. *Perf. ev.*, QD. I, resp.; V, 120b–121a.

40 *Perf. ev.*, QD. I, resp.; V, 122a. – „Et secundum hoc humilitas, quae est per considerationem vel quae est considerativa nostrae nihilitatis, duplex est: una quidem dici potest humilitas veritatis, quae consurgit ex consideratione nihilitatis per oppositionem ad esse naturae; et haec non tantum reperitur in hominibus, verum etiam in Angelis, non tantum in viatoribus, verum etiam in Beatis. Alia potest dici

Jelikož pokora pravdivosti se nachází i v andělech a v těch, kdo dospěli k definitivní plnosti společenství s Bohem, nejedná se o cosi pouze přechodného. Tato vrstva pokory tudíž nemá výlučně terapeutický účel. Právě naznačený postoj proto patří mezi základní hodnoty Božího království. Vědomí vlastní stvořenosti totiž v sobě zahrnuje sebezpřijetí a vyrovnání se s vlastním „místem“ ve společenství. Vzhledem k tomu, že tento typ pokory je konstitutivním prvkem společenství, měl by se nějakým způsobem nacházet ve svrchovaném modelu každého společenství, v Nejsvětější Trojici. I zde přece Otec, Syn a Duch svatý přijímají každý své vlastní místo ve společenství, pravdu o sobě samých. Není nezajímavé, že Bonaventura v případě pokory pravdivosti nepodtrhuje jako základní úkon tohoto postoje ono pohrdání sebou.

Pokora přísnosti se ale nachází výhradně v kajícím se hříšníkovi, a proto je čímsi pouze přechodným a má výslovně terapeutický účel. Tato podoba pokory nemá svůj pravzor v Bohu a vtělený Boží Syn ji v určitém slova smyslu na sebe vzal z lásky k člověku postiženému hříchem a odloučenému od Boha, aby mu tak projevil svou solidaritu a aby se mohl stát cestou přivádějící člověka k Bohu právě z bídneho stavu hříchu. Daná verze pokory je jakýmsi antihříchem, protijedem na mor vše destruuující pýchy.

2. 2. Pýcha v *Breviloquium*, p. II, c. VII

Pokud chceme dobře porozumět tomu, jak náš autor pojímal pokoru, je velmi vhodné analyzovat také to, co je protikladem této evangelijní ctnosti, tedy pýchu. Ve druhé části *Breviloquia* Bonaventura hovoří o pádu zlých duchů a tvrdí, že jejich hlavním proviněním byla právě pýcha. Dlužno podtrhnout, že právě toto dílo uzavírá a do jisté míry korunuje první období tvorby našeho mistra, vzniklo totiž až v roce 1257. Zařazení následující analýzy na toto místo má své opodstatnění také v tom, že *Breviloquium*⁴¹ je pozdějším spisem než předchozí disputace o evangelijní dokonalosti. V naší interpretaci tudíž sledujeme také zrání názorů našeho autora na téma, které je předmětem našeho zájmu.

A poněvadž svobodná vůle mohla směřovat buď ke svrchovanému dobru, nebo se obracet k vlastnímu dobru, [tak tedy] Lucifer nahlížel na svoji vlastní krásu a vznešenost, a tak se v něm probudila sebeláska a [tíhnutí] k vlastnímu dobru, a proto si začal přivlastňovat svoji vznešenost a usilovat o vlastní výsadnost, jako kdyby to nebyl obdržel. Kvůli tomuto přivlastnění si ze sebe sama učinil původce, sám v sobě se oslavoval a usiloval o to, aby se pro sebe sama učinil nejvyšším dobrem a aby byl sám pro sebe posledním cílem. Jelikož ale on sám nebyl ani nejvyšším původem ani nejvyšším dobrem, bylo nezbytné, aby kvůli svému nezřízenému vyvyšování padnul a aby ze stejného důvodu také [padli] ti, kdo smýšleli jako on. A poněvadž není zneuctění hříchu bez důstojnosti spravedlnosti, proto tedy ihned, jakmile upadl do hříchu, spolu s těmi, kdo k němu přilnuli, musel opustit nejvyšší místo, tedy nejvyšší nebe, a sestoupit na nejnižší, tedy do temného povětří, tedy do pekel, aby stejně jako pád do viny byl kvůli svobodnému rozhodnutí, také pád nebo trest nastal díky Božímu soudu.⁴²

humilitas severitatis quae consurgit ex consideratione culpa; ...“

41 Snad je vhodné upozornit na existující překlad tohoto díla do češtiny, a to i vzhledem k tomu, že nemá v ostatních slovanských jazycích příliš obdoby: BONAVENTURA, *Breviloquium – Kompendium scholastické teologie*, úvodní studie, překlad, poznámky – Ctirad Václav POPIŠIL, Praha: Vyšehrad, 2004.

42 *Brevil.*, p. II, c. VII; V, 225a. – „Et quoniam per liberum arbitrium voluntatis poterat tendere in bonum summum, vel converti ad bonum privatum; lucifer, suae pulcritudinis et altitudinis consideratione excitatus ad se diligendum et suum privatum bonum, praesumpsit de

Zaměřit se výhradně k vlastnímu dobru, učinit ze sebe původ sebe sama a pohlížet na sebe jako na nejvyšší dobro a jako na poslední cíl veškerého svého snažení, to vše je nejen vzhledem ke společenství v křiklavém rozporu s Bohem, ale také se všemi ostatními. Pýcha jako falešné sebezbožštění rozvrací společenství, proto také Lucifer musel ztratit své místo ve společenství nebo – jak by řekl Bonaventura – v hierarchii. Pokora jakožto opak pýchy musí být zaměřením k živému Bohu, k pravému nejvyššímu dobru, ke skutečnému poslednímu cíli, a právě díky tomu také pokora zajišťuje člověku zařazení do hierarchie, začlenění se do společenství. Pokora je tedy – abychom tak řekli – vlastně společenstvítvornost a zároveň předpoklad pravdivosti.⁴³ Pýcha tedy není v podstatě ničím jiným, než nepřijetím pravdy o sobě, nepřijetím vlastního místa ve společenství, s čímž je úzce spjato hluboce klamně sebezbožštění. Proto také Luciferova pýcha vrcholí v tom, že od druhých vyžaduje, aby se mu klaněli, jako kdyby měl být bohem.⁴⁴

Na tomto místě si musíme položit otázku: Bůh nepřijímá své místo ve společenství s tvory? Již úkonem stvoření se totiž stává Bohem někoho jiného mimo sebe, a to není samozřejmé. Samozřejmé rovněž není to, že Bůh sebe sama dává tvorům jako poslední cíl, že se tvorům daruje. Bůh také přijímá to, že ve tvorech se nachází jeho nedokonalá podoba, to platí zejména o lidských představách o NĚm. Sklání se k člověku a komunikuje s ním na takové úrovni, na jaké je toho jeho stvořený obraz schopen. To vše ukazuje na Boží sklonění se k člověku a ke světu.⁴⁵ Není to vše projevem Boží blahosklonnosti, Božího sklonění se k tvorům, věčné Boží pokory?⁴⁶ Ano, jedná se o Boží chování ke stvoření, nicméně není Bůh striktně pravdivý? Jestliže se chová tímto způsobem vůči světu a nám, pak takový také musí věčně být. Nezapomínejme na to, že pořád hovoříme o pokoře pravdivosti.

Jestliže pokora je zaměřením k Bohu, není pravdou, že Bůh je rovněž zaměřen k sobě jako k pravému nejvyššímu dobru? Nemá Bůh podle Bonaventury skutečnou úctu k sobě samému?⁴⁷ Jistě ano. Jelikož pokora patří vždy určité osobě, pak je zcela na místě vnímat toto tajemství Boží pokory trinitárně, jak už jsme to koneckonců vícekrát naznačili. Nepřijímají jednotlivé osoby Trojice věčně své vlastní místo v tomto nejdokonalejším společenství? Není trojiční život vlastně totální nesebestředností, když Otec překračuje sám sebe a daruje Synovi všechno, co má, kromě své nestvořenosti? A darovat všechno znamená v jistém slova smyslu nabídnout vlastní život za

altitudine habita et ambivit excellentiam propriam, non tamen obtentam; ac per hoc praesumendo constituit se sibi principium, in se ipso gloriando; et ambiendo constituit se sibi summum bonum, in se ipso quiescendo. Cum autem ipse nec summum esset principium nec summum bonum; necesse fuit, quod inordinato ascensu rueret; pari ratione et omnes in hoc consentientes. - Et quia »non est dedecus peccati sine decore iustitiae«; ideo statim, cum cecidit in peccatum, cum ceteris adhaerentibus sibi perdidit locum summum, scilicet empyreum, descendens ad imum, scilicet caliginosum aërem, vel infernum, ita quod lapsus in culpam fuit per liberum arbitrium, lapsus vero in poenam per divinum iudicium.“

43 „Je tedy zřejmé, že ona [pokora] je kořenem a matkou všeho uspořádání, vši přiměřenosti a umírněnosti, dále pak, když správně uvažujeme, je rovněž matkou veškeré pravdivosti.“ *Comp. virt. hum.*, I, 8; VIII, 658b. – „Patet igitur, quod ipsa est radix et mater omnis ordinis, mensurae et moderationis; et ultra hoc, vere sentiendo, mater est omnis veritatis.“

44 „A poněvadž to vše je neuspořádané kvůli chtění znetvořenému pýchou, tak to vše [opět] přispívá k nárůstu jeho pýchy, [když] po lidech požaduje, aby ho uctívali a klaněli se mu jako bohu.“ *Brevil.*, p. II, c. VII; V, 225ab – „Et quia haec omnia deordinata sunt per voluntatem depravatam per superbiam; ideo haec omnia convertit ad fomentum suae superbiae, quaerens ab hominibus coli et adorari ad modum Dei.“

45 Velmi výstižně mapuje tajemství Boží „kondescendence“ Jan HELLER, *Bůh sestupující*, Praha: Kalich, 1994, s. 65–84.

46 „Tak tedy v Bohu není pokora, nakořli znamená pohrdání sebou, jasným nazíráním v něm však můžeme spatřovat zcela dobrovolnou blahosklonnost, jak se to sluší pro Boha, vůči všem jeho tvorům. Bůh má totiž v sobě tolik blahosklonnosti, že se neostýchá být nablízku i těm nejnepatrnějším tvorům, dokonce i červíčkům, bezprostředně je k sobě zaměřuje, obsahuje je a uchovává, do všech [pak] podle jejich schopností rozlévá svoji podobnost a dobrotu.“ *Comp. virt. hum.*, III, 1; VIII, 661a. – „Licet enim in Deum non cadat humilitas, prout sui contemptum dicit, tamen in eo liberalissimam condensationem, prout decet Deum, ad omnes eius creaturas, limpida consideratione cognoscere possumus. Deus enim tantae condensationis est, ut non dedignetur assistere infimis creaturis, etiam vermiculis, immediate in se omnia portans, continens et conservans, in omnibus suam similitudinem et bonitatem pro earum capacitate diffundens.“

47 „A podle tohoto trojího je Bůh zbožným uctivačem sebe sama, pravým vyznavačem a svatým milovníkem sebe sama, a každá osoba se má k sobě zbožně, pravdivě i svatě stejně jako k dalším [osobám] ...“ *Hex.*, coll. XXI; n. 7; V, 432b. – „Et secundum haec tria Deus est pius cultor sui, verus professor sui, sanctus amator sui; et quaelibet persona habet se ad se pie, vere, sancte et ad alteram ...“

Syna. Syn pak činí přesně to, co vidí, že koná jeho Otec. Dokonce lze říci, že v Trojici žádná osoba neukazuje na sebe, ale vždy na druhé dva, které oslavuje. V jistém slova smyslu bychom Bonaventurovu intuici o tom, že Bůh je ctitelem sebe samotného mohli vyjádřit tak, že jediným Bohem Syna je Otec, právě proto, že jediným Bohem Otce je Syn.⁴⁸ Tato od sebe sama naprosto svobodná úcta k druhému není nikdo jiný než Duch svatý. Není toto vyjítí ze sebe, toto sebepřekonání, tedy v jistém slova smyslu sebezřeknutí se, tato totální svoboda od sebe vlastně nejvyšší formou a vzorem pokory pravdivosti? A Duch svatý jako Boží přirozenost coby dar je v zásadě onou naprostou svobodou od sebe, zosobněnou pokorou pravdivosti. A právě proto člověk, který není pokorný, nemůže mít účast na milosti, jež je nám darována v Duchu svatém. Daná svoboda od sebe, totální sebepřekročení je personalisticky vztato nejradikálnější transcendencí a sebetranscendencí, a právě proto je pro nás pokora tak tajuplná a svízelně uchopitelná.

Vzhledem k tomu, že v božství je toto vše výrazem hluboké pravdivosti, není možno hovořit o pýše, ta přece spočívá ve falešném sebezbožštění. Pokora je naopak pravdivým sebepřijetím a zaujetím odpovídajícího místa ve společenství. Nezbyvá než konstatovat, že zaměření člověka prostřednictvím pokory v Synu a v Duchu k Otci nakonec nemůže nebýt odleskem toho, co se věčně „odehrává“ v imanentní Trojici. A právě proto se v Písmu tolikrát opakuje, že ponížené nakonec Hospodin pozdvihne a dá jim účast na své vlastní slávě, slávě věčné pokory pravdivosti, která je přece, jak víme, podle Bonaventury i v andělech a těch lidech, kteří dospěli k plnosti nebeské blaženosti. Ano, tato splečenstvívornost nemůže nemít v Bohu své místo, protože Trojice je přece exemplárním společenstvím, vzorovou ideální hierarchií.⁴⁹ Přijmout druhého, darovat se mu bezvýhradně, zříkat se sebe sama z lásky k druhému, jak je to mezi Otcem a Synem, není to vše opakem pýchy a sebestřednosti? Jestliže pokora pravdivosti je základem všech těchto postojů a druhů smýšlení, pak je prostě nemyslitelné, aby Trojjediný Bůh nebyl v tomto smyslu pokorný. Jakmile bychom ale o tajemství věčné pokory chtěli uvažovat netrinitárně, tedy na základě představy o jakémisi jednoosobovém Bohu či spíše bohu, pak bychom v něm pravý kořen pokory asi hledali jenom stěží.

Jestliže někdo není pokorný, pak nezbyvá než říci, že je pyšný. Třetí možnost neexistuje. Nezapomínejme, že hříšník v sobě silně pokrívuje, ba dokonce likviduje obraz Boha, a kořenem každého hříchu je přece pýcha, která je proto radikálně v rozporu nejen s Božím obrazem v člověku, ale také v rozporu s Otcem, Synem a Duchem svatým, kteří jsou přece pravzorem dokonalé pokory pravdivosti.

3. Pokora, která přivádí vše k Původci dobra, ve druhém období Bonaventurovy tvorby, tedy po roce 1259

Jestliže jsme se zatím zabývali tím, jak se tajemství pokory odráží v dílech z prvního období Bonaventurovy tvorby, nyní se zaměříme na spisy vzniklé po roce 1259. Nejprve se zamyslíme nad tím, jak Bonaventura pojednává o pokoře ve spisu *De perfectione vitae ad sorores*, II. Následně se zahledíme do jednoho z posledních spisů našeho mistra, totiž do konferencí o darech Ducha svatého.

48 Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, 2. vyd., Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 181–186.

49 Srov. *Brevil.*, Prol., § 3; V, 204b.

3. 1. Trojí cesta pokory podle *De perfectione vitae ad sorores, II*

Dílo zmíněné v titulu tohoto oddílu spatřilo světlo světa kolem roku 1260, pravděpodobně po vzniku *De triplici via*, a bylo adresováno blahoslavené Isabelle, sestře krále Ludvíka IX., která byla abatyší v Longchamp. Spis je rozdělen do osmi kapitol a pojednává o základních tématech řeholní dokonalosti. Druhá kapitola představuje krátké pojednání o pokoře.⁵⁰ Stejně jako *Breviloquium* a *Soliloquium* je spis zakončen citací z Anselmova díla *Proslogion*.

Naši pozornost by mělo zaujmout již tvrzení, které se nachází v úvodu druhé kapitoly, že ten, kdo chce být opravdu pokorný, musí projít trojí stezkou pokory.⁵¹ Pokora je jistou cestou k dokonalosti, protože právě ona je opakem kořene všech hříchů, tedy pýchy, a také základem každé ctnosti.⁵² Ačkoli učitelem a vzorem pokory je sám Kristus,⁵³ první cesta pokory vede překvapivě vzhůru, k Bohu, který je dárce všeho dobra.⁵⁴ To plně odpovídá směru šestistupňového vzestupu v osvětlení podle *Itineraria*. Na tomto výstupu se reformuje obraz Boží v člověku, takže na jeho konci je odstraněna jeho deformace zapříčiněná dědičnou vinou.⁵⁵ Druhá cesta pokory se vyznačuje, podobně jako v sedmé kapitole *Itineraria*, shlížením z výše na slitovnici kříže a sestupem spolu s Kristem do hlubiny.⁵⁶ Třetí cesta pokory staví na motivech lidské konečnosti a hříšnosti, a proto nemá se schématem *Itineraria* nic společného.⁵⁷ Ihned potom se ale setkáváme s textem, který naznačuje návrat k Pánu prostřednictvím sestupu:

A tak jako voda stéká do údolí, také milost Ducha svatého stéká na pokorné. A jako voda proudí tím silněji, čím více sestupuje, tak [také] ten, kdo celým srdcem postupuje v pokoře, se více přibližuje k Pánu, aby docházel milosti.⁵⁸

Bonaventura ve svých dílech vícekrát používá obraz vody, která vystupuje do výše natolik, nakolik předtím sestoupila. Jestliže pokora je sestupem, a přece je zároveň paradoxní cestou k Bohu, pak to v nás evokuje Bonaventurovo oblíbené schéma kruhu (srov. J 16,28). Po vzestupu první cesty pokory a sestupu spolu s Kristem na druhé cestě pokory se na závěr druhé kapitoly nyní představovaného spisu opět vrací tematika kruhu milosti, jak ji známe z paradigmatu *Itineraria*. Lze tedy

50 Srov. DISTELBRINK, *Bonaventurae...*, s. 20.

51 „Jestliže tedy, milovaná matko, chceš dospět k dokonalé pokoře, je třeba, abys prošla trojí cestou.“ *Perf. vit.*, II, 2; VIII, 110a. – „Si igitur, mater dilectissima, ad perfectam humilitatem vis pervenire, oportet te per triplicem semitam incedere.“

52 „Jako tedy počátkem každého hříchu je pýcha, tak základem každé ctnosti je pokora.“ *Perf. vit.*, II, 1; VIII, 110a. – „Sicut enim principium omnium peccati est superbia, sic fundamentum omnium virtutum est humilitas.“

53 „Této ctnosti se musí učit především od Božího Syna, zbožná matko, neboť on sám říká (srov. Mt 11,29): »Učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem.«“ *Perf. vit.*, II, 1; VIII, 110a. – „Hanc virtutem maxime a Filio Dei, mater Deo devota, discere debes, quia ipse dicit »Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.«“

54 „První cesta je uvědomovat si Boha. Musíš si totiž uvědomovat, že Bůh je původcem všech dober; ... A poněvadž je takový, musíš každé dobro připisovat jemu, a nikoli sobě, ...“ *Perf. vit.*, II, 2; VIII, 110ab. – „Prima semita est consideratio Dei. Debes enim considerare Deum ut auctorem omnium bonorum; ... Et quia talis est, ideo sibi omne bonum debes tribuere et nihil tibi, ...“

55 Na tomto místě není možné dokazovat, že zásadním předělem mezi prvním a druhým obdobím díla Serafického doktora je rok 1259, což hluboce souvisí se spisem *Itinerarium mentis in Deum*. Bonaventura zde objevil úplně nové paradigma putování myslí do Boha. Po šestistupňovém lineárně znázorněném výstupu myslí k Bohu ve formě osvětlení následuje v sedmé kapitole uvedeného spisu sestup s Kristem na základě kruhového paradigmatu, které vychází z Otce a k Otci se zase vrací, protože právě tak Bonaventura rozuměl výroku v J 16,28. Právě tento prvek následně výrazně ovlivnil celé jeho myšlení ve spisech vzniklých po roce 1259. Srov. POSPÍŠIL, *La salvezza...*, s. 191–238; POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, s. 167–206; POSPÍŠIL, „La via...“, s. 53–77.

56 „Druhá cesta je připomínání si Krista. Musíš si připomínat, že Kristus se pokořil až k nejpotupnějšímu druhu smrti a že se pokořil natolik, že byl považován jakoby za malomocného...“ *Perf. vit.*, II, 4; VIII, 111a. – „Secunda semita est rememoratio Christi. Rememorari debes, quod Christus humiliatus fuit usque ad vituperabilissimum genus mortis et in tantum factus est humilis, ut quasi leprosus reputaretur - ...“

57 Srov. *Perf. vit.*, II, 5; VIII, 111b.

58 *Perf. vit.*, II, 6; VIII, 111b. – „Et sicut aqua confluit ad valles, sic gratia Spiritus sancti confluit ad humiles; et sicut aqua tanto fortius fluit, quanto magis descendit, sic qui toto corde humiliatus procedit magis propinquat ad Dominum, ut impetret gratiam.“

řící, že Bonaventura nyní vnímá pokoru nikoli jako „*vilifacatio sui*“, ale přednostně jako cestu, která přivádí člověka k Bohu, případně do Boha, uvážíme-li souvislost se spisem *Itinerarium*.

3. 2. Pokora v *Collationes de septem doni Spiritus Sancti*

Z hlediska vzniku jednotlivých představovaných Bonaventurových spisů uvádíme jako poslední *Konference o darech Ducha svatého*, které měly vzniknout někdy kolem roku 1268 jako záznam Bonaventurových večerních přednášek na pařížské univerzitě.⁵⁹ I zde nacházíme velmi důležité svědectví o tom, jak náš mistr pojímal pokoru:

Kdo je pokorný? Jistě ten, kdo všechna dobra, která má, připisuje svému prvnímu původu. Naproti tomu pyšný připisuje všechno sobě samému. Pokorný pokračuje s vlastním původem, zatímco pyšný se s ním rozchází, jako kdyby říkal: To jsem od tebe nedostal. A proto se Lucifer stal temným, když odstoupil od svého prvního původu. Naproti tomu Kristus se navracel do svého prvního původu prostřednictvím pokory, a tak byl jasný.⁶⁰

Na první pohled je zřejmý protiklad mezi Kristovou pokorou a Luciferovou pýchou, což dokládá, že naše předchozí úvahy byly v duchu Serafického doktora. Zatímco pokora zajišťuje společenství a spojení s Bohem, pýcha toho, kdo ze sebe falešně činí prapůvod dobra, vede k samotě. Velmi výmluvná je terminologie, již Bonaventura v citovaném úryvku používá. Především slovo „*reducit*“ ukazuje na redukci, tedy navrácení všeho k Bohu a do Boha.

4. Závěr – Cesty pokory mají svůj nejhlubší pravzor v dynamice vnitrobožských vztahů

Je všeobecně známo, že Bonaventura popisuje poslání vtěleného Slova pomocí kruhového schématu, které vyvozuje ze své vlastní četby verše J 16,28. Trinitární perichorezi pak náš mistr popisuje pomocí obrazu kružnice, jejíž první a poslední bod spadají do stejného místa, což naznačuje jednotu. Jenomže mezi oběma zmíněnými body je také maximální diference celého obvodu kružnice, což ukazuje na osobní diferenci mezi Otcem a Synem, z nichž jako z jediného principu opět kruhově vychází Duch svatý, který zkoumá hlubiny Boží (srov. 1 K 2,10–11), přičemž zjevením této tajemné hlubiny Boží ve stvoření je kříž vtěleného Syna. Výše jsme řekli, že základní problém tkví v tom, zda pokoru v Ježíši Kristu máme přisuzovat přijaté lidské přirozenosti, anebo osobě Slova. Pakliže by platilo to druhé, je více než snadné uhodnout, že pokora by se pak týkala Syna jako věčného Slova, a proto také všech osob imanentní Trojice.

Této otázce jsem věnoval nemálo času a výsledkem bylo konstatování, že v Bonaventurových spisech nechybějí indikace, na jejichž základě je možno zrekonstruovat kruhové trinitární schéma, kde kruhová znázornění poslání Syna a Ducha v dějinách spásy mají svůj věčný pravzor v kruhovém pojmání vycházení Syna z Otce a Ducha svatého z Otce i Syna,⁶¹ přičemž Syn i Duch se

59 *Collationes de donis Spiritus Sancti*. Podle toho, co víme, Bonaventura přednesl tyto konference v Paříži mezi 25. únorem a 7. dubnem roku 1268. Srov. DISTELBRINK, *Bonaventurae...*, s. 55.

60 *De donis*, coll. I, 10; V, 459ab. – „*Quis est humilis? Certe, qui omnia bona, quae habet, attribuit suo originali principio; sed superbus attribuit omnia sibi ipsi. Humilis continuatur cum sua origine, sed superbus discontinuatur et quasi dicit: hoc non accepi a te. Et ideo lucifer factus est obscurus, quia recessit a suo originali principio; sed Christus reduxit se in suum originale principium per humilitatem, et ideo clarus fuit.*“

61 Na tomto místě se zdá být vhodné upozornit, že v tomto Bonaventurově kruhovém znázornění tajemství Trojice paradoxně platí všechny

dokonalým způsobem, tedy kruhově, věčně vracejí ke svému Původu. Kruh je v Bonaventurově mysli spjat s dokonalostí.⁶² Kristův kříž se nachází v dolní úvrati jeho kruhového putování od Otce k Otci a zjevuje věčnou hlubinu Boží přítomnou od věčnosti v imanentní Trojici díky Synovu vycházení z Otce a návratu do Otce. To je tedy věčný pravzor Ježíšovy pokory zjevitelší se na kříži. Dovolím si ještě upozornit, že náčrt tohoto kruhového trojičního schématu zájemce nalezne v „Příloze číslo 1“.

Říci „Bůh je pokorný“ ale není tak jednoduché, jak by se na první pohled mohlo zdát, protože pokora jako „*vilificatio sui*“ nemůže mít coby přechodná a terapeutická forma pokory v Bohu svůj pravzor. Tento věčný pravzor pokory se v Bohu týká pouze pokory pravdivosti, pokory jako společenstvívornosti. Pokora pravdivosti se tedy v Ježíši Kristu zjevuje na kříži, který je zviditelněním tajemné hlubiny Boží, v bolestné podobě poznamenané naším hříchem, a tak se pro nás stává vzorem i oné pokory přísnosti, jak o ní Bonaventura hovořil již v prvním období své tvorby. Můžeme tedy uzavřít, že Bonaventura se kloní k tomu, vnímat pravzor pokory v imanentní Trojici, když hovoří o kříži jako o hlubině Boží. Nicméně se obává nedorozumění, které by tkvělo v připsování pokory jako „pohrdání sebou“ Bohu, což je podle něj nesprávné. Zůstává tak ve věci Boží pokory jakoby přesně uprostřed mezi svatým Augustinem na jedné straně a svatým Anselmem na straně druhé, čímž zároveň dokládá, že jeden i druhý měli z určitého hlediska pravdu. Celé toto pojednání zakončíme Bonaventurovou citací, která ukazuje na jeho příklon k tvrzení, že Bůh je pokorný:

A Slovo se stalo tělem, první [kapitola] Janova [evangelia] [srov. J 1,14]. Těmito slovy se vyjadřuje nebeské mysterium a podivuhodné tajemství, velkolepost a nekonečná dobrotivost toho díla spočívajícího v tom, že věčný Bůh se pokorně sklonil a do jednoty se svou osobou přijal hlínu naší přirozenosti.⁶³

Úkon vtělení je dílem samotného Boha, a nikoli ještě boholidský úkon vtěleného Syna. Je to tedy sám Hospodin, kdo se pokorně sklání k člověku. Jestliže se ale sám Hospodin chová pokorně, pak nemůže nebýt pokorný. Ten, který je Pravda, se prostě nemůže jinak chovat v dějinách spásy a jinak věčně být, na tom přece stojí celá naše trinitární teologie ve smyslu našeho mentálního výstupu od ekonomické Trojice k Trojici věčné, imanentní. Bůh tedy je pokorný, dlužno opět podtrhnout, že ve smyslu pokory pravdivosti. Navíc platí-li podle Bonaventury, že pokora nás připodobňuje Bohu, pak to opět vede k závěru, že živý Bůh není nepokorný.⁶⁴

Námi zakoušená pokora přísnosti, která nemá v Bohu přímý pravzor, není nic jiného, než pokora pravdivosti prožívaná v situaci hříšnosti a vzdálenosti od Boha. Nestojí nakonec pokora přísnosti také na pravdivosti, na přiznání si smutné skutečnosti, jak jsme na tom reálně před Bohem? V momentě, kdy je hřích překonán, nabývá tatáž pravdivost povahy nikoli pokory přísnosti, nýbrž pokory prosté pravdivosti, která je základním stavebním kamenem společenství svatých.

Teologie je podle Bonaventury zaměřena pochopitelně k poznání tajemství víry, které směřuje jako by do výšin. Uvedené snažení má ale nakonec ústit přednostně v poznání zaměřeném na kvalitu na-

možné a myslitelné způsoby vycházení Ducha svatého: Vchází z Otce i Syna, z Otce skrze Syna, od Otce k Synovi, od Syna k Otci. Srov. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, s. 214nn.; POSPÍŠIL, *La salvezza...*, s. 247nn.

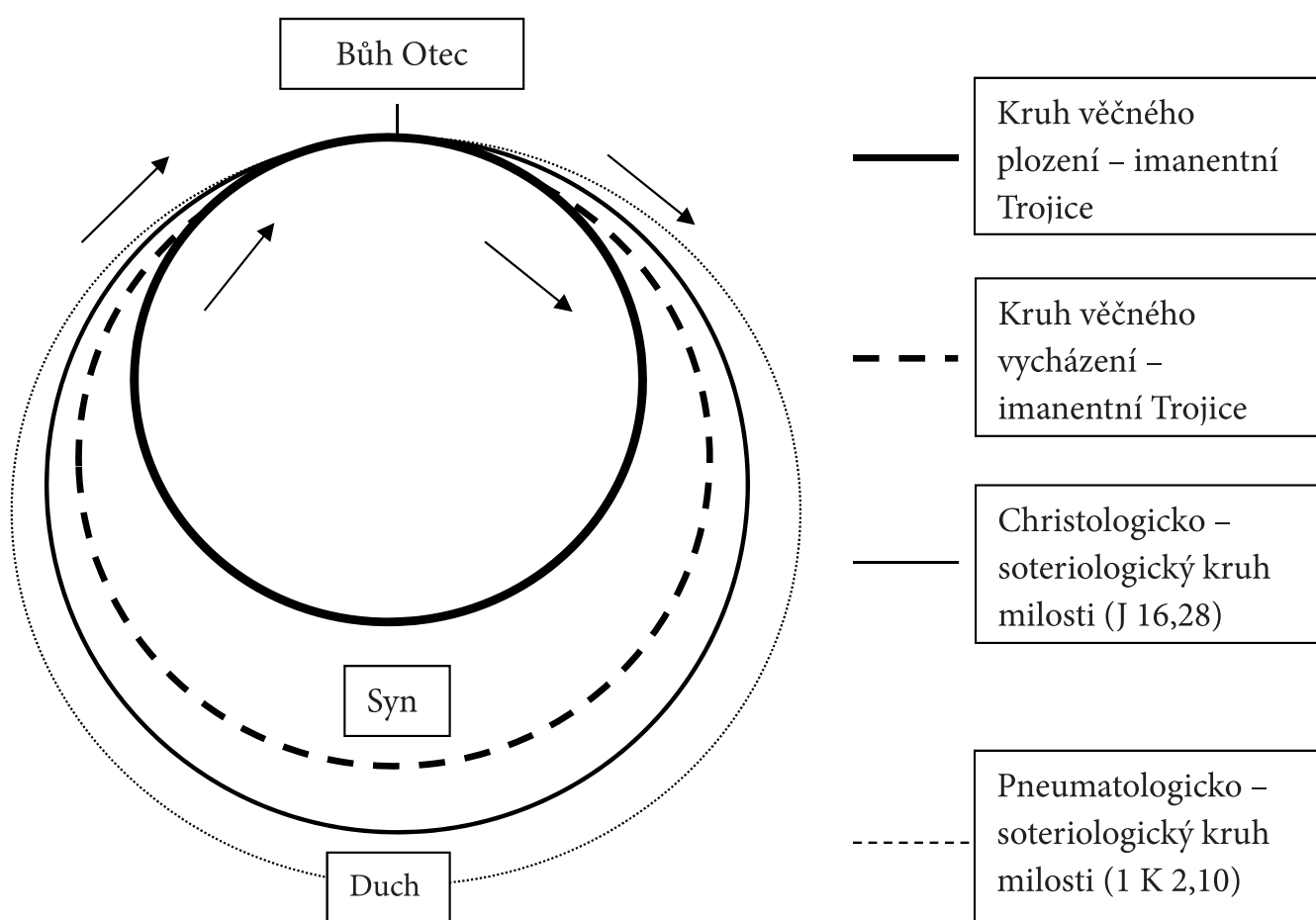
62 Srov. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, s. 207–227; POSPÍŠIL, *La salvezza...*, s. 239–259.

63 *Nat. Dom. Sermo II*, BOUGEROL, *De Div.*, 3, 1; 98; *Op. Om.* IX, 106b. – „*Verbum caro factum est Ioannis 1. Exprimatur in his verbis caeleste mysterium et admirabile sacramentum, istud opus magnificum et beneficium infinitum, quod Deus aeternus humiliter se inclinans limum nostrae naturae in suae assumpsit unitatem personae.*“

64 Srov. *Comp. virt. hum.*, III, 1; VIII, 661a.

šeho smýšlení, chování a života, tedy v upření pohledu směrem pomyslně dolů, do každodennosti. Čtenář nechť se nepohorší, ale středověcí teologové se někdy vyjadřovali poněkud naturalisticky, jak o tom svědčí následující velmi výstižný výrok: „Dobry teolog má byt jako krava, která se pase v nebi, ale mléko dáva na zemi.“ Shodneme se jistě na tom, že nereflektovaná pokora není pro dnešního zejména mladého člověka, který se chce především prosazovat a kráčet k úspěchu, právě přitažlivá. Situace se však radikálně mění v okamžiku, kdy se my sami ocitáme v nevýhodném postavení jako neúspěšní, nemocní, staří, protože potom toužíme, aby s námi druzí jednali ohleduplně, laskavě, vnímali nás, což jsou evidentně projevy pokory jako společenství-tvornosti. Nejzásadnější duchovní motivací k tomu, abychom usilovali o přístup k druhým na základě křesťanské pokory, tedy naplňovali to, co po nás klienti a svěřené osoby požadují, je pochopitelně reflexe o tom, v jakém smyslu je pokorný Trojjediný. Dlužno ještě podotknout, že již samo naše poznání Trojjediného není možné bez pokory pravdivosti, která nabývá nevyhnutelně i podoby přísnosti, spravedlivého sebehodnocení. Bez pravdivého a bolestivého sebezpoznaní totiž není možné ono osvobozující a k nové existenci motivující poznání Trojjediného ve světle nadpřirozené víry. Doufáme tedy, že tato studie přispěje všem, kdo pracují s druhými v nejrůznějších oblastech pastorace, charitativních a sociálních aktivit, aby se nad danou problematikou zamysleli a snad na ni pohlíželi v docela novém světle. A právě toto zaměření k životu a praxi je – mimochodem – jedním z charakteristických rysů teologie Bonaventury z Bagnoregia, od jehož narození letos uplynulo osm století.

Příloha č. 1 Rekonstrukce Bonaventurova schématu tajemství Trojice



Kontakt

Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.

Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta
Katedra systematické teologie
Univerzitní 244/22, 771 11 Olomouc
ctirad.pospisil@upol.cz

In What Sense God Is Humble According to St Bonaventure (On the 800th Anniversary of Bonaventure's Birth)

Ctirad Václav Pospíšil

Abstract

The author tries to interpret the issue of humility in the works of Bonaventure of Bagnoregio (1217–1274) and especially the question of the humility of God. Based on analysing a number of the master's works the author concludes that humility as self-depreciation cannot have a place in God, but humility of truthfulness, which is the basis of community, is mysteriously present, according to Bonaventure, in the immanent Trinity.

Keywords: scholastic theology, history of theology, Bonaventure, Franciscan spirituality, humility

Introduction

To begin with let me state that in 2017, when a whole number of important rounded anniversaries are being commemorated, it is probably 800 years since the great Christian philosopher, theologian and mystic Bonaventure of Bagnoregio was born, which calls for commemoration and celebration. We know nothing at all about the exact date when the Seraphic Doctor's life began. But it is known that at the University of Paris at that time the title of Master in the field of theology was not awarded to anyone who had not reached forty years of age. Since this year's celebree attained that scientific and teaching degree in 1257 and since there is no record of him being dispensed from anything, it is easy to calculate the year when he could have been born at the very latest, namely 1217. This does not exclude, however, that Bonaventure saw the light of this world somewhat earlier.

For completeness's sake let me inform the reader that on 14th–16th November 2017 a long and rigorously prepared three-day world Bonaventurian congress at the Roman Gregoriana, at which the author of this study lectured on Bonaventure's soteriology and theology of the cross. In early June of this year a large three-day international Bonaventurian symposium took place in Polish Cracow, where the author of this study lectured on a similar topic. In the Czech milieu commemorations of this date, which is for all Christian philosophers and theologians significant, were somewhat more modest. At the Sts. Cyril and Methodius Faculty of Theology of the Palacký University in Olomouc a course on Bonaventure's theology of the cross was offered in the win-

ter term of 2017–2018 to students and all interested persons. Moreover, at the beginning of that term a Bonaventurian academy was held at the Sts. Cyril and Methodius Faculty in cooperation with colleagues from the Faculty of Philosophy with the attendance of the university's Rector and the Archbishop of Olomouc. A programme for Radio Proglas was successfully prepared. The publishing house Krystal contributed to this anniversary with the third edition of the Czech translation of Bonaventure's most famous text called *Itinerarium mentis in Deum* (*Journey of the Mind into God*). This third edition is referenced in the footnotes below. The present study is another initiative of this kind.¹ Let us hope that the little that the author of this paper is able to offer will arouse even in Czech minds more interest in the magnificent treasure which is concealed in the field of Bonaventure's intellectual legacy.

Considering the role humility played in Franciscan spirituality and consequently also in Christology and theology, it seems appropriate on the 800th anniversary of Bonaventure's birth to focus attention precisely in this direction. Of course, it is not merely a matter of Franciscan spirituality and theology, which can be perceived as mere theory by some, since humility is the cornerstone of every authentic Christian spirituality and practice. As the reader will see below, the issue of humility must of course closely concern pastoral care, and charitable and social work, because it is one of the basic ways of accessing others. Furthermore, the issue of God's humility is in no way separated from the issue of human humility. For between theology in the narrow sense of the word and anthropology there is a relationship comparable to communicating vessels. Are we not created in the image of God (cf. Gen 1:26) and are we not to strive to be as perfect as our heavenly Father (cf. Matt 5:48)? And precisely this gives meaning and genuinely Christian and authentic human motivation to all our effort. Wishing to delve into the topic announced above, we must first note that the term 'humility' (*ta-peinotes*, *humilitas*) can take on markedly distinct meanings. For example, ancient philosophers perceived humility as modesty, weakness, even as ignorance. For example, according to Aristotle, a humble human being is the opposite of a magnanimous human being, i.e., someone low-minded. There is therefore no wonder that the abovementioned philosopher did not perceive humility in a positive way.² The Jewish and Christian tradition views humility in a very different way. It is primarily the true awareness of a human being regarding his or her own createdness, dependence on the Creator. Those who elevate themselves find themselves in the situation of being indisposed to being endowed by God. The opposite of self-elevation is being elevated by the Lord. However, this state of being raised by another, namely by the Supreme, does not contradict humility. Church Fathers, such as, for example, Clement of Alexandria, Origen, Gregory of Nyssa, Basil, Hilary of Poitiers, Ambrose, and John Chrysostom, emphasised that humility is a basic Christian virtue and therefore is to a certain extent a distinguishing mark of a true Christian.³ The most emphatic of them all in this respect was Augustine of Hippo.⁴

Now it should already be clear that the question whether and especially in what sense God is humble according to Bonaventure of Bagnoregio will principally be inseparably linked to the issue of conceiving humility, or with distinguishing between different kinds of humility. The answer given will determine whether the treatise on humility belongs exclusively to ethics and spirituality, or whether it also has a full-fledged theological status in the narrow sense of the word.

1 It is somewhat bewildering that the Czech Franciscans did fundamentally nothing to commemorate the anniversary.

2 Cf. *Nicomachean Ethics*, 1123b–125a 30.

3 Cf. Pierre ADNÈS, Humilité, in: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique VII*, ed. Marcel VILLER, Ferdinand CAVALLERA and Joseph DE GUIBERT, Paris, 1969, pp. 1136–1187, at pp. 1152–1153.

4 Cf. Deborah W. REDDY, Umiltà, in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. Allan FITZGERALD, Luigi ALICI and Antonio PIERETTI, Città Nuova: Roma, 2007, pp. 1414–1422, at p. 1415.

In the first section of this study we will focus on how earlier interpreters of Bonaventure's thought approached the issue of humility. Then we will briefly review how the question was answered by Church Fathers, masters of emerging scholasticism, and St Francis of Assisi. In the second part of the paper we will first focus on what kinds of humility Bonaventure distinguished and then we will attempt to solve the question of God's humility in his interpretation, in works written before 1259. In the third part of this study we will do the same, focusing on the Seraphic Doctor's works written 1259–1274. In the conclusion we will answer the question whether God is humble according to Bonaventure, and if so, in what sense this assertion is to be understood.

1. Prerequisites of investigating Bonaventure's conception of humility

We will first review the state of the question in secondary literature, because the authors are not unanimous in this. In the second subsection we will recall how God's humility was viewed by some Church Fathers, masters of emerging scholasticism, and St Francis of Assisi.

1. 1. *Status questionis*

Limiting the consideration to what is most fundamental, it is quite easy to state that the main protagonist of the opinion that Bonaventure was an advocate of God's humility is Alexander Gerken.⁵ Gerken's interpretation is also endorsed by W. Hülsbusch⁶ and Z. Hayes⁷. But it must be quite openly acknowledged that Gerken bases his fundamental claim of God's humility almost exclusively on passages where Bonaventure is speaking about the humility of the incarnate God's Son. He then concludes that God is humble because in the Incarnation the Son of God manifested himself as humble,⁸ the supreme and definitive revelation of God's humility being the cross of Jesus Christ.⁹ But in this context it is certainly not insignificant that nothing is known of a more detailed study devoted directly to the issue of the conception of humility in Bonaventure's work, besides the earlier attempts of the author of the present study.¹⁰

But it is also necessary to openly acknowledge that it is not easy to find places clearly testifying to God's humility in Bonaventure's work, as evinced among others by the fact that the prestigious French dictionary of spirituality the Seraphic Doctor is not mentioned as endorsing God's humility.¹¹ But on the other hand a person familiar with Bonaventure's work intuitively affirms Gerken's claim also because the founder of the Franciscan order and movement made a clear statement about God who is humility. However, Bonaventure's hesitation is easy to understand when one realises that the renowned authorities of his time were not quite unanimous in this matter.

5 Cf. Alexander GERKEN, *Theologie des Wortes: Das Verhältnis vom Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf, 1963, pp. 315–334.

6 Cf. Werner HÜLSBUSCH, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf, 1968, pp. 182, 184.

7 'Not only is God a mystery of love, but even more, He is a mystery of humble love. The movement of God's love is not only a descendent, but a condescension; for He takes the reality of humankind so seriously that He assumes human reality with its pain and misery to Himself.' Zachary HAYES, *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, Paulist Press, New York, Ramsey and Toronto, 1981, p. 136.

8 In der Inkarnation wird also die Demut Gottes sichtbar, die in seiner Ewigkeit als Sinngrund dafür lebt, dass er sich überhaupt nach außen verschenken will.' GERKEN, *Theologie...*, pp. 319–320.

9 '... das Kreuz ... Es ist die letzte Manifestation der göttlichen Demut, der Bewegung in das Leere hinein, ein unüberbietbares Zeugnis der göttlichen, sich neigenden Liebe, ...' GERKEN, *Theologie...*, p. 320.

10 This paper not only summarises but also significantly deepens what its author had written years ago on the conception of humility in the works of Seraphic Doctor in the monographs: Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Nakladatelství L. Marek: Brno, 2002; *La salvezza dell'uomo e la teologia della croce di Bonaventura da Bagnoregia*, Paolo Gaspari editore: Udine, 2010.

11 Cf. ADNÈS, *Humilité...*, pp. 1136–1187 (1168–1169).

1. 2. Different opinions of God's humility in Bonaventure's time

Already in the introduction to this whole paper we have pointed out that ancient philosophers evaluated humility very differently from what is encountered in the Bible and subsequently how humility was perceived by Church Fathers, who regarded it as a basic characteristic of an authentic Christian mentality and spirituality. If Christian authorities were unanimous in this, they were not as unambiguously unanimous regarding God's humility.

The main and most radical proponent of God's humility was without doubt St Augustine, whose statements regarding the exemplarity of divine humility,¹² of the humble God¹³ and of God's humility¹⁴ must have been known to Bonaventure. The Bishop of Hippo quite understandably speaks of God's humility in a close connection with the act of Incarnation¹⁵ and with the event of Jesus Christ's crucifixion.¹⁶ It has already been mentioned that Augustine presented humility as a basic distinguishing mark of Christianity, by which those who confess it differ from heathen philosophers.¹⁷ It is therefore no wonder that interpreters of Augustine's work are absolutely unanimous in that the Bishop of Hippo really ascribed humility to God,¹⁸ since it is the opposite of pride and thus of all sin. If God is omnipotent and omniscient, then asserting his humility sounds provocative and paradoxical. Of course, at the same time it unprecedentedly deepens our conception of humility as such. This humility of God is closely linked to the kenosis of the Word,¹⁹ in which it is definitively revealed and becomes the paradigm for new, gospel-oriented thought.

No one will certainly doubt the claim that Bonaventure's second source of inspiration was Francis of Assisi, who did not hesitate to invoke the Lord directly as humility and as patience²⁰ in his prayers based on his intuition.

But there was also the opposite view, according to which humility can only be ascribed to the human nature assumed by the incarnate Word, not to God as such. That was, for example, St Anselm's position.²¹ God's Son became humble exclusively because the human being sinned by pride, which is why he decided to save him by his human humility. Thus, the fundamental problem consists in whether the theologian ought to ascribe humility to the person of the Word as its perma-

12 Cf., for example, AUGUSTINE, *Epist.* 118, 3, 17; PL 33, pp. 440–441.

13 Cf. AUGUSTINE, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 25, 16; PL 35, p. 1604. AUGUSTINE, *Enarrationes in Psalmos*, 33, I, 4; PL, 36, p. 302.

14 Cf. AUGUSTINE, *De Trinitate*, IV, 2, 4; PL 42, p. 889. *De Trinitate*, XIII, 17, 22; PL 42, p. 1031. AUGUSTINE, *De civitate Dei*, IX, 20; PL 41, p. 273. AUGUSTINE, *Sermo* 184, 1, 1; PL 38, p. 995.

15 'First grasp God's humility. Deem to be humble because of yourself, because God has deemed to be humble precisely because of you, certainly not because of himself. Grasp therefore the humility of Christ, learn to be humble and do not be proud.' AUGUSTINE, *Sermo* 117, 10, 17; PL 38, p. 671. – 'Cape prius humilitatem Dei. Dignare esse humilis propter te, quia Deus dignatus est humilis esse propter eumdem te; non enim propter se. Cape ergo humilitatem Christi, disce humilis esse, noli superbire.'

16 Cf. Otto SCHAFFNER, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg 1959, p. 106.

17 Cf., for example, AUGUSTINE, *Epist.*, 118, 22; PL 33, p. 442. *Sermo* 160, 4; PL 38, p. 875. *Sermo* 151, 4; PL 39, p. 1538. *De civitate Dei*, 14, 13; PL 41, p. 421.

18 Cf. REDDY, *Umiltà...*, p. 1416; cf. also Vittorio MAURO, *Umiltà*, in: *Lexicon – Dizionario Teologico Enciclopedico*, ed. Vito MANCUSO and Luciano PACOMIO, Casale Monferrato, 1993, pp. 1090–1092.

19 When commenting on *De Trin.*, IV, 2, 4, Jean Plagnieux notes: 'C'est là qu'on trouve cette expression étonnante: une *humilitas Dei*, qui constitue avec *sanguinis iusti* la rançon de notre salut. *Humilitas Dei!* Et ce n'est pas simple communication des idiomes; il s'agit bien de la *kénose* affectant la divinité. Quel accent neuf dans une contemplation d'allure volontiers philosophique et quel scandale pour des oreilles néoplatonicennes!' Jean PLAGNIEUX, *Influence de la lutte antipélagienne sur le De Trinitate ou: Christocentrisme de saint Augustin*, in *Augustin Magister. Congrès International Augustinien, Paris 21.–24. 9. 1954 II*, Paris, 1955, pp. 817–826, at 821.

20 'You are love, You are wisdom, You are humility, You are patience.' *Laudes Dei Altissimi* 4, in Kajetan ESSER, *Gli scritti di s. Francesco d'Assisi*, Padova: Messaggero, 1982, p. 171. – 'Tu es amor, caritas, tu es sapientia, tu es humilitas, tu es patientia, ...' This issue in Francis' writings and the main legends dealing with his life is well mapped by Johannes Baptist FREYER, *Der demütige und geduldige Gott. Franziskus und seine Gottesbild – ein Vergleich mit der Tradition*, Roma, 1989, pp. 230–233.

21 Cf., for example, ANSELM, *Cur Deus homo*, I, 8, in: ed. SCHMITT, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia II.*, Romae, 1940, pp. 38–133, at 59–60.

ment characteristic, and therefore to perceive it as a property of God himself, or whether it ought to be ascribed only to the human nature assumed by the Word. Two basic streams of thought in the Christian tradition correspond to this. One can be characterised as ‘descendingly kenotic’ and originates in Origen and Basil, who ascribe Christ’s humility and patience to the person of the Word, thus regarding Christ’s mentality as a revelation of God’s humility and patience. The other stream, which can be described as ‘ascendingly soteriological or ascetic’, perceives Christ’s humility merely as a reaction to human sin, which is why it ascribes the characteristics in question only to the assumed human nature. The basic representatives of this other current are John Cassian, St Benedict, St Bernard of Clairvaux, St Anselm of Canterbury, Alain de Lille, and others.²²

2. Humility in the works of the first period of Bonaventure’s work, that is, before 1259

Investigating how Bonaventure conceived humility is certainly not an easy enterprise, because the term ‘humility’ appears on almost every page of his spiritual writings and writings devoted to St Francis of Assisi,²³ especially those written after 1259,²⁴ and also because surprisingly, so far, there is no systematic study focusing on the issue.²⁵ We will therefore examine the most important texts in which the Franciscan Master deals with this issue one by one.

2. 1. Different kinds of humility in *De perfectione evangelica*, QD I

These public disputations took place and the editing of the text was completed while Bonaventure was active at the University of Paris in 1255–1256,²⁶ thus allowing us to become acquainted with Bonaventure’s opinions in the period before he was elected Minister General of the Franciscan order. One must also note that the disputation took place at the time when mendicants and secular university masters first clashed over the ideal of gospel poverty, which is why Giovanni Fidanza had to be very cautious and carefully consider each word.

The decisive question is whether humility has an eternal exemplar in God. Bonaventure answers – as was his habit – in a prudent and differentiated manner:

As to whether each virtue has an exemplar in God, it is necessary to say with respect to what its content, namely not exceeding one’s limits, it has an exemplar in God, but with respect to what relates to deficiency and submission to another it does not have an exemplar in God, who has no deficiency, or anyone above him. But in order for the human being not to ne-

22 For distinction between the idea currents and classification of the individual authors cf. FREYER, *Der...*, pp. 222–229.

23 Cf. Noel MUSCAT, *The Life of Saint Francis in the Light of Saint Bonaventure’s Theology on the “Verbum Crucifixum”*, Roma, 1989, p. 92.

24 Here it is not possible to prove that the year 1259 represents a fundamental dividing line between the first and second period of the Seraphic Doctor’s work, which is intimately linked to *Itinerarium mentis in Deum*. Cf. POSPÍŠIL, *La salvezza...*, pp. 191–238; POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, pp. 167–206; Ctirad Václav POSPÍŠIL, *La via della salvezza nell’Itinerarium mentis in Deum*, *Antonianum*, 1997(78), vol. LXXII/1., pp. 53–77. For the sake of information, I permit myself to point out the existing Czech translation of *Itinerarium*: SVATÝ BONAVENTURA. *Putování mysli do Boha*, translation, comments and introductory study by Ctirad Václav POSPÍŠIL, Praha: Krystal OP, 1997, 3. vydání 2017.

25 Cf. GERKEN, *Theologie...*, pp. 315–334. MUSCAT, *The Life...*, pp. 92–93; 211–214. Ambroise NGUYEN VAN SI, *La théologie de l’imitation du Christ d’après saint Bonaventure*, Roma: Antonianum, 1991, 105–108. The authors just mentioned cite no other study dealing with the issue of humility in Bonaventure’s work and, since they follow the basic issues of their studies, they do not attempt to provide a complete treatment of the issue of humility in Bonaventure. The difficulty of the topic is further witnessed by the fact that FREYER, *Der demütige...*, seems to avoid Bonaventure in his work and says nothing at all regarding his conception of humility.

26 Cf. Balduinus DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critica recensiva*, Roma: Istituto Storico Cappuccini, 1975, p. 11; Jacques Guy BOUGEROL, *Opere di San Bonaventura – Introduzione generale*, Roma: Città nuova, 1990, p. 209.

glect humiliating himself for lack of exemplar, God was pleased to take on himself the form of a servant and humiliate, despise and depreciate himself in it, in order to inflame others by such an example to perfect self-depreciation.²⁷

Humility as '*vilificatio sui*' cannot have an exemplar in God. According to Bonaventure, humility as being subordinated to someone higher also does not have an exemplar in the Lord, because God himself is absolutely supreme. There is a substantial difference between the humility of the incarnate Son of God and the humility of God, for the eternal exemplar of humility contains nothing that is due to human subordination, and of course there is no place in God for what is due to human sin. Fundamental, however, is the statement that certain features of humility do have an exemplar in God, namely not exceeding one's limits, being loyal to one's identity, accepting one's place in community – all of this is found in the immanent Trinity in the Father, Son and Holy Spirit. Thus, the Son of God by his Incarnation not only reveals what is contained in God, but also in a way supplements therapeutic elements of humility which are merely transitory in character.²⁸ This difference between the humility of the Incarnate Word and the humility of God is therefore not due to a lack of humility in God, but to the state into which humanity has fallen as a result of sin. This fundamental distinction will remain a permanent characteristic of Bonaventure's conception of God's humility.

It is very important that in the analysed work the basic definition of humility is '*vilificatio sui*' – 'self-depreciation'.²⁹ Since the Lord is supremely perfect and deeply and truthfully knows and evaluates himself, he simply cannot depreciate himself.³⁰ In order for a human being to truthfully depreciate himself, he must have sufficient motives, because self-depreciation stands in opposition to his entirely natural inclinations.

To those who first object that virtue accords with nature and that nature always wants to move forward it is necessary to say that even though according to its outer appearance an act of humility, which is self-depreciation, appears to be in discord with the inclination of nature, but according to truth and according to inner direction it is in greatest accord with this nature, regarding both [its] origin and [its] conservation, as well as [its] profit... It is profitable in that [nature] wants to receive influence from a superior nature, to which it subjects itself, in order to be able to be completed by it. Since therefore humility means

27 *Perf. ev.*, QD I, resp. 11. 12.; V, 124b. 'Ad illud, quod omnis virtus habet exemplar in Deo; dicendum, quod humilitas quantum ad hoc quod est completio in ipsa, scilicet non excedere metas suas, exemplar habet in Deo; quantum ad hoc autem, quod respicit defectum et subiectionem ad alterum, non habet exemplar in Deo, qui nullum habet defectum, nullum habet superiorem. Ut tamen homo propter defectum exemplaris non negligeret humiliari, placuit Deo assumere formam servi et in illa humiliari, contemni et vilificari, ut ceteri ex tanto exemplari inflammerentur ad vilificationem sui perfectam.'

28 'To the one who objects that virtues are habits consisting in being in the middle it is necessary to answer that ... self-depreciation is not so much an act of virtue forming the nature, but rather a renewing example, which is why it is rather therapeutic than complete in character.' *Perf. ev.*, QD I, resp. 3; V, 123ab. – 'Ad illud quod obiicitur, quod virtus est habitus in medietate consistens; dicendum, quod ... vilificatio sui non tantum est actus virtutis informantis naturam, sed exemplum etiam reparantis; unde plus tenet rationem medicativam quam complete.'

29 'In order to understand what has been said above it must be noted that the sum of all Christian perfection consists in humility, of which the external and internal act is self-depreciation.' *Perf. ev.*, QD I, resp.; V, 120b. – 'Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod summa totius christianae perfectionis in humilitate consistit, cuius actus est exterior et interior vilificatio sui. urther' Cf. *dále Perf. ev.*, QD I, resp.; V, 122; *Perf. ev.*, QD I, resp. 2; V, 123°; *Perf. ev.*, QD I, resp. 7; V, 124a.

30 'Granted there is no humility in God, in so far as it means despising oneself.' *Comp. virt. hum.*, III, 1; VIII, 661a. – 'Licet enim in Deum non cadat humilitas, prout sui contemptum dicit, ...' To what has been said the following must be added. Even though it is not certain today, whether the work was written by the Seraphic Doctor, it cannot be denied that the thinking contained in it is Bonaventurian. The editors of the critical edition and B. Distelbrink agree on this. Cf. *Op. Om.* VIII, Prolegomena, p. CIIa. DISTELBRINK, *Bonaventurae...*, p. 102. In this study we will use this work merely as a supplementary source.

acknowledging one's deficiency, returning to some kind of unifying smallness, chasing away the scattering spirit of insolence and pride, subjecting and opening oneself to the influence of grace from above: all that therefore truly accords with natural acts and inclinations.³¹

Thus, self-depreciation is not an end in itself and is also not a genuine reason of humility as a virtue. Self-depreciation must have a positive purpose; it must correspond to the natural inclination to growth and progress. Self-depreciation is the disposition by means of which the human being opens up to the influence of God and his grace. That is also why humility enables the human being to truly enjoy the fact that he participates in the divine nature.³² This orientation to God and to becoming ever more similar to God is deeply rooted in human nature. That is why humility is linked to a whole number of fundamental spiritual benefits. But at the same time it is clear that natural human intellect unilluminated by faith cannot understand this. In this connection one thinks of St Paul's text regarding human wisdom and God's foolishness, which ultimately turns out to be much wiser than all human cunning (cf. 1 Cor 1:18–31).

*Humility is therefore the gate of wisdom, the foundation of justice and the dwelling place of grace.*³³

But, will not the human being be fully decorated with these virtues only in his homeland, that is, when the work of salvation has been completed? Is not therefore also humility by its deepest essence a path leading to God as the Source of wisdom and grace? Is not humility a journey towards the deification of the human being and the basic disposition for receiving the self-gift of God?

When Bonaventure wants to define '*vilificatio sui*' as a moral virtue, he understandably encounters numerous difficulties, and therefore attempts an alternative solution.

One could therefore also say that a definition of moral virtue is based in the order of nature. But this act of humility is based in faith in Jesus Christ, which is an act surpassing reason and exceeding the limitations of nature.³⁴

Humility would thus not be a moral virtue but – so to speak – an evangelical virtue, since its foundation would be faith in Jesus Christ. Humility is truly something mysterious and is highly difficult to define in an exhaustive way. It is therefore no wonder that it is almost impossible to introduce it satisfactorily into the catalogue of moral virtues.³⁵ It is evident that humility as the attitude of human openness to the self-gift of God cannot be reified without serious consequences.³⁶ For this basic attitude is not intended so much for defining, as for practical experiencing,

31 *Perf. ev.*, QD 1, resp. 1; V, 122b–123a. – 'Ad illud quod primo obiicitur, quod virtus consonat naturae, et natura semper appetit promoveri; dicendum, quod etsi secundum exteriorem faciem actus humilitatis, qui est vilificatio sui, dissonare videatur ab instinctu naturae, secundum veritatem tamen et intrinsecam rationem plurimum ipsi naturae consonat et quantum ad originem et quantum ad conservationem, quantum ad profectum. ... Proficit autem in hoc, quod appetit suscipere influentiam a natura superiore, cui se subiicit, ut ab illa possit compleri. Quoniam ergo humilitas est suum defectum recognoscere: ad quandam parvitatem unitivam se ipsum redigere, spiritum inflationis et superbiae tanquam dispersivum a se repellere; influentiae supernae gratiae se subiicere et offerre: hinc est, quod ipsa secundum veritatem consonat actui et instinctui naturali.'

32 Cf. *Comp. virt. hum.*, II, 1; VIII, 659a.

33 *Perf. ev.*, QD I, resp., V, 120b. – 'Est enim humilitas ostium sapientiae, fundamentum iustitiae et habitaculum gratiae.'

34 *Perf. ev.*, QD I, resp. 1; V, 123a. – 'Posset etiam aliter dici, quod illa definitio est virtutis moralis, quae radicatur in naturali dictamine. Hic autem actus humilitatis fundatur in fide Iesu Christi, qui est actus super rationem et excedit terminos naturae.'

35 That is also why in the *Hexaameron* Bonaventure does not classify humility among the moral virtues. Cf. *Hex.*, coll. VI, 6–32; V, 361b–364b.

36 Note that substantialising humility is not free of problems, since in fact it is an accidental determination of a substance called human.

since it is the most fundamental characteristic of imitating Jesus Christ.³⁷ There is therefore no wonder that the mystery of humility is closed to those who lack the gift of faith, who lack a deep personal relationship to the Master of Nazareth.³⁸

Let us now return to humility as '*vilificatio sui*'. This self-depreciation tending towards a full communion with God must seek basic motivation in one's own deficiency, as full knowledge of God is enabled by deeply truthful self-knowledge.³⁹ In the case of a human being this motive can take two basic forms: one derives from being aware of one's own createdness, giftedness and dependence on God, this is so-called 'humility of truthfulness'; the other has to do with one's own imperfection with respect to God's sanctity, it is therefore an awareness of one's own sinfulness and in this case Bonaventure speaks of 'humility of strictness'.

And according to this humility, which comes from considering one's own nothingness, or which considers it, is of two kinds. One can be called humility of truthfulness, which arises from considering nothingness in opposition to the being of nature; and this is found not only in humans but also in angels, not only in pilgrims but also in the blessed. The other can be called humility of strictness, which arises from considering sin.⁴⁰

Since humility of truthfulness is found even in angels and in those who have already reached the definitive fullness of community with God, it is not merely a transitory matter. Therefore, this layer of humility is not merely therapeutic in its purpose. This attitude therefore belongs among the basic values of God's Kingdom, as being aware of one's own createdness comprises self-acceptance and coming to terms with one's place in community. Since this type of humility is a constitutive feature of community, it ought to be found in one way or another in the supreme model of every community, viz. in the Most Holy Trinity, where Father, Son and Holy Spirit each accept their place in the community, the truth regarding themselves. It is not without interest that in the case of humility of truthfulness Bonaventure does not underline self-depreciation as the basic act of such an attitude.

But humility of strictness is found exclusively in a contrite sinner and is therefore a merely transitory matter with an expressly therapeutic purpose. This form of humility has no exemplar in God and the Incarnate Son of God assumed it in a certain sense of the word out of love for the human being afflicted with sin and separated from God, in order to manifest his solidarity and become the way leading human beings to God out of the miserable state of sin. This version of sin is some sort of anti-sin, an antidote to the plague of all-destroying pride.

2. 2. Pride in *Breviloquium*, p. II, c. VII

In order to understand how Bonaventure conceived humility, it is appropriate to analyse also the opposite of this evangelical virtue, viz. pride. In the second part of the *Breviloquium* Bonaven-

Nowhere is there humility as such, but we can encounter humble, or non-humble, human beings.

37 It is definitely no accident that Bonaventure begins his answer in *Perf. ev.*, QD I, resp.; V, 120b by quoting the text of Matt. 11:25-29: 'At that time Jesus declared, I thank thee, Father, Lord of heaven and earth, that thou hast hidden these things from the wise and understanding and revealed them to babes; yea, Father, for such was thy gracious will. All things have been delivered to me by my Father; and no one knows the Son except the Father, and no one knows the Father except the Son and any one to whom the Son chooses to reveal him. Come to me, all who labour and are heavy laden, and I will give you rest. Take my yoke upon you, and learn from me; for I am gentle and lowly in heart, and you will find rest for your souls.'

38 Cf. 'Cristo crocifisso stoltezza ... per i pagani,' Marco ADINOLFI, *Il Verbo uscito dal silenzio*, Roma: Dehoniane, 1992, pp. 143-155.

39 Cf. *Perf. ev.*, QD I, resp.; V, 120b-121a.

40 *Perf. ev.*, QD I, resp.; V, 122a. - 'Et secundum hoc humilitas, quae est per considerationem vel quae est considerativa nostrae nihilitatis, duplex est: una quidem dici potest humilitas veritatis, quae consurgit ex consideratione nihilitatis per oppositionem ad esse naturae; et haec non tantum reperitur in hominibus, verum etiam in Angelis, non tantum in viatoribus, verum etiam in Beatis. Alia potest dici humilitas severitatis quae consurgit ex consideratione culpa; ...'

ture speaks of the fall of the evil spirits and claims that their major offence was pride. It must be underlined that the *Breviloquium* concludes and to some extent crowns the first period of Bonaventure's work, for it was only written in 1257. Introducing the following analysis at this point is also justified in that the *Breviloquium*⁴¹ is later than the preceding disputation on evangelical perfection. In our interpretation we therefore also follow the maturation of Bonaventure's opinions of the present topic.

And since free will could either tend to the supreme good, or turn to the proper good, [so] Lucifer, in whom the consideration of his own beauty and dignity aroused self-love and [a tendency to] his own good, came to appropriate his dignity and embrace his own superiority, as if he had not received it. As a result of this appropriation he made himself into the originator, glorified himself and strove to make himself the highest good for himself, to be his own final purpose. But since he was neither the highest origin nor the supreme good, it was necessary that he should fall as a result of his inordinate self-exultation and that for the same reason those who thought like him should [fall] too. And since there is no disgrace of sin without the dignity of justice, that is why once he had fallen into sin he immediately had to leave the highest place, viz. the highest heaven, together with those who adhered to him, and had to descend into the lowest [place], viz. into the dark air, or hell, so that just as the fall into guilt had been due to a free decision, the fall into punishment occurred due to a divine decree.⁴²

Focusing exclusively on one's own good, making oneself into one's own origin and regarding oneself as the highest good and as the ultimate purpose of all one's effort, all that with respect to community stands in a blatant contradiction to God, but also to all others. Pride as a false self-deification disrupts community, which is also why Lucifer had to lose his place in the community, or – as Bonaventure would say – in the hierarchy. Humility as the opposite of pride must be an orientation to the living God, to the true supreme good, to the real ultimate end. And precisely as a result of that humility it also secures a place in the hierarchy, an incorporation into the community. Humility therefore is – so to speak – constitutive of community and at the same time a prerequisite of truth.⁴³ Thus pride is essentially nothing other than not accepting the truth of oneself, not accepting one's own place in community, which is closely linked to a deeply fallacious self-deification. That is also why Lucifer's pride culminates in him requiring others to worship him as if he were a god.⁴⁴

41 Perhaps it is appropriate to point out the existing translation of this work into Czech, also considering that it has few parallels in other Slavonic languages: BONAVENTURA, *Breviloquium – Kompendium scholastické teologie*, introductory study, translation, notes – Ctirad Václav POSPÍŠIL, Praha: Vyšehrad, 2004.

42 *Brevil.*, p. II, c. VII; V, 225a. – 'Et quoniam per liberum arbitrium voluntatis poterat tendere in bonum summum, vel converti ad bonum privatum; lucifer, suae pulcritudinis et altitudinis consideratione excitatus ad se diligendum et suum privatum bonum, praesumpsit de altitudine habita et ambivit excellentiam propriam, non tamen obtentam; ac per hoc praesumendo constituit se sibi principium, in se ipso gloriando; et ambiendo constituit se sibi summum bonum, in se ipso quiescendo. Cum autem ipse nec summum esset principium nec summum bonum; necesse fuit, quod inordinato ascensu rueret; pari ratione et omnes in hoc consentientes. - Et quia »non est dedecus peccati sine decore iustitiae«; ideo statim, cum cecidit in peccatum, cum ceteris adhaerentibus sibi perdidit locum summum, scilicet empyreum, descendens ad imum, scilicet caliginosum aërem, vel infernum, ita quod lapsus in culpam fuit per liberum arbitrium, lapsus vero in poenam per divinum iudicium.'

43 'It is therefore evident that that [humility] is the root and mother of all order, measure and moderation; and further that, when we think correctly, it is also the mother of all truthfulness.' *Comp. virt. hum.*, I, 8; VIII, 658b. – 'Patet igitur, quod ipsa est radix et mater omnis ordinis, mensurae et moderationis; et ultra hoc, vere sentiendo, mater est omnis veritatis.'

44 'And because all that is in disorder due to a will distorted by pride, so all that [again] contributes to the growth of his pride, [when] he requires people to honour him and worship him as a god.' *Brevil.*, p. II, c. VII; V, 225ab – 'Et quia haec omnia deordinata sunt per

At this point the following question is in place: Does God not accept his place in community with creatures? For already by the act of creation he becomes the God of someone else besides himself, which is not self-evident. It is also not self-evident that God gives himself to creatures as the last end, that he makes a gift of himself to creatures. God also accepts the fact that an imperfect likeness of him is found in creatures, which holds especially of human ideas of Him. He bows down to the human being and communicates with him at a level at which the created image is able to communicate. All that points towards God's condescension to the human being and the world.⁴⁵ Is not all that a manifestation of God's benevolence, God's condescension to creatures, God's eternal humility?⁴⁶ Yes, it is a matter of God's behaviour to creatures, but is God not strictly truthful? If he behaves in this way to the world and to us, then he must eternally be like that. Let us not forget that we are still speaking of the humility of truthfulness.

If humility is an orientation to God, is it not true that God is also oriented to himself as to the true supreme good? Does not God according to Bonaventure truly respect himself?⁴⁷ He certainly does. Since humility always belongs to a certain person, it is quite in place to perceive the mystery of God's humility in a Trinitarian manner, as we have indicated several times already. Do not the individual persons of the Trinity eternally accept their own proper place in this most perfect of communities? Is not Trinitarian life in fact total non-self-centredness, when the Father transcends himself and gives the Son all he has, except his uncreatedness? And to give everything means in a certain sense to offer one's own life for the Son. The Son then does exactly what he sees the Father do. It can even be said that in the Trinity no person points towards itself, but always towards the other two, whom he glorifies. In a certain sense of the word Bonaventure's intuition that God worships himself could be expressed so that the Father is the Son's only God, precisely because the Father's only God is the Son.⁴⁸ Thus this absolutely free respect for the other is none other than the Holy Spirit. Is not this coming out of oneself, surpassing oneself, thus in a certain sense renouncing oneself, this total freedom from oneself in fact the highest form and exemplar of humility of truthfulness? And the Holy Spirit as God's nature as a gift is principally that absolute freedom from oneself, humility of truthfulness personified. And that is precisely why a human being who is not humble cannot participate in grace, which is given to us in the Holy Spirit. That freedom from oneself is personalistically speaking the most radical transcendence and self-transcendence, and that is precisely why humility is so mysterious and hard to grasp for us.

Since in the Godhead all of this is an expression of deep truthfulness, it is not possible to speak of pride, since that consists in false self-deification. Humility, on the other hand, is a truthful self-acceptance and taking the appropriate place in community. There is no other option than to

voluntatem depravatam per superbiam; ideo haec omnia convertit ad fomentum suae superbiae, quaerens ab hominibus coli et adorari ad modum Dei.

45 The mystery of God's 'condescension' is cogently mapped by Jan HELLER, *Bůh sestupující*, Praha: Kalich, 1994, pp. 65–84.

46 'Thus there is no humility in God, insofar as it consists in self-contempt, but by clear consideration we can recognise in him the most voluntary condescension, as it is fitting for God, to all his creatures. For there is so much condescension in God that he does not refuse to be close even to the lowliest of creatures, even to worms, immediately bringing everything to himself, containing and conserving it, and diffusing his likeness and goodness into all according to their capacity.' *Comp. virt. hum.*, III, 1; VIII, 661a. – 'Licet enim in Deum non cadat humilitas, prout sui contemptum dicit, tamen in eo liberalissimam condescensionem, prout decet Deum, ad omnes eius creaturas, limpida consideratione cognoscere possumus. Deus enim tantae condescensionis est, ut non dedignetur assistere infimis creaturis, etiam vermiculis, immediate in se omnia portans, continens et conservans, in omnibus suam similitudinem et bonitatem pro earum capacitate diffundens.'

47 'And according to these three God is a pious worshipper of himself, a true confessor of himself and a holy lover of himself, and each person relates piously, truthfully and in a holy way to itself, as well as to the other [persons] ...' *Hex.*, coll. XXI; n. 7; V, 432b. – 'Et secundum haec tria Deus est pius cultor sui, verus professor sui, sanctus amator sui; et quaelibet persona habet se ad se pie, vere, sancte et ad alteram ...'

48 Cf. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, 2nd ed., Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, pp. 181–186.

state that the orientation of the human being by means of humility in the Son and in the Holy Spirit to the Father ultimately cannot be but a reflection of what eternally ‘takes place’ in the immanent Trinity. And that is precisely why Scripture repeats so many times that the Lord will eventually raise the humbled and let them participate in his own glory, the glory of the eternal humility of truthfulness, which is, as we know, according to Bonaventure, found even in angels and those human beings who have reached the fullness of celestial beatitude. Yes, this community-constitutiveness cannot but have a place in God, since the Trinity is an exemplary community, a model ideal hierarchy.⁴⁹ Accepting the other, giving oneself to him without reservation, renouncing oneself out of love for the other, as it is between the Father and the Son, are not all these the opposite of pride and self-centredness? If all these attitudes and kinds of thinking are based on humility of truthfulness, then it is unthinkable that the Triune God is not humble in this sense. But once we tried to think of the mystery of eternal humility in a non-Trinitarian way, viz. based on a notion of a unipersonal God or rather god, we would hardly be able to find the true root of humility. If someone is not humble, then there is no other option than to say that he is proud. There is no third option. Let us not forget that a sinner heavily distorts or even destroys the image of God in himself and pride is the root of all sin, which therefore stands in radical contradiction not only to the image of God in the human being, but also to the Father, Son and Holy Spirit, who are the exemplar of perfect humility of truthfulness.

3. Humility that brings everything to the Originator of good in the second period of Bonaventure’s work, viz. after 1259

While so far we have been engaged with how the mystery of humility is reflected in the works of the first period of Bonaventure’s work, now we will focus on works written after 1259. First, we will consider how Bonaventure discusses humility in the work *De perfectione vitae ad sorores*, II. Then we will examine one of Bonaventure’s last works, namely the *Conferences on the Gifts of the Holy Spirit*.

3. 1. The triple path of humility according to *De perfectione vitae ad sorores*, II

The work mentioned in the title of this section came about around 1260, probably after *De triplici via*, and was addressed to Blessed Isabelle of France, sister of King Louis IX, who was an abbess in Longchamp. The work is divided into eight chapters and deals with the basic themes of regular religious perfection. The second chapter presents a brief treatise on humility.⁵⁰ Like the *Breviloquium* and the *Soliloquium* the work is concluded with a quotation from Anselm’s *Proslogion*. Our attention ought to be captured early by the claim found in the introduction to the second chapter, namely that the one who wants to be really humble must walk the triple path of humility.⁵¹ Humility is a secure path to perfection, because it is the opposite of the root of every sin, that is, pride, and also the foundation of every virtue.⁵² Although Christ himself is the teacher and model of humility,⁵³ the first path of humility surprisingly leads upwards to God, who gives all that is

49 Cf. *Brevil.*, Prol., § 3; V, 204b.

50 Cf. DISTELBRINK, *Bonaventurae...*, p. 20.

51 ‘If therefore, most beloved mother, you want to attain perfect humility, you must walk a triple path.’ *Perf. vit.*, II, 2; VIII, 110a. – ‘Si igitur, mater dilectissima, ad perfectam humilitatem vis pervenire, oportet te per triplicem semitam incedere.’

52 ‘Thus as pride is the beginning of every sin, so humility is the foundation of every virtue.’ *Perf. vit.*, II, 1; VIII, 110a. – ‘Sicut enim principium omnis peccati est superbia, sic fundamentum omnium virtutum est humilitas.’

53 ‘You must learn this virtue most of all from the Son of God, mother devoted to God, for he himself says (cf. Matt. 11:29): »Learn from me, for

good.⁵⁴ That fully corresponds to the direction of the six-level ascent in illumination according to the *Itinerarium*. During this ascent the image of God in the human being is reformed, so that at its end the deformation caused by original sin is removed.⁵⁵ The second path of humility is characterised, like in the seventh chapter of the *Itinerarium*, by gazing downwards at the mercy seat of the Cross and descending into the depths with Christ.⁵⁶ The third path of humility elaborates on the motives of human finitude and sinfulness, and therefore has nothing in common with the scheme of the *Itinerarium*.⁵⁷ But immediately afterwards we encounter a text indicating a return to the Lord by means of descent:

And as water flows down into a valley, so the grace of the Holy Spirit flows down on the humble. And as the intensity of water-flow increases as it goes down, so [also] the one who progresses in humility with his whole heart comes closer to the Lord in order to obtain grace.⁵⁸

In his works Bonaventure more than once uses the image of water that rises as high as it has previously gone low. If humility is a descent, and yet it is at the same time a paradoxical path to God, it evokes Bonaventure's favourite circle scheme (cf. Jn 16:28). After the ascent of the first path and the descent with Christ on the second path of humility in the conclusion of the second chapter of *De perfectione vitae ad sorores*, II, the theme of the circle of grace, as we know it from the paradigm of the *Itinerarium*, returns again. It can thus be said that Bonaventure now perceives humility not as '*vilifacatio sui*', but preferentially as a path leading the human being to God, or into God, if we take the relationship with the *Itinerarium* into account.

3. 2. Humility in *Collationes de septem doni Spiritus Sancti*

With respect to the date of writing, the last of Bonaventure's works presented here are the *Conferences on the Gifts of the Holy Spirit*, written probably around 1268 as a record of Bonaventure's evening lectures at the University of Paris.⁵⁹ A highly important testimony to how the Franciscan master conceived humility is found here:

Who is humble? Certainly the one who ascribes all the goods he has to his first origin. On the other hand the one who is proud ascribes everything to himself. The humble one continues with his origin, while the proud one departs from it, as if he was saying: I did not get

I am gentle and humble of heart«. *Perf. vit.*, II, 1; VIII, 110a. – 'Hanc virtutem maxime a Filio Dei, mater Deo devota, discere debes, quia ipse dicit »Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.«'

54 'The first path is being aware of God. For you must be aware that God is the originator of all goods; ... And because that is the way he is, you must attribute all goods to him, and not to yourself, ...' *Perf. vit.*, II, 2; VIII, 110ab. – 'Prima semita est consideratio Dei. Debes enim considerare Deum ut auctorem omnium bonorum; ... Et quia talis est, ideo sibi omne bonum debes tribuere et nihil tibi, ...'

55 Here it is not possible to prove that the year 1259 is the fundamental dividing line between the first and second periods of the Seraphic Doctor's work, which is intimately connected with the *Itinerarium mentis in Deum*. There, Bonaventure discovered a totally new paradigm of the mind's journey into God. After a six-step linear ascent of the mind to God in the form of enlightenment there follows in the seventh chapter a descent with Christ based on the circle paradigm, which proceeds from the Father and returns back to the Father again, because that is how Bonaventure understood John 16:28. Subsequently, this element had a marked impact on all of his thought in works written after 1259. Cf. POSPÍŠIL, *La salvezza...*, pp. 191–238; POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, pp. 167–206; POSPÍŠIL, *La via...*, pp. 53–77.

56 'The second way is recalling Christ. You must recall that Christ humbled himself down to the most disgraceful kind of death and that he became so lowly that he was regarded as if he were leprous...' *Perf. vit.*, II, 4; VIII, 111a. – 'Secunda semita est rememoratio Christi. Rememorari debes, quod Christus humiliatus fuit usque ad vituperabilissimum genus mortis et in tantum factus est humilis, ut quasi leprosus reputaretur – ...'

57 Cf. *Perf. vit.*, II, 5; VIII, 111b.

58 *Perf. vit.*, II, 6; VIII, 111b. – 'Et sicut aqua confluit ad valles, sic gratia Spiritus sancti confluit ad humiles; et sicut aqua tanto fortius fluit, quanto magis descendit, sic qui toto corde humiliatus procedit magis propinquat ad Dominum, ut impetret gratiam.'

59 *Collationes de donis Spiritus Sancti*. According to historical data, Bonaventure delivered these conferences in Paris between 25th February and 7th April of 1268. Cf. DISTELBRINK, *Bonaventurae...*, p. 55.

this from you. And that is why Lucifer became dark, when he withdrew from his first origin. On the other hand Christ restored himself to his first origin through humility, and thus was bright.⁶⁰

The oppositeness of Christ's humility and Lucifer's pride is evident at first sight, which can serve as evidence that the preceding reflections were in the Seraphic Doctor's spirit. While humility secures community and connection with God, pride leads the one who falsely makes himself into the origin of good to solitude. The terminology used by Bonaventure in the quoted passage is very expressive; especially the word '*reducit*' points towards reduction, that is, to the return of everything to God and into God.

4. Conclusion – the deepest exemplar of the paths of humility is the dynamics of intra-divine relationships

It is generally known that Bonaventure represents the mission of the Incarnate Word by means of a circular scheme, which he derives from his own reading of John 16:28. He describes Trinitarian perichoresis by means of the image of a circle, of which the first and last point occupy the same point, indicating unity. But between these two points there is also the maximum difference of the circle's entire circumference, which points to the personal difference between the Father and the Son, from whom as from a single principle the Holy Spirit, who investigates the depths of God (cf. 1 Cor 2:10–11), circularly proceeds, whereby this mysterious depth of God is revealed in Creation by the cross of the incarnate Son. As mentioned above, the basic problem consists in whether the humility in Jesus Christ is to be ascribed to the assumed human nature, or to the person of the Word. If the latter were the case, then it is not difficult to guess that humility would concern the Son as the eternal Word, and therefore all the persons of the immanent Trinity.

We have devoted ample time to this issue with the result that in Bonaventure's works indications are not lacking based on which it is possible to reconstruct the circular Trinitarian scheme, where the circular representations of the missions of the Son and the Spirit in the history of salvation have their eternal exemplar in the circular conception of the Son's procession from the Father and the Holy Spirit's procession from the Father and the Son,⁶¹ whereby both the Son and the Spirit perfectly, that is, circularly, eternally return to their Origin. In Bonaventure's mind the circle is associated with perfection.⁶² Christ's cross is found at the bottom turning point of his circular pilgrimage from the Father to the Father and reveals the eternal depth of which is from eternity present in the immanent Trinity thanks to the Son's procession from the Father and his return to the Father. That is the eternal exemplar of Jesus' humility that has revealed itself in the cross. Let me also point out that a sketch of this circular Trinitarian scheme is available in Appendix 1.

But saying 'God is humble' is not as easy as it might seem to be at first glance, because humility as '*vilificatio sui*' as a transitory and therapeutic form of humility cannot have an exemplar in God. This eternal exemplar of humility in God concerns only humility of truthfulness, humility

60 *De donis*, coll. I, 10; V, 459ab. – 'Quis est humilis? Certe, qui omnia bona, quae habet, attribuit suo originali principio; sed superbus attribuit omnia sibi ipsi. Humilis continuatur cum sua origine, sed superbus discontinuatur et quasi dicit: hoc non accepi a te. Et ideo lucifer factus est obscurus, quia recessit a suo originali principio; sed Christus reduxit se in suum originale principium per humilitatem, et ideo clarus fuit.'

61 Here it appears appropriate to point out that in Bonaventure's circular representation of the Trinitarian mystery all possible and thinkable ways of the procession of the Holy Spirit paradoxically hold: he proceeds from Father and Son, from Father through Son, from Father to Son, from Son to Father. Cf. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, pp. 214ff.; POSPÍŠIL, *La salvezza...*, pp. 247ff.

62 Cf. POSPÍŠIL, *Soteriologie...*, pp. 207–227; POSPÍŠIL, *La salvezza ...*, pp. 239–259.

as community-constitutiveness. Thus, humility of truthfulness is revealed in Jesus Christ on the cross, which is a manifestation of the mysterious depth of God, in a painful form marked by our sin, and in that way becomes for us an exemplar even of that humility of strictness, as Bonaventure spoke of it even in the first period of his work.

It can thus be concluded that Bonaventure tends to perceive the exemplar of humility in the immanent Trinity when he speaks of the cross as the depth of God. However, he is afraid of the misunderstanding that would consist in ascribing humility as self-contempt to God, which he holds to be false. Thus, regarding humility he stays as if precisely in the middle between St Augustine on the one hand and St Anselm on the other, thereby at the same time testifying to the fact that both were right from a certain point of view.

We will conclude this discussion with a quote from Bonaventure, which indicates his endorsement of the claim that God is humble:

And the Word became flesh, the first of [Gospel according to] John [cf. John 1:14]. With these words the heavenly mystery and astonishing sacrament is revealed, that splendid work and infinite goodness consisting in that the eternal God humbly bowed down and assumed the slime of our nature into a unity with his person.⁶³

The act of incarnation is a work of God himself, not yet a divine-human act of the incarnate Son. Thus, it is the Lord himself who humbly bows down to the human being. But if the Lord himself behaves humbly, then he cannot but be humble. The one who is Truth simply cannot behave differently in the history of salvation than he eternally is, that is, after all, the foundation of all our Trinitarian theology in the sense of our mental ascent from the economic Trinity to the eternal immanent Trinity. Thus, God is humble, albeit it must again be underlined that in the sense of humility of truthfulness. Further, if Bonaventure holds that humility likens us to God, then it again leads to the conclusion that the living God is not unhumble.⁶⁴

The humility of strictness experienced by us, which has no direct exemplar in God, is nothing other than humility of truthfulness experienced in the situation of sinfulness and distance from God. Is humility of strictness not ultimately also based in truthfulness, on acknowledging the sorry fact how we really stand face to face with God? Once sin is overcome, that same truthfulness is transformed from humility of strictness into humility of simple truthfulness, which is the basic construction block of the community of saints.

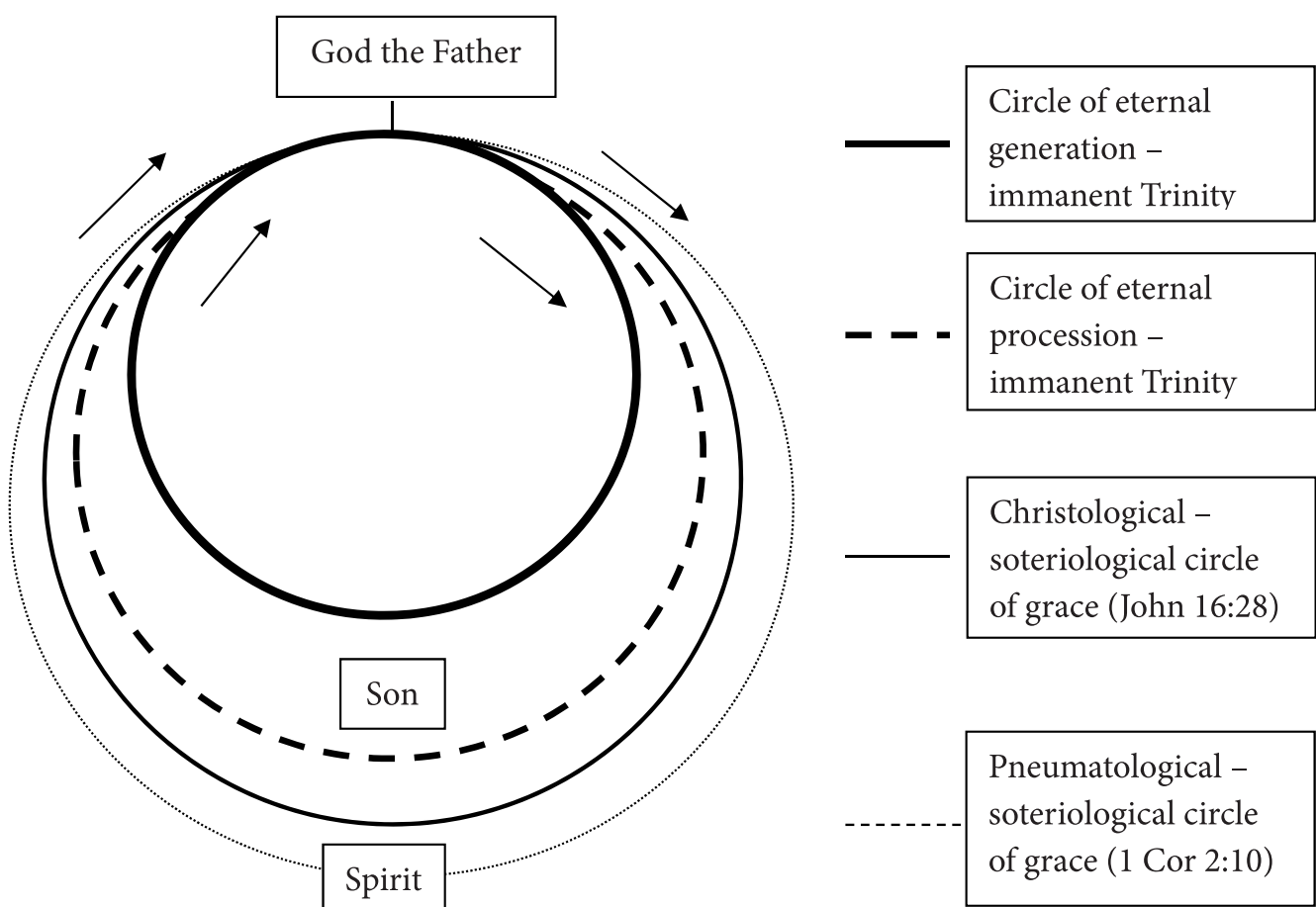
The goal of theology according to Bonaventure is understandably to know the mystery of faith, which seems to be heading to the heights. But ultimately that effort ought to lead to a knowledge focused on the quality of our thought, behaviour, and life, that is, to directing our gaze as if in a downward direction, into the mundaneness of everyday life. Let the reader not take offence, but medieval theologians sometimes spoke quite naturalistically, as evinced by the following expressive statement: 'A good theologian ought to be like a cow grazing in heavens but giving milk on earth.' We will certainly agree that unreflected humility is not attractive for the contemporary, especially young, human being who wants to assert himself and walk towards success. But the situation changes radically when we find ourselves in a disadvantageous position as those who are

63 *Nat. Dom. Sermo II*, BOUGEROL, *De Div.* 3, 1; 98; *Op. Om.* IX, 106b. – 'Verbum caro factum est Ioannis 1. Exprimatur in his verbis caeleste mysterium et admirabile sacramentum, istud opus magnificum et beneficium infinitum, quod Deus aeternus humiliter se inclinans limum nostrae naturae in suae assumpsit unitatem personae.'

64 Cf. *Comp. virt. hum.*, III, 1; VIII, 661a.

unsuccessful, ill, or old, because then we want others to treat us respectfully, kindly, to perceive us, which are evidently manifestations of humility as community-constitutiveness. The most fundamental spiritual motivation to striving to approach others on the basis of Christian humility, that is, to fulfil what clients and entrusted persons request from us, is of course a reflection on the sense in which the Triune God is humble. It must further be noted that the very knowing of the Triune God is not possible without the humility of truthfulness, which inevitably also takes the form of humility of strictness, or just self-evaluation. For without a truthful and painful self-knowledge there is no liberating and to a new existence motivating knowledge of the Triune God in light of supernatural faith. I therefore hope that this study will be beneficial to all those who work with others in various spheres of pastoral care and charitable and social activities, so that they will reflect on the issue and perhaps see it in a whole new light. And precisely this orientation on life and practice is – incidentally – one of the characteristic features of the theology of Bonaventure of Bagnoregio, who was born eight centuries before this year.

Appendix 1 Reconstruction of Bonaventure's scheme of the Trinitarian mystery



Contact

Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.

Palacký University in Olomouc

Sts. Cyril and Methodius Faculty of Theology

Department of Systematic Theology

Univerzitní 244/22, 771 11 Olomouc

ctirad.pospisil@upol.cz

Teologické a sociální souvislosti inkluzivní podpory pro člověka s postižením ze strany křesťanského společenství

Alena Vyskočilová, Josef Slowík

Abstrakt

Studie představuje teoretické souvislosti inkluzivního přístupu k lidem s postižením a znevýhodněním, a to nejenom jako moderního společenského fenoménu, ale také z pohledu křesťanské teologie a praktického křesťanství v rámci církevního společenství. Na kvalitativní výzkumné sondě využívající metodu fenomenografického rozhovoru se ženou s pohybovým postižením a jejími dvěma přáteli z křesťanského společenství jsou představeny možnosti i úskalí inkluzivní podpory takového společenství pro jedince se zdravotním postižením. Výpovědi respondentů ukazují na některé kategorie potřeb u osob s postižením, při jejichž naplňování může právě přirozeně proinkluzivní křesťanské společenství sehrávat důležitou (či přímo nezastupitelnou) roli, a dokonce i z hlediska sociální práce tak v sobě tento zdroj podpory skrývá významný potenciál.

Klíčová slova: sociální inkluze, inkluzivní podpora, člověk s postižením, křesťanské společenství

Úvod

Přestože je mediální obraz slova inkluze u nás v posledních letech veřejností vnímán zejména ve spojení s oblastí vzdělávání a školství, jedná se ve skutečnosti o fenomén podstatně širší, zahrnující prakticky všechny oblasti sociální existence člověka. Podstatou a principem inkluzivního přístupu je (zjednodušeně vyjádřeno) respekt k odlišnosti a právu každého jedince na rovnoprávné členství v komunitě a společnosti.¹ Nejčastěji je proto pojem inkluze zmiňován v souvislosti s těmi, kdo jsou nejvíce ohroženi právě nedostatkem tohoto respektu ze strany majoritní populace a leckdy i svého blízkého okolí, tedy s lidmi ohroženými určitou mírou sociálního vyloučení – a to bývají převážně lidé se zdravotním postižením nebo sociálním (či sociokulturním) znevýhodněním.

Jak se v tomto příspěvku dále pokusíme ukázat, z pohledu sociální práce, která v naší kultuře podle některých zásadních autorů primárně vychází z tradice křesťanského humanizmu (a jejíž bližší definiční vymezení nabídneme ve 2. kapitole), patří prvek inkluzivního přístupu jednoznač-

1 Srov. Thomas P. LOMBARDI, *Inclusion: policy and practice*, Bloomington: Phi Delta Kappa Educational Foundation, 1999, s. 10.

ně do základního hodnotového systému tohoto oboru. Současně můžeme již z alespoň stručného vymezení aktuálního diskurzu sociální inkluze (v 1. kapitole) teoreticky vyrozumět, zda, proč a jak by mohlo a mělo křesťanství a křesťanské společenství (resp. církev) samo reflektovat tento přístup a stávat se společenstvím proinkluzivním (resp. vykazovat tento hodnotový směr). Cílem naší studie ovšem bude dále zmapovat skutečný potenciál a definovat konkrétní možnosti křesťanského (církevního) společenství v podpoře inkluzivního a kvalitnějšího života člověka s postižením s využitím kvalitativního zkoumání příběhu konkrétní osoby s následnou interpretací některých obecněji využitelných výstupů.

1. Sociální inkluze a podpora osob s postižením a znevýhodněním

Jedna z možných definic vymezuje inkluzi velmi jednoduše jako opak exkluze, tedy sociálního vyloučení, k němuž dochází tehdy, když se jedinec po určitou dobu neúčastní klíčových aktivit ve společnosti z důvodů, které nemůže sám ovlivnit.² Podle Boardmana je totiž skutečná sociální inkluze založena na možnostech osobní volby v takových záležitostech, jako s kým budu v kontaktu, jak prožiji svůj čas apod. (event. také na volném přístupu k relevantním informacím). Tato možnost volby je přitom velmi často závislá na rozhodnutí a zájmu obou stran, nikoliv pouze jedince samotného³.

O'Halloran vidí sociální inkluzi jako moderní sociologický koncept se starověkými kořeny, který se aktualizuje jako současný přístup přibližně od 70. let 20. stol. Není to podle něj pouze politika, ale proces založený na využití kombinace různých sociálních strategií. Sociální inkluze přitom směřuje proti realitě společenského vyloučení (tedy sociální exkluze), ke kterému dochází, jestliže se jedinec po určitou významnou dobu neúčastní určitých (klíčových) aktivit ve své společnosti z důvodů, které nemůže ovlivnit, přestože by se on sám těchto aktivit účastnit chtěl.⁴

Sociologický slovník definuje sociální inkluzi také jako „vyšší stupeň integrace postižených nebo znevýhodněných jedinců do společnosti a jejích institucí“; předpokladem úspěšné inkluze je přitom přijetí ze strany ostatních členů skupiny.⁵ Často zaměňované termíny integrace a inkluze rozlišuje ovšem Průcha zásadně zejména na základě míry vzájemného přizpůsobení jedince a prostředí: zatímco v případě integrace se předpokládá větší míra přizpůsobení se ze strany člověka se znevýhodněním, u inkluze jde zejména o odstraňování bariér na straně okolního prostředí. Inkluzivní přístup tedy neznamená pouze formální začlenění jednotlivce do společnosti, ale předpokládá radikální změnu hodnot a postojů na straně společnosti ve smyslu zdůraznění potenciálu každého (tedy i postiženého nebo znevýhodněného) člena, pro jehož participaci je třeba společně nacházet možnosti a příležitosti.⁶

Princip inkluze a její lidskoprávní pojetí v sobě tedy spojují myšlenky respektu k odlišnosti a práva jedince na rovnoprávné členství ve společnosti.⁷ Nejde přitom o fenomén, který by odhaloval potřeby a nedostatky pouze v prostředí méně rozvinutých demokracií, což je zřejmé i z historických zkušeností (např. přístup k dětem s postižením v oblasti vzdělávání byl v polovině 20. stol. velmi podobný u nás i v USA – a dodnes i v takto rozvinuté zemi narážejí rodiče dětí s postižením při reálném vymáhání toho základního práva svých dětí leckdy na prakticky tytéž problémy jako

2 Srov. Josef SLOWÍK, Dobrovolnictví jako nepostradatelný nástroj sociální inkluze, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2011, s. 43–48.

3 Srov. Jed BOARDMAN, *Social inclusion and mental health*, London: Royal College of Psychiatrists, 2010, s. 45–46.

4 Srov. Kerry O'HALLORAN, *Charity law and social inclusion: an international study*, New York: Routledge, 2006, s. 40.

5 Jan JANDOUREK, *Sociologický slovník*, Praha: Portál, 2001, s. 107.

6 Jan PRŮCHA, Eliška WALTEROVÁ a Jiří MAREŠ, *Pedagogický slovník*, Praha: Portál, 2009, s. 104 a 107.

7 Srov. LOMBARDI, *Inclusion: policy and practice...*, s. 10.

u nás).⁸ Někteří autoři staví aktuální diskuzi nad inkluzivním začleňováním znevýhodněných osob do jedné roviny vedle obecného problému naší současné rozvinuté společnosti, která se sice honosí odkazy na demokracii zaručující rovná práva pro všechny, ovšem vnitřně se stále více neformálně (a často i s některými výraznými formálními projevy) strukturuje ve společnost vrstev, v níž se někteří jednotlivci nebo skupiny ocitají na pozici méně významných, méně hodnotných a leckdy přímo „nižších“ členů – což můžeme např. podle Allanové bezpochyby označit za tzv. „korozi charakteru“.⁹ V podstatě podobný jev – tedy spíše regresi než progresi pozitivního vývoje vztahu společnosti ke svým znevýhodněným členům – rozpoznává také Titzl, který ve své reflexi historického přístupu k lidem s postižením v období starověku a středověku uvádí, že „svět nepostižených a svět postižených byl až na výjimky svět jeden, kde si všichni byli daleko víc na očích; oddělování obou světů, především zřizováním speciálních ústavů, přinesl až novověk.“¹⁰

Současné inkluzivní trendy souvisejí mimo jiné také se změnami paradigmatu v pomáhajících profesích, především pak s aktuální orientací na uplatňování přístupu zaměřeného na člověka (Person-Centred Approach). Každý člověk je jedinečný a žije ve vzájemných vazbách s okolním prostředím. Tato interakce mezi člověkem a jeho prostředím bývá vymezována pojmem „sociální fungování“.¹¹ Pohled na životní situaci optikou konceptu sociálního fungování umožňuje současně nahlížet na vytváření individuálních copingových strategií i na požadavky prostředí dané sociálním kontextem. A stejně jako společenské prostředí klade na člověka určité požadavky, na které člověk musí reagovat, i jednatel má vůči společnosti jistá očekávání. Vzájemné působení by tak mělo být ideálně v rovnováze. Životní situace, kdy dochází k výraznému narušení této rovnováhy (když člověk nezvládá naplňovat očekávání, které na něj klade společnost), má pak za úkol řešit právě i sociální práce. Podpora (včetně podpory poskytované prostřednictvím profesionálních sociálních pracovníků), které se člověku v jeho náročné životní situaci dostane, by měla být zaměřena zejména na vytváření copingových strategií – tedy mělo by to být vždy takové působení, které uvede požadavky prostředí a možnosti zvládnutí situace samotným jednotlivcem, pokud možno do souladu.¹²

Životní situace jednotlivce je definována jako souhrn předpokladů a bariér sociálního fungování, které se projevuje ve čtyřech základních dimenzích: biologické, psychologické, sociální a noogenní.¹³ Holistický neboli celostní přístup umožňuje vidět situaci člověka komplexně a současně v různých rovinách jeho bytí. V rovině biologické jde například u člověka se zdravotním postižením zejména o zvládnutí fyzických omezení, užívání kompenzačních pomůcek, nutnost přizpůsobení bydlení, rehabilitaci, reakce na bolest, užívání léků apod. V rovině psychologické se jedná o schopnost dotyčného vyrovnávat se s vlastním znevýhodněním, a to i z hlediska sebepojetí, sebebřijetí, sebereflexe atd. Rovina sociální pak představuje spleť sítí vztahů od těch nejbližších (např. k partnerům, členům rodiny) přes přátele, sousedy, známé, pečovatele a třeba i členy církve apod., ale významné jsou také vztahy k institucím (řešení sociální podpory, využívání sociálních služeb, zdravotní péče atd.). Rovina noogenní, tedy spirituální, je úzce svázána s hodnotami – s tím, co člověka přesahuje, s hledáním smyslu lidské existence, jejího naplnění a transcendence.¹⁴ Vezmeme-li v úvahu Maslowovu hierarchii potřeb, potom na její páté úrovni nalézáme potřebu sebeaktualizace. Maslow tuto úroveň nazývá B-úroveň a její horní hranice naplnění zůstává trvale

8 Srov. Linda EVANS, *Inclusion*, New York: Routledge, 2007, s. 5.

9 Srov. Julie ALLAN (ed.), *Inclusion, participation, and democracy: what is the purpose?*, Dordrecht: Kluwer Academic, 2003, s. 19.

10 Boris TITZL, *Postižený člověk ve společnosti*, Praha: Univerzita Karlova, 2000, s. 234–235.

11 Srov. Pavel NAVRÁTIL, *Teorie a metody sociální práce*, Brno: Marek Zeman, 2001, s. 12.

12 Srov. NAVRÁTIL, *Teorie a metody...*, s. 12–13.

13 Srov. Pavel NAVRÁTIL, Libor MUSIL, Sociální práce s příslušníky menšinových skupin, *Sociální studia* 5/2000, s. 133.

14 Srov. Tamtéž, s. 132–133.

otevřená. Sebeaktualizující se osoba směřuje k tzv. B-poznání, k poznání bytí, které je zaměřeno na existenci v jejím nejhlubším významu. Samotné úsilí o naplňování potřeb na této úrovni vede k vytváření soustavy hodnot, které Maslow označuje jako B-hodnoty. Mezi ně počítá individuální integritu, odevzdanost, vnitřní bohatost, spontaneitu, nenucenost, hravost, poctivost a soběstačnost.¹⁵

2. Teologická východiska křesťanského přístupu k lidem s hendikepem

Není složité nalézt zásadní průsečíky teorie sociální práce a základních křesťanských principů, jestliže chápeme sociální práci jako vědní disciplínu, která v principech vychází ze vzájemné rovnosti všech lidí, uplatňování vzájemného respektu, respektu k lidské důstojnosti a dodržování lidských práv – jak je uvedeno v odůvodnění Standardů kvality sociálních služeb.¹⁶ Doležel v této souvislosti odkazuje také na prohlášení dokumentu Lidská práva a sociální práce, v němž je jako důvod pro realizaci sociální práce deklarována služba chudým a potřebným.¹⁷ Matoušek zase uvádí, že základním principem sociální práce je solidarita, která je v naší kultuře zakotvena především v křesťanském konceptu bližního.¹⁸ Tentýž autor poukazuje také na „teorii přirozeného zákona“ vycházející mimo jiné z tradice křesťanství (ale i z dalších světových náboženství) jako na jednu ze základních důležitých etických teorií relevantních v rámci profesní etiky sociálních pracovníků a jako jednu z možných hodnotových orientací významných pro výkon činnosti sociálního pracovníka přitom uvádí přímo i náboženskou hodnotovou orientaci.¹⁹ Jasně a úzké teoreticko-praktické souvislosti teologie (a filozofie) se sociální prací vidí rovněž Fischer a Jandejsek, kteří dokládají i důležitost zahrnutí teologicko-filozofických základů do standardního obsahu kvalifikační přípravy a vzdělávání sociálních pracovníků.²⁰

Princip solidarity a přístupu k lidem jako bližním sobě rovným najdeme v biblické zvěsti Starého i Nového zákona. Již nejstarší právní normy uvedené ve 20.–23. kapitole Exodu staví péči o slabé a chudé před Bohem na stejnou úroveň jako péči o správné kulticko-rituální jednání.²¹ Prakticky shodné požadavky jsou opakovány také v Deuteronomiu, sbírce zákonů z konce období králů (7. stol. př. Kr.). Za sociálně ohrožené skupiny jsou zde označováni staří lidé, vdovy a sirotci, cizinci, chudí, otroci nebo nádeníci. Motivace k pomoci potřebným vychází v Bibli jednoznačně z charakteru samotného Hospodina, který miluje člověka, vysvobozuje ho a staví před něj vizi pozitivní budoucnosti. Uplatňování Božích principů přitom není záležitostí vzdálené budoucnosti, ale každodenního jednání Božího lidu. Tak jako sami zakoušeli pomoc a další projevy Božího jednání s jeho lidem (např. záchranu z egyptského otroctví), stejně mohou a mají všichni sami uplatňovat tento přístup a zásady prostřednictvím pomoci sociálně slabým a ohroženým; tím mají spoluvytvářet společnost založenou na Boží spravedlnosti. Definitivní konstituce takové společnosti sice není v lidských silách, ale uplatňování principů Boží spravedlnosti v každodenním životě ano.²²

Novozákonní poselství navazuje na tyto myšlenky a požadavky Ježíšovou ústřední zvěstí o Božím

15 Srov. Victor J. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, Praha: Portál, 2008, s. 141.

16 Srov. Martin BEDNÁŘ, *Kvalita v sociálních službách*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2012, s. 59–60.

17 Srov. Jakub DOLEŽEL, *Biblické kořeny sociální práce*, In Michael MARTÍNEK a kol. (eds.), *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Praha: Jabok, 2008, s. 26.

18 Srov. Oldřich MATOUŠEK, *Prolegomena k teorii sociální práce*, *Fórum sociální práce / Social work forum* 1/2011, s. 15.

19 Srov. Oldřich MATOUŠEK, *Metody a řízení sociální práce*, Praha: Portál, 2003, s. 26–33.

20 Srov. Ondřej FISCHER a Petr JANDEJSEK, *Teologicko-filozofické vzdělávání jako cesta ke spojení teorie a praxe v sociální práci*, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2010, s. 126–129.

21 Srov. DOLEŽEL, *Biblické kořeny...*, s. 29.

22 Srov. Tamtéž, s. 33.

království. V Matoušově evangeliu jsou principy Boží vlády ilustrovány právě prostřednictvím změny situace znevýhodněných lidí, kdy slepí vidí, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, mrtví vstávají (Mt 4,23–24). Podle Ježíšových slov je Boží království všude tam, kde se mezi lidmi prosazuje Boží vůle a kde lidé jednají právě podle Božích principů, které jsou v praxi zrcadleny církevní tradicí skutků tělesného a duchovního milosrdenství. Člověk má následovat Krista právě v pomoci potřebným.²³ A nejde jen o formální deklarování pomoci: Kristus se k těmto potřebným a společensky nejmenším dokonce sám hlásí a ztotožňuje se s nimi (Mt 25,40). Jeho království je pro ně otevřené (L 14,21) a církvev jako Jeho tělo má být pestrá (rozmanitá), složená z mnoha rozdílných součástí spojených v jeden živoucí organismus jediným Duchem (1 K 12,27). Vítání v něm mají být všichni (Sk 10) – a církvev nikoho koneckonců sama nemůže ani dost dobře odmítat, protože o tom přece nerozhoduje žádný člověk, je-li hlavou tohoto společenství skutečně Kristus (1 K 12,14–26). Nahlédneme-li v evangeliích do zástupů Ježíšových následovníků (a později i do řad prvotní církve), vidíme, že právě mezi těmi sociálně nejvíce ohroženými nebo přímo vyloučenými získávalo evangelium obvykle největší odezvu (Mt 15,30; Sk 8,5–7; 1 K 1,26). Ozvěnou starozákonního Hospodinova příkazu „neutiskovat vdovu a sirotka, bezdomovce a trpícího“ (Za 7,10; Dt 16,11.14; Ex 22,21) je pak v Novém zákoně jasně formulovaný požadavek „pamatovat na vdovy a sirotky v jejich soužení“, který dokonce představuje jakési měřítko „pravé a čisté zbožnosti před Bohem“ (Jk 1,27).

Pozorné srdce člověka (křesťana) dává Opatrný do vztahu s odbornou kompetencí moderního sociálního pracovníka a odkazuje tím k podstatě prvního prvku charity, u kterého však nelze v případě křesťanů vynechat zároveň imperativ zásadního požadavku „vykonat to, co je nejvíce potřeba“. Pojem „charitativní práce“ je proto dnes vnímán coby „interakce mezi sociální prací jako sekulárním oborem vybaveným autonomií pozemských skutečností a diakonickým úkolem církve, který se týká i konkrétních jednotlivců tvořících církvev“ (tzv. křesťanská charitativní práce se přitom podle Opatrného týká specificky a výhradně církevního kontextu).²⁴ Na příkladu podobenství o milosrdném Samaritánovi ukazuje tento autor také místo charitativní práce v péči o ty, kteří vypadli ze společenského systému a v jejichž dosahu není nikdo jiný, kdo by je zpět do systému vrátil (tedy „neobešel a nenechal ležet“); hranice charity jsou dnes vymezeny např. dovedením a předáním dotyčného systémově zajištěným sociálním službám.²⁵ Obě polohy se však setkávají a prolínají u křesťanů pracujících právě v sociálních službách – a nejenom u křesťanů, protože i ostatní pracovníci v pomáhajících profesích se dostávají nezřídka do situací, které od nich vyžadují reakci podobně zásadní, jakou sledujeme u postav zachycených v příběhu zmíněného podobenství.²⁶

Nelze opominout dlouhý historický vývoj křesťanského učení i církevní praxe, z jejichž kořenů nakonec vyrostla i současná podoba sociální práce jako vědního oboru i jako praktické disciplíny. Od dob apoštolských obcí je např. ustaven úřad diakonátu, kterého se od počátku účastnily i ženy (diakonky). Z tohoto období se zachovaly také zprávy o materiálních sbírkách, kterým apoštol Pavel přikládá význam z hlediska společenství (řecky koinonia) i služby (řecky diakonia). A pokud se přesuneme v historii až do současnosti, můžeme zcela jistě zmínit například souborem

23 Srov. Tamtéž, s. 36.

24 Michal OPATRŇÝ, Podobenství o milosrdném Samaritánovi a proprium křesťanské charitativní práce v kontextu tzv. teorie charity, *Studia Theologica* 3/2016, s. 167–169.

25 Jakkoli papež Benedikt XVI. ve své encyklice podtrhuje specifickou filozofii charitní práce, nikoho zároveň nenechá na pochybách, co je základním a primárním předpokladem pro spolupráci na charitním díle, a sice odborná kompetence, o kterou je třeba dbát na prvním místě. Srov. Jakub DOLEŽEL, Heinrich POMPEY, Impulzy pro sociální práci církve – encyklika *Deus caritas est*, *Studia Theologica* 3/2006, s. 55.

26 Srov. OPATRŇÝ, Podobenství o milosrdném Samaritánovi..., s. 179.

zásadních církevních dokumentů vymezenou tradici tzv. sociálního učení církve, které analyzuje (mimo jiné i v souvislostech s vývojem aktuální evropské politiky a také její interpretace i uplatňování principů solidarity a subsidiarity) např. Míčka.²⁷ Doležel dále poukazuje na moderní paradigma integrálního rozvoje člověka zahrnující také kultivaci spirituálních dispozic klienta a nikoli „pouze“ celostní přístup k jeho potřebám; to podle některých autorů odpovídá diskurzu tzv. spirituálně orientované sociální práce.²⁸ Toto vše má zásadní význam pro pochopení souvislosti vzájemné praktické pomoci, vztahů v křesťanském společenství a jejich přesahu do oblasti sociální práce – a to je také východiskem pro definování možností křesťanského společenství v podpoře inkluzivního života člověka s postižením ve společnosti.

3. Inkluzivní potenciál křesťanského společenství

Zkoumání možností a potenciálu křesťanského společenství v oblasti podpory inkluzivního a kvalitnějšího života člověka s postižením je vhodné provádět a představit nejlépe na skutečném příběhu – tedy reálné případové studii. Zvolili jsme proto konkrétní příklad analýzy životní zkušenosti ženy s tělesným postižením, která křesťanské společenství sama navštěvuje, doplněné analýzou výpovědi dvou členů tohoto společenství, kteří jsou jejími blízkými přáteli a pomocníky (můžeme je proto charakterizovat jako „pomáhající osoby“).²⁹

Použitou metodou v tomto kvalitativním výzkumu byl fenomenografický rozhovor, který umožňuje zachytit popis a analýzu postupů, jimiž člověk získává své zkušenosti, vytváří si koncepty a snaží se porozumět dění ve svém životě i kolem sebe. Záměrem je mimo jiné rozlišit kvalitativně rozdílné způsoby vnímání, konceptualizace nebo porozumění světu.³⁰ Fenomenografický náhled do života člověka s postižením může být v takovém případě příležitostí k pojmenování a následnému odstranění bariér, předsudků a stereotypů v přístupu společnosti k takovému jednotlivci.³¹ Fenomenografický rozhovor představuje časově náročné interview zaměřené na obsahovou hloubku výpovědi. Rozhovor není předem strukturovaný a je orientován na způsob získávání zkušeností respondenta.³² Kritika tohoto metodického postupu uvádí, že skutečné postupy a prožitky nemusí důsledně odpovídat výpovědi respondentů, rozhovor může také odrážet postoj respondenta k výzkumníkovi a podobně i následná interpretace získaných dat může být zkreslena vztahem výzkumníka k respondentovi anebo i vlivem odlišné perspektivy pohledu obou aktérů;³³ Průcha nicméně upozorňuje, že to jsou ve skutečnosti rizika spojená se všemi způsoby výzkumného dotazování.³⁴ Podle Mareše lze do jisté míry předcházet zkreslení analýzy výpovědi tím, že o stejné problematice vedeme rozhovor s dalšími osobami, které mohou získaná data upřesnit, příp. lze využít doplňujících otázek či změny perspektivy výpovědi v rozhovoru samotném (tzn.

27 Roman MÍČKA, Sociální učení církve a evropská integrace, *Studia Theologica* 3/2011, s. 152–172.

28 Jakub DOLEŽEL, Spirituální citlivost charitních služeb: Proč a jak pracovat se spirituální dimenzí životní situace klientů, *Caritas et veritas* 7/2017, s. 35.

29 Výzkumná data byla detailně zpracována v rámci bakalářské práce spoluautorky této studie, srov. Alena VYSKOČILOVÁ, *Možnosti křesťanského společenství v podpoře inkluzivního života na příkladu člověka s tělesným postižením*, Bakalářská práce, Olomouc: Univerzita Palackého, 2017.

30 Srov. Petr PABIAN, Jak se učí na vysokých školách: výzkumný směr přístupů k učení, *Aula* 1/2012, s. 51.

31 Srov. Jan ŠÍŠKA, Ibrahim BANGURA, Biografický fragment ze Sierry Leone jako cesta ke zkoumání příčin postižení, *Speciální pedagogika* 2/2010, s. 136–137.

32 Srov. Pavel DOULÍK, Jiří ŠKODA a Martin BÍLEK, Vybrané metody pedagogického výzkumu a jejich aplikace při zkoumání experimentálních činností v přírodovědném vzdělávání, In Martin BÍLEK (Ed.), *Metologické otázky výzkumu v didaktice chemie*, Hradec Králové: Gaudeamus, 2009.

33 Srov. Jiří MAREŠ, *Styly učení žáků a studentů*, Praha: Portál, 1998, s. 87–89.

34 Srov. PRŮCHA, WALTEROVÁ MAREŠ, *Pedagogický slovník...*, s. 76.

opakovaný návrat ke stěžejním tématům několikrát v průběhu rozhovoru).³⁵

Rozhovor s respondentkou Janou³⁶ byl v tomto případě zaznamenán klasickou transkripcí, následně byla provedena analýza rozhovoru se zaměřením na jednotlivá období života Jany. Stěžejní témata, která se v rozhovoru objevila, jsme pak kategorizovali do několika skupin (dle tématu a postoje respondentky). Důležité bylo samotné sdělení respondentky, že dané téma považuje za důležité; k některým z těchto témat se pak rozhovor opakovaně vracel. Pomocí dekodování a kategorizace výpovědí došlo k identifikaci způsobu získávání zkušeností a vytváření myšlenkových konceptů, které jsou pro jednání respondentky určující a které se promítají do její interakce s okolím a se společností. Takto získané výstupy pak interpretujeme ve smyslu očekávání konkrétních forem podpory ze strany křesťanského společenství a můžeme na jejich základě nakonec definovat možnosti tohoto společenství v podpoře inkluzivního života Jany.

Rozhovor s dalšími dvěma respondenty, Klárou a Milanem, byl zpracován tzv. výběrovou transkripcí; kritéria výběru přitom byla stanovena na základě analýzy rozhovoru s Janou. Základním kritériem byla obsahová shoda výpovědí těchto respondentů se čtyřmi identifikovanými tématy z rozhovoru s Janou, u kterých bylo potřebné doplnění informací ze strany dalších osob. Využili jsme zde tedy sdělení právě osob pomáhajících nebo přímo nahlížejících na pomoc. S ohledem na výzkumné záměry byla sledována témata zásadní pro zjištění možností (potenciálu), ale zároveň i limitů v podpoře inkluzivního začlenění jedince s hendikepem ze strany křesťanského společenství. Konkrétně identifikovanými a definovanými tématy obsahových kritérií výběrové transkripce bylo pojetí samotné pomoci, motivace k pomáhání, morální východiska této aktivity a reakce okolí na vstřícný přístup ke znevýhodněnému člověku. Při transkripci byly zaznamenávány pouze ty části výpovědi obou respondentů (Kláry a Milana), které se vztahovaly k uvedeným tématům; jiná témata nebo opakující se stejné části ve výpovědích byly při transkripci vynechány.

3.1 Analýza rozhovoru s Janou

Jana sama pojmenovala zásadní problémy svého života „mé největší strachy“. Z její výpovědi vyplynuly následující oblasti problémů, které řeší:

Obava z budoucnosti

Jana ve své výpovědi opakovaně používala slovo „závislá“ – uvědomuje si svou závislost na pomoci okolí při každodenním zvládnání základních úkonů sebeobsluhy, o kterých např. říká: „*Tak od pátý třídy jsem si začala uvědomovat, že fakt doma nebudu moct jednou zůstat. ... Třeba v koupelně – ségra už se koupe sama a mně do vany furt musí někdo pomáhat. Tak prostě už jen při těch základních věcech si uvědomíš, že potřebuješ někoho druhýho.*“ Problém závislosti na pomoci druhých má v Janině pojetí ovšem i další rozměr: Jana totiž velmi citlivě reaguje na situace, které vnímá a označuje jako „zneužití moci ze strany okolí“ (a to zejména úřadů nebo institucí). Takto hodnotí např. svou závislost na rozhodnutí zdravotní pojišťovny o úhradě zdravotní péče („*až mi jednou dávka nebude stačit a ONI se rozhodnou...*“) anebo rozhodnutí pojišťovny o ukončení

35 Srov. MAREŠ, *Styly učení žáků a studentů...*, s. 90.

36 Identifikační údaje všech respondentů jsou pro účely zpracování studie záměrně pozměněny; respondentka Jana se narodila se spastickou formou dětské mozkové obrny bez mentálního postižení, s levostrannou hemiparézou, tedy s oslabením levé ruky a levé nohy; Jana využívá pečovatelskou službu – tedy terénní nebo ambulantní sociální službu, kde mezi základní poskytované činnosti patří pomoc při zvládnání běžných úkonů péče o vlastní osobu, pomoc při osobní hygieně nebo poskytnutí podmínek pro osobní hygienu, poskytnutí stravy nebo pomoc při zajištění stravy, pomoc při zajištění chodu domácnosti, zprostředkování kontaktu se společenským prostředím (viz zákon č. 106/2006 Sb.).

rehabilitačních pobytů z důvodu, že „není předpoklad, že se bude zdravotní stav zlepšovat“. Takových a podobných zkušeností získala Jana v dosavadním životě celou řadu.

Nedůvěra ze strany okolí

Jako určitou formu arogance moci hodnotí Jana požadavek prokázání, že její zdravotní stav je skutečně takový, jaký udává – což po ní bylo opakovaně ve zdravotnických zařízeních vyžadováno. Po operaci mozku se jí například stalo, že zcela přestala hýbat nohama a o tomto období říká: „*Pro mě bylo nejsložitější zase dokázat doktorům, že opravdu nemůžu*“. Podobně nahlíží i na povinnost prokázání svého zdravotního stavu při žádosti o příspěvek na ortopedický vozík: „*Dokazovat to, že opravdu nemůžu, trvalo třičtvrtě roku. Třičtvrtě roku jsem jezdila na půjčeném vozíku... Mně osobně z toho nejvíc vadí to, že mi nevěří...*“. Obdobné situace (z jejího pohledu velmi ponižující) musela v minulosti řešit již mnohokrát.

Touha po samostatnosti

Jana ve své výpovědi popsala i některé pozitivní mezníky ze svého života, jako např. získání vlastního bytu (osamostatnění v bydlení) – a také své seznámení se s křesťanstvím. Osamostatnění v bydlení a možnost rozhodovat o svých věcech Jana velmi oceňuje a chápe je jako příležitost k převzetí zodpovědnosti za vlastní život: „*I když některý věci jsou tady špatně, pořád je to lepší než v druhým patře nad schodama... Když jsem se nastěhovala sem, tak mi odešla taková moje největší obava, že jednou stejně skončím v nějakém ústavu. Teď vím, že se to nestane, dokud budu schopná si to zařídit nějak jinak...*“. Zkušenost křesťanské víry ji pak začala zbavovat mnoha dalších (jinak neřešitelných) strachů a obav.

Víra a životní zakotvení

Tuto životní změnu vnímá Jana především jako otevření zcela nových možností a popisuje, jak prožitek křesťanské víry přináší do jejího života vnitřní klid: „*Myslím, že už se tolik nebojím toho, co bude dál, jako jsem se bála dřív*“; „*Neřeším, co bude, až se něco stane, ... až přijde to POTOM*“. Sama také reflektuje pozitivní změny ve svém vlastním chování a zlepšení svého přístupu ve vzájemné komunikaci s druhými. Obohacení svého života vírou Jana popisuje následovně: „*Pán Bůh pro mě dělá to, co jsem vždycky chtěla – být užitečná. ... Víra dala i tímhle způsobem mému životu smysl. Že to není jenom o mně, o tom, co ještě zvládnou a co už nezvládnou...*“.

Pro dekódování potřeb Jany jsme využili Maslowovu teorii potřeb (východiska této studie se totiž opírají o shodné pojetí osobnosti).³⁷ Životní příběh Jany, vývoj jejích postojů a motivací koresponduje právě s Maslowovou teorií potřeb, která je využívána v sociální praxi při posouzení životní situace klientů a svými východisky odpovídá pojetí křesťanské sociální a charitativní práce. Rovněž Drapela doporučuje využití prvků Maslowovy teorie v pomáhajících profesích v otázkách definování potřeb a sebeaktualizace, pojetí hierarchie potřeb a jejich důsledků pro psychologický pokrok klientů a pracovní motivaci.³⁸

37 Tato teorie zdůrazňuje psychosomatickou jednotu a jedinečnost každého člověka, který je nahlížen jako integrovaný celek a přitom je uznávána existence jeho specifických potřeb, které motivují chování člověka. Maslow motivační síly jedince strukturuje do hierarchie potřeb. Nejvyšším stupněm hierarchie je potřeba sebeaktualizace, kterou Maslow nazývá B-úroveň. Oproti jiným autorům se Maslow více zaměřuje na témata filozofická, kulturní a náboženská. Rozdíl je i v pojetí interakce člověka a prostředí, kdy Maslow nahlíží na interpersonální kontakty jako na výsledek osobnostního růstu člověka a jeho sebeaktualizace.

38 Srov. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti...*, s. 138–142.

Respondentka Jana ve svých výpovědích popisovala několik významných zkušeností z různých oblastí života – konkrétně např. období života v ústavu, své rodinné zázemí a přístup členů vlastní rodiny k její situaci, ale také vztah k sobě samé i k druhým lidem ve svém okolí anebo zkušenost setkání s předsudky. Zásadní byla ovšem její reflexe B-hodnot, kde se Jana vyjadřuje například k nalezení hlubšího smyslu života skrze zkušenost křesťanské víry a také získání nových příležitostí k naplňování potřeby vlastní užitečnosti. Pro Janu je důležité rovněž sdílení podobných postojů a hodnot s dalšími lidmi – má to velký význam pro její prožívání současné životní situace. Uvědomuje si i řadu svých dalších potřeb a také to, že některé z těchto potřeb nedokáže současný systém sociální péče naplnit (ať už z důvodu nedokonalého fungování nebo proto, že tyto potřeby přesahují rámec kompetencí a možností státem vymezených a garantovaných služeb). K naplnění takových potřeb ale může docházet na bázi neformálních vztahů, a to zejména v rodině anebo právě v prostředí křesťanského (církvního) společenství (jehož hodnoty se – jak už jsme dříve uvedli – v mnohém shodují se základními hodnotami oboru sociální práce). Ve sledovaném případě jsou těmi nejbližšími (a „pomáhajícími“) osobami v křesťanském společenství, které Jana navštěvuje, právě respondenti (manželé) Klára a Milan.

3.2 Analýza pohledu pomáhajících osob

Z výpovědí obou respondentů byly dekodovány především oblasti odpovídající stanoveným obsahovým kritériím.

Pojetí pomoci

První oblast se týká odpovědí na otázku, zda a jak se vlastně cítí sami respondenti být pomáhajícími osobami. Klára k tomu uvedla: „*Já jsem se vždycky modlila, abych měla nějakou kamarádku. Pro mě je Jana dneska kámoška, máme spolu hezký vztah. Ona mi sama vždycky říkala: já nepotřebuju pečovatele, já potřebuju kámoše ...*“. Velmi podobně se vyslovil i Milan: „*Nepřipadám si jako pomáhající pracovník, spíš jsem rád mezi lidmi – a tak jsem teď rád, že máme i tuhle kamarádku...*“. Oba tedy jednoznačně nevnímají atribut svojí pomoci Janě jako primární prvek jejich vztahu s ní, ale spíše jako cosi přirozeného, co patří k jejich vztahu přátelství.

Motivace k pomáhání

Klára si u Jany obvykle všímá jejich potřeb a na ty se snaží reagovat: „*No ono to začalo tak, že když jsem k ní přišla, tak ona mi chtěla udělat čaj, ale zrovna to měla nějak zdravotně špatný, tak mě navigovala, jak jí můžu pomoci. Já jsem tak nějak vyzorovávala ty její potřeby a zjistila jsem, že má smysl pro humor, a tak jsem takhle začala reagovat na ty potřeby, který ona má. ... On jí občas nějaký ten sval vypoví, tak se svalí, a když ji najdu, tak jí řeknu: hele, co tady zase ležíš? A ona se tomu směje, protože ty běžný reakce jsou „jé chudáčku, co se ti stalo?“* Své jednání vůči Janě tedy Klára hodnotí spíše jako běžnou komunikaci a pomoc při flexibilním řešení určitých životních situací. Milan k tomu jen dodává: „*Není to ani tak o velkém pomáhání. Každý člověk má nějakou hendikepu, jen u většiny lidí to třeba není problém s rukama nebo nohama, které je na první pohled vidět. Já jsem byl rád, že jsem mohl poznat nového fajn člověka...*“. Motivačním prvkem Kláry a Milana je tedy opět spontánní a přirozený vztah, nikoliv povinnost nebo jiný vnější faktor.

Morální východiska

Milan se ve své výpovědi občas dotýkal některých morálních a etických hodnot vycházejících z jeho křesťanského životního stylu – třeba následovně: „*My prodáváme knížky, to je naše zaměstnání a pro mě je to zajímavý třeba v tom, že poznáváme spoustu lidských osudů a že lidi najednou si sami začnou s námi povídat o svém životě. Nikdy jsem si nijak nepřál ani prodávat knížky ani pomáhat Janě, ale když jsem to začal dělat, zjistil jsem, že mě to vlastně naplňuje. Když je člověk věřící, ta největší škola je příležitost sloužit druhým... Mně to dává smysl.*“ Jeho pomáhající přístup je tedy zřetelně založen na zvnitřněných křesťanských postojích a uplatňování určitých hodnot v běžném životě, které v důsledku vedou ke spontánní službě druhým.

Reakce okolí na vstřícný přístup ke znevýhodněnému člověku

Poslední zásadní téma se týkalo reakcí ostatních členů společenství na vstřícný a pomáhající přístup obou manželů k Janě. Milan zmínil jednu z konkrétních reakcí: „*Setkal jsem se třeba s tím, že mi lidi říkali, že to je od nás velká oběť. Mě ale taková reakce docela překvapila...*“. Klára doplnila: „*Když tu někdo mluví o oběti, tak spíš přemýšlím, v čem tu oběť vidí? ... Občas si všímám, že některým lidem chybí respekt ze strany ostatních, protože je prostě druzí nerespektují. Tak já se o to snažím v mezilidských vztazích, prostě respektovat druhé...*“. Ve vztahu k Janě u Kláry a Milana rozhodně nejde o žádné využívání moci nad druhým člověkem, ale ani o snahu „zasloužit si spasení“, která se u některých křesťanů může snadno stát motivací k dobrým skutkům. Vztah s Janou oba zjevně vnímají jako vzájemně rovnoprávný s tím, že každý má zkrátka jen trochu jiné výchozí možnosti.

3.3 Potřeby versus možnosti

Potřeby lidí s postižením ve skutečnosti nejsou veskrze nijak specifické, pouze při naplňování jejich běžných potřeb vyvstávají před těmito lidmi poněkud specifické překážky jiného rázu než u lidí bez postižení.³⁹ Determinanty, které ovlivňují život lidí s postižením, dělí Novosad na subjektivní činitele (tzv. osobnostně-životní charakteristiky) a na činitele objektivní. Do první skupiny můžeme zařadit např. zdravotní stav a omezení, která z něj vyplývají, dále pak osobnostní charakteristiky člověka, které jsou vrozené nebo ovlivněné působením rodiny, školy, komunity, kultury a společnosti. Patří sem ale i vlastní sebehodnocení, seberealizace nebo schopnost zvládat nepříznivé životní situace. Objektivními činiteli jsou např. politika, hodnoty uznávané společností (včetně přístupu k inkluzi), životní prostředí nebo třeba systém sociálních služeb.⁴⁰ Na možnosti a potenciál křesťanského společenství v oblasti inkluzivní podpory člověka s postižením pak můžeme nahlížet právě prostřednictvím uvedených determinantů.

Fyziologické potřeby a potřeba bezpečí

Vyjdeme-li opět z Maslowovy teorie potřeb, lze konstatovat, že o naplňování potřeb jedince na prvních dvou stupních pyramidy se většinou dělí rodina a stát. Rodina tradičně naplňuje funkci ekonomickou, výchovnou a socializační, a přestože intervence státu posunula význam rodiny zejména během 20. století do nových souvislostí, rodinné vztahy mají nadále své nenahraditelné

39 Srov. Libor NOVOSAD, *Poradenství pro osoby se zdravotním a sociálním znevýhodněním*, Praha: Portál, 2009, s. 27–28.

40 Srov. Libor NOVOSAD, *Tělesné postižení jako fenomén i životní realita*, Praha: Portál, 2011, s. 104.

místo ve výchově dětí, ve vytváření jejich pocitu bezpečí a stability apod.⁴¹ Úloha státu je pak nezapustitelná zejména v zajištění a dostupnosti zdravotní péče, sociální podpory nebo sociálních služeb.

Církvi jako křesťanskému společenství se zde otevírá prostor pro pochopení limitů, které představuje pro konkrétního člověka jeho postižení. Větším problémem než odstranění fyzických bariér přitom obvykle bývají bariéry osobní (psychologické, vztahové a komunikační); k jejich překonání může přispět zejména objektivní informovanost o situaci a běžném životě lidí s hendikepem a také ochota hledat cesty k těmto lidem.⁴² Podle zkušeností Jany bývají mnozí ve společenství (komunitě) často překvapeni, když se mezi nimi objeví někdo s postižením (zpravidla je to důsledek nedostatku osobní zkušenosti s takovým kontaktem). I v rámci křesťanského společenství existují samozřejmě limity dané mírou vůle ke vzájemné pomoci, informovaností a také osobní zkušeností, která zásadně přispívá k odstranění bariér na straně lidí bez postižení.

Společenské potřeby

Tyto potřeby primárně naplňuje u dítěte opět rodina, od období staršího školního věku pak nabývá na významu role přátel – vrstevníků, kteří umožňují dospívajícímu jedinci naopak emancipovat se od rodiny.⁴³ Pro člověka s postižením mohou být zdrojem naplnění této kategorie potřeb i sociální služby; jak ale upozorňuje Bednář, jedním z nejčastějších nedostatků sociálních služeb je přizpůsobování chodu služby spíše vnějším podmínkám, nikoliv potřebám uživatelů.⁴⁴ Velký potenciál v uspokojování společenských potřeb má proto dobrovolnictví, které navíc přirozeně aktivizuje spirituální rozměr života.⁴⁵ Právě zde se skrývá další velká příležitost pro křesťanské společenství. Základní východiska dobrovolnické práce navíc zcela souzní i s jedním z atributů církve, kterým je uplatňování „caritas“, tedy pomáhající lásky, což se v církvích tradičně děje obvykle prostřednictvím diakonie (služby potřebným) – ta tvoří dokonce jeden ze čtyř konstitutivních prvků církve.⁴⁶ Ve sledovaném příběhu Jana zažila jak standardní diakonskou pomoc církve, tak i neformální dobrovolnickou podporu ze strany Kláry a Milana.

Podle Strausse je podstatou sociální integrace, resp. inkluze vzájemná závislost a lidská spoluúčasť.⁴⁷ Křesťanské společenství tedy rozhodně má jisté předpoklady k naplňování společenských potřeb – vlastně už jen tím, že se jedná o společenství (skupinu lidí, kteří našli společný zájem a budují vzájemné vztahy, komunitu). Pro mnohé křesťany tak výzva k inkluzivnímu přístupu znamená v podstatě reflexi vlastního postoje k veřejně deklarovaným křesťanským principům a jejich praktickému naplňování.

Potřeba úcty a uznání

Předpokladem saturace lidské potřeby uznání je v případě jedinců s postižením otevřenost členů společenství vůči znevýhodněným jedincům a hledání možností a příležitostí k využití jejich potenciálu. Může jít třeba o zapojení do služby malého rozsahu v rámci bohoslužby či diakonie, podstatná je ale participace dotyčného člověka na skutečném životě a fungování církve (společenství, komunity). Janě tuto potřebu saturuje už ono bezpodmínečné přijetí a přátelství (nejenom)

41 Srov. Oldřich MATOUŠEK, *Rodina jako instituce a vztahová síť*, Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, s. 9.

42 Srov. Josef SLOWÍK, *Člověk s handicapem v křesťanském společenství*, Praha: Advent-Orion, 2015, s. 63.

43 Srov. Josef LANGMEIER, Dana KREJČÍŘOVÁ, *Vývojová psychologie*, Praha: Grada, 1998, s. 150.

44 Srov. BEDNÁŘ, *Kvalita v sociálních službách...*, s. 126–127.

45 Srov. SLOWÍK, *Člověk s handicapem...*, s. 53.

46 Srov. Michal OPATRŇ, *Služba potřebným – diakonie jako konstitutivní prvek praxe církve*, In Michael MARTÍNEK a kol. (eds.), *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Praha: Jabok, 2008, s. 62.

47 Susanne STRAUSS, *Volunteering and social inclusion*, Wiesbaden: VS Verlag, 2008, s. 42.

dvou dotazovaných členů církve, do níž patří a kde nemusí nutně dokazovat, že je hodna zájmu a důvěry ostatních. Přidanou hodnotou je pak i duchovní růst nejenom jednotlivců, ale i celého společenství – projevováním sounáležitosti totiž společenství roste ke zralosti a jeho členové objevují, co znamená jednat skutečně lidsky. V této sounáležitosti je příležitost učit se pokoře, odvaze a iniciativě v práci s druhými. „Lidé mohou budovat společné dobro teprve tehdy, až objeví své povolání být lidmi služby, pokoje a spravedlnosti. Společné dobro je to, co všem napomáhá k lepšímu životu.“⁴⁸

Potřeba sebeaktualizace

Jak už jsme popsali, potřebu sebeaktualizace řadí Maslow na B-úroveň, která přináší do života člověka B-hodnoty a vrcholné zážitky.⁴⁹ Jana uvádí jako jeden ze svých nejsilnějších (vrcholných) zážitků své setkání s křesťanstvím. Na tomto stupni hierarchie potřeb se možnosti podpory ze strany křesťanského společenství vlastně překrývají se samotnou podstatou poslání církve. Není ani příliš důležité a zcela zásadní, nakolik v této oblasti potřeb u Jany převažuje vlastní spirituální zážitek, resp. osobní zkušenost křesťanské víry, a nakolik zkušenost přijetí a podpory ze strany společenství církve – a patrně ani nelze obě tyto zkušenosti (stejně jako jejich přínos pro saturaci spirituálních anebo sociálních potřeb) ve skutečnosti spolehlivě oddělit a rozlišit (vždyť křesťanská víra nerealizovaná ve společenství Kristova těla a naopak ani církev bez zkušenosti živé víry svých jednotlivých částí – členů nedávají smysl). Podle Vaniera mnozí lidé skrývají svůj vnitřní strach a právě příležitost setkání s někým, kdo nám důvěruje navzdory našim hendikepům, může probudit naši touhu po osvobození od skrytých obav. Tak se odstraní i bariéry, které brání našemu potenciálu, aby se projevil. Láska a důvěra probouzí to nejlepší v nás a vede nás k duchovnímu růstu.⁵⁰ Zkušenost Jany zde koresponduje i s konstatováním Sedláčka, že „štěstí se jeví být vedlejším produktem konání dobra“.⁵¹ Také Benedikt XVI. poukázal v encyklice *Deus caritas est* na podstatu Boží lásky, která se obětuje na kříži, aby lidem dala naději a ukázala cestu, jak žít v tomto světě. Odkazuje přitom na pomáhající lásku caritas a na životní příběhy lidí, kteří tímto způsobem zrcadlili Boží lásku ve svých životech.⁵² Sám Ježíš koneckonců dává otázku spasení a pomoc potřebným do přímé souvislosti (Mt 25,35–40).

Podle Boardmana lze úspěšnost sociální inkluze měřit množstvím nových příležitostí, k jejichž využití se jedinec cítí uschopněn (podpořen) – profesionálně poskytované sociální služby ale přitom mnohdy nedokážou zajistit naplnění veškerých potřeb svých uživatelů bez využití dobrovolnické práce nebo jiné spontánní pomoci.⁵³ Kromě specifických činností humanitárních organizací nebo organizací charitního typu se tak zde církvi jako křesťanskému společenství otevírají a nabízejí možnosti realizovatelné přímo v osobních vztazích, při bohoslužbách nebo i neformálních aktivitách (v rámci samotného církevního společenství či mimo ně), kdy dochází ke vzájemné podpoře a pomoci členů a dalších přátel.

48 Jean VANIER, *Cesta k lidství*, Praha: Portál, 2004, s. 60–62.

49 Srov. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti...*, s. 139.

50 Srov. VANIER, *Cesta k lidství...*, s. 147.

51 Tomáš SEDLÁČEK, *Ekonomie dobra a zla: Ekonomie dobra a zla: po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi*, Praha: 65. pole, 2012, s. 235.

52 Srov. *Deus caritas est*, s. 55–58.

53 Srov. BOARDMAN, *Social inclusion...*, s. 233.

Shrnutí a závěr

Možnosti a potenciál křesťanského společenství v oblasti inkluzivní podpory lidí s postižením a znevýhodněním není žádným zcela novým ani překvapivým objevem, ale spíše skutečným pochopením původního poslání církve a jeho důsledným uplatňováním v mezilidských vztazích při respektování principů lidské důstojnosti a chápání mezilidských vztahů jako vztahů k bližním. Prakticky všechny definice inkluze kladou důraz na možnost samostatného rozhodování každého jednotlivce, na vzájemné pochopení a přijetí v rámci komunity i širší společnosti a na vytváření možností a příležitostí k rozvoji potenciálu každého člověka, tedy i člověka s postižením. Skutečné možnosti podpory osob s postižením spočívají tedy zejména v hledání a vytváření příležitostí, přičemž je samozřejmě nutné brát v úvahu různá omezení způsobená zdravotním postižením konkrétního jedince i sociálními důsledky spojenými s těmito osobními limity.

Konkrétní příležitosti církví jako křesťanských společenství v podpoře inkluzivního a kvalitnějšího života lidí s hendikepem lze vysledovat zejména ve třech oblastech. Tou první je zřizování pomáhajících organizací, které garantují odbornou způsobilost svých zaměstnanců a současně i vysoký standard kvality služeb (resp. pomoci nebo péče) poskytovaných klientům. Druhou možností je dobrovolnická činnost; dobrovolnictví je v naší společnosti relativně nový fenomén a jeho velkým přínosem je mimo jiné i uplatnění prvku spontaneity a osobního vztahu přátelství k druhému člověku ve smyslu pojmu *caritas*, tedy jako vyjádření lásky k bližnímu. Třetí rovina pak skrývá možnosti každého jednotlivého člena působit v každodenním životě v rámci svých osobních vztahů s druhými lidmi na základě inkluzivních hodnot a přístupu. K tomu je potřeba nejprve reflektovat vlastní porozumění podstatě a východiskům křesťanské víry a věrouky, kam patří mimo jiné pohled na každého člověka jako na obraz Boží, pochopení jeho potenciálu vtisknutého samotným Stvořitelem a přístup k druhým jako k bližním v duchu biblického podobství o milosrdném Samaritánovi (L 10,25–37). Otevřenost vůči druhým nás ovšem vždy činí zranitelnými, proto je dnes i v křesťanských společenstvích někdy problémem jisté uzavření se do sebe s cílem ochrany svých ověřených jistot. Klíčem k překonání takových obav by ale měla být jistota základních křesťanských hodnot a vlastní ochota podstoupit riziko zkoušky pevnosti své víry a ukotvení. Jak poznamenává Vanier: „Otevřít se druhým nese s sebou nejen vědomí vlastního strachu, temnoty a porušenosti, ale také přítomnost světla, lásky a energie, které v nás vzbudí touhu otevřít se pokojně životu a ostatním“.⁵⁴

Základním předpokladem vstřícného proinkluzivního přístupu je mimo jiné dobrá informovanost: například informace o zdravotním postižení a jeho možných projevech a důsledcích ve fyzické, psychické i sociální rovině umožňují pochopit situaci dotyčného člověka a získat potřebné kompetence pro adekvátní přístup k němu. Osobní zkušenosti s kontaktem s lidmi s postižením a znevýhodněním pak umožní nastavit realistické vnímání bariér a hledat možnosti jejich překonání a také příležitosti k využití potenciálu každého takového jedince. Samotná atmosféra přijetí a vytváření vstřícných a pozitivních postojů a vztahů mezi lidmi je jedním z důležitých faktorů, které obecně podporují formování inkluzivního společenství.

Nepominutelnou oblastí, ve které se může inkluzivní působení křesťanského společenství projevit, je také misijní poslání církve ve smyslu zvěstování evangelia (nezapomínejme, že toto poslání má univerzální, sociálně nadnárodní charakter – evangelium totiž mají slyšet všichni: bohatí, mocní i sociálně slabí, nemocní, fyzicky i jinak postižení, viz Mt 28,18–20). Týká se naplňování lidské potřeby sebeaktualizace, tedy hledání smyslu svého bytí (v Maslowově hierarchii se opět

54 VANIER, *Cesta k lidství...*, s. 146.

jedná o výše uváděné B-potřeby a jejich sdílení). V této sféře se člověk dotýká toho, co jej přesahuje, a zažívá paradox, kdy nikoliv v hledání vlastního štěstí, ale ve službě druhým nachází jedinec své naplnění a skutečné uspokojení svých potřeb. Tím je současně přínosem pro celé společenství, které pak duchovně roste a posiluje se tím jeho celkový potenciál. Proto právě ti, kteří dar, pomoc nebo službu nemohou ničím oplácet, mají být ve středu zájmu Kristových následovníků (L 14,12–14) – právě ve slabosti takových lidí se totiž může nejvíce projevat Boží moc, která je pro církve zdrojem skutečného života (2 K 12,9).⁵⁵

Výše uvedené závěry je možné do jisté míry využít i v oblasti profesionální sociální práce. Matoušek např. podotýká, že sociální služba vždy zasahuje do klientova světa a je zodpovědností sociálního pracovníka, aby její působení přispívalo k naplnění klientových potřeb a rozšíření jeho možností, tedy aby služba byla efektivní. Úloha sociálního pracovníka by proto měla být adekvátní klientovým potřebám a je třeba, aby pracovník měl určitý vhled do života klienta.⁵⁶ Možnosti, které se otevírají sociálnímu pracovníkovi při hlubším náhledu na situaci člověka (klienta) v kontextu jeho mikro, mezo i makro dimenze, pak umožňují efektivní nastavení sociálních intervencí podle skutečných potřeb dotyčného a také průběžné vyhodnocování a optimalizaci nastavení služeb. Předpokládá to ovšem základní induktivní přístup, který nepřipouští stereotypizaci či generalizaci vůči jakékoliv skupině lidí s vybraným společným znakem (například se zdravotním postižením). Při hledání souvislostí mezi jednotlivými životními okolnostmi klienta potom umožňuje využívat zdroje, které jsou v jeho životě přirozeně dostupné – a pokud jedním z těchto zdrojů může být pro konkrétního člověka i křesťanské společenství, pak se dá rozhodně předpokládat, že tento zdroj v sobě skrývá nemalý potenciál a má co nabídnout.

Kontakt

Bc. Alena Vyskočilová, DiS.

kemina@email.cz

PhDr. Josef Slowík, Ph.D.

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta pedagogická, Katedra pedagogiky

Chodské náměstí 1, 306 14 Plzeň

slowik@kpg.zcu.cz

55 Christina POWELL, Meeting the Needs of People with Disabilities Within the Church, *Enrichment Journal* 4/2009, © (online) Dostupné na http://enrichmentjournal.ag.org/200904/200904_124_disabilities.cfm, citováno dne 01. 02. 2018.

56 Srov. Oldřich MATOUŠEK, Klientův přirozený svět jako východisko sociální praxe, In Oldřich MATOUŠEK a kol. (eds.), *Sociální práce v praxi*, Praha: Portál, 2005, s. 25–26.

The Theological and Social Context of Inclusive Support for People with Disabilities Provided by the Christian Community

Alena Vyskočilová, Josef Slowík

Abstract

The study presents the theoretical context of an inclusive approach to people with disabilities and disadvantages, not only as a modern social phenomenon, but also from the point of view of Christian theology and practical Christianity within the ecclesial community. The qualitative research used a phenomenographic interview with a woman with physical disability and also her two friends from the Christian community; it presents the possibilities and the pitfalls of inclusive support in such a community for persons with disabilities. Respondents' testimonies point to some categories of needs of persons with disabilities, in which the naturally pro-inclusive Christian community can play an important (or indispensable) role, and even in terms of social work this resource of support has significant potential.

Key words: social inclusion, inclusive support, person with disability, Christian community

Introduction

Although the media image of the word 'inclusion' is perceived by the public rather in connection with education in recent years, it is in fact a much wider phenomenon, covering practically all areas of human social existence. The principle of an inclusive approach is (in a simplified manner) respect for difference and the right of each individual to equal membership in the community and society.¹ Therefore, the concept of inclusion is most often mentioned in relation to those who are most at risk of being deprived of this respect (by the majority population and sometimes even by their immediate neighbourhood), that is, people at risk of a certain level of social exclusion – mostly the disabled or socially (or socio-culturally) disadvantaged.

As we will try to show later in this paper, from the point of view of social work, which (according to some important authors) primarily stems from the tradition of Christian humanism and whose more detailed definition we will offer in Chapter 2, the element of the inclusive approach is unambiguously the fundamental value in the system of this field. At the same time, in theory, we can understand from the – at least brief – definition of the current discourse of social inclusion

1 Cf. Thomas P. LOMBARDI, *Inclusion: policy and practice*, Bloomington: Phi Delta Kappa Educational Foundation, 1999, p. 10.

(in Chapter 1) whether, why, and how Christianity and the Christian community (respectively, the Church) could and should themselves reflect this approach and become pro-inclusive (respectively, to actively prefer this direction and values). The aim of our study, however, is to further map the real potential and define the specific possibilities of the Christian (Church) community in promoting an inclusive and quality life of a person with disabilities, using a qualitative study of the story of a particular person, with subsequent interpretations of some more generally applicable outcomes.

1. Social Inclusion and Support for People with Disabilities and Disadvantages

One possible definition explains inclusion very simply as the opposite of exclusion, that is, social exclusion, which occurs when an individual does not take part in key activities for a period of time for reasons beyond his or her control.² According to Boardman, true social inclusion is based on personal choices in such matters as who I am in contact with, how I can spend my time, etc. (or even free access to relevant information). This choice is very often dependent on the decision and interest of both parties, not just the individual.³

O'Halloran sees social inclusion as a modern sociological concept with ancient roots, which has been updated as a contemporary approach since the 1970s. It is not only policy, but a process based on a combination of different social strategies. Social inclusion, however, is directed against the reality of social exclusion that occurs when an individual is not involved in certain (key) activities in his or her society for reasons that he or she cannot influence even though he or she himself would like to participate.⁴

The Sociological Dictionary defines social inclusion as also 'a higher degree of integration of disabled or disadvantaged individuals into society and its institutions'; the assumption of successful inclusion is the acceptance by other members of the group.⁵ The frequently confused terms of integration and inclusion, however, are essentially distinguished by Prucha. His distribution is based on the degree of mutual adaptation of the individual and the environment: while in the case of integration, a higher degree of adaptation is expected from a person with a disadvantage, inclusion mainly involves the removal of environmental barriers. An inclusive approach, therefore, does not mean only the formal integration of the individual into society, but presupposes a radical change of values and attitudes on the side of society in the sense of emphasising the potential of each (the disabled or disadvantaged included) member, whose participation needs to be assured by a common looking for possibilities and opportunities.⁶

The principle of inclusion and its human rights concept combine the ideas of respect for the difference and the right of an individual to equal membership in society.⁷ This is not a phenomenon that would reveal needs and shortcomings only in the context of less developed democracies, which is evident from historical experience (for example, the attitude towards children with disabilities in the field of education, comparing the Czech Republic and USA, was very similar in the middle of the 20th century – and even today in such a developed country, parents of children with disabilities encounter sometimes the same problems as here in the Czech Republic in the

2 Cf. Josef SLOWÍK, Dobrovolnictví jako nepostradatelný nástroj sociální inkluze, *Sociální práce / Sociálna práca*, 4/2011, pp. 43–48.

3 Cf. Jed BOARDMAN, *Social inclusion and mental health*, London: Royal College of Psychiatrists, 2010, pp. 45–46.

4 Cf. Kerry O'HALLORAN, *Charity law and social inclusion: an international study*, New York: Routledge, 2006, p. 40.

5 Jan JANDOUŘEK, *Sociologický slovník*, Praha: Portál, 2001, p. 107.

6 Jan PRŮCHA, Eliška WALTEROVÁ and Jiří MAREŠ, *Pedagogický slovník*, Praha: Portál, 2009, pp. 104 and 107.

7 Cf. LOMBARDI, *Inclusion: policy and practice...*, p. 10.

real enforcement of their children's fundamental right).⁸ Some authors place the current debate on the inclusion of disadvantaged people at the same level as the general problem of our current developed society, which boasts of references to democracy guaranteeing equal rights for all but internally it is becoming increasingly informally (and often with some significant formal manifestations) structured into social classes where some individuals or groups find themselves in the position of being less significant or valuable and sometimes even 'lower' members – which we can, according to Allan, call 'character corrosion'.⁹ In fact, a similar phenomenon – a regression rather than a progression of the positive development of the society relationship to its disadvantaged members – is also recognised by Titzl, who in his reflection of the historical approach to people with disabilities in antiquity and the Middle Ages states that 'the world of the non-disabled and the world of disabled was (with some exceptions) one. In those days everyone was far more visible to the eyes of others; the separation of the two worlds, especially by the establishment of special institutes, was brought by modern times.'¹⁰

Current inclusive trends are also related to changes in the paradigm in assisting professions, especially with the current orientation on the application of the Person-Centred Approach. Each person is unique and lives in a connected way with the surrounding environment. This interaction between a person and his or her environment is often defined by the term 'social functioning'.¹¹ The view of a life situation through the lens of the concept of social functioning allows us simultaneously to look at the creation of individual coping strategies as well as the requirements of the environment given by the social context. And just like social environments place certain requirements on people that one has to react to, in the same way an individual has certain expectations from society. Therefore, the interaction should ideally be in equilibrium. The life situation with a severely disturbed balance (when one is not able to meet the expectations of society) should be solved by social work as well. Support (including support provided by professional social workers) to a person in a difficult life situation should be focused on creating coping strategies – that is, it should always be such an action which sets a balance between the requirements of the environment and the ability to manage the situation by the individual.¹²

The life situation of an individual is defined as a set of assumptions and barriers in the area of social functioning, which is manifested in four basic dimensions: biological, psychological, social, and noogenic.¹³ A holistic approach enables us to see the situation of a person in a complex way and at the same time in the different layers of his or her being. In the biological field, for example, a person with disabilities is particularly concerned with the management of physical constraints, the use of compensatory aids, the necessity of housing adaptation, rehabilitation, pain response, drug use, etc. In the psychological field, it is the ability of the person concerned to cope with his or her own disadvantage also in terms of self-concept, self-acceptance, self-reflection, etc. The social layer then represents a complex network of relations from the closest ones (e.g., partners, family members) to friends, neighbours, acquaintances, carers, and even members of the Church, etc. The relations with institutions are also significant (social support and services, health care, etc.). The noogenic layer, in other words, the spiritual layer, is closely tied to values – with issues which transcend man, with the search for the meaning of human existence, its fulfilment and transcen-

8 Cf. Linda EVANS, *Inclusion*, New York: Routledge, 2007, p. 5.

9 Cf. Julie ALLAN (ed.), *Inclusion, participation, and democracy: what is the purpose?*, Dordrecht: Kluwer Academic, 2003, p. 19.

10 Boris TITZL, *Postižený člověk ve společnosti*, Praha: Univerzita Karlova, 2000, pp. 234–235.

11 Cf. Pavel NAVRÁTIL, *Teorie a metody sociální práce*, Brno: Marek Zeman, 2001, p. 12.

12 Cf. *ibid.*, pp. 12–13.

13 Cf. Pavel NAVRÁTIL and Libor MUSIL, Sociální práce s příslušníky menšinových skupin, *Sociální studia* 5/2000, p. 133.

dence.¹⁴ Taking into account Maslow's hierarchy of needs, we find the need for self-actualisation at its fifth level. Maslow calls this level a B-level, and its upper limit for filling remains permanently open. A self-actualising person is directed to so-called B-knowledge, to the knowledge of being which is focused on existence in its deepest meaning. The very effort to meet the needs at this level leads to the creation of a set of values which Maslow calls B-values. These include individual integrity, dedication, inner richness, spontaneity, ease, playfulness, honesty, and self-sufficiency.¹⁵

2. Theological Basis of the Christian Approach to People with Disabilities

It is not difficult to find the fundamental intersections of the theory of social work and basic Christian principles if we understand social work as a science discipline based principally on the mutual equality of all people, the application of mutual respect, respect for human dignity, and respect for human rights – as stated in the justification of the Quality Standards of Social Services.¹⁶ In this connection, Doležel refers also to the declaration of the document Human Rights and Social Work, in which the service for the poor and the needy is declared as a reason for the realisation of social work.¹⁷ Matoušek states that the basic principle of social work is solidarity, which is enshrined in our culture primarily in the Christian concept of our neighbour.¹⁸ The same author also points to the 'theory of natural law', based, among other things, on the tradition of Christianity (but also on other world religions). He states that it is one of the fundamental ethical theories relevant to the professional ethics of social workers. As one of the possible value orientations important for the performance of a social worker he refers specifically to the religious value orientation.¹⁹ The clear and narrow theoretical and practical contexts of theology (and philosophy) with social work are also seen by Fischer and Jandejsek, who also emphasise the importance of including theological and philosophical foundations in the standard content of qualification training and education of social workers.²⁰

The principle of solidarity and attitude towards people as our (equal) neighbours is found in the biblical message of the Old and New Testaments. The oldest legal norms listed in chapters 20 to 23 of Exodus put the care of the weak and the poor before the eyes of God at the same level as care for the right cultic-ritual behaviour.²¹ Virtually identical requirements are repeated in Deuteronomy, the collection of laws from the end of the period of the kings (7th century BC). Socially endangered groups include old people, widows and orphans, foreigners, poor, slaves, or labourers. Motivation to help the needy in the Bible comes out from the character of the Lord Himself, who loves man, liberates him or her, and poses a vision of a positive future before him or her. Applying God's principles is not a matter of the distant future, but a matter of the day-to-day conduct of God's people. Just as they themselves experienced the help and other manifestations of God's dealings with his people (for example, the rescue from Egyptian slavery), in the same way everyone can and should apply this approach and principles by helping the socially weak and threatened ones: this is how to create a society based on God's righteousness. The definitive constitution of

14 Cf. *ibid.*, pp. 132–133.

15 Cf. Victor J. DRAPĚLA, *Přehled teorií osobnosti*, Praha: Portál, 2008, p. 141.

16 Cf. Martin BEDNÁŘ, *Kvalita v sociálních službách*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2012, pp. 59–60.

17 Cf. Jakub DOLEŽEL, *Biblické kořeny sociální práce*, in Michael MARTÍNEK et al. (eds.), *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Praha: Jabok, 2008, p. 26.

18 Cf. Oldřich MATOUŠEK, *Prolegomena k teorii sociální práce*, *Fórum sociální práce / Social work forum* 1/2011, p. 15.

19 Cf. Oldřich MATOUŠEK, *Metody a řízení sociální práce*, Praha: Portál, 2003, pp. 26–33.

20 Cf. Ondřej FISCHER and Petr JANDEJSEK, *Teologicko-filosofické vzdělávání jako cesta ke spojení teorie a praxe v sociální práci*, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2010, pp. 126–129.

21 Cf. DOLEŽEL, *Biblické kořeny...*, p. 29.

such a society is not in human power, but the application of the principles of God's justice is possible to apply in everyday life.²²

The New Testament message follows these thoughts and demands in Jesus' central message of the Kingdom of God. In the Gospel of Matthew, the principles of God's government are illustrated precisely by changing the situation of disadvantaged people, when the blind see, the lame walk, lepers are cleansed, the dead stand (Mt 4,23-24). According to the words of Jesus, the kingdom of God is everywhere where God's will is promoted amongst men, and where people act according to God's principles. Those are (in practice) reflected in the ecclesiastical tradition of deeds of physical and spiritual mercy. One should follow Christ by helping the needy.²³ And it is not just a formal declaration of help: Christ even comes to and identifies with those who are needy and socially least important (Mt 25:40). His kingdom is open to them (Lk 14:21), and the Church as His body is to be varied, composed of many different parts connected in one living organism by the one Spirit (1 Cor 12:27). Everyone should be welcomed (Acts 10) – and after all, the Church cannot refuse anyone because no one can decide this except the true leader of this community, Christ (1 Cor 12:14-26). If we look into the gospels and see the followers of Jesus (and later into the group of members of the early Church), we see that among the most socially threatened or directly excluded, the gospel usually received the greatest response (Mt 15:30; 1 Cor 1:26). An echo of the Old Testament God's command, 'Do not oppress the widow or the fatherless, the foreigner or the poor', (Zech 7:10, Deut 16:11,14; Ex 22:21), is then (in the New Testament) the clearly formulated requirement to 'remember widows and orphans in their pain', which even represents a measure of the 'true spirituality that is pure in the eyes of our Father God' (Jas 1:27).

Opatrný places the Attentive Heart of a Human (of a Christian) into a relationship with the professional competence of a modern social worker. He refers to the essence of the first element of charity which is (when talking about Christians) connected inseparably with the imperative of the essential requirement of 'doing what is most needed'. The term 'charity work' is therefore perceived today as 'the interaction between social work representing a secular field equipped with the autonomy of the earthly reality and the diaconal task of the Church, which also applies to specific individuals forming the Church' (so-called Christian charity work is, according to Opatrný, specifically and exclusively connected to the ecclesial context).²⁴ In the example of the parable of the Good Samaritan, this author also shows the place of charity work when talking about the care of those who have fallen out of the social system and there is no one else who would return them back to the system (that is, 'passed by on the other side'); the boundaries of charity are now defined, for example, by leading and placing the specific person in need into system-provided social services.²⁵ Both positions, however, meet and intersect in the personalities of Christians working in social services – and not just Christians, because other workers in helping professions often come across situations which require a response that is similar to the one we see when talking about the characters portrayed in the parable.²⁶

One cannot ignore the long historical development of Christian teachings and Church practices,

22 Cf. *ibid.*, p. 33.

23 Cf. *ibid.*, p. 36.

24 Michal OPATRŇÝ, Podobenství o milosrdném Samaritánovi a proprium křesťanské charitativní práce v kontextu tzv. teorie charity, *Studia Theologica* 3/2016, pp. 167–169.

25 Even though Pope Benedict XVI underlines in his encyclical letter a specific philosophy of charity work, he also leaves no doubt about stating the basic and primary prerequisite for working on a charity work, namely, the professional competence. This one has to be put first. Cf. Jakub DOLEŽEL, Heinrich POMPEY, Impulzy pro sociální práci církve – encyklika *Deus caritas est*, *Studia Theologica* 3/2006, p. 55.

26 Cf. OPATRŇÝ, Podobenství o milosrdném Samaritánovi..., p. 179.

with their roots ultimately growing into the present form of social work as a science as well as a practical discipline. Since the time of the Apostolic communes, for instance, the office of the diaconate has been established, and women (deaconesses) were involved since the beginning. From this period, there are also reports of material collections which gain importance in terms of communion (Greek *koinonia*) and service (Greek *diakonia*) by the apostle Paul. And if we move through history to the present, we can certainly mention, for example, a set of essential ecclesiastical documents defined by the tradition of the so-called social learning of the Church analysed (in connection with the development of current European policy and also its interpretation and the application of the principles of solidarity and subsidiarity), for example, by Míčka.²⁷ Doležel further points to the modern paradigm of the integral development of a human being, including the cultivation of the client's spiritual dispositions and not only a 'holistic' approach to his or her needs; according to some authors, this corresponds to the discourse of so-called spiritually-oriented social work.²⁸ All of this is essential for a better understanding of the context of mutual practical assistance, relationships in the Christian community, and their transcendence into the field of social work – and this is also the starting point for defining the possibilities of the Christian community when promoting the inclusive life of disabled people in society.

3. Inclusive Potential of the Christian Community

Exploring the possibilities and potential of the Christian community in promoting inclusive and quality life for people with disabilities is best done and presented in a real story – a real case study. We have therefore chosen a concrete example of the analysis – the life experience of a woman with physical disabilities attending the Christian community. This case is supplemented by an analysis of testimonies of two community members who are the woman's close friends and helpers (we can therefore describe them as 'helping people').²⁹

The method used in this qualitative research was a phenomenographic interview that allows the capture of the description and analysis of the processes by which one gains his or her experience, creates concepts, and tries to understand the events in his or her life and around him or her. The intention is, among other things, to distinguish qualitatively different ways of perception, conceptualisation, or understanding of the world.³⁰ Phenomenographic insight into the life of a person with a disability may be an opportunity to name and then remove barriers, prejudices, and stereotypes in society's approach to such an individual.³¹ The phenomenographic interview is a time-consuming process focused on the content depth of the testimony. The interview is not pre-structured and focuses on how the respondent gains the experience.³² Criticism of this methodical procedure states that actual practices and experiences do not have to consistently correspond to respondents' statements; the interview may also reflect the respondent's attitude

27 Roman MÍČKA, Sociální učení církve a evropská integrace, *Studia Theologica* 3/2011, pp. 152–172.

28 Jakub DOLEŽEL, Spirituální citlivost charitních služeb: Proč a jak pracovat se spirituální dimenzí životní situace klientů, *Caritas et veritas* 7/2017, p. 35.

29 The research data was elaborated (in detail) in the bachelor thesis of the co-author of this study, cf. Alena VYSKOČILOVÁ, *Možnosti křesťanského společenství v podpoře inkluzivního života na příkladu člověka s tělesným postižením*, Bakalářská práce, Olomouc: Univerzita Palackého, 2017.

30 Cf. Petr PABIAN, Jak se učí na vysokých školách: výzkumný směr přístupů k učení, *Aula* 1/2012, p. 51.

31 Cf. Jan ŠÍŠKA and Ibrahim BANGURA, Biografický fragment ze Sierry Leone jako cesta ke zkoumání příčin postižení, *Speciální pedagogika* 2/2010, pp. 136–137.

32 Cf. Pavel DOULÍK, Jiří ŠKODA and Martin BÍLEK, Vybrané metody pedagogického výzkumu a jejich aplikace při zkoumání experimentálních činností v přírodovědném vzdělávání, in Martin BÍLEK (ed.), *Metodické otázky výzkumu v didaktice chemie*, Hradec Králové: Gaudeamus, 2009.

towards the researcher, and the subsequent interpretation of the acquired data may be distorted by the researcher's relationship to the respondent or also by the different perspective of the two involved.³³ However, Průcha points out that these are, in fact, risks associated with all forms of research inquiries.³⁴ According to Mareš, a distortion of the analysis of testimony can be prevented to a certain extent by conducting an interview with other persons on the same issue who can specify the data obtained. Also, additional questions or changes to the perspective of a testimony in the interview itself can be used (that is, returning to key themes several times during the interview).³⁵ The interview with the respondent Jana³⁶ was recorded (in this case) by a classical transcription, followed by an analysis of the interview with a focus on the individual periods of the life of Jana. The main topics that emerged in the interview were then categorised into several groups (by subject and by respondent's attitude). The important point was the respondent's statement that she considered the topic to be important; some of these topics were repeatedly returned to in the interview. The decoding and categorisation of testimonies revealed how to gain experience and create concepts that are decisive for the respondent's actions and which are reflected in her interaction with the environment and with society. The outputs thus obtained are interpreted in the sense of expectation of concrete forms of support by the Christian community, and we can ultimately define the possibilities of this community in promoting Jana's inclusive life. The interview with two other respondents, Klára and Milan, was dealt with by selective transcription; the selection criteria were determined on the basis of an analysis of the interview with Jana. The basic criterion was the content match of the respondents' testimonies and four identified topics from the interview with Jana, which needed additional information from other people. We have used here the testimonies of those who are helping or directly present during help. With regard to the research intentions, the themes that were fundamental to the discovery of the possibilities (potential) and also the limitations in the promotion of the inclusion (of the individual with disabilities in the Christian community) were studied. The particularly identified and defined topics of the content criteria of selective transcription were the concept of self-help, motivation to help, the moral basis of this activity, and the reaction of the environment to a helpful approach to the disadvantaged person. During the transcription, only those parts of the testimony of both respondents (Klára and Milan) were recorded that related to these topics; other topics or repetitive parts of the testimony were omitted during transcription.

3.1 Analysis of the Interview with Jana

Jana herself named the fundamental problems of her life 'my greatest fears'. From her testimony, the following areas of problems emerged.

33 Cf. Jiří MAREŠ, *Styly učení žáků a studentů*, Praha: Portál, 1998, pp. 87–89.

34 Cf. PRŮCHA, WALTEROVÁ and MAREŠ, *Pedagogický slovník...*, p. 76.

35 Cf. MAREŠ, *Styly učení žáků a studentů...*, p. 90.

36 The identification data of all respondents are intentionally altered for study purposes; the respondent Jana was born with a form of childhood cerebral palsy without mental disability, left-handed hemiparesis, with a weakened left hand and left leg; Jana uses a care service – outpatient social service, where the basic services provided include assistance in coping with normal personal care, assistance with personal hygiene or providing conditions for personal hygiene, provision of food or assistance with obtaining food, help with the household, mediation of contact with the social environment (see Czech law Act no. 106/2006 Coll.).

Fear of the Future

Jana repeatedly uses the word 'addicted' in her testimony – she is aware of her dependence on people in her environment in the day-to-day management of basic self-care. About this she says (for example): *'In the fifth grade, I realised I would not be able to stay home. ... For example, in the bathroom – my sister was already able to have her bath alone unlike for me, since my childhood, someone has helped me into the bath. Even when one thinks about basic things, one realises he or she needs someone else.'* However, the problem of dependency on the help of others has another dimension for her. Jana responds very sensitively to the situations she perceives and refers to as 'abuse of power by the environment' (especially by authorities or institutions). In this way, she assesses, for example, her dependence on the health insurance company's decision to pay for her health care (*'once my financial support will not be enough and THEY will decide ...'*) or the decision of the insurance company to terminate her rehabilitation for such a reason as: 'there is no expectation that the health condition will improve'. During her life she has had such and similar experiences.

Distrust from the Neighbourhood

As a form of arrogance (when one talks about power), Jana assesses the need to prove that her state of health is actually in accordance with her statement – which has been repeatedly required in medical facilities. After brain surgery, for example, she could not move her legs fully. She says about that: *'It was the most difficult thing for me to prove to the doctors that I really could not.'* Similarly, she also sees the duty to prove her state of health when requesting an orthopaedic wheelchair: *'Proving that I cannot really do it took three quarters of a year. I spent that time riding around on a rented wheelchair ... I personally dislike most the fact that they do not trust me...'* Similar situations have had to be resolved many times in the past (which has been very humiliating from her point of view).

Desire for Independence

In her testimony, Jana describes some positive milestones in her life, such as gaining her own home (independence in living) and also becoming familiar with Christianity. She highly appreciates those achieved goals (independent living and the ability to decide about her own issues) and understands them as an opportunity to take responsibility for her own life: *'Even though some things are wrong here, it's still better than the second floor above the stairs ... When I moved in here, my biggest concern (i.e., that I'll end up in some institute) was gone. Now I know that till I have another solution, it will not happen...'* The experience of Christian faith then began to relieve her of many other (otherwise unsolvable) fears.

Faith and Life Anchoring

This change of life is perceived by Jana primarily as opening up entirely new possibilities. She describes how the experience of Christian faith brings her inner peace: *'I think I am not afraid of what is going to come like I was afraid before'; 'I'm not concerned about what's going to happen ... I'm not concerned about LATER now.'* She also reflects positive changes in her own behaviour and the improvement in her approach towards communication. Jana describes the life enrichment

with faith in this way: *'God does for me what I have always wanted – to be useful. ... Faith also gives sense to my life. It's not just about me – what I can do and what I cannot do anymore...'* We used Maslow's hierarchy of needs to decode the needs of Jana (the basis of this study is founded on the same concept of personality).³⁷ The life story of Jana, and the development of her attitudes and motivation, corresponds exactly to Maslow's hierarchy of needs, which is used in social practice when assessing the life situation of clients, and its origins correspond to the concept of Christian social and charity work. Drapela also recommends the elements of this theory in the assisting professions when dealing with such issues as defining needs and self-actualisation, the conception of a hierarchy of needs and its implications for the client's psychological progress and motivation.³⁸ In her testimonies, the respondent Jana describes several important experiences from different areas of life – namely, the period of her life in the institution, her family background, and the approach of her family members to her situation, but also the relationship to herself and to other people in her neighbourhood, or the experience with prejudice. Her reflection on B-values (where Jana expresses, for example, her opinion on finding a deeper sense of life through the experience of Christian faith, and also on gaining new opportunities to fulfil the need for her own usefulness) was crucial. For Jana, it is also important to share similar attitudes and values with other people – it has a very important impact on her experience with current life situation. She also recognises a number of other needs and also the fact that some of these needs cannot be fulfilled by the current social welfare system (either because of imperfect functioning or because these needs go beyond the competencies and possibilities of state-defined and guaranteed services). However, such needs can be fulfilled on the basis of informal relationships, especially in the family or in the context of a Christian (church) community (whose values, as was previously stated, are in many respects the core values of social work). In the present case, the closest and also 'helping' people (from the Christian community that Jana attends) are the respondents (and spouses) Klára and Milan.

3.2 Analysis of the View of Helping People

From the statements of both respondents, the areas corresponding to the defined content criteria were decoded.

Concept of Help

The first area is connected with the answer to the question of whether and how respondents themselves feel about being helpers. Klára says, *'I have always prayed to have a friend. For me, Jana is my friend, we have a nice relationship together. She always says to me: I do not need a caregiver, I need a buddy...'* Milan's statement is very similar: *'I do not feel like a helper, I am happy to be among people – so I am happy we have this friend...'* Both of them do not see their helping Jana as the primary element of their friendship with her, but rather as something naturally present in such a relationship.

³⁷ This theory emphasises the psychosomatic unity and uniqueness of every person who is viewed as an integrated unit, while the existence of his or her specific needs that motivate human behavior is acknowledged. Maslow structures motivational forces into the hierarchy of needs. The highest degree of hierarchy is given to the need for self-actualisation that Maslow calls the B-level. In contrast with other authors, Maslow focuses more on philosophical, cultural, and religious themes. The difference is also in the concept of human interaction with the environment, where Maslow sees interpersonal contacts as the result of personal the result of man's personal growth and his or her self-actualisation.

³⁸ Cf. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti...*, pp. 138–142.

Motivation to Help

Klára usually sees Jana's needs and tries to react: *'Well, it started when I came to her. She wanted to make me tea but she was in a bad shape, so she was navigating me in order to make me useful. I had somehow spotted her needs and found out she had a sense of humour, and so I started responding to the needs with a sense of humour. ... Some of the muscles stop working from time to time and she ends up on the floor, so when I find her, I tell her: "Hey, why are you laying here like that?" And she laughs, because the common reactions are usually "Poor you, what happened to you?"'* Thus, Klára assesses her behaviour towards Jana more like common communication and assistance which helps to find the flexible solution of certain life situations. Milan adds, *'It's not that much about a big help. Everyone has a weakness. It is just that for most people it's not a problem with hands or feet, that is, something which can be seen at first glance. For me, I was glad to get to know the new good person...'* Thus, the motivation element of Klára and Milan is again a spontaneous and natural relationship, not a duty or other external factor.

Moral Basis

In his testimony, Milan sometimes went into some moral and ethical values based on his Christian lifestyle, perhaps as follows: *'We sell books, that's our job. It is interesting for me to get to know a lot of human fates. People (quite often out of nowhere) start talking to us about their lives. I had never wanted to sell books or help Jana, but when I started doing it, I found out that it was really fulfilling for me. When one is a believer, the greatest experience is an opportunity to serve others ... It makes sense to me.'* His helping approach is therefore clearly based on internalised Christian attitudes and the application of certain values in everyday life, which in turn leads to spontaneous service to others.

Reaction of the Environment to a Friendly Approach towards Disadvantaged People

The last major issue concerned the reactions of other members of the community to the helpful approach of both spouses. Milan mentioned one of the specific reactions: *'Some people told me that it was a big sacrifice for us. But that kind of reaction quite surprised me...'* Klára added, *'When someone talks about the sacrifice, I'm thinking more about what do they see as sacrifice? ... Sometimes I notice that some people lack respect for others because they simply do not get respect from others. So I'm trying to do that in interpersonal relationships – just to respect others...'* In Klára and Milan's relationship towards Jana there is definitely no use of power over the other person, nor any attempt to 'earn salvation', which, for some Christians, can easily become the motivation for good deeds. They both see their relationship with Jana as obviously equal, on each side. It is just that everyone has a different starting position.

3.3 Needs Versus Options

The needs of people with disabilities are, in fact, not that special. On the other hand, when they have to face their common needs, some sort of specific obstacles (quite different from those for people without disabilities) are raised.³⁹ Determinants that affect the lives of people with disabilities are divided by Novosad into subjective factors (so-called personality-life characteristics) and

39 Cf. Libor NOVOSAD, *Poradenství pro osoby se zdravotním a sociálním znevýhodněním*, Praha: Portál, 2009, pp. 27–28.

objective factors. The first group can include, for example, the state of health and the limitations resulting from it, as well as the personality characteristics of a person which are congenital or influenced by the family, school, community, culture, and society. But it also includes self-esteem, self-realisation, or the ability to cope with unfavourable life situations. Objective factors include, for example, the policy, the values recognised by society (including access to inclusion), the environment, or the system of social services.⁴⁰ The possibilities and potential of the Christian community in the field of inclusive support for people with disabilities can then be seen through these determinants.

Physiological Needs and the Need for Safety

If we again use Maslow's theory of needs, it can be said that the family and the state share the fulfilment of the individual needs at the first two levels of the pyramid the most. The family traditionally fulfils the economic, educational, and socialisation function, and although state intervention has pushed the family's importance into new contexts during the 20th century, family relations continue to play an irreplaceable role in raising children, creating their sense of security and stability, etc.⁴¹ The role of the state is irreplaceable in the provision and availability of health care, social support, or social services.

The Church, as a Christian community, opens up a space to understand the limitations that a person has because of his or her disability. A more serious problem than the removal of physical barriers is usually personal barriers (psychological, relational, and communicative); objective information on the situation and on the everyday life of people with disabilities, as well as the willingness to find ways to reach them, can help to overcome those barriers.⁴² According to Jana's experience, many of those in the community are often surprised to see someone with disabilities appear (usually due to a lack of personal experience with such contact). Even within the Christian community, there are, of course, limits to the degree of willingness to mutual help, information, and personal experience, which fundamentally contribute to the elimination of barriers present on the part of people without disabilities.

Social Needs

Those needs are primarily (when a person is still a child) fulfilled by the family. From the older school-age, the role of friends – peers – is becoming more important. This allows the adolescent to emancipate him or herself from the family.⁴³ For a person with disabilities, social services can also be a source of fulfilment of this category of needs; as Bednář points out, one of the most common shortcomings in social services is the tendency to adapt the service to external conditions rather than to the user's needs.⁴⁴ The great potential in meeting sociable needs is therefore volunteering, which naturally activates the spiritual dimension of life.⁴⁵ This is another great opportunity for the Christian community. In addition, the basic principles of volunteering work are fully consistent with one of the attributes of the Church, which is the application of 'caritas', that is, helping love, which traditionally happens in churches through diakonia (service to the needy) – it is even one

40 Cf. Libor NOVOSAD, *Tělesné postižení jako fenomén i životní realita*, Praha: Portál, 2011, p. 104.

41 Cf. Oldřich MATOUŠEK, *Rodina jako instituce a vztahová síť*, Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, p. 9.

42 Cf. Josef SLOWÍK, *Člověk s handicapem v křesťanském společenství*, Praha: Advent-Orion, 2015, p. 63.

43 Cf. Josef LANGMEIER and Dana KREJČÍŘOVÁ, *Vývojová psychologie*, Praha: Grada, 1998, p. 150.

44 Cf. BEDNÁŘ, *Kvalita v sociálních službách...*, pp. 126–127.

45 Cf. SLOWÍK, *Člověk s handicapem...*, p. 53.

of the four constitutive elements of the Church.⁴⁶ In our story, Jana experienced both standard diakonical help from the Church and informal volunteer support from Klára and Milan.

According to Strauss, the essence of social integration (i.e., inclusion) is interdependence and human participation.⁴⁷ Therefore, the Christian community has definite preconditions for fulfilling social needs – simply by the fact that it is a community (a group of people who have found a common interest and build relationships). For many Christians, therefore, the call for an inclusive approach is essentially a reflection of one's own attitude towards publicly declared Christian principles and their practical fulfilment.

The Need for Respect and Recognition

The precondition for the fulfilling of recognition – one of the human needs – is, in the case of individuals with disabilities, the openness of community members to disadvantaged individuals and finding opportunities to use their potential. This may include participation in the service on a small scale during worship or diakonia. The participation of the person concerned in the real life and functioning of the church (community) is essential. For Jana, this need is already saturated by the unconditional acceptance and friendship (not only) of the two interviewed members of the Church – the Church to which they belong, and where she does not have to prove that she is worthy of the interest and trust of others. Added value is also in the spiritual growth of not only individuals but also of the whole community – by demonstrating solidarity, the community grows to maturity and its members discover what it really means to be human. In this context there is an opportunity to learn humility, courage, and initiative in working with others. 'People can build common good only when they discover their vocation to be people of service, peace, and justice. Common good is what helps everyone to live better.'⁴⁸

The Need for Self-Actualisation

As we have already described, the need for self-actualisation is placed (by Maslow) on the B-level, which brings B-values and the highest experiences to the life of man.⁴⁹ Jana introduces her encounter with Christianity as one of her most powerful experiences. At this level of the hierarchy of needs, the possibilities of support from the Christian community actually overlap with the very essence of the mission of the Church. It is not that important nor absolutely crucial if in this area of Jana's needs predominates her own spiritual experience (respectively the personal experience of the Christian faith) or the experience of acceptance and support by the Church community – and it seems that neither of these experiences (as well as their contribution to the saturation of spiritual or social needs) can actually be reliably separated and distinguished (knowing the fact that Christian faith unrealised in the communion of Christ's body and, on the contrary, the Church without the experience of living beliefs of its individual parts, i.e., members, does not make sense). According to Vanier, many people are hiding their inner fear, and hiding from the opportunity to meet someone who trusts us despite our disabilities and can awaken our desire for liberation from hidden fears. This removes the barriers that prevent our potential from being real-

46 Cf. Michal OPATRŇ, Služba potřebným – diakonie jako konstitutivní prvek praxe církve, In Michael MARTINEK et al. (eds.), *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Praha: Jabok, 2008, p. 62.

47 Susanne STRAUSS, *Volunteering and social inclusion*, Wiesbaden: VS Verlag, 2008, p. 42.

48 Jean VANIER, *Cesta k lidství*, Praha: Portál, 2004, pp. 60–62.

49 Cf. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti...*, p. 139.

ised. Love and trust awaken the best in us and lead us to spiritual growth.⁵⁰ Jana's experience also corresponds to Sedláček's statement that 'happiness seems to be a by-product of doing good'.⁵¹ Benedict XVI in his encyclical *Deus caritas est* also points out the essence of God's love, which is sacrificed on the Cross to give people hope and show the way to live in this world. He refers to the helping love called *caritas* and the life stories of people who in this way have reflected God's love in their lives.⁵² Jesus, after all, directly connects the question of salvation and help to the needy (Mt 25:35-40).

According to Boardman, the success rate of social inclusion can be measured by a number of new opportunities which the individual feels comfortable with (or is supported to use them) – professionally provided social services often fail to meet all the needs of their users without the use of volunteer work or other spontaneous help.⁵³ Apart from the specific activities of humanitarian organisations or charity organisations, the Church as a Christian community can use the opportunities that can be realised directly in personal relationships, during worship or in informal activities (within or beyond the ecclesial community itself), where mutual support and assistance among members and friends take place.

Summary and Conclusion

The possibilities and potential of the Christian community in the field of inclusive support for people with disabilities and disadvantages is not a completely new or surprising discovery but rather a true understanding of the Church's original mission and its consistent application in interpersonal relationships while respecting the principles of human dignity and understanding of interpersonal relationships as relationships to neighbours. Virtually all definitions of inclusion emphasise individual decision-making, mutual understanding, and acceptance within the community, and wider society, as well as the creation of possibilities and opportunities to develop the potential of every person, including those with disabilities. The real possibilities of supporting people with disabilities are therefore mainly included in finding and creating opportunities, while taking into account the different constraints caused by the disability of the particular individual and the social consequences associated with these personal limits.

The specific opportunities of churches as Christian communities to promote inclusive and quality lives for people with disabilities can be found in particular in three areas. The first is the establishment of assisting organisations that guarantee the professional competence of their employees and at the same time a high standard of quality of services (of assistance or care) provided to clients. The second option is volunteering: this is a relatively new phenomenon in Czech society, and its great contribution is, among other things, the application of the element of spontaneity and the personal relationship of friendship to the other person in the sense of the term *caritas*, that is, as an expression of love for one's neighbour. The third option includes the possibilities of each individual member to act in everyday life in his or her personal relationships with others based on inclusive values and attitudes. To do this, we must first reflect upon our own understanding of the essence and origins of Christian faith and beliefs, including looking at each person as the image of God, understanding his or her potential given by the Creator himself, and accessing

50 Cf. VANIER, *Cesta k lidství...*, p. 147.

51 Tomáš SEDLÁČEK, *Ekonomie dobra a zla: Ekonomie dobra a zla: po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi*, Praha: 65. pole, 2012, p. 235.

52 Cf. BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Praha: Paulínky, 2006, pp. 55–58.

53 Cf. BOARDMAN, *Social inclusion...*, p. 233.

others as neighbours in the spirit of the biblical parable of the merciful Samaritan (Luke 10:25-37). However, openness to others always makes us vulnerable. It is sometimes a problem in some Christian communities that they close themselves up in order to protect their proven assurances. But the key to overcoming such fears should be the certainty of basic Christian values and the willingness to take the risk of testing the strength of one's faith and anchoring. As Vanier remarks, 'Opening up to others brings up not only the awareness of one's own fear, darkness and distrust, but also the presence of light, love and energy that will instil us in the desire to open peacefully to life and to others.'⁵⁴

The basic prerequisite for a pro-active approach is, among other things, good information: for example, the information about disability and its possible manifestations and implications on the physical, mental, and social levels make it possible to understand the situation of the person concerned and gain the necessary competencies for an adequate approach to him or her. Personal experiences of contact with disabled and disadvantaged people will allow us to set realistic perceptions of barriers and look for ways to overcome them, as well as opportunities to exploit the potential of each individual. The very atmosphere of accepting and creating positive attitudes and relationships among people is one of the important factors that generally support the formation of an inclusive community.

An indispensable area in which inclusive Church practice can manifest itself is also the missionary task in the sense of proclaiming the Gospel (let us not forget that this task has a universal, socially supranational character – the gospel is to be heard by all: the rich and powerful and the socially weak, and those ill, physically or otherwise affected – see Mt 28:18-20). It refers to the fulfilment of the human need of self-actualisation, that is, the search for the meaning of being (in Maslow's hierarchy again, these are the abovementioned B-needs and their sharing). In this sphere, man touches on what goes beyond him or her, and experiences a paradox when he or she realises the fact that it is not in the search for his or her own happiness, but in service to others that he or she finds individual fulfilment and true satisfaction of his or her needs. This is, at the same time, a benefit for the whole community, which then grows spiritually and strengthens its overall potential. That is why those who cannot repay the gift, help, or service should be at the centre of the attention of Christ's followers (Luke 14:12-14) – in the weakness of such people one can see the power of God the most. Such power is the source of real life for the Church (2 Cor 12:9).⁵⁵

The above given conclusions can be used to a certain extent also in the field of professional social work. Matoušek, for example, points out that social service always intervenes in the client's world and it is the responsibility of the social worker to contribute to the fulfilment of client needs and the extension of his or her possibilities, so that the service is effective. The role of the social worker should therefore be adequate to the client's needs and the worker should have a certain insight into the client's life.⁵⁶ The options that open up to a social worker while he or she is coming to a deeper insight into a person's (client's) situation in the context of his or her micro, mezzo, and macro dimensions then enable effective social intervention settings based on the actual needs of the individual, as well as ongoing evaluation and optimisation of service settings. However, this presupposes a basic inductive approach that does not allow stereotyping or generalisation

54 VANIER, *Cesta k lidství...*, p. 146.

55 Christina POWELL, Meeting the Needs of People with Disabilities Within the Church, *Enrichment Journal* 4/2009, © (online) available at: http://enrichmentjournal.ag.org/200904/200904_124_disabilities.cfm. Cited on 1st Feb 2018.

56 Cf. Oldřich MATOUŠEK, Klientův přirozený svět jako východisko sociální praxe, in Oldřich MATOUŠEK et al. (eds.), *Sociální práce v praxi*, Praha: Portál, 2005, pp. 25–26.

towards any group of people with a selected common feature (for example, with disabilities). The search for contexts amongst a client's individual life circumstances enables the usage of the resources that are naturally available to him or her in his life – and if one of these sources can be (for a particular person) a Christian community, then it can be assumed that this resource can have great potential and has something to offer.

Contact

Alena Vyskočilová BA

kemina@email.cz

Dr. Josef Slowík

University of West Bohemia in Pilsen

Faculty of Education, Department of Pedagogy

Chodské náměstí 1, 306 14 Plzeň

slowik@kpg.zcu.cz

Článek

Young Caritas – „Mladá charita“ aneb „Mladé dobrovolnictví“

Regionální konference Caritas Europa se v letošním roce 2018 konala v květnu v Tbilisi, hlavním městě Gruzie. Caritas Europa má na starosti koordinaci malých a středních mimořádných událostí v Evropě a usnadňuje budování kapacit v oblasti humanitární pomoci. Jako síť zajišťuje Caritas Europa členským organizacím přístup k prostředí, které umožňuje sdílení a učení se z provozních zkušeností a odborných znalostí. Caritas Europa reaguje na humanitární krize jako profesionální a účinný aktér v Evropě. Na globální úrovni jsou největší katastrofy koordinovány společností Caritas Internationalis, která na konferenci měla také své zástupce.

Tento rok byla konference zaměřena na zapojení mladých dobrovolníků v charitách v rámci Young Caritas. V Tbilisi se setkalo více než 150 účastníků z 39 evropských zemí. Každá země vyslala svojí delegaci složenou z ředitelů, generálních tajemníků nebo předsedů, z koordinátorů a mladých dobrovolníků, aby diskutovali o zapojení mladých lidí do charit, církve a do společnosti. Byl také zvolen nový prezident, generální tajemník a členové správy sítě Caritas Europa, kteří do úřadu nastoupí v květnu roku 2019. Do konce tohoto statutárního období je ve funkci představenstva Česká republika a Srbsko. Pro nacházející čtyřleté období bylo nově zvoleno Slovensko a Ukrajina. Program konference se tedy skládal ze statutárních a volebních zasedání, přičemž zde byl dán i prostor pro vyjádření názorů či pro předání si informací ohledně zapojení mládeže do dobrovolnických činností. Cílem tohoto setkání bylo, aby účastníci přispěli svými zkušenostmi získanými v praxi k rozvoji účasti mládeže v síti Caritas Europa, katolické církvi a celé společnosti. Za Českou republiku se této konference účastnil ředitel Charity ČR Lukáš Curylo, prezident Charity ČR biskup Pavel Posád, koordinátorka Dobrovolnického centra, humanitární a rozvojové pomoci v ČR a zahraničí při Diecézní charitě České Budějovice Petra Kámenová a Klára Löffelmannová, která pracuje jako koordinátorka dobrovolníků a humanitární pomoci pro Haiti při Arcidiecézní charitě Olomouc.

„Caritas je velká rodina s nesmírně silnou správou. Společně s našimi kolegy a dobrovolníky můžeme dát příklad a udělat pro zranitelné a chudé co nejvíce. V této práci musíme také dát mladým lidem příležitost vyjadřovat svou solidaritu a povzbudit je k tomu, aby se stali aktivními účastníky ve své společnosti“, prohlašuje Paul Galles, koordinátor dobrovolníků solidarity v Young Caritas z Lucemburska.

Do činnosti charit se dobrovolně zapojuje mnoho mladých lidí s cílem pomáhat druhým lidem v nouzi, kteří žijí spíše v komunitách, odděleně od majoritní společnosti. Tím apelují na nastolení sociální spravedlnosti a utváření rovných příležitostí pro všechny. Chtějí dát příklad a přispět k vytvoření lepší budoucnosti. Caritas Europa podporuje angažovanost mladých lidí, aby se mohli aktivně podílet na tvorbě akcí, které je přímo ovlivňují. Podporou mladých lidí tak chce do budoucna zajistit spravedlivou, inkluzivní a společenskou Evropu.

„Young Caritas je důležitá pro celou síť. Musíme podporovat zapojení mladých lidí po celé Evropě. Young Caritas utváří obraz charit v církvi a společnosti v této měnící se Evropě dneška a zítřka“, říká Msgr. Luc Van Looy, prezident Caritas Europa a biskup z Gentu, který byl na této konferenci opětovně zvolen do funkce prezidenta.

Součástí konference byly také workshopy se zaměřením na angažovanost mládeže v charitách. Zástupci charit, kteří měli na veletrhu stánek, ukázali některé své postupy při práci s mladými lidmi. Workshopy také umožnily sdílet materiály, klást otázky, objevit možnosti financování a získat informace od odborníků. Součástí této akce bylo také pozvání na konferenci ve Vídni zaměřenou na Young Caritas, která se bude konat letos v listopadu.

Konference v Gruzii měla tedy dvě linie. Volili se statutární zástupci Caritas Europa a zároveň byl dán také prostor koordinátorům dobrovolníků a jejich dobrovolníkům, aby formou brainstormingu vyjádřili své myšlenky a doporučení, jak si získat, udržet a podpořit angažovanost mladých dobrovolníků v síti charit, a to jak na národní, tak také na mezinárodní úrovni. Výstupy z tohoto setkání se skládaly z několika hlavních doporučení pro národní charitativní organizace: zajistit účast mladých lidí na rozhodovacím procesu na úrovni správy; vytvořit síť pro mladé dobrovolníky za účelem sdílení informací; vypracovat komunikační plán (včetně sociálních médií) na podporu „mladých charit“ (image and branding); zmapovat osvědčené postupy a zkušenosti s účastí mládeže; zapojit mladé lidi s těžkým životním osudem do Young Caritas. Hlavní doporučení pro síť Caritas Europa na mezinárodní úrovni byla: účast mladých charitních pracovníků na rozhodování (Strategické plánování Caritas Europa a Young Caritas jako členů ExBo); vytvořit strategii pro „mladé charity“ v Caritas Europa; zajistit profesního koordinátora na úrovni Caritas Europa; vytvořit program výměn pro mladé dobrovolníky a zaměstnance z různých zemí; vytvořit Fond Caritas Europa určený pro „mladé charity“. Z těchto doporučení by měli do budoucna čerpat statutární zástupci při rozvoji spolupráce s mladými dobrovolníky.

Tato třídní konference byla každý den zakončena společnou mší a pozváním na večerní program plný národních tanců a výtečných gruzínských pokrmů. Organizace této konference, která probíhala pod záštitou Caritas Georgia, byla ve velmi přátelském a profesionálním duchu. Doufejme, že se díky tomuto setkání nastartovala větší spolupráce mezi charitami a otevřenost k mladým dobrovolníkům, kteří jsou nedílnou součástí stále se rozšiřující charitní sítě.

Mgr. et Bc. Petra Kámenová
(Diecézní charita Č. Budějovice, petra.kamenova@dchcb.charita.cz)

Recenze

(Americká) spiritualita bez (amerického) náboženství

Sam HARRIS, *Spiritualita bez náboženství aneb Probuzení*. Praha: Dybbuk, 2017, 208 s., ISBN 978-80-7438-173-7.

Spiritualita je dnes vědecky široce uznávanou antropologickou konstantou, s níž se teoreticky počítá a prakticky pracuje jak ve zdravotnictví, tak v sociální práci. Může, ale nemusí jít při tom také o náboženství. Proto nás nejnovější kniha Sama Harrise, provokativního amerického myslitele, musí zajímat.

Kniha má tři těžiště. Autor nejdříve čtenáře hodí rovnou do vody: Náboženství je samozřejmě nesmysl a za spiritualitu pokládejme určité typy meditace či mentálních cvičení, v nichž se zbavujeme pocitu „já“. První polovina knihy je věnována vyvracení iluzí – jednak náboženských, metafyzických, a následně i psychologických, introspektivních. Čtvrtá kapitola pojednává o autorem preferovaných typech meditací importovaných na Západ z Indie a Tibetu. Pátá pak popisuje jeho zkušenosti s guruy a jejich komunitami a také s drogami.

Ateismus

Zkusme se nejdříve vypořádat s jeho koncepcí náboženství a ateismu. Je velmi jednoduchá – odpovídá zhruba tomu, co se v Evropě pěstovalo jako kritika náboženství v 18. a v první půli 19. století v duchu osvícenského racionalismu a počínající pozitivistické vědy. Jenomže od té doby evropští myslitelé a vědci vypracovali mnoho sofistikovaných teorií jak náboženství, tak ateismu. O těch ovšem Harris a jeho američtí kolegové nic nevědí. Přesněji – vědomě se odstříhli od některých tradic a škol, jež povýšeně pokládají za zmatené. Sam Harris (*1967) se hlásí k tradici anglosaské tzv. analytické filosofie, jež se štítivě vymezuje vůči tzv. kontinentálům. Analytickou filosofií se míní důraz na logiku, striktní racionalismus, matematickou preciznost myšlení, právnícký způsob argumentování a spoléhání na výsledky pozitivistických exaktních věd, zejména přírodních, v menší míře také sociálních. Humanitní vědy a jiné kontinentální „nesmysly“, jako třeba hermeneutiku, fenomenologii či existencialismus, ostrovní elitáři stíhají posměchem. Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger jim jsou synonymem naprosté chaotičnosti myšlení. Postmodernu odbydou pohrdavým mávnutím ruky s poukazem na Sokalovu aféru. Nám kontinentálům připadá analytická filosofie příliš jednoduchá, přeceňující rozum a podceňující psychologii. Zdá se nám, že vždy je třeba brát větší ohledy na historický, kulturní a společenský kontext, že je třeba vzít v úvahu komplikace s překlady mezi jazyky, a hlavně docenit i roli tajemna a nevědomí – tedy vyvažovat dědictví osvícenství i tradicí romantismu.

Sam Harris se nadto hlásí ke komunitě amerických filosofů a vědců zvané Edge, k níž patří např. Daniel Dennett, Paul Churchland a Patricia Churchlandová, Joshua Green, Jonathan Haidt a mnozí další, kde se pěstuje moderní behaviorální psychologie (např. Daniel Kahneman a Richard Thaler), zúročují se aktuální výsledky neurověd, ale kde se také fandí ateismu, jaký provozuje Richard Dawkins.

Sam Harris se s náboženstvím vypořádal už ve své první knize *The End of Faith* (Konec víry, 2004). Náboženství je podle něj v rozporu se „zdravým rozumem“ a s „autonomií osoby“. Harris je ve svém skepticizmu nakažlivě suverénní. Se šibalskou ironií pomrkává po čtenáři s gestem – „Případ je jasný, že? Víme svoje. Jsou to všechno podivíni nebo podvodníci.“ Používá proti náboženství jednoduché argumenty, jimž zřejmě rozumí a jež prvoplánově přijímá jen člověk stejně naladěný jako pisatel. Tedy někdo, kdo už předem náboženství odmítá, kdo je nad ně povznesený – avšak z důvodů před-rationálních, daných něčím jiným než vědeckým dokazováním nebo empirickým zkoumáním. Harris si opravdu myslí, že ten, kdo dělá vědu nebo se zabývá elektřinou, evolucí či planetami, nemůže věřit na nějakou šestákovou mytologii (s. 27). (Obávám se, že může ... ba je to mnohem horší: v sektách a různých bizarních náboženských komunitách je nápadně častý výskyt inženýrů a techniků.) Podobně primitivní skepsi a arogantně povýšený postoj vůči náboženství známe i u členů našeho spolku skeptiků Sisyfos (jimž kupodivu šéfuje astrofyzik a oddaný katolík Jiří Grygar). Spojené státy jsou zemí s překvapivě statisticky vysokým počtem nábožensky založených lidí – v Boha věří 85 % populace, 75 % odmítá darwinovskou evoluci a 68 % přijímá reálnou existenci ďábla, rovněž návštěvnost na obřadech neklesá tak rychle jako na starém kontinentě. Vypadá to, že Amerika se dosud nesetkala se sekularizací, jaká probíhá už minimálně 200 let v Evropě. Moderní Američané zjevně dál zcela neproblematicky věří, i když přitom vesele používají elektřinu i internet a pojídají geneticky vyšlechtěné rostliny a živočichy. Harris to nechápe: Lidé ze Západu táhnou na Východ hledat „osvícení“, zatímco lidé z Východu v mnohem větším počtu táhnou na Západ studovat vědu a dělat byznys. Kdo tady má „zdravý rozum“? No jistěže ti, kdo světlo a spásu očekávají jen ze Západu. Proč Harris automaticky předpokládá, že všichni s ním sdílejí jeho názor, že „metafyzika je přece samozřejmě neřádstvo“ a že „mytologie jsou pověry“? Argumentuje podobně jako kdysi marxističtí ateisté: Gagarin tam byl a žádného Boha nikde neviděl. Jenomže metafyzika nebo transcendence je myšlenková kategorie, s níž se seriózně operuje v rámci různých filosofických a vědeckých teorií. Neznamená věřit v Boha jako vousatého starce nad mraky – i když si ho třeba mnozí naivní věřící takto zjednodušeně představují. Mytologie, tedy báje a pověsti, přece patří ke strukturám našeho uchopování světa pomocí vyprávění. Mýty jsou naše televizní seriály, stejně jako politické ideologie nebo vědecké teorie. Metafyzika je však pro Harrise a priori deklasovaný pojem, něco hloupého, naivního, nejasného, iracionálního – ostatně jako pro všechny analytické filosofy, americké pragmatiky, behaviorální psychology, pozitivisty a jiné sisyfovyce. Metafyziku a náboženství obviňuje z toho, že hlásá „nepodložené představy“, „nepotvrzená východiska“ o „povaze reality“. Jako by bylo tak jednoznačně jasné, co je realita – a co jsou to důkazy! Jeho údajně „jasné povědomí o tom, jak se věci mají“ (s. 45) může být přece také iluzí. Kolik známe takových, kteří tvrdí s nakažlivou jistotou, že mají jasno – a přitom jsou to blázni a nebezpeční úchylové.

Jako by snad sama fyzika nebyla plná všelijakých nejasností a záhad! Zejména v první půli 20. století byly šoky ze záhad kvantové fyziky zdrojem teorií o jednotě fyziky a mysli, prolínání reality a vědomí. Ale Harris je všechny pokládá za blouznění. Typickým příkladem pseudovědeckých „žvástů“ je mu jungovská psychoanalýza (s. 52). Myslitelé typu Sama Harrise naprosto nemají sensorium pro hermeneutiku, pro symboly, metafory, archetypy. Oni se chytají za slovíčka

v naději, že se jim podaří myslit a mluvit „přesně“, tj. tak, aby slova vždy pro všechny znamenala totéž. Ale my (na kontinentě) víme, že život není soudní síň, kde platí jen chytristika právnických formalistních logických klíčků. Lidé řeknou třeba „duše“, ale nemusí tím myslet ontickou substanci, jak si ji představoval středověk, nehmotnou, neviditelnou, ale přesto reálnou „věc“. Užívají výraz metaforicky, symbolicky, v mentálním a jazykovém kódu, v němž jím míní třeba „podstatu“, „osobnost“, „identitu“, „integritu“ či jinou pro člověka významnou hodnotu. Proč odsuzovat někoho, kdo třeba i tvrdí, že jeho „já“ je „substance“? Je to jeho způsob uchopování, pochopení, mentálního zmocňování se. Neberme mu ho. Zkusme si jeho způsob smýšlení a vyjadřování převést do svého, přeložit do jiného řečového kódu, to znamená hermeneuticky interpretovat napříč koncepty a kontexty – abychom mu nakonec porozuměli a uměli mu zpětně vyložit své stanovisko v kategoriích, kterým bude i on rozumět. Tohle právníci – a analytičtí filosofové – nechápu, přesněji: neumějí a nechtějí dělat.

Jistěže je pojem „náboženství“ zavádějící. Jednak je konstruktem západních sociálních věd přelomu 19. a 20. století a jinde než na Západě není automaticky srozumitelný. A za druhé neumí účinně zastřešit všechny podoby a projevy toho, co si myslí, že zastupuje. Dnešní religionistika to ale už dávno ví. Katolická církev si například tento pojem přivlastnila a ve školách vyučovala hodiny „náboženství“. Při sčítání obyvatel se objevovala kolonka „náboženství“. V sociologických dotaznících se ptáme na víru, vyznání, přesvědčení (religion, faith, belief) – a lidé až nápadně často nevědí, co na to mají říct. Harris se ale tato nedorozumění nepokouší pojmově a jazykově překlenout. Proto celý ten zmatek s náboženstvím odmítá jako blábol a podvod.

Přitom je i v naší době a v každé zemi mnoho lidí, a to i veřejně známých a všeobecně uznávaných, kteří evidentně mají „zdravý rozum“, a přesto „věří“. Buď si musí rozporny mezi naivním a zastaralým „náboženským světovým názorem“ a moderní vědeckou racionalitou nějak intelektuálně vyřešit, třeba filosofickým přemostěním pomocí hermeneutiky, nebo nějakým přepínáním (multitasking) mezi paralelními větvemi životních strategií a myšlenkových konceptů. Anebo žijí v jakési „schizofrenii“ (Jekyll a Hyde), dopoledne (ve všední den) jinak a odpoledne (v neděli) jinak. Harris se diví – „Otec moderní fyziky Isaac Newton promrhal značnou část své geniality na studium teologie, biblických proroctví a alchymie“ (s. 28). My však dnes víme, jak mohlo toto spojení fungovat, aniž bychom museli slavného vědce obvinit z bláhových fantasmagorií. U nás tak přesvědčivě činil třeba profesor biologie a filosof Zdeněk Neubauer. (Ale umí to i mnozí další „filosofující vědci“, například Zdeněk Kratochvíl, Radim Palouš, Petr Vopěnka, Jiří Fiala...) Pravda, psycholog Milan Nakonečný připomíná spíše onoho rozpolceného, který přepíná mezi dvěma protichůdnými obory, „vědeckým“ a „paravědeckým“.

Evropské (kontinentální) myšlení o Bohu a víře neskončilo u Voltaira, Huma, Kanta, Feuerbacha a jiných skeptiků a kritiků náboženství. Nalezlo mnoho velmi chytrých způsobů, jak intelektuálně uchopit to, co se pod starými výrazy skrývalo, a zůstat racionální a skeptičtí, a přesto nějak „věřit“. Ostatně proto mohly i v 19. a 20. století zůstat teologické fakulty součástí univerzit a jimi provozovaná teologie je jako věda kompatibilní s jinými akademickými obory. Stejně tak i evropský moderní ateismus neobyčejně kultivoval svůj myšlenkový aparát a vyrovnává se s intelektuálně vyspělými teologickými koncepty evropského (západního) pojetí náboženství. Jako příklad můžeme uvést našeho teologa, který se posléze stal už „jen“ filosofem, přešel od teismu k a-teismu – Otakara A. Fundu. Za mladou generaci všestranně erudovaných ateistů můžeme jmenovat filosofa Tomáše Hříbka, který oponuje náboženství mnohem sofistikovanějším způsobem, než činí známý britský popularizátor neodarwinismu a bojovník proti víře Richard Dawkins.

Američané mají zkrátka zkušenost s jednoduššími formami náboženství – a tím pádem i s jedno-

duchými formami ateismu. Sama Harris se šokuje spousta podivínů a podvodníků, kteří se vynořili právě v oné vědecky a technologicky tak produktivní Americe, jako byli např. Joseph Smith, Helena Petrovna Blavatská nebo Ron L. Hubbard – zejména to, že jejich fantasmagorie žijí a kvetou podnes. Ani Evropa jich není prosta, v dlouhých dějinách jich je početně dokonce víc. Ale přesto nás to v Evropě nevede k mechanickému odvržení všeho, co zavání náboženstvím, jako blábolu a pusté manipulace. Harrisovi je sympatický buddhismus, protože je v něm údajně minimum „náboženského balastu“, totiž „víry“ a „mytologie“, a naopak překvapivě hodně empirie (s. 31). Samozřejmě že i buddhismus upadá do pověrčivosti, ale pod její slupkou lze snadno nalézt docela praktické a logické jádro, které nevyžaduje, aby člověk něco „přijímal bez důvodů“. A toto jádro buddhismu, jež podle něj spočívá v určitých formách meditace, pokládá za „spiritualitu“, jakou je možno pěstovat i bez „náboženství“. Buddha je mu bližší než Ježíš, jehož bychom museli učinit přijatelným pro západní vědeckou racionalitu jen za cenu složité intelektuální ekvilibristiky.

Jáství

Pojďme ale k hlavní tezi, kterou Sam Harris zejména v první půli své knihy vehementně hájí. Pocit, kterému říkáme „já“, je údajně iluze. Žádné samostatné „já“ či ego, které by si žilo jako Minotaurus v labyrintu mozku, neexistuje (s. 15). A pocit, že tu něco takového je – že usazení někde za svými zraky vyhlížíme na svět, který je od nás samotných oddělen –, lze změnit či úplně vymazat. V originálu autor užívá zájmeno „I“, ale v dalším textu většinou užije „self“, což je možno chápat spíše ve smyslu ego, sobecká sebestřednost. Rozptýlit konvenční iluzi „já“ znamená překročit sebe sama, což je nutná podmínka jak etického života, tak zbavení se strachu ze smrti a různých stresů. Jev sebezpřekročení se obvykle hledá a interpretuje v souvislosti s náboženstvím. Lidé, kteří něco takové zažijí, mají tendenci tvrdit, že jim zážitek posílil víru (vztah k transcenci), přesvědčení (dogmata), spiritualitu (zbožnost). Harris ale zdůrazňuje, že zbavení se „já“ nemusí být vůbec viděno v souvislosti s náboženstvím, ba může být právě onou čistě imanentní spiritualitou, jež nenutí člověka, aby současně věřil na karmu, vzkříšení, spásu, zázraky a jiné podobné „nesmysly“. Opakovaně, na mnoha stranách autor omílá stokrát jinak tutéž myšlenku: já jako ontická substance neexistuje, je to jen přelud, který naše vědomí umísťuje kamsi do mysli. Máme zde tedy další důležité pojmy: mysl (mind) a vědomí (consciousness). My, kontinentální Evropané, zvyklí, že se musíme učit cizím jazykům, abychom si mohli přečíst odborné texty v originálu a abychom se dokázali dorozumět s jinými odborníky ve světě, jsme tak vedeni k praktickému užití hermeneutiky. Anglicky mluvící odborníci, kteří jsou zvyklí, že všechny texty jsou jim k dispozici v jejich rodném jazyce a že všichni vědci na celém světě se snaží anglicky komunikovat, mají přirozeně pocit, že výrazy, které užívají, platí absolutně a univerzálně, že sám „zdravý rozum“ mluví anglicky – podobně jako byli středověcí myslitelé přesvědčeni, že latina je nejdokonalejším odborným jazykem, ba že Bůh sám myslí a mluví latinsky. My, kteří musíme překládat, víme, že musíme také vykládat. Proto se ptáme, co měl autor na mysli, když řekl „mysl“? Co myslí výrazem „vědomí“? Nejednodušíme si situaci tím, že přistoupíme na terminologii řekněme současné psychologie, protože víme, že tytéž výrazy používá například filosofická fenomenologie jinak než psychoanalýza, a ta zase jinak než biologie či neurověda. Sam Harris se s výklady a vysvětlováním nezdržuje, pokládá za samo-zřejmé, že všichni na světě přece samo-zřejmě vědí, co se danými slovy míní. Skeptický tazatel ale tápe – Já tedy neexistuje, ale mysl ano a vědomí též? Proč autor neužil výraz „ego“ v etickém smyslu? Protože Freud ho užívá jinak? Proč neužil třeba výrazy „psychika“, „rozum“ nebo „vůle“? (Kdysi se říkalo i „nervy“.) Ano, i tyto termíny fungují odlišně v rozmani-

tých diskurzech. Klidně mohl taky říct „chtění“, „úsilí“, „záměr“ – dokonce i „pocit“. Samozřejmě i „duše“ (soul), ale tu nepochybně už předem zavrhnul, protože je příliš zatížená náboženským (středověkým) balastem. Dobrá, ale tak proč nepoužil termín „subjekt“? Chce říct, že toto zdánlivé centrum naší bytosti onticky neexistuje, není substancí odlišnou od jiných substancí? Nebo chce říct, že bychom neměli na svém malém sobeckém egu tak úzkostlivě lpět? Zdá se, že autorovi jde především o to první. Ale podobnou substancializací může být postižena každá ze složek „psychiky“ či našeho „jáství“ – subjekt, duše, mysl, rozum, vědomí... Ze souvislostí plyne, že autorovi jde především o to, aby se člověk zbavil úzkostných stavů a pocitů, plynoucích z vědomí svého já jakožto pocitu centrality kontinuity sebe sama v čase a v těle. Dostaví-li se náhled (kognice) nebo pocit (emoce), že nejsme odděleni od celku světa, jakýsi zážitek všeobjímající lásky či mystické panteistické jednoty se vším, vytratí se současně i úzkostné strachy a běžné stresy. Harris tvrdí, že pocit bezbřehého splnutí je „bdělost“. (Má na mysli všímavost, anglicky *mindfulness*, tedy určitou mentální aktivitu pěstovanou v rámci meditace vipassana.) To by tedy byla spíše kognice. Avšak „splnutí“ je vlastně ontologická kategorie. Buď je, nebo není. A nezáleží na tom, co si o něm myslím, nebo zda něco cítím, či dokonce zda si je uvědomuji. Taková jednota by měla být bytostná, existenciální (řekli by filosofové), snad právě i substanciální (řekli by křesťanští teologové). Mystikové, kteří podobné stavy zakoušejí a pak o nich mluví a učí, zpravidla směřují diskursy, říkají, že jde o jev tělesný i duševní (duchovní), individuální i vesmírný. Ale v každém případě ne čistě jen „mentální“ (zdánlivý, „virtuální“), nýbrž „skutečný“ (přinejmenším ke skutkům vedoucí, účinný, mající „reálné“ dopady). Harris tvrdí (s. 45), že se nemáme identifikovat se svými myšlenkami. Ale čemu říká „myšlenky“? Nejsou to třeba stavy, emoce, prožitky, dojmy, pocity...? Proč se nemám identifikovat se svým „já“, se svými „myšlenkami“, ale přitom na druhé straně mám pozorovat svou „mysl“? A kdo nebo co je ten či to, co pozoruje? Neexistuje vnitřní „já“, které si ty myšlenky myslí. Ale to, které je pozoruje a snaží se s nimi neidentifikovat, není „já“? Mám postřehnout něco o podstatě vědomí. A čím? Vědomím? Na s. 46 se autorovi podařila šťastná formulace: *Máme zkoumat své konvenční „já“, abychom pochopili, že není takové, jaké se zdá být.* Aha, takže zbavit se zdání, nikoli „já“... Harris při tom prokázal neobvyklou schopnost přihlídnout ke kontextu a situaci a ustoupit ze svého rigidního mechanistického schématu: Máme-li se od „já“ osvobodit, musíme nejdřív nějaké mít. Připouští, že existují vývojová stadia. V procesu lidského zrání se musí „já“ nejprve zformovat. Ale současně dodává, že už i se šestiletými dětmi je možno trénovat vipassanu...

Štěstí

Postupně se k problému jáství přidává i další důležitá teze: Oprostit se od „já“ máme především proto, že nám to přinese štěstí. Zde se lámou paradigmaty. Je primárním úkolem a cílem člověka dosáhnout štěstí? Anebo je člověk povolán k nějakému úkolu a cíli, který překračuje jeho pozemskou existenci? Křesťanství v jisté fázi svého teologického vývoje navázalo s naukou o dědičném hříchu na biblický příběh o pádu člověka. Křesťanská interpretace biblické antropologie vidí člověka jako primárně nedokonalou, porušenou bytost, existenci v podstatě tragickou, avšak naštěstí ještě schopnou nápravy, ovšem jen díky zásahu shůry. Štěstí není v prvním plánu, do života je podstatně zakomponováno utrpení. To je onen pud smrti, který ateista Freud detekuje v křesťanské kultuře a civilizaci, to je onen tragický pocit života, který tak masochisticky vypichují existencialisté. Sam Harris je samozřejmě na opačném pólu než Miguel de Unamuno, pokládá za „zcela jasné“, že člověku jde prvotně i v posledku o štěstí. A co je štěstí? Přece pocit. A je-li možno

takového pocitu dosáhnout navozením jistého mentálního stavu, pak to učiníme neprodleně. Neodbytný skeptik by mohl Harrisovi oponovat – A co když je i štěstí iluze? Někteří tvrdí, že štěstí je materiální statek, ontologická entita, substance, která se zvnějšku na člověka snáší nebo do něho vlévá, že je to cosi, co je možno mít nebo nemít. Proti nim logicky jiní namítají, že štěstí jen v omezené míře souvisí s vnějšími okolnostmi a materiálními statky (jak dokazuje např. Easterlinův paradox), a že je tedy štěstí vnitřním stavem. Jsou lidé, kteří toho mají (vlastní) velmi málo, a přesto jsou šťastní. Ale na druhé straně cítíme, že není úplně správné chtít navodit lidem tento pouze niterný stav nebo pocit štěstí a vydávat ho za ekvivalent kvalitního života. Je to, jako bychom předepisovali marihuanu jako lék na kdejaký neduh, protože po ní bude člověk „vysmátý“. Zdá se ale, že právě takto to Harris myslí – jak dokazuje v závěru 5. kapitoly své knihy.

Otázka štěstí zaměstnávala už staré řecké a římské filosofy. Hedoné, nebo eudaimonia? Stoici i epikurejci vypracovávají sofistikované metody, jak si stavy štěstí, byť třeba relativního, navodit a udržet. O tom ovšem Sam Harris zřejmě nic neví. Filosofie podle něj začíná až Humem a Russellem. A životní zkušenost jeho generace prvními jointy a tripy s LSD.

Nicméně právě mentální cviky, jaké s námi provádí buddhistická meditace nebo psychedelická zkušenost, Sam Harris pokládá za onu spiritualitu, jež se obejde bez náboženství. Psychologické vyvanutí ze sebe a následný pocit zbavení se strachů a stresu je štěstím – a pravou spiritualitou. Tato teze je nesporně terapeuticky relevantní, proto se k ní ještě vrátíme.

Vědomí

V třetí kapitole se autor zabývá hádankou vědomí (consciousness). Rekapituluje marné snahy o vědecké uchopení vztahu vědomí k fyzickému tělu či světu. Mnozí vědci i filosofové se pokorně smiřují s tím, že tuto hádanku nevyřeší. Domnívají se sice, že vědomí je přirozenou vlastností organizované živé hmoty, nevěří na nějaký nadpřirozený zásah, který by učinil člověka výjimkou, ale nedokážou popsat vědomí striktně vědeckými prostředky ani vysvětlit jeho vznik. A to se nám dnes otázka rozšiřuje i na umělou inteligenci (roboty, počítače).

Harris je přesvědčen, že „já“ je iluzí, ale současně tvrdí, že vědomí iluzí není, i když jde fakticky také o subjektivní skutečnost. Jiní filosofové z jeho okruhu, jako třeba jeho přítel Daniel Dennett, ovšem pochybují i o reálné existenci vědomí.¹ Pro Harris je „neoddiskutovatelnou skutečností“, že „něco prožívám“, čímž se potvrzuje, že „mám“ „vědomí“. Ne všichni s ním tuto jistotu sdílí. Harris jim namítá – I to, že o vědomí pochybuji, je vědomím. Ostře rozlišuje mezi myslí (mind) a vědomím (consciousness). Mysl je produktem mozku, neurofyzilogických procesů. Jak přesně funguje, je pro nás ještě záhadou. Ale vědomí s tím nemá nic společného. Prožívání neumíme lokalizovat, ani v mozku, ani ve vesmíru. Vědomí se totiž nemusí projevovat zevně viditelnými znaky, jako je například řeč nebo chování. Proto je obtížné je materiálně detekovat. Hledá se nějaké třetí, neutrální stanovisko mezi fyzikou a psychologií, které by se vyhnulo úskalí jednoho či druhého redukcionismu. Každý pokus vědomí redukcionisticky vysvětlit něčím jiným skončí v definičním bludném kruhu. Zejména podkapitola Rozdělená mysl obsahuje mnoho zajímavých informací o tom, co neurovědy zjistily o fungování obou hemisfér mozku. Proč ji ale nazval Rozdělená mysl, když jde o mozek? Autor nepracuje důsledně se zavedenou odbornou terminologií některé z disciplín, jako je třeba psychologie či neurofyzilogie. Jen letmo se dozvídáme, jak některé své výrazy vlastně používá a co jimi míní. Experimenty dávají důvod k domněnce, že rozdělený mozek má dvě různá vědomí. Obě hemisféry se projevují a jednájí odlišně, dokonce za

1 Daniel Dennett přednášel v Praze v říjnu 2017 a opět navštíví Prahu a Ostravu v roce 2018.

určitých okolností i proti sobě. Samozřejmě to vrhá nové světlo na naše zažité představy o identitě a integritě osoby, osobnosti. Harrise to svádí k ironickým úšklebkům nad naivní náboženskou představou jednotné a nesmrtelné duše. Podobnou záhadou je ovšem i vědomí batolat nebo spánek. Podle autora máme opustit intuitivní koncept jednotného „já“ (jehož krajní podobou je ona „nesmrtelná duše“), a to i „já“ ve smyslu subjektivit. Vědomí je podle něj důležitější než „já“. Vědomí si spojujeme s pozorností, sebeuvědomováním, bdělostí, vnímavostí k podnětům nebo jinou kognitivní funkcí, protože tyto aspekty jsou našemu zkoumání dostupnější. Takzvané cítění, uvědomování, subjektivita jsou jen zástupci vědomí. Neurovědy podle něj dávají odpovědi jen na otázky týkající se mysli, případně obsahů nebo některých aspektů vědomí, ale neřeknou nic o vědomí jako takovém. Vědomí totiž může znát jen vědomí samo, a to přímo, bezprostředně, pouze prostřednictvím prožívání v první osobě. Aha, takže zde vidíme, že autor chce „já“ zrušit, ale první osobu, tedy subjekt, ne. A ani vnímání, cítění, prožívání. Jaké je to být netopýrem?, ptá se Thomas Nagel. Jaké je to být pravou či levou hemisférou? Je tento pocit „být sebou“ totožný s „pocitem“ „být vědomý“? Je „vědomí“ totéž co „vědomý si sám sebe“?

Neurologicky není možno v mozku najít část, která by byla sídlem duše, já či vědomí. Všechno se rozprostírá přes celek mozkové kůry a četné podkorové oblasti. Fikce „já“ je výsledkem souhry mnoha procesů a struktur, jichž si nejsme vědomi a nad nimiž nemáme kontrolu. Ale vědomí lze prožívat i bez konvenčního pocitu „já“.

Přesvědčují nás o tom zkušenosti blízkosti smrti (NDE). Vypadá to, že vědomí nemusí být přímo závislé na mozku. Zdá se, že řada důkazů svědčí o nějaké možnosti mimosmyslového vnímání – telepatie, jasnovidnosti.

Zřejmě nemá smysl snažit se zavést jednotnou konkordantní vědeckou terminologii, protože stejně ji bude důsledně užívat jen zanedbatelná skupina odborníků, zatímco většina lidí bude dál tyto výrazy používat vágně a situačně, kontextuálně. Tak jako tak budeme potřebovat nekončící procesy překladů a výkladů, tedy umění hermeneutiky. Analytičtí filosofové ovšem nadále spoléhají na svůj jednoduchý terminologický aparát a zásady logiky, zkrátka na představu, že všichni lidé jsou *animal rationale*, že zdravý selský rozum umí používat každý a že logika, tak dobře fungující v bitkách právníků u soudů, je ideálním nástrojem pro řešení jakýchkoli lidských problémů. Jestliže analytičtí filosofové tak žasnou nad tím, co se děje v hlavě batolat a v naší vlastní hlavě během spánku, proč tak povýšeně pohrdají třeba jungiánskými teoriemi symbolů a archetypů? Proč Harris pohrdavě odfrkuje nad Freudovou „impozantně nevědeckou mytologií“? Vždyť Freud byl stejně rozhodným a vášnivým ateistou jako Harris. Jungovu hlubinnou psychologii označuje za žvásty. Jung se však nezabýval mýty jako někdo, kdo v ně „věří“, nýbrž proto, aby dešifroval tajemná sdělení z jejich svérázného jazykového kódu a docenil a zúročil jejich kulturní potenciál. V následující pasáži (s. 75) to ale říká Harris nezvykle pokorně a opatrně:

Je třeba připustit, že koncepty a výrazy, jako je *jáství* a *ego* a *já*, vypadají méně než vědecky, ale nemáme žádná nová slova, kterými bychom označili a následně prozkoumali jeden z nejpůsobivějších rysů své existence: většina z nás má pocit, že naše prožívání světa odkazuje zpátky k „já“ – ne přímo k tělu, nýbrž k centru vědomí, které existuje někde v nitru toho těla, za naším zrakem, uvnitř hlavy. Ten pocit, který označujeme jako „já“, zřejmě v každém okamžiku určuje naše hledisko a zároveň poskytuje oporu lidovému přesvědčení o existenci duše a svobodné vůle. Ten pocit, jakkoli nenarušitelně třeba v současné chvíli vypadá, lze přesto změnit, přerušit či úplně vymazat. Ta transformace mění rámec z obyčejné psychózy na spirituální zření.

V textu střídá výrazy „self“ a „I“ a obezřetně rozlišuje vědeckou přesnost a vágnost lidových představ, nad nimiž se ale tentokrát nepohoršuje.

Vědomí má obsahy – vzpomínky, percepce, tužby, postoje. Jsou to jevy ve vědomí. Bolí mě krk. Proč je to moje bolest? Proč jsem jediný, kdo si tu bolest uvědomuje? Žádné „já“, které by si tu bolest uvědomovalo, tu není. Ta bolest prostě vyvstává ve vědomí (s. 78). Na tyto autorovy formulace namítáme: Ale v tom případě je rozdíl jen v tom, jak čemu říkáme. Proč bazírovat na popření „skutečnosti“ toho, o čem je zde řeč?

Podobně se pod pojem „mind“ zahrnuje mnoho jevů, příliš rozmanitých, aby se daly shrnout pod jeden výraz. Je to podobné, jako kdybychom řekli „psychika“, nebo klidně taky „duše“, anebo jako kdysi „nervy“. Proč neužít jako nadřazený, shrnující výraz „mentalita“ nebo „prožívání“? Harris jen v jednom případě zapochybuje o termínech, pojmech – když zmiňuje potíže překladu výrazů *vipa* a *sati* z jazyka páli (s. 37). A co teprve když musíme překládat výrazy mezi jednotlivými odbornými diskursy!

Vědomí je kontext, v němž se předměty prožívání objevují. Vlastně činné vědomí je samotným jejich jevením. Představa, že já se pohupuje v proudu vědomí jako loďka na vodě, je iluzí. Ne, že „máme“ ono kontinuum prožívání, my jím prostě jsme. To je naše západní dědictví abraha-movských náboženství – příliš silně se nám do kulturních mentalit vtiskla doktrína o duši. Proč má Harris tak utkvělou představu, že všichni věřící věří v masivní, reálnou, substanční podobu duše? My v Evropě víme už minimálně 200 let, že substanční představa duše neodpovídá dokonce ani starozákonní (judaistické), ani novozákonní (křesťanské) koncepci člověka, která je personalistická, relační, dynamická. Substanční představa duše jako ontologické kategorie bohužel do křesťanství pronikla z helénismu a na dlouho se v něm usadila. Středověká a později i zlidovělá představa duše jako neviditelné, nehmotné ontické reality, tedy dualistický systém, už dnes v Evropě v inteligentním křesťanstvu nehraje valnou roli. Ví Harris vůbec, jak užívá výraz „já“ třeba Martin Buber?

Američtí vědci zjevně příliš spoléhají na to, co o sobě Američané řeknou v průzkumech veřejného mínění a jiných sociologických dotaznících. My, Evropané a zejména Češi, však víme, že to podstatné, co bychom skutečně měli a potřebovali vědět, o sobě lidé v průzkumech, ani anonymních, neřeknou, a to z různých důvodů. Chceme-li vědět, co si lidé opravdu myslí a jací doopravdy jsou, musíme se ptát mnohem sofistikovaneji, badatelskými metodami obejít jejich instinktivní sebeobranu, autostylizaci či ostych. Američané zřejmě na jednoduché otázky dávají jednoduché odpovědi. Věříte, že máte duši, která půjde po smrti do nebe nebo do pekla? Ano, nebo ne? *Tertium non datur*, jiná možnost není. Tak se spíše přikloní k ano. A výzkumníci vezmou jejich odpověď se vši vážností jako definitivní a úplnou.

Sam Harris bere příliš vážně a doslovně situaci, kdy se ve Spojených státech nebo v islámských zemích malým dětem od mala vtlučká do hlavy jako samozřejmost, že Bůh existuje, že vše stvořil a řídí, že nám uchystal po smrti ráj nebo peklo a že on je odpovědí na všechny otázky. Je to, jako by se u nás někdo rozčiloval nad tím, že dokud to jde, malé děti udržujeme ve víře v Ježíška a Mikuláše s čertem. Harrisovi to ale připadá jako intelektuální a morální násilí páchané na dětech. V USA ovšem takto „dětinsky“ zřejmě nadále věří i mnoho dospělých. A příliš mnoho lidí na světě si Bohem a jeho zjevenými „pravdami“ vypomáhá v mnoha situacích, které neumí jinak vysvětlit nebo vyřešit. Americké křesťanství je mu jemnější verzí fanatismu, který navigoval únosce letadel proti věžím Světového obchodního centra. Nedivme se, že Sam Harris se pokouší lidi probrat z jejich iluzí, a to i z těch, že mají nějaké „já“:

„Já“ jako předpokládané centrum kognice, percepce, emocí a chování může zůstat stabilní i přes dalekosáhlé změny v obsazích vědomí (pokud pocit „já“ nezmizí). Není to nic překvapivého, protože je to podle všeho právě „já“, k čemu se ty obsahy vztahují: ne k tělu či mysli jako takovým, nýbrž k hledisku, z něhož se to tělo a mysl v každém přítomném okamžiku jeví jako „moje“.

Je-li „já“ pocit, že jsem subjektem prožívání, neměl by se směřovat s žádnou širší škálou prožitků. „Já“ se vztahuje k pocitu, že dochází k *přivlastňování* našich schopností, že to vidění, slyšení a myšlení dělá nějaké centrum vůle a kognice někde za obličejem uvnitř těla. Přesto mnozí vědci ve snaze porozumět „já“ zkoumají takové věci, jako je prostorové vnímání, volní jednání, pocit vlastnictví těla a epizodická paměť. Tyto jevy sice naše prožívání v každém okamžiku velmi ovlivňují, ale nedílnou součástí pocitu, kterému říkáme „já“, nejsou (s. 93).

Zde vidíme přesně, co má Harris na mysli. Kontinentální fenomenologie o tom přemýšlí také, dokonce mnohem více a důkladněji – a dospívá k jiným závěrům, třeba právě proto, že myslí jinak a užívá jiné pojmy a termíny. Analytičtí filosofové ji ovšem pokládají za blábol.

Na tomto místě je třeba připomenout, že jen u nás existuje více myslitelů, kteří se v dané problematice orientují lépe než Sam Harris a vnášejí do ní poučenější vědecký a filosofický řád. Za všechny je možno zmínit publikaci Marka Petru *Fyziologie mysli*² nebo dvě kolektivní monografie redigované Antonínem Dolákem³, v nichž kromě klíčových příspěvků editora zaujmou statě Jiřího Váchy, biologa a filosofa, a Jiřího Holby, odborníka na buddhismus. Dolák sice také tvrdí, že „já“ neexistuje, že subjekt je vágní pojem, ale přichází s tezí, že subjekt je konstruován narativně, sprádan z mnoha nitek různorodých a stále se měnících vyprávění. Ostatně už francouzští postmodernisté Deleuze a Derrida šli dál a tvrdili, že nejen „já“ či „svobodná vůle“ jsou umělé konstrukty, ale dokonce i „objektivní svět“ či „vnější realita“. Postmoderna nebo narativita jsou ovšem jevy, které se v zorném poli Sama Harrise nevyskytují.

Spiritualita

Vraťme se tedy ke klíčovému tématu knihy – Co je spiritualita? Harris se nezdržuje výklady rozmanitých koncepcí spirituality. Připouští jen, že někteří za spiritualitu pokládají i estetické vytržení, k němuž se rovněž druží jisté potěšení (štěstí). Spirituální je pro ně totéž jako transcendentní či numinózní. Nad bolestnou realitu nás povznáší krása antického chrámu, symetrie kosmických těles i elegance fyzikálních rovnic. Spirituální je vlastně totéž, co hluboké nebo plné významu. To je Harrisovi blízké. Zejména proto, že při tom nemusí věřit v existenci Boha ani přinášet oběti na oltář bohyně Athény. Z křesťanských mistrů spirituálního života zmiňuje mystika Mistra Eckharta, který je mu málem buddhistou.

Sam Harris za spiritualitu prostě pokládá jistou introvertní, introspektivní aktivitu, nikoli vztah k něčemu přesahujícímu, sebeodevzdání se vyšší doméně, adoraci něčeho mimo sebe. Zdá se, že jde o jakýsi psychologismus, psychocentrismus, ačkoli Harris se slovu psychologie zřetelně vyhýbá a psychologickou odbornou terminologii nepoužívá. Paradoxní je, že má-li člověk prokouknout iluzivnost svého já a překročit svůj naivní, intuitivní egocentrismus, musí věnovat hodně

2 Marek PETRŮ, *Fyziologie mysli. Úvod do kognitivní vědy*, Praha: Triton, 2003. ISBN 978-80-7254-969-6.

3 Antonín DOLÁK (ed.), *Praktické implikace moderních pojetí subjektu*, Ostrava: Ostravská univerzita, 2015. ISBN 978-80-7464-758-1; Antonín DOLÁK (ed.), *Subjekt v moderním prostředí, jazyce a komunikaci*, Ostrava: Ostravská univerzita, 2016. ISBN 978-80-7464-847-2.

pozornosti právě sám sobě, své mysli, svému prožívání. Není to naopak ještě sebestřednější? Nebo ještě hůře – není to zbožštění sebe sama? Nejde tedy vlastně jen o prostou redukci toho, oč šlo v náboženství (víře, zbožnosti...) na psychologickou rovinu? Pravda, abrahamovská náboženství svou zbožností jistě také zasahují do oné psychologické dimenze, ale nesoustřeďují na ni tolik výlučné pozornosti a nemají své techniky v této oblasti tak propracované jako buddhismus. Nicméně některé jejich mystické a kontemplační postupy vykazují znaky, jaké by se Harrisovi mohly líbit. Však také za své odchýlení se od ryzí transcendentality (ontologického dualismu) a zdůraznění imanentní (monistické) „komůrky svého srdce“ upadali jejich přívrženci do podezření z panteistické hereze a bývali pronásledováni ortodoxními strážci ontologické diference.

Mohli bychom namítnout, že tyto typy mystiky či meditace provádějí i nábožensky založení lidé, dokonce i vipassanu provozuje a vyučuje mnoho křesťanských učitelů duchovního života. Proč by tedy spiritualita měla být prostá náboženství?

V každém případě je Harrisovo zúžení spirituality na imanentní „psychologickou“ nebo „mentální“ rovinu sice legitimní, ale zjevně neodpovídá tomu, jak spiritualitu definuje Světová organizace zdraví (WHO) a jak s ní dnes pracují četné profesní a odborné organizace zdravotní a sociální péče. Tam je spiritualita pojímána jako čtvrtá, samostatná dimenze lidství a nadto je v podstatě vnímána tak široce, že se do ní vejde i tradiční religiozita.

Rozumíme tomu, že Harrisovi vadí, když se děti straší představami pekla nebo se infikují nenávisť k nevěřícím či se jim vštěpuje praxe odlišného přístupu k mužům a ženám. Náboženství se někdy prezentuje i v sofistickovanější podobě jako odpověď na otázky po smyslu života a našeho údělu na Zemi. Harris se ale domnívá, že jednak jsou ty otázky většinou špatně položené, a za druhé že odpovědi na ně máme spíš žít než myslet.

Jistěže je v náboženstvích i něco dobrého – soucit, charita, komunita, rituály, kontemplace... Tyto věci ale můžeme přece pěstovat i mimo oblast náboženství, aniž bychom museli něco přijímat jen na základě „víry“. V Závěru Sam Harris říká: Sekularismus, humanismus, racionalismus, ateismus jsou obranné pózy, které rozumní lidé zaujímají vůči „víře“. Při tomto vymezování se nám ovšem vytrácí spiritualita. Lidé na obou stranách tohoto předělu si ji představují jako nějaké vizionářství, které zavání buď něčím nevědeckým, nebo psychiatrickou diagnózou. Harris se přesto domnívá, že o spiritualitě je možno mluvit, ba ji dokonce pěstovat i racionálně, nedogmaticky (s. 172). Nad náboženstvím udělal kříž, poněvadž mu je nešťastnou směsicí moudrosti a etiky na jedné straně a zmatků a lží na straně druhé.

Nicméně právě proto by Harrisova sekulární koncepce spirituality mohla zajímat zejména nás v České republice, protože se ocitáme na opačném pólu než religiózní Američané. Spiritualita jako na imanentní rovinu redukováná religiozita by mohla být snáze použitelná v terapii a zdravotních a sociálních službách s lidmi nábožensky nevyhraněnými nebo s latentně či dokonce nevědomě religiózními. Harrisův ateismus nevadí, vadí, že je plochý, naivní, ba až primitivní. Zjevně by s ním ale u nás u mnohých uspěl. U humanitně poučených intelektuálů však sotva.

Etika

Problém má dopad i na etiku. Usilujeme-li o vyhasnutí svého já, zbavení se sebe sama – ať už tím míníme cokoli – jistě se dostáváme nebezpečně na hranu sobectví, až solipsismu. Nepovede takový spirituální kvietismus k pasivitě, či až k cynismu? Tedy vlastně k vyhasnutí veškeré odpovědnosti, etiky vůbec? Právě takový ke všemu lhostejný a nad svět a lidi povznesený pacifismus zcela vysublimovaných světců hrozí zejména u východních mistrů duchovního života. Harris o tom ví

a také na to varovně poukazuje. Ale nijak zvlášť se už dále touto otázkou nezabývá. Domnívá se, že „osvícený“, tedy sebe-sama-prostý jedinec tak nějak automaticky bude současně i dostatečně empatický, takže není třeba se obávat, že by byl lhostejný k potřebám druhých. Samozřejmě, že takový jedinec osvobozený od různých úzkostí a obav, jež poutaly mnoho jeho pozornosti, tedy jedinec psychicky zdravý a vyzrálý, bude ve společnosti působit jako kondenzační jádro pozitivních procesů, nebo přinejmenším nebude působit na společnost zhoubně tím, že si na druhých zástupně řeší spoustu svých vnitřních problémů. To je ovšem z etického hlediska poměrně značný minimalismus.

V podobném duchu se nese i jiná Harrisova knížka, vlastně knížečka – *Svobodná vůle*.⁴ Popírá ideu svobodné vůle, svobodného rozhodování jako další z iluzí zbytnělého pocitu „já“. Není-li svoboda rozhodování, pak ovšem není ani odpovědnost za své činy, včetně těch neetických. Jak potom trestat zločince, když vlastně za nic nemohou? Dokonce jsou sami, chudáci, oběti vnějších a nadosobních sil a měli by být možná odškodněni. Harris, poté co vcelku impozantně popřel iluzi, že jsme to my, kdo se svobodně rozhoduje, nakonec připouští, že je možná lépe, mají-li lidé i nadále tuto klamnou představu, pokud jim pomáhá v etických rozhodnutích. Takže nakonec jediný využitelný výsledek četby této knížečky spočívá v přesvědčivém potvrzení ctnosti pokory a skromnosti: nemáme si přičítat příliš velké zásluhy za své výkony, podílelo se na nich mnoho dalších faktorů.

Aplikace na sociální práci?

Dá se něco z toho, co Sam Harris ve svých knihách hájí, nějak využít v praxi zdravotních a sociálních služeb? Harris se o tom výslovně nezmiňuje, mluví jen o nepochybných pozitivních etických důsledcích jím doporučené „mentální hygieny“. Není to běžná „duševní hygiena“, jde o introvertní složku mystiky, která ovšem pěstuje také extroverci, extázi, vystoupení ze sebe, nad sebe. Už samo vyřazení myšlení v časovém kontinuu, zdůraznění „věčného nyní“, tedy jakýsi „život v přítomnosti, žití přítomným okamžikem“ má na člověka blahodárně uklidňující dopad. Meditace všímavosti (vipassana) strukturálně mění mozek, posiluje corpus callosum i hippokampus, šedá kůra houstne, množí se mozkové záhyby. Lidé cvičení v meditaci lépe snášejí bolest, snáze čelí problémům, lépe zvládají stres. Meditace evidentně podporuje fyzické i duševní zdraví. Má slibné výsledky při léčení závislosti a poruch příjmu potravy. Snižuje pocit nespokojenosti a zvyšuje pocit subjektivní pohody (štěstí). Má také prosociální účinky. Vědecký výzkum meditace je teprve na začátku, ale už má za sebou stovky studií.

Dnes už se někteří badatelé snaží aplikovat zejména meditaci všímavosti (vipassana) cíleně na oblast zdravotních a sociálních služeb a experimentálně prokazují její terapeutické účinky, jak krátkodobé, tak dlouhodobé.⁵ I u nás má vipassana (známá pod módním anglickým názvem mindfulness) mnoho přívrženců mezi vědci a filosofy. Harris má za to, že meditace vzhledu či všímavosti se dá pěstovat zcela sekulárním způsobem, i když na Západě je obvykle vyučována i s buddhistickým kontextem. Je slučitelná s požadavky na vědeckost, není nutno při ní zpívat mantry ani bubnovat k počtě Kršny.

Harris se ale zmiňuje i o případech, kdy je třeba pracovat s podobnými meditačními technikami obezřetně, protože by u labilních jedinců mohly rozpoutat latentně dřímající psychózy, schizofre-

4 Sam HARRIS, *Svobodná vůle*, Praha: Dybbuk, 2015. ISBN 978-807438-134-8.

5 Zájemcům je možno doporučit – kromě četby 4. kapitoly Harrisovy knihy – také informace například z těchto zdrojů: Centrum pro všímavost: <http://mindful.cz/>. Český mindfulness institut: <http://www.mindfulness-institut.cz/>. Meditace a etika všímavosti: <http://praveted.info/mindfulness>. Program MBSR: <http://www.mbsr.cz/>.

nii nebo jiné ataky.

Mělo by se zajít ještě dál a zkusit i drogy? Harris je pro. Zejména doporučuje psychoaktivní látky jako LSD, psilocybin, MDMA, DMT nebo ketamin. Marihuana je podle něj sice neškodná, ale nemá zdaleka tak blahodárné účinky jako některé halucinogeny. Opět s určitými výjimkami – v některých klinicky snadno diagnostikovatelných případech jsou psychoaktivní látky nevhodné. Zájemcům o detaily, zejména z vlastních Harrisových intoxikací, je možno doporučit četbu 5. kapitoly jeho knihy.

Rovněž věrohodně působí i Harrisova varování před manipulativními praktikami různých guruů a jejich sektářských komunit. Má s nimi osobní zkušenosti. Harris je zesměšňuje. Ze střízlivého odstupu se samozřejmě počínání mnohých charismatických a autoritativních osobností jeví jako podivínství nebo přímo podvodné šarlatánství, ať už v náboženství, politice nebo popkultuře. Potíž je v tom, že se k nim hrnou lidé labilní, neúspěšní, sugestibilní, s oslabenou racionální kontrolou – anebo naopak lidé s neukojenými ambicemi a přepjatým egem. Svým adorujícím obdivem a submisivitou ve vůdci posilují opojný pocit moci, takže ten se nechá rád a ochotně vmanévrovat do role gurua. Někdy je opravdu nesporné odolat – jak svůdnému vlivu nesporného osobního charismatu, tak sugestivnímu vlivu moci a slávy.

Doporučení

Knihy je psaná velmi jednoduše, může ji číst každý, i člověk bez filosofické či vědecké průpravy. Teze jsou jasné a obecně srozumitelné. Ale co je za nimi a k čemu všemu vedou a co už nevyslovují, je samozřejmě komplikované a kontroverzní. Každý čtenář si však najde svou úroveň a svá dílčí témata.

Překlad je precizní, vyrovnal se s problémy různých kontextů a diskursů a odborných terminologií. Jak je patrné i z této recenze, důležitou roli v něm hrají uvozovky. Rovněž redakční práce věnovaná textu byla bezvadná.

Knihy je poučná, ale ne zbytečně a nudně poučující, spíše podněcující další zvědavost. Že autor provokuje a šokuje? To je ozdravné. Že si nabíhá na kritiku, zejména ze strany humanitních vzdělavců? Koledoval si o ni, zejména u nás na kontinentě.

Chcete-li úryvek, který by mohl znít jako autorovo krédo a shrnutí obsahu knihy, pak zde jeden takový je:

Trávil jsem jednou odpoledne na severozápadním pobřeží Galilejského moře, na vrcholku kopce, na němž prý pronesl své nejslavnější kázání Ježíš. Bylo horko jako v pekle a posvátné místo, kde jsem seděl, bylo plné křesťanských poutníků z mnoha kontinentů. Někteří tvořili tiché hloučky, jiní popocházeli na slunci a pořizovali snímky.

Při pohledu na okolní kopce mě zaplavil pocit klidu. Brzy přerostl v blažený pokoj, který utišil mé myšlenky. V okamžiku zmizel pocit, že jsem oddělným bytím – nějakým „já“ či „sebou“. Všechno zůstalo jako dřív – obloha bez mráčku, hnědé kopce svažující se k vnitrozemskému moři, poutníci svírající láhve s vodou –, už jsem ale neměl pocit, že jsem od té scény oddělený, že vyhlížím na svět zpoza svého zraku. Zůstal jenom svět.

Ten zážitek trval jenom několik vteřin, ale během doby, kdy jsem pohledem přejížděl krajinu, po níž prý kráčil Ježíš a kde shromáždil své apoštoly a učinil mnoho zázraků, se mnohokrát opakoval. Kdybych byl křesťan, nepochybně bych ten zážitek interpretoval křesťansky.

Byl bych třeba přesvědčen, že jsem zahlédl jednotu Boží nebo že se mě dotkl Duch svatý. Kdybych byl hinduista, napadlo by mě třeba něco o světě a individuálních myslích, které jsou prý pouhými modifikacemi bráhmanu, věčného já. Kdybych byl buddhista, pronesl bych třeba něco o „dharmakáje prázdnoty“, v níž se všechny zjevené věci manifestují jako ve snu.

Jsem ale prostě člověk, který se ze všech sil snaží být racionální lidskou bytostí. A proto se nijak nehrnu vyvozovat ze zážitků takového druhu metafyzické závěry. Přitom ovšem *inherentní neosobnost vědomí*, jak tomu budu říkat, zahlédnu každý den, ať už na tradičním posvátném místě nebo za svým stolem či při čištění zubů. Není to náhoda. Mnoho let jsem strávil nácvikem meditace s cílem prodat se iluzí „já“ (s. 73–74).

Vladimír Šiler
(FF OU, vladimir.siler@osu.cz)

Lawrence H. STAPLES, *Vina. Prométheovský úděl.* Praha: Portál, 2016, 246 s. ISBN 978-80-262-1040-5.

Pojem viny hraje klíčovou roli ve filosofii, etice, teologii, v právních vědách a jinde. Avšak mimořádně velký význam má v psychologii, protože vykazuje konotaci s pojmem úzkosti, který je, počínaje S. Freudem až po současnost, jedním z klíčových konceptů klinické psychologie jako činitel maladaptivních forem chování. Pocit viny je totiž tak silně rušivým životním zážitkem, že rozvrací vnitřní duševní rovnováhu a iniciuje tak řadu možných nevědomých defenzivních reakcí, směřujících k její restauraci (např. různými formami sebetrestání, jak to popsal již F. M. Dostojevskij v jednání hrdiny svého proslulého románu *Zločin a trest*, který je beletristickým zpracováním tématu viny). Proto bude pro mnoho zájemců nejen o klinickou psychologii, ale i o filosofii, etiku a teologii každá kniha tematizující fenomén viny velmi přitažlivá.

Na téma viny bylo ovšem napsáno množství literatury, a tak je na místě otázka, jak se s tímto problémem vyrovnala kniha, která je předmětem naší recenze. Napsal ji zkušený psychoterapeut z Institutu C. G. Junga, nepochybně také dobře orientovaný v Jungově analytické psychologii, kde má pojetí viny bytostný existenciální význam. Již čtvrtá kapitola nazvaná *Vina a stín* naznačuje směr autorova přístupu, neboť vina je tu kladena do souvislosti s jedním z dynamicky nejvlivnějších archetypů – stínem, symbolem destruktivního zla, který má podle Junga i metafyzické aspekty.

Četba této knihy bude pro mnohé duševním dobrodružstvím, neboť její autor v předmluvě uvádí: „*Musíme hřešit a přivolávat si pocity viny, máme-li růst a dosahovat svých plných možností. To je ústřední poselství této knihy*“. Nehledejme v ní však jakýsi novodobý manifest nemorálního egoismu, ale propracovanou cestu viníka k osvobozující sebereflexi, neboť nikdo z nás nemůže nehřešit, důležité je však uvědomění si viny a následné pokání a odčinění viny, které může být přínosem pro viníka, jeho oběť i pro společnost. Existují však diskutabilní hranice provinění a viny, kterou odčinit nelze. Již první kapitola má název *Hřích a duševní růst* a najdeme v ní poučení o tom, jak „vina brání duševnímu růstu a vývoji“, a kromě dalšího i o „subjektivním prožitku hříchu a viny“. Následují obsáhlé a působivé pasáže o pocitech jako „vývojových elixírech“, centrální obsáhlá kapitola o „úloze viny v tvořivosti a duševním vývoji“, návod „jak zmírňovat pocity viny“ a mnoho dalšího velmi užitečného pro životní sebereflexi, sebe-monitoring a sebekontrolu.

Milan Nakonečný
(TF JU, nakonecny@tf.jcu.cz)

Michael BURLEIGH, *Pozemské mocnosti. Politická náboženství od velké francouzské revoluce do 1. světové války*, LEDA Voznice ve spol. Rozmluvy, Praha, 2016, (překl. z angl. A. Faltýsková; 516 str.). ISBN 978-80-7335-415-2 (LEDA), 978-80-7533-010-9 (Rozmluvy)

Recenzovaná kniha je obsahově a tematicky monumentálním dílem významného anglického historika, které líčí zápasy křesťanských církví s politickými náboženstvími zrozenými z osvícenství. Kniha přináší obraz agresivních pokusů nahradit křesťanské náboženství náboženstvími politickými vykreslený odvážnými tahy autora zaujatého svým tématem. Autor začíná svou knihu příznačnými slovy: „*Rozhodl jsem se prozkoumat ‚politická náboženství‘, především jakobínský občanský kult Francouzské revoluce a neméně bizarní slavnosti a bombastické rituály, které pořádali bolševici, fašisté a národní socialisté, abych poukázal, co se za těmi neblahými kulty skrývá*“. Na počátku toho všeho, píše autor dále, stálo nepochybně osvícenství. Je to obdivuhodný barevný nástin dob, kdy politická náboženství krystalizovala a kdy posléze ničivými snahami a afekty zaujaté mysli daly vyvířít novým modlám, z nichž ty dvě, v dané knize zmiňované jako poslední, vykořisťovaná třída a zrazená rasa dovršily duchovní destrukci Západu. Škoda že autor končí u apokalypsy první světové války a nerozvíjí krvavé inferno, které evropskému Západu přineslo nejprve nenávistné náboženství třídního boje bolševismu a po něm neméně nenávistné náboženství rasové čistoty nacismu. Ale ještě neoschly krvavé stopy nacistických a bolševických inferniálí a je tu další politické náboženství – islámský terorismus na jedné straně a s ním, nikoli razantně proti němu se utvářející nový druh ideového ilusionismu, intelektuálské náboženství „humanismu“.

Nelze zde, byť jen zachytit, obsahové bohatství faktů a idejí, které Burleighova kniha přináší, ať už je to úvodní střet věku rozumu a věku víry, předznamenáný střetáváním státu s církví (monarchistické ovládnutí církve v Anglii a Francii již od počátku 16. stol.). Střet katolické církve se státem „*se zvrhl v genocidní občanskou válku, v níž se vyznavači nového, sekulárního náboženství pokusili vyhladit odhodlané stoupence staré víry*“. Chápeme-li víru v parafrázi sv. Pavla jako spolehání se na to, co chceme, aby bylo, pak, počínaje utopismem a osvícenstvím, se zesiluje posun lidí od víry v transcendentní bytost a perspektivu posmrtného blaha ve víru v osvícené vůdce lidu a perspektivu blaha pozemského vrcholící v 19. stol., jak uvádí Burleigh, v „*eschatologii marxismu*“, sekularizaci společnosti a v hesle „*Proletáři všech zemí spojte se!*“ a v písni „*Poslední bitva vzplála*“. Tento vývoj, téměř všeobecně chápaný jako pokrok, nezastavil, kromě jiných pokusů, ani „*sociální katolicismus*“, sociální nauka církve, již církev „*reagovala nejen na útoky liberalismu a hrozbu socialismu, jež viděla v zednářství, protestantismu a sekularizovaném židovství, ale také na radikální změnu sociálních poměrů*“. Autor přináší veliké množství podnětů pro nové aspekty hodnocení dějinných událostí, z nichž jsou nepochybně mnohé diskutabilní, ale jimiž přesně zachytil a popsal neuralgické body v historickém vývoji evropského Západu. Ten směřoval k apokalypse první světové války, která je mezníkem kritického a nezvratného obratu, v němž mnozí (idealisté i materialisté, věřící i nevěřící, konzervativci i liberálové) byli přesvědčeni, že „*naleznou definitivní pravdu a stanou se svědky ‚kulturního obrození‘ ve století strojů a davů... ‚Velká válka‘ byla chápána jako střet civilizací a soupeření národních hodnot s ctností, jež spolu se vzdělanci*

utvářelo i duchovenstvo“. Avšak dvě desetiletí poté došlo k další, ještě větší apokalypse a třetí, tak říkajíc, visí ve vzduchu či již plíživě začala. Historie je učitelkou života, ale bohužel nikoli těch, kteří o něm rozhodují.

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 (2018)
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 zaslání 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. Raławickie 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, editor

Mgr. Martina Baráková

Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU

barakm00@tf.jcu.cz

předseda redakční rady

doc. Michal Opatrný, Dr. theol.

Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU

mopatrný@tf.jcu.cz

+420 389 033 542

č. dv. 206 b

redaktor

Mgr. Kateřina Brichcínová, Th.D.

Katedra teologických věd TF JU

katka.brichcin@seznam.cz

+420 389 033 528

č. dv. 205 c

redaktor

Mgr. Pavel Kilbergr

Katedra filosofie a religionistiky TF JU

pavel.kilbergr@gmail.com

č. dv. 216 c.

překlady z českého jazyka a do anglického jazyka

Mgr. Helena Lustová, Stuart Nicolson MA.

překlady z německého jazyka do českého jazyka

Mgr. et Mgr. Jana Maryšková, Mgr. Marta Rynešová

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 (2018)
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 Míčka, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, mickar@tf.jcu.cz

Dr. Mirka Nečasová, Faculty of Social Studies, Masaryk University, Brno, Joštova 10, 602 00 Brno, Czech Republic, necasova@fss.muni.cz

Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, 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**

Martina Baráková, MA
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
barakm00@tf.jcu.cz

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 Břichcínová
Department of Theological Disciplines
katka.brichcin@seznam.cz
+420 389 033 528

editor

Pavel Kilbergr, MA
Department of Philosophy and Religious Studies
pavel.kilbergr@gmail.com

translations from and to the English language

Helena Lustová MA, Stuart Nicolson MA

translations from the German language

Jana Maryšková MA et. MA, Marta Ryněšová MA