



Scientia / 5. svazek

Michal Opatrný, Markus Lehner a kol. / **Teorie a praxe charitativní práce /**
Uvedení do problematiky. Praktická reflexe a aplikace

Michal Opatrný, Markus Lehner a kol.

Teorie a praxe charitativní práce

 **Uvedení do problematiky**
Praktická reflexe a aplikace

Úvaha na úvod jak uvažovat o charitativní práci

Slovo „charita“ bývá v současném jazykovém úzu – alespoň co se Česka týká – používáno velice volně. Můžeme si všimnout, že není ani zdaleka spojováno jen s „Charitou“ coby katolickou charitativní organizací,¹ ale označují se jím také různorodé dobročinné aktivity – někdy včetně péče o opuštěná zvířata. Už jen to je proto dobrým důvodem pro hlubší úvahu o tom, v čem tedy vlastně charitativní práce spočívá. Tato kniha si však za cíl klade především zásadnější vstup do debaty o vztazích sociální práce a teologie.² Jinak řečeno, chce o pojmu „charitativní práce“ uvažovat v jeho základním kontextu, a tím provést i jeho upřesnění.

Vztah teologie a sociální práce nelze redukovat jen na využívání teologických poznatků pro výkon sociální práce. Nestačí, aby měl sociální pracovník např. znalosti o tzv. spirituálních potřebách člověka, a tak byl lépe připraven na pomoc svým klientům (srov. kap. 1.2). Teologie musí ze své podstaty vést člověka také k otázkám a ke společnému hledání odpovědí na tyto otázky.³ Sociální práce pak není jen jakousi „technologíí pomoci“, naukou o tom, jak co nejlépe pomoci člověku v obtížné životní situaci, ale vnímá člověka ve všech souvislostech, které se týkají jeho života a které také kriticky zkoumá. Z této podstaty obou věd pak plyne jejich vzájemná blízkost: Teologie člověku pomáhá formulovat a zodpovídat otázky vyvolané zkušenostmi, které pracovník učinil při výkonu sociální práce.⁴ Může jít o otázky po smyslu života, ale i po smyslu smrti a utrpení, o otázky po dobru a zlu v člověku a ve světě a v neposlední řadě i o otázky týkající se osobnosti samotného pomáhajícího.⁵

Jinak vyjádřeno, teologie – minimálně v jejím katolickém pojetí – spočívá v kritické reflexi křesťanské víry rozumem: Je třeba, aby byla jednak víra člověka podrobena kritickému zkoumání rozumu, ale také aby byl rozum pomocí křesťanské víry konfrontován s vlastními limity.⁶ To znamená, že nejen teologie může inspirovat sociální práci, ale také sociální práce může ovlivňovat křesťanské pojetí „služby chudým a trpícím“. Tato myšlenka je výchozím bodem publikace, kterou jste právě otevřeli.

Ovšem ani ne tak teologie jako rozumová reflexe víry, ale křesťanství coby praxe víry je neopomenutelným zdrojem, ze kterého vzešly pomáhající profese.⁷ Proto je třeba věnovat v této publikaci pozornost také historii, tedy reflexi minulých podob křesťanské praxe. Zejména pak těm obdobím, kdy se utvářelo moderní pojetí pomoci. Proto v kap. 1.1 čtenáři najdou obsáhlou sondu do

¹ Srov. Charita Česká republika (www.charita.cz), resp. srov. Caritas Österreich (www.caritas.at).

² Srov. např. 4. číslo časopisu Sociální práce/Sociální práce z r. 2008 na téma „Duchovní dimenze sociální práce“.

³ Srov. Stephanie BOHLEN, „Eckpunkte zur Verortung von Theologie: Ein Positionspapier“, in *Entdeckungen und Aufbrüche: Theologie und Ethik in Studium und Praxi der Sozialen Arbeit*, ed. Rektorenkonferenz Kirchlicher Fachhochschulen, Opladen – Farmington Hills: Barbara Budrich Verlag, 2008, s. 17.

⁴ Srov. tamtéž.

⁵ Srov. Jakub DOLEŽEL, „Osobnostní rizika pomáhající praxe: Syndrom pomocníka ve světle biblické moudrosti“, in *Spravedlnost a služba III.: Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS – VOŠ sociální Olomouc*, ed. D. Palaščíková, Olomouc: CARITAS – VOŠ sociální, 2008, s. 39

⁶ Srov. JAN PAVEL II., *Fides et ratio, Encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. 9. 1998*, čl. 100.

⁷ Srov. BOHLEN, „Eckpunkte zur Verortung von Theologie“, s. 20–21.

doby, kdy se dnešní Česko a Rakousko nacházelo ve společném státě, tedy do doby panování císařovny Marie Terezie a císaře Josefa II. Na příkladu života prvního českobudějovického biskupa je poukázáno na dobový kontext a jeho vliv na tehdejší křesťanské pojetí sociální pomoci, protože jen uvědomění si širších společenských souvislostí umožňuje správně chápat i tehdejší pojetí sociální péče a jeho vliv do dnešní doby.

Kapitola 1.2 pak představuje současný stav diskuse k tématu tzv. křesťanské sociální práce. Jde v ní stručně řečeno o to, zda má křesťanskost sociální práce základ v křesťanské víře toho, kdo ji vykonává, v metodách, kterými ji vykonává, nebo ve strukturálním rámci, ve kterém ji vykonává. Někteří autoři také konstatují, že sociální práci na křesťanskou a sekulární rozdělovat nelze. Předkládaná publikace se snaží právě o určitý posun této diskuse, a to za pomoci pojmu „charitativní práce“.

V následující kapitole (1.3) pak bude čtenář seznámen s vybranými prvky křesťanské víry, jejichž teologická reflexe by měla být relevantním tématem i pro sociální práci. Jde o koncepci lidské důstojnosti a pojetí sociální spravedlnosti v křesťanství, ale také o smysl, který křesťanská víra dává snahám změnit prostřednictvím sociální práce uděl konkrétního člověka nebo sociální skupiny, i když se v určitém kontextu toto úsilí jeví jako nesmyslné.

První kapitola knihy je tak stručným historicko-systematickým úvodem do vztahu křesťanské víry k sociální práci, bez kterého by jakékoliv další úvahy o charitativní práci postrádaly smysl, protože by nebyl zřejmý jejich kontext.

Ve druhé kapitole je pak věnována pozornost vědecko-teoretickým souvislostem mezi sociální prací a praktickou teologií, která se v systému katolické teologie podobně jako sociální práce zabývá jednáním člověka (kap. 2.1). V návaznosti na to se druhá kapitola věnuje problematice praktických souvislostí mezi sociální prací a praktickou teologií, tedy tomu, v čem se obě disciplíny v praxi vzájemně doplňují a ovlivňují. Kapitola 2.2 tak ústí v přesnější vymezení pojmu charitativní práce. Celá druhá kapitola je proto jakýmsi pomyslným středem této knihy.

Kapitola třetí se pak věnuje praxi charitativní práce. Kapitola 3.1 nejprve reflektuje názory a zkušenosti odborníků z praxe, které byly shromážděny prostřednictvím pracovních skupin *Mezinárodního symposia praktická teologie a sociální práce*, které se konalo v listopadu r. 2008 na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Jde zejména o zkušenosti sociálních, pastoračních a pedagogických pracovníků, kteří pracují se seniory, menšinami a sociálně vyloučenými, se zdravotně postiženými a s rodinami, které o seniory, zdravotně postižené nebo vážně nemocné blízké pečují. V rámci pracovních skupin tito odborníci z praxe diskutovali na téma, jak může péče o spirituální potřeby nebo pastorační práce přispět ke komplexnímu řešení obtížných životních situací jejich klientů. Tak byly v diskusích získávány informace o tom, za jakých okolností se sociální práce a teologie setkávají v praxi. Pokud by tyto zkušenosti nebyly zachyceny, popsány a reflektovány, zůstala by charitativní práce pouhým abstraktním pojmem pro rádobu akademické úvahy.

Kapitola 3.2 se v návaznosti na tuto reflexi praxe věnuje problematice pastorační práce s pracovníky církvemi založených organizací, které poskytují sociální služby (např. Charita ČR). Za pomoci rozboru souvislostí mezi pastorační prací, supervizí a *coachingem* hledá odpověď na otázku, jakým způsobem pastorační práce v těchto organizacích podporuje jejich činnost coby charitativní práci. Jinými slovy, k úvahám o charitativní práci patří také otázka, jakým způsobem lze podporovat její kvalitu.

Čtvrtá kapitola je potom závěrečnou úvahou nad úlohou charitativní práce v současné společnosti. Tím, že kapitola poukazuje na její společenskotvorný a kulturotvorný aspekt, zasazuje ji do jejích širších souvislostí.

1. Sociální práce a křesťanství

Uvažování o charitativní práci není možné začít bez naznačení jejího širšího kontextu, tedy bez souvislostí mezi křesťanstvím a angažováním se pro člověka v obtížné životní situaci. Protože se tato angažovanost pro druhé postupně vyvinula do podoby sociální práce, směřuje tato kapitola zejména k souvislostem mezi křesťanstvím a sociální prací. Ukazuje proto nejprve historické souvislosti, ve kterých se utvářel moderní systém sociální péče, spolu s tím, do jaké míry a jak byl tento proces ovlivňován také křesťanskou vírou těch, kdo byli jeho iniciátorem, i těch, kdo konkrétní změny a inovace přímo prováděli.

Od těchto historických souvislostí pak kapitola přechází k systematizaci vazeb současných, aby bylo zřejmé, že vzájemná propojení mezi křesťanstvím a sociální prací nemají v praxi nějakou jednu výlučnou a dopředu jasně definovanou podobu, ale že existuje několik navzájem dost odlišných přístupů k těmto souvislostem. Toto upřesnění potom umožňuje, aby byla v závěrečné části první kapitoly popsána a reflektována konkrétní témata, které jsou integrální součástí křesťanské víry a která mají zároveň zásadní význam i pro sociální práci.⁸

1.1 Bud'te chudým útočištěm a nemocným pomoci (Rudolf Svoboda)

Sonda do života vysokého církevního hodnostáře a jeho aktivit v sociální oblasti v čase církevních reforem osvětských panovníků habsburské monarchie

1.1.1 Uvedení do problematiky

Druhá polovina osmnáctého století a první desetiletí století devatenáctého bývají často označovány jako období tzv. osvětského absolutismu, který je nejčastěji spojován se jmény císařovny Marie Terezie (1740–1780), císaře Josefa II. (1780–1790) a jejich nástupců. Habsburští panovníci, kteří na území Čech a Moravy vládli pod dědičným titulem českých královen a králů, přijali za svůj nový pohled na svět, který se částečně inspiroval v myšlenkách osvícenství majících své kořeny v Anglii a Francii. Z idejí osvícenství si však vybírali pouze ty, jež podporovaly jejich způsob vlády a které jim byly osobně blízké, zatímco některé z nich zcela kategoricky odmítali. Stát hodlali vést „osvěceně“ ve všech oblastech společenského života a podporovali vše moderní i v oblasti vědy a hospodářství. Co však v žádném případě nepřijali, byla kritika absolutistické vlády, kterou lze najít v myšlenkách západoevropských osvětců, stejně jako odmítání křesťanských církví, mezi nimi především církve katolické. Důvod byl zcela zřejmý: Habsburská monarchie tradičně stála na straně katolické církve, která byla po staletí oporou její vlády. Ostatně většina obyvatelstva byla katolická, protože v minulých stoletích prosazovali habsburští vládci velmi rázně představu státu s vládcem a jeho poddanými majícími společné vyznání. Když přišel čas osvětského absolutismu, začali habsburští vládci církev vnímat mimo jiné také jako instituci, kterou je potřeba zreformovat, aby – stejně jako

⁸ Autorem úvodů ke kapitolám 1., 2., 3. a 3.1 je Michal Opatrný.

ostatní oblasti státu – lépe sloužila „obecnému blahu“. Právě „obecné blaho“ bylo jedním z hlavních motivů jejich konání.

Osvícenský absolutismus postupně uplatňovaný cestou reforem ve všech oblastech života monarchie a také církevně-politický systém, který byl důsledkem jeho prosazování a pro který se vžilo označení „josefinismus“ podle jeho důsledného prosazovatele Josefa II., se stal „světem“, do kterého se na jaře roku 1748 narodil budoucí první českobudějovický biskup Jan Prokop Schaaffgotsche. Právě o jeho životě a zejména o jeho sociálních aktivitách v kontextu (nejen) církevních reforem, pojedná tato kapitola.⁹ Cílem je předložit čtenáři obraz činnosti konkrétního člověka v dobových souvislostech, především společenských a politických, a také ukázat jeho víru prožívanou v praxi. Je samozřejmé, že tu vznikne jen určitý náčrt. Vždyť jen tématům, jako jsou osvícenství v habsburské monarchii, vznik a vývoj církevně-politického systému josefinismu, vztah církve a státu apod., by bylo možné věnovat stovky stran, aniž by hrozilo jejich vyčerpání. Schaaffgotschův život a aktivity budou představeny pouze v určité zkratce, přičemž důraz bude kladen na jeho angažmá v oblasti praktické péče o druhé a zejména na její duchovní kořeny. Jde mimo jiné i o to ukázat, že církevní reforma, o které se často hovoří pouze v souvislosti se státními zásahy do církevního prostoru, měla ještě svou „vnitřní“ komponentu, která usilovala o prohlubování a zvnitřnění křesťanské víry. V život byla uváděna právě činností konkrétních lidí, a to díky jejich vzdělání, formaci a z nich plynoucího přesvědčení o správnosti jejich konání. Tato „vnitřní“ část církevní reformy nebyla nikým nařízena, byla naprosto v rukách lidí, jako byl Schaaffgotsche, kterým byla svěřena duchovní péče o druhé.

1.1.2 Doba mládí a zrání

Světlo světa spatřil Jan Prokop Schaaffgotsche jako nejmladší syn z početné rodiny říšských hrabat, která již tradičně sloužila panovníkům z habsburského rodu.¹⁰ Císařovna Marie Terezie v té době vládla své říši již přes osm let. V čase, kdy se ujímala vlády, se pozvolna chýlilo ke konci období baroka. Ačkoli Marie Terezie byla vladařkou, jejíž způsob vlády lze nazvat osvícenským absolutismem, v mnohém ještě zůstávala člověkem „staré“ doby. Nebyla totiž vychována v osvícenském duchu. Přesto převzala některé jeho zásady, především ideu blaha státu jako nejvyššího zájmu.

Na přijetí některých osvícenských idejí Marií Terezií mělo vliv několik okolností: Předně to byly okolnosti mocensko-politické, které bývají v odborné literatuře zmiňovány nejčastěji. Když se na základě tzv. pragmatické sankce jejího otce Karla VI. (1713) ujala vlády, musela svá práva urputně bránit před okolními státy, které ženu na trůně nehodlaly uznat. Svou říši nakonec uhájila, ale jen za cenu některých územních ústupků. Tyto tzv. války o rakouské dědictví (1740–1748) monarchii finančně vyčerpaly, ukázaly její slabost a nutnost reforem v mnoha oblastech. Důležitost prováděných reforem vedených s cílem zlepšit situaci státu a potřebu jejich urychlení ještě výrazněji ukázala tzv. sedmiletá válka (1756–1763), ve které se pokusila získat ztracená území zpět.¹¹ V letech své

⁹ Jedná se o postavu vcelku neznámou, která začala být věnována větší pozornost teprve v několika posledních letech: Rudolf SVOBODA, „PASTORES BONI? STUDIE K TÉMATU ‚RAKOUSKÉ OSVÍCENSTVÍ‘ V SOUVISLOSTI SE VZNIKEM ČESKOBUDĚJOVICKÉHO BISKUPSTVÍ A ČINNOSTÍ PRVNÍCH ČESKOBUDĚJOVICKÝCH BISKUPŮ“, in *Osvícenství a katolická církev: Sborník příspěvků k vědecké konferenci konané na Teologické fakultě Jihočeské univerzity dne 23. února 2005*, ed. Rudolf Svoboda, Martin Weis a Peter Zubko, České Budějovice: Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, 2005, s. 22–43; a také Rudolf SVOBODA, „Biskupové doby josefinismu – strážci nebo odpůrci katolické tradice?“ *Verba theologica* 6, č. 1 [12] (2007): 43–53.

Českobudějovické biskupství bylo založeno z iniciativy císaře Josefa II. Proces vzniku biskupství je popisován ve studii: Rudolf SVOBODA, „Proces založení českobudějovického biskupství v letech 1783–1789“, *Studia theologica* 10, č. 3 [33] (2008): 19–40. Nedávno vyšla o biskupu Schaaffgotschovi monografie: Rudolf SVOBODA, *Jan Prokop Schaaffgotsche: První biskup českobudějovický*, Brno: L. Marek, 2009.

¹⁰ Srov. SVOBODA, *Jan Prokop Schaaffgotsche*, s. 89.

¹¹ Srov. Erich ZÖLLNER, *Geschichte Österreichs: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wien – München: Verlag für Geschichte

vlády pak císařovna provedla reformy v oblastech správy, vojenství, hospodářství, soudnictví, školství a v církevní oblasti, která nás zajímá nejvíce.¹² Reformy v církevní oblasti šly ruku v ruce se změnami v církevní politice. V oblasti reforem nešlo od sebe oblast světskou a církevní oddělit, protože tyto spolu byly velmi úzce svázány.

Bylo by omylem se domnívat, že se Marie Terezie a její nástupci stavěli proti náboženství. Právě naopak, v duchu osvícenského absolutismu měli za to, že náboženství má státu poskytovat mravní základ a sloužit lidem, má vstoupit do jeho služeb a stát se nástrojem obecného blaha i bezpečnosti. Ovšem již jinak se dívali na úlohu církve, která byla považována za ochranitelku a hlasatelku náboženství. Stát vyvíjel úsilí, aby měl kontrolu nad ní pevně ve svých rukou. A protože barokní církev požadavkům státu nevyhovovala, bylo třeba ji zreformovat. Zásahy do církevních záležitostí v monarchii byly zejména ze strany papežské kurie vnímány negativně, protože do této doby stát do církevní oblasti nezasahoval tak intenzivně, ačkoli již za vlády Karla VI. byly takové pokusy stále zřetelnější. Marie Terezie – po ní i její nástupci – začala důsledně uplatňovat stará privilegia, která byla císařům v minulosti udělena papeži. Díky nim byly zásahy do církevní oblasti zcela legální, často dokonce v souladu s dlouholetými požadavky církve, kupř. s nařízeními tridentského koncilu. Panovníci byly rušeny církevní instituce, zřizovány instituce nové a všeobecně se církevní záležitosti stále více dostávaly pod státní dohled.¹³ Řím ovšem postupně ztrácel – ke své veliké nelibosti a za velikých protestů – vliv na církevní dění v habsburské monarchii. Do značné míry antikuriální postoj panovnice byl ovlivněn i tím, že se v období války o rakouské dědictví postavil papež Benedikt XIV. na stranu jejich nepřátel. Rakouský antikurialismus pak ještě získal podporu od febronianských tezí, jejichž základem byla kniha trevírského světícího biskupa Johanna Nikolause Hontheima alias Justina Febronia *O stavu církve a zákonné moci římského velekněze (De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis)*, která vyšla v roce 1763. Již o rok později se dílo nalézalo na římském Indexu zakázaných knih, avšak v rakouské monarchii zakázáno nebylo. Podle Febronia jsou nositeli plné a neomezené moci v církvi biskupové a nikoli papež, který je pouze první mezi sobě rovnými (*primus inter pares*). Všichni biskupové mají stejná práva a papež nemá mít vliv na dění v jejich diecézích. Papežská nařízení jsou platná jen tam, kde je světští vládci uznají. Nejvyšší moc v církvi vychází ze společenství věřících, které ji pak propůjčuje duchovním osobám, tedy i papeži. Všeobecný koncil, který je reprezentací společenství věřících, stojí nad papežem, který koncily nesvolává a ani nepotvrzuje jejich usnesení. Kromě toho Febronius míní, že by se světští vládci měli společně postavit – ve spolupráci s biskupy, kteří by byli pod jejich ochranou – na obranu proti nárokům ze strany Říma, v praxi zejména používat *placetum regium* (viz níže).¹⁴ Febroniovy teze nalezly spřízněné duše – kupř. státního kancléře Kounice a císařovna lékaře Gerharda van Swieten¹⁵ – a v praxi nebyly cizí ani panovníkům a některým biskupům.

Právě lidé blízcí panovníci, kteří patřili do okruhu jejich rádců, jsou dalším důvodem, proč se Marie Terezie přiklonila k osvícenskému absolutismu. Mnozí z nich totiž byli – narozdíl od císařovny – opravdovými osvícenci. Byli hluboce přesvědčeni o nutnosti reforem zaváděných do pra-

und Politik, 1990, s. 304–309; Jörg K. HOENSCH, *Geschichte Böhmens: Von der slavischen Landnahme bis zur Gegenwart*, München: Beck, 1997, s. 267–274.

¹² Srov. ZÖLLNER, *Geschichte*, s. 313–316; J. K. HOENSCH, *Geschichte*, s. 275–290; Karl VOCELKA, *Geschichte Österreichs: Kultur – Gesellschaft – Politik*, Graz – Wien – Köln: Verlag Studia, 2000, s. 154–166; Martin WEIS, „Osvícenští panovníci habsbursko-lotrinské dynastie“, in *Osvícenství a katolická církev*, s. 8–12.

¹³ Srov. Jaroslav KADLEC, *Dějiny katolické církve III.*, Olomouc: Univerzita Palackého – CMTF, 1993, s. 420–422.

¹⁴ Srov. KADLEC, *Dějiny III.*, s. 419–420; Herbert RIESER, *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben: Der Kampf der Kirche um ihre Friehiet*, Wien: Herder, 1963, s. 7–8.

¹⁵ Srov. Claude MICHAUD, „Der Josephinismus in der Habsburgermonarchie (1740–1790)“, in *Die Geschichte des Christentums: Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1830)*, ed. N. Brox, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 2000, s. 16–18.

xe absolutistickou vůlí panovníka ve všech oblastech života státu. Vzhledem k neoddiskutovatelné úspěšnosti většiny provedených reforem lze konstatovat, že si dokázala své rádce nejen dobře vybrat, ale také naslouchat jejich radám.¹⁶

Dalším důvodem, který hrál roli při císařovnině přiklonění se k osvěcenským reformám, je jistě její výchova, ve které mělo důležité místo náboženství. Marie Terezie byla známa jako velmi zbožná žena, které vyrůstala v prostředí tradičního rakouského katolicismu, tzv. *pietas austriaca*, a dlouho se pevně přidržovala některých jeho forem.¹⁷ Ovšem jak již bylo zmíněno, snahy o církevní reformu byly v habsburské monarchii živé již v době vlády jejího otce Karla VI. Již tehdy se stal vídeňský dvůr vlivným centrem reformních myšlenek. Proslulá byla císařská knihovna s množstvím knih prореformně orientovaných autorů. K vytvoření reformám nakloněného intelektuálního prostředí přispělo i rozsáhlé a nekompatní území monarchie. Z nizozemských univerzit na území monarchie pronikalo učení jansenismu, z nově získaných území v severní Itálii se zase šířily myšlenky raného italského osvícenství. Marie Terezie se seznámila s obojím, a i díky tomu pro ni církevní reforma nebyla pouze věcí čistě organizační, potřebnou z mocensko-politických důvodů, ale i věcí osobní, „vnitřní“, úzce související s jejím náboženským přesvědčením.

S jansenistickou literaturou a s jansenismem ovlivněnými učiteli přišla do styku díky své původně protestantské matce princezně Alžbětě Marii Brunšvicko-Wolfenbüttelské.¹⁸ Jejím učitelem dějepisu byl kupř. jansenista Gottfried von Spannagel. Ačkoli teologické názory jansenistů se v rakouské monarchii příliš neuchytily, velké porozumění zde nalezla jansenistická zbožnost, která se vyznačovala velkou přísností v oblasti morálky, jež byla i Marii Terezii velmi blízká. Také proto neměla mnoho pochopení pro některé projevy zbožnosti baroka. Od šedesátých let, zejména po smrti svého manžela Františka Štěpána (1765), se přiklápěla k jansenismem ovlivněné zbožnosti stále více. Podobně pozitivní ohlas nalezla jansenistická morální praxe i u dalších vůdčích osobností v habsburské monarchii, z nichž mnozí patřili do okruhu kolem panovnice a zároveň byli zastánci některých tezí osvícenství. Právě jansenisté a osvěcenci měli stejnou touhu po obnovené círke-

¹⁶ Srov. RIESER, *Der Geist des Josephinismus*, s. 21–26.

¹⁷ Viz. kupř. Zdeněk R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby: Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem: Albis international, 2006, s. 91.

¹⁸ V roce 1640, dva roky po smrti svého autora yperského biskupa Cornelia Jansena (lat. Jansenius), vyšlo dílo o teologii sv. Augustina. V této knize přišel Jansen s reformními požadavky týkajícími se především změny v duchovním životě věřících. Teologicky se opíral o interpretaci nauk o dědičném hříchu a o milosti, svými myšlenkami se přiblížil ke kalvinismu. Prosazoval přísnou morální praxi. Jansenovy myšlenky nalezly své čtenáře a nadšené stoupence, kteří začali volat po reformě církve právě v tomto duchu. Již roku 1642 vybrané teze Jansenovy knihy odsoudil papež Urban VIII., ale rozvoj nového duchovního proudu nezastavil. Centrem jansenistů se stal francouzský klášter cisterciáků Port Royal, v jehož čele stála abatyše Angelika Arnaultová (zemř. 1661). Duchovním vůdcem byl doktor ze Sorbonu, Angeličin bratr Arnault, který vydal v Jansenově duchu knihu o eucharistii, ve které nastavil nesmírně přísné podmínky pro její přijímání. Okruh sympatizantů s jansenismem se stále rozšiřoval. Mnozí z nich byli kritiky jezuitského řádu, zvláště jezuitského probabilistického pojetí morálky. Svě rázné odpůrce našel v osobách dalších papežů, kteří jansenismus dále odsuzovali, ale jansenisté se dokázali bránit až do roku 1713, kdy papež Klement XI. odsoudil v bule *Unigenitus dei Filius* nauku francouzského oratoriána Pachasia Quesnela (zemř. 1719). Bula se stala kritériem dělicím katolíky od jansenistů. Po Francii, kde se jansenisté ocitli mimo zákon, se stalo centrem jansenistů nábožensky tolerantní Holandsko. Vliv jansenismu se v oblasti střední a západní Evropy projevoval ještě velmi dlouho. Zejména v oblastech morálky a v asketice je znatelný až do devatenáctého století.

Papežské buly proti jansenismu viz: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrenscheidungen*, ed. Hans Denzinger – Peter Hünermann, Freiburg im Breisgau – Basel – Rom – Wien: Herder, 37. vyd., 1991, s. 613–615, 670–682.

Srov. KADLEC, *Dějiny III.*, s. 377–378; RIESER, *Der Geist des Josephinismus*, s. 6; Harm KLUETING, „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht,' Zum Thema Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung und Katolicismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts: Eine Einleitung,“ in *Katholische Aufklärung: Aufklärung im katholischen Deutschland*, ed. H. Klueting, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993, s. 11; ZÖLLNER, *Geschichte*, s. 318–319.

vi, která by byla očištěna od jejích barokních tradic. Obě strany také chtěly omezit moc jezuitů ve státě a v církvi. Jansenismus ovlivnil také okruh osvěcensky smýšlejících prelátů, jejichž vliv na panovníci byl značný. Tito se věnovali zejména reformě výuky a duchovní formaci budoucích kněží. Patřili sem: biskup v Gurku a později v Passově Josef Maria hrabě Thun, biskup v Seckau a později zároveň i v Passově Leopold Ernst hrabě Firmian, jeho bratr lavantský biskup Virgil Maria hrabě Firmian, vídeňský arcibiskup Johann Joseph hrabě Trantson a biskup z Lublaně Karl hrabě Herberskin. Inspirováni zejména dílem lovaňského teologa Johanna Opstraeta *Pastor bonus*, které načrtává ideální obraz duchovního pastýře,¹⁹ se snažili zamezit vlivu jezuitů na vídeňském dvoře i ve svých diecézích. Se svými duchovními již nemluvili latinsky, ale německy, bojovali proti pověřivým tendencím, a dokonce i proti nově zřízenému kultu Srdce Ježíšova. Ve Vídni existovala skupina lidí, která tyto představy přijala a dále prosazovala. Jedním z nich byl vídeňský arcibiskup kardinál Christoph Anton hrabě Migazzi, který založil roku 1758 kněžský seminář, kde vyučovali jansenismem inspirovaní učitelé. Avšak již o rok později se Migazzi přiklonil k propapežské ultramontánní linii a od té doby se stal významným odpůrcem radikálních církevních reforem. Po celý život byli s jansenismem spojeni kupř. Migazziho spolupracovník Ambros Simon Stock, stejně tak probošt augustiniánského ústavu Sv. Doroty a zpovědník císařovny Marie Terezie Ignaz Müller. Jansenismem ovlivněné církevní reformy měly také podporu některých profesorů teologické a právnické fakulty vídeňské univerzity. Tito tzv. „muži Marie Terezie“ měli jako její rádci na císařovnou zahájenou církevní reformu velký vliv.²⁰

Z italských osvěcenců Marie Terezie dobře znala Antonia Lodovica Muratoriho, jehož díla doporučovala také svým dětem.²¹ Ve své knize *O křesťanském milosrdenství (Della carità christiana)* považuje Muratori za křesťanskou lásku k bližnímu každou činnost, která je zaměřena na pomoc potřebným. Milovat Boha a milovat bližní klade na stejnou úroveň. Právě láska k bližnímu je znakem člověka, který následuje Krista. Křesťan by měl bližního milovat jako sám sebe, činit druhému, co by chtěl, aby bylo jemu činěno. Mezi činy lásky k bližním řadí i zakládání seminářů, špitálů a domů pro chudé.²² Vliv tohoto díla je v činech Marie Terezie a jejího syna Josefa II. zvláště viditelný, kupř. ve zřizování domů pro chudé a ve starosti o zlepšení situace v sirotčincích a ve špitálech.²³ Velkou pozornost si zaslouží i Muratoriho dílo *O pravé zbožnosti (Della regolata divozione de' Cristiani)*, které se stalo jednou z nejvíce inspirujících knih čtených především služebníky církve, ale i členy panovnického rodu. Muratori zde pojednává o různých formách církevní zbožnosti a snaží se rozlišit, které z nich mají hodnotu pro pravou křesťanskou zbožnost. Dochází k názoru, že nejdůležitější je niterná zbožnost, jež je rozumově reflektována i emocionálně kladně prožívána a ukazuje se zejména láskou k bližním. Vyslovuje se také pro redukci některých projevů úcty ke svatým a k Panně Marii, zvláště těch, které člověka odvádí od opravdové víry v Boha. Kupříkladu pokládá za zbytečné, aby byly svatým dávány drahé dary, jimiž by věřící získali jejich přímluvu:

„Kdo je tedy zvyklý vše dobře promyslet a rozvážit, snadno rozpozná, že svatí naši úctu nikterak nepotřebují, na-
proti tomu chudí chléb ano, a není dobré soudit, že svatí, kteří jsou vždy plní lásky, by chtěli jen proto, aby jim byla
prokázána ona ne nutná čest, odebrat žiznivým nutnou obživu.“²⁴

¹⁹ Jean van Opstraet byl lovaňský teolog, který žil v letech 1651–1720. Dílo *Pastor bonus* vyšlo v roce 1689, v Praze roku 1777.

²⁰ Srov. MICHAUD, „Der Josephinismus,“ s. 18–19.

²¹ Srov. Jaroslav KADLEC, *Přehled českých církevních dějin II.*, Praha: Zvon, 1991, s. 152–153; ZÖLLNER, *Geschichte*, s. 316.

²² Viz. Antonio Lodovico MURATORI, *Des Hochwürdigen Herrn Ludov. Anton. Muratori gründliche Auslegung des grossen Gebots von der Liebe des Nächsten: Mit Tehologisch- Historisch- und Critischen Anmerkungen: In das deutsche übersetzt von Petro Obladen*, Augsburg, 1761.

²³ Srov. Markus LEHNER, *Caritas: Die Soziale Arbeit der Kirche: Eine Theoriegeschichte*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 1997, s. 68–74.

²⁴ A. L. MURATORI, *Die wahre Andacht des Christen untersucht, und von dem weltberühmten Ludewig Anton Muratori, Herzogl.*

V poslední řadě vzbuzovalo veliký ohlas u osvícenských absolutistických vládců i u těch, kterým byla svěřena odpovědnost nad jinými lidmi, dílo *O veřejném blahu (Della publica felicitá)*.²⁵ Muratori totiž v této knize pojednává o hlavním úkolu vládce, který vidí ve starosti o veřejné blaho. Ve světle tohoto díla je vládce chápán jako člověk, kterému byl samotným Bohem svěřen úkol postarat se o své poddané. Autor dokonce hovoří o „tajemné smlouvě“ (*geheimen Vertrag*) mezi panovníkem a jeho lidem – za panovníkovu ochranu je lid povinen vladaři sloužit, odvádět daně atp.²⁶ Podobně je možné postavit na místa panovníka a jeho lidu biskupa a jemu svěřené věřící. Význam Muratoriho pro církevní reformu v osmnáctém století v habsburské monarchii byl obrovský, jeho díla byla čtena širokou vzdělanou veřejností.

První vlna církevních reforem začala roku 1749 zřízením Direktorია pro politickou a finanční správu všech dědičných zemí (*Directorium in publicis et cameralibus*), které bylo zodpovědné i za náboženské a církevní záležitosti. Vyvinulo snahy omezit pravomoci představených klášterů sídlících mimo rakouskou monarchii, důsledně podřídít papežské dokumenty souhlasu státu (*placetum regium*), zdanit církevní úřady, omezit církevní právo azylu a zredukovat církevní svátky. Kromě toho měl být zvýšen věk kandidátů pro vstup do kláštera a omezena suma peněz, kterou doposud kandidáti museli při svém vstupu do kláštera složit. Reformy byly ještě urychleny po vyčerpávající sedmileté válce (1756–1763).²⁷

Zkušebním polem radikální reformní politiky se stalo Milánsko, kde změny probíhaly s časovým předstihem, ovšem radikální reformy se brzy měly týkat celého státu. Plánovalo se nařízení všeobecného zdanění, ze kterého neměly být vyňaty ani církevní instituce. V roce 1763 byl v Milánsku zřízen úřad *Giunta economale* jako nejvyšší úřad pro církevní záležitosti. Podle tajných instrukcí vydaných tímto úřadem v roce 1768 měly být všechny záležitosti, které se přímo netýkaly výkonu služby kněží, podřízeny pravomoci vládce. Duchovenstvo se mělo zabývat pouze duchovními záležitostmi, konkrétně hlášením křesťanské víry, slavením mší, udělováním svátostí a vnitřní církevní disciplínou. Ostatní církevní záležitosti měla mít na starosti státní moc. Všechny nároky ze strany církve byly odmítnuty, pokud nezískaly souhlas panovníka.²⁸ Byla zrušena inkvizice a její funkci nahradila státní cenzura. Svůj význam ztrácely i další církevní soudy. Redukován byl také počet beneficií, naopak se zvýšily příjmy diecézních kněží. Roku 1769 začalo také rušení klášterů. Jména z církevních beneficií byla dělena mezi farnosti.²⁹

Podle vzoru milánské *Giunta economale* byla v roce 1769 zřízena *Dvorská duchovní komise*, v jejímž čele stanul hrabě Johann Chotek. V tomto grémiu byli zastoupeni biskupové i rádci císařovny. Výše popsané reformy byly postupně zaváděny do praxe v celé monarchii.³⁰

Jednou z velkých událostí vlády Marie Terezie bylo zrušení jezuitského řádu v roce 1773 papežem Klementem XIV. (1769–1774). Papežské breve *Dominus et Redemptor* bylo Marií Terezií pro oblast monarchie potvrzeno 2. září 1773. Zrušení jezuitského řádu urychlilo školské reformy. Byly vyvíjeny aktivity i proti dalším řádům, které připravily cestu pro budoucí rozhodnutí Josefa II, kte-

Büchersalvorsteher zu Modena, unter dem Namen Lamini Pritanii, in Italiänischer Sprache beschrieben, nunmehr aber ins reine Deutsche übersetzt, Augsburg – Innsbruck, 1764, s. 278. (Originály doslovných citací jsou k dispozici v německé verzi této knihy).

²⁵ Viz. A. L. MURATORI, *Von der Glückseligkeit des gemeinen Wesens, als dem Hauptzweck gut regierender Fürsten: Vormalis in welscher Sprach abgehandelt durch Ludwig Anton Muratori Vorstehern der Bibliothec Sr. Durchleucht des Herzogs v. Modena: anjetzo aber in das Deutsche übersetzt von einem Christlichen Eiferer um das gemeine Wesen*, München, 1758.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 6.

²⁷ Viz. RIESER, *Der Geist des Josephinismus*, s. 39–42; KADLEC, *Dějiny III.*, s. 422.

²⁸ Srov. Ferdinand MAASS, *Der Josephinismus: Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1790: Ursprung und Wesen des Josephinismus 1760–1790 (= Fontes rerum Austriacarum: Österreichische Geschichtsquellen: Zweite Abteilung: Diplomatica et acta, 71. díl)*, Wien: Verlag Herold, 1951, s. 288nn.

²⁹ Srov. MICHAUD, „Der Josephinismus,“ s. 19–20; RIESER, *Der Geist des Josephinismus*, s. 30.

³⁰ Srov. KADLEC, *Dějiny III.*, s. 416–418; MICHAUD, „Der Josephinismus,“ s. 20; RIESER, *Der Geist des Josephinismus*, s. 31–33.

rý se stal spoluvládcem své matky od roku 1765. Josef II. měl v určitém ohledu radikálnější pohledy než jeho matka. Kupř. o řeholních společenstvích zastával názor, že jsou – až na malé výjimky – pouze finanční zátěží pro stát a společnost a řeholníci že jsou nic nedělající individua, která již dávno nežijí podle ideálů svých řeholí.³¹

K závěru své vlády řešila Marie Terezie ještě otázku toleranční. Od roku 1777 bylo v hradištské oblasti na Moravě „objeveno“ více než deset tisíc tajných protestantů, kteří se čím dál otevřeněji hlásili ke své víře. Císařovna proti nim nehodlala násilně zasáhnout a začala je tiše tolerovat. K oficiálnímu vyhlášení tolerance však za její vlády ještě nedošlo.³²

Vraťme se nyní k Janu Prokopu Schaaffgotschovi. Léta dětství a mládí prožil právě za vlády Marie Terezie, v čase osvícenského absolutismu a rozsáhlých reforem snad ve všech oblastech života monarchie. Do tohoto prostředí vrůstal, byl to „jeho svět“. Přestože se narodil v urozené rodině, jeho rodiče neměli dostatek prostředků, aby byl jako mladší syn dostatečně „zajištěn“. Proto byl předurčen ke kariéře ve státních službách.³³

Vzdělání i svou první duchovní formaci získal na vídeňském Terezianu, které neslo jméno své císařské zakladatelky. Zde studoval od roku 1761. Tato rytířská akademie byla velmi inspirativním prostředím, v němž se mohl setkat s mnoha významnými osobnostmi, měl přístup k novým myšlenkovým směrům a ke knihám. Z učitelů, kteří byli známi svým proreformním směřováním, proslul především Heinrich Johann Kerens.³⁴ Vzorem a inspirací mu mohl být i vídeňský arcibiskup Christoph Anton Migazzi.³⁵

Po ukončení studií na Terezianu v roce 1768 se mladý Jan Prokop rozhodl pro duchovní dráhu. Vystudoval filosofii a teologii na vídeňské univerzitě. V roce 1772 byl vysvěcen na kněze.³⁶ Poté působil v královéhradecké diecézi (1772–1780) a v olomoucké arcidiecézi (1780–1783).

V královéhradecké diecézi se stal nejprve sídelním kanovníkem.³⁷ Od roku 1774 do roku 1780

³¹ Srov. Hans WITETSCHKE, „Absolutismus und Josephinismus,“ in *Bohemia sacra: Das Christentum in Böhmen 973–1973*, ed. F. Seibt, Düsseldorf: L. Schwann, 1974, s. 323–329; MICHAUD, „Der Josephinismus,“ s. 20–21; Jaroslav V. POLC, *Stručný přehled dějin českých a moravských diecézí po třicetileté válce*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Katolická teologická fakulta, 1995, s. 7–8.

³² Srov. MICHAUD, „Der Josephinismus,“ s. 21. Viz také POLC, *Stručný přehled*, s. 6–7.

³³ Srov. SVOBODA, *Jan Prokop Schaaffgotsche*, s. 89.

³⁴ Přestože byl Kerens v mládí členem jezuitského řádu, měl jednoznačnou důvěru Marie Terezie a Josefa II. Když se stal postupně biskupem diecézi Wiener Neustadt a St. Pölten, podporoval sice církevní reformu, ale na druhou stranu mnohokrát ostře protestoval proti církevně-státní byrokracii a jejím zásahům do chodu církve. V centru jeho biskupské činnosti stála péče o duchovní a diecézní semináře. Velmi zdůrazňoval nutnost provádění reforem v oblasti pastorační. Srov. Friedrich SCHRANGL, „Kerens, Heinrich Johann von (1725–1792),“ in *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, ed. E. Gatz, Berlin: Duncker & Humblot, 1983, s. 373–376. Viz. také Peter HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Veröffentlichungen für Geschichte Österreichs 7, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977, s. 347–350.

³⁵ Migazzi, který byl představitelem pozdně barokního, protireformací ovlivněného rakouského katolicismu, se nechal inspirovat zejména díly Muratoriho a prosazoval nutné církevní reformy. Ovšem příliš velké zásahy státu do církevní oblasti mu byly trnem v oku a až do své smrti v roce 1803 se proti nim rozhodně stavěl. Vynikal zejména svou péčí o kněžský dorost a hovořil se i o jansenistických prvcích v jeho zbožnosti. Srov. Erwin GATZ, „Migazzi, Christoph Bartolomäus Anton Graf (1714–1803),“ in *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder*, s. 505–508; Peter HERSCHE, „Erzbischof Migazzi und die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Wien,“ *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs (MÖSTA)* 24 (1971): 280–309; Rudolf LEEB – Maximilian LIEBMANN – Georg SCHEIBELREITER – Peter G. TROPPER, *Geschichte des Christentums in Österreich: Von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Wien: Ueberreuter, 2003, s. 332–333.

³⁶ Srov. SVOBODA, *Jan Prokop Schaaffgotsche*, s. 90–95.

³⁷ Jmenování Jana Prokopa Schaaffgotsche královéhradeckým kanovníkem pražským arcibiskupem Příchovským z 5. dubna 1772. Srov. Státní okresní archiv (dále SokA) Hradec Králové, Biskupský archiv (dále BA), jmenovací dekret královéhradeckého biskupa, inv. č. 842, sign. IV i 17, kart. 57.

byl generálním vikářem biskupů Kaisera³⁸ a Arca.³⁹ Do olomoucké diecéze přešel v roce 1780, ve stejné době, kdy se po smrti své matky vlády ujímá císař Josef II. Nejprve se stal farářem v Mohelnici, ale již téhož roku získal olomoucké sídelní kanovnictví.⁴⁰ Také zde netrvalo dlouho a Schaaffgotsche se propracoval k vyšším postům: roku 1781 se stal arcijáhnem kapituly. Jeho nejdůležitější povinností v této funkci bylo zkoušení kandidátů kněžství před svěcením. Zároveň byl jmenován do čela kněžského semináře v Brně,⁴¹ kde úzce spolupracoval s biskupem Chorinským. V čele semináře zůstal přibližně dva roky, až do času založení generálních seminářů (1783). Za svého pobytu v Brně zastupoval kapitolu při zemském sněmu.⁴²

Tento rychlý kariérní postup lze vysvětlit zcela prozaicky vysokým původem a schopnostmi mladého duchovního, který se po několik let osvědčil v úřadu v sousední diecézi i dlouhodobějšími styky s olomouckým prostředím.⁴³

1.1.3 Vnější okolnosti Schaaffgotschova biskupského působení

Velkým předělem v Schaaffgotschově životě bylo jmenování do funkce českobudějovického biskupa císařem Josefem II. roku 1784,⁴⁴ papežem byl potvrzen 1785.⁴⁵ V diecézi působil až do své smrti v roce 1813. K jeho nejznámějším počínům patří reorganizace církevní správy roku 1790 a založení kněžského semináře s teologickým učilištěm roku 1803.⁴⁶

Jako biskup byl Schaaffgotsche více „svým pánem“. Mohl se projevovat mnohem svobodněji než

³⁸ Dekret z 16. října 1775, kterým jmenuje královéhradecký biskup Jan Ondřej Kaiser z Kaisern Schaaffgotsche generálním vikářem. Srov. Státní oblastní archiv (dále SOA) Třeboň, Biskupský archiv České Budějovice (dále BA ČB), Jan Prokop hr. Schafgotsche. Doklady o pobytu a působení v arcidiecézi vídeňské a olomoucké a diecézi královéhradecké, 1768–1781 (1786), sign. II/1/b/1, kart. 9.

³⁹ Dekret biskupa Josefa Adama Arca z 24. srpna 1776. Srov. SOA Třeboň, BA ČB, Jan Prokop hr. Schafgotsche, Doklady o pobytu a působení v arcidiecézi vídeňské a olomoucké a diecézi královéhradecké, 1768–1781 (1786), sign. II/1/b/1, kart. 9.

⁴⁰ Dopis arcibiskupa Colloreda Janu Prokopu Schaaffgotschovi z 9. října 1780. Srov. SOA Třeboň, BA ČB, Jan Prokop hr. Schafgotsche, Doklady o pobytu a působení v arcidiecézi vídeňské a olomoucké a diecézi královéhradecké, 1768–1781 (1786), sign. II/1/b/1, kart. 9.

⁴¹ Archivio Segreto Vaticano (dále ASV), Archivium Consistorialis (dále AC), Processus Consistorialis – Processus Inquisitionis super statu Ecclesiae Budvicens. Nunc primum auctoritate Apostolica in Cathedralem erigendae, et super qualitatibus Rmi. Dni. Joannis Procopii Comitiss de Schafgotsch Metropolitanae Ecclesiae Olomucen. Canonici ed Episcopatum Budvicens. Dicta auctoritate promovendi 1785 – Svědectví Ignaze z Vernier z 30. ledna 1785, fol. 143.

⁴² Srov. Kurt Augustin HUBER, „Schaffgotsch (Schaffgotsche), Johann Prokop Graf von (1748–1813),“ in *Die Bischöfe des heiligen römischen Reiches 1648 bis 1803*, ed. E. Gatz, Berlin: Duncker & Humblot, 1990, s. 414; SVOBODA, *Jan Prokop Schaaffgotsche*, s. 96–115.

⁴³ V Olomouci Schaaffgotsche nebyl postavou neznámou. Od roku 1768 byl nesídelním kanovníkem, kterým zůstal i v době, kdy pobýval v královéhradecké diecézi. Právě z pravidelného příjmu, který byl s tímto jmenováním spojen, hradil náklady spojené se svými studií ve Vídni. Olomoucký arcibiskup Colloredo jej jmenoval roku 1778 svým rádcem a přisedicím konzistoře. V olomouckém prostředí mohl přijít do styku s novými myšlenkami a načerpat v mnoha ohledech inspiraci pro svůj další život. Členství v olomoucké kapitule jej spojovalo s jeho učitelem Kerensem, který strávil několik let v Olomouci na studiích, které byly proreformně orientované. Jako člen kapituly se dostal do velmi vybrané společnosti, která byla proslulá již od počátku osmnáctého století vysokou úrovní vzdělanosti a také příslušností svých členů k urozeným rodům. Znalec problematiky Rudolf Zuber hovoří i o viditelných známkách katolického osvěcenství v kapitule, které si vysvětluje jednak bohatými styky se Salcburkem, jedním z hlavních center katolického osvěcenství v zaalpských zemích, jednak studiem členů kapituly v Římě: „Nelze dost vyzvednout skutečnost, že většina kanovníků se školila právě v Itálii, která byla už od konce 17. století východiskem obrodných proudů v církvi, jejichž předním představitelem byl L. A. Muratori.“ Srov. Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století*, IV. díl, *Dějiny olomoucké arcidiecéze*, Praha: Česká katolická charita, 1987, s. 58–59, 71, 73–76. Citace tamtéž, s. 62.

⁴⁴ Dvorský dekret z 18. dubna 1784. Srov. SOA Třeboň, BA ČB, Zřízení biskupství, Vytváření jednotlivých úřadů diecézní správy, jejich obsazování a první počátky činnosti, 1784–1785, inv. č. I/1/b, kart. 6.

⁴⁵ Papežská bula z 26. září 1785. Srov. SOA Třeboň, BA ČB, Biskupská konzistoř, Listiny, inv. č. 4, pův. sign. 2, kart. 1.

⁴⁶ O procesu zakládání kněžského semináře v Českých Budějovicích viz. Rudolf SVOBODA, „Duch kněžské formace v českých zemích v době josefinismu,“ in *Studia Academica Historiae Ecclesiae Cassoviae* XIII, Prešov: Michal Vaško, 2008, s. 67–86.

v předchozím období života, ve kterém byl formován, získával znalosti a zkušenosti. Také jeho činy jsou mnohem „čitelnější“. Avšak okolnosti jeho působení byly nejednoduché.

V prvé řadě je třeba vzít v úvahu samotný fakt, že se stal biskupem v půli vlády Josefa II. Zvláště v oblasti reforem v (nejen) církevní oblasti nastupoval „do rozjetého vlaku“. Jinak řečeno, určovaly vnější okolnosti velmi silně hranice jeho pravomoci a prostor působení.

Josef II. pokračoval v linii nastavené za vlády své matky.⁴⁷ Konfesní spory podřídil reformním cílům státu. Byl přesvědčen, že hospodářská síla země je důležitější než náboženské otázky. Přes odpor vídeňského arcibiskupa kardinála Migazziho a papežského nuncia Giuseppe Garampiho vyhlásil 13. října 1781 pro Rakousko, Čechy, Bukovinu a Galicii toleranční patent, kterým povolil vyznání augsburské, helvetské a ortodoxní.⁴⁸ Císařův patent garantoval nekatolíkům kromě svobody vyznání také plná občanská práva.⁴⁹ Roku 1782 byl vydán edikt týkající se židů, kterým císař zajistil náboženskou a společenskou toleranci na stejné úrovni, jakou získali nekatoličtí křesťané tolerančním patentem.⁵⁰

Císaře nedokázalo nic odradit od nastoupeného reformního kurzu. Ani papež Pius VI. (1775–1799), který se o to pokoušel roku 1782 při své návštěvě Vídne. Ještě téhož roku začala vlna zavírání klášterů především kontemplativních řádů. Avšak kláštery, které se věnovaly výchovným či charitativním činnostem, touto vlnou postiženy nebyly. Celkem bylo zavřeno asi sedm set klášterů a více než třicet osm tisíc členů řádů obojího pohlaví bylo zproštěno řeholních slibů. Výtěžek z prodeje domů a dalších majetků klášterů putoval do tzv. *náboženského fondu*. Odtud měly být peníze použity k církevně-správním účelům, což se také stalo – byly zřizovány nové farnosti a zakládány nové diecéze.⁵¹

Prosadil také reformu vzdělávání kněží, pro jejíž uskutečnění nechal založit roku 1783 tzv. generální semináře. Zde se měli kněží učit na jedné straně zcela sloužit duchovnímu vedení svého společenství a vykonávat úkoly spojené s duchovní správou, na druhé straně měli být učiteli a rádci svých farníků v oblastech hygieny, v hospodářských záležitostech, věnovat se nemocným a chudým a také mít pod dozorem veřejnou morálku. Měli zastávat zároveň role kněze i služebníka státu.⁵²

Církevní reformní politika vlády Josefa II. byla programově realizována přes výše zmíněnou *Dvorskou duchovní komisi* jako přes její centrální nástroj.⁵³ Josef II. proslul zejména tím, že absolutisticky a někdy i zcela necitlivě zasahoval do staletých církevních zvyklostí, narozdíl od své matky, která přece jen prokazovala při zavádění reforem více taktu.

Po smrti Josefa II. nastoupil na císařský trůn jeho bratr Leopold II. (1790–1792), který byl přesvědčený josefinista. V oblasti církevní politiky nehodlal udělat žádnou významnou změnu. Pouze byl ochoten diskutovat o některých jednotlivostech zavedených za doby vlády svého předchůdce a popřípadě je i měnit, jak dokazují kupř. jeho jednání s biskupy v roce 1790.⁵⁴ Nakonec změnil bohoslužebný řád, zrušil generální semináře a dovolil biskupům zřídit si semináře ve svých diecézích.⁵⁵

Po jeho předčasné smrti se ujal vlády jeho syn František II. (1792–1835). Za jeho vlády se

⁴⁷ Srov. ZÖLLNER, *Geschichte*, s. 321–327; HOENSCH, *Geschichte*, s. 275–290; WEIS, „Osvícenští panovníci,“ s. 13–19.

⁴⁸ Srov. POLC, *Stručný přehled*, s. 9.

⁴⁹ Srov. MICHAUD, „Der Josephinismus,“ s. 21–23; KADLEC, *Přehled II.*, s. 159–165.

⁵⁰ Srov. ZÖLLNER, *Geschichte*, s. 424–325; POLC, *Stručný přehled*, s. 9.

⁵¹ Srov. WITETSCHEK, „Absolutismus,“ s. 326. Srov. také KADLEC, *Dějiny III.*, s. 422–423.

⁵² Srov. MICHAUD, „Der Josephinismus,“ s. 23–24.

⁵³ Viz. RIESER, *Der Geist des Josephinismus*, s. 42–48; WITETSCHEK, „Absolutismus,“ s. 327; KADLEC, *Dějiny III.*, s. 424.

⁵⁴ MAASS, *Der Josephinismus*, s. 147–219.

⁵⁵ Srov. RIESER, *Der Geist des Josephinismus*, s. 327–329; KADLEC, *Přehled II.*, s. 170.

v církevně-politickém systému nic zásadního nezměnilo.⁵⁶ Josefinismus pevně a hluboce pronikl do administrativy, která byla důležitou základnou moci monarchie, stejně tak prostoupil církev a armádu. Když na počátku nového století na monarchii silně dolehly napoleonské války, stála v této složité době rakouská církev rozhodně na straně státu. Vztahy s Římem však byly dlouhodobě v pořádku pouze formálně. Církevně-politický systém josefinismu se udržel v habsburské monarchii po celou první polovinu devatenáctého století, poté postupně zanikal.⁵⁷

Je zřejmé, že celé Schaaffgotschovo biskupské působení bylo určeno mantinely církevně-politického systému josefinismu a řadou dalších událostí, které v žádném případě nemohl ovlivnit.

1.1.4 První léta biskupské činnosti

Počátek své pastýřské činnosti oznámil Jan Prokop Schaaffgotsche kněžím i laikům v českobudějovické diecézi ve svém pastýřském listě z 1. ledna 1786.⁵⁸ Nalézáme zde jakési programové prohlášení biskupa, který chce věřícím své diecéze sloužit po vzoru Dobrého Pastýře:

„Necht' jste solí země, jejíž silou jsou ochuceni vaši věřící. Nerozlišujte mezi Židem a Řekem, nýbrž všechny zahrnujte touž úctou, touž láskou a touž horlivostí. Bud'te nešťastným útěchou, zarmouceným potěšením, chudým útočištěm, nemocným pomocí, slabým posilou, pochybujícím rádcem, utlačovaným obranou, nevinným strážcem, padlým napřímením, duchovně mrtvým životem; Bud'te ve všem bdělí a pracujte, ať činíte dílo Evangelisty a naplňujete svůj úřad před Bohem a Ježíšem Kristem...“⁵⁹

Ovšem v prvních letech se musel vyrovnat zejména s administrativními problémy plynoucími z faktu, že v nové diecézi bylo potřeba zajistit fungování církevních úřadů. Protože českobudějovická diecéze vznikla vyčleněním z pražské arcidiecéze, bylo nutné dokončit jednání o personálních i majetkově-právních a správních záležitostech, které jej zaměstnávaly až do roku 1789.⁶⁰ První Schaaffgotschův životopisec Franz Mardetschläger k těmto létům píše:

„Nebyla to vůbec nepatrná úloha, uspořádat a řídit novou diecézi a vyhovět jejím rozmanitým potřebám. Avšak Jan Prokop byl muž, který byl po všech stránkách schopen dostát tomuto úkolu. Měl sílu, energii a dobrou vůli, a mimo to díky své vážené rodině vazby a vliv u dvora, aby prosadil mnohé, co se zpočátku zdálo neuskutečnitelným. Jeho vláda sice spadala do doby, kdy státní moc i v církevních věcech svévolně zaváděla jednu reformu za druhou a episkopátu zůstalo jen málo volného pohybu... Jan Prokop však udělal z nouze ctnost a nechal volný průběh tomu, co nemohl změnit.“⁶¹

Je zřejmé, že tereziánsko-josefínské reformy a následná církevní politika státu sice do jisté míry omezily aktivity církve i v nově vzniklé českobudějovické diecézi, přesto si církev nepochybně udržela

⁵⁶ Srov. ZÖLLNER, *Geschichte*, s. 329–360; HOENSCH, *Geschichte*, s. 305–314; RIESER, *Der Geist des Josephinismus*, s. 54–56; Victor CONZEMIUS, „Österreich-Ungarn (1830–1860),“ in *Die Geschichte des Christentums: Religion – Politik – Kultur: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas: (1830–1860)*, ed. N. Brox, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 1997, s. 327–329; RIESER, *Der Geist des Josephinismus*, s. 65–71.

⁵⁷ Srov. KADLEC, *Přehled II.*, s. 200–203, 205; Pavel BĚLINA – Jiří KAŠE – Jan P. KUČERA, *Velké dějiny země Koruny české*, Díl X., Praha – Litomyšl: Ladislav Horáček – Paseka, 2001, s. 123–126; POLC, *Stručný přehled*, s. 9–10.

⁵⁸ Přepis pastýřského listu Jana Prokopa Schaaffgotsche z 1. ledna 1786 viz. Franz MARDETSCHLÄGER, *Kurz gefasste Geschichte des Bistums und der Diocese Budweis zur Jubiläumsfeier ihres hundertjährigen Bestehens*, Budweis, 1885, s. 274–283. Koncept pastýřského listu viz. SOA Třeboň, BA ČB, Pastýřské listy biskupa Schafgotsche, 1786–1795, sign. II/1/b/10, kart. 11.

⁵⁹ SOA Třeboň, BA ČB, Pastýřské listy biskupa Schafgotsche, 1786–1795, sign. II/1/b/10, kart. 11.

⁶⁰ Srov. SVOBODA, *Jan Prokop Schaaffgotsche*, s. 148–150.

⁶¹ MARDETSCHLÄGER, *Kurz gefasste Geschichte*, s. 8–9.

žovala i nadále v náboženském životě diecéze pevné postavení.⁶² Byla to především vladařská vůle samotného císaře, která reformy uváděla do chodu a která překonávala téměř každý odpor a každou překážku. Nově jmenovaný biskup by těžko mohl prosazovat změny opačného rázu – i kdyby je snad prosazovat chtěl. Kupř. v nově založené diecézi pokračovalo rušení klášterů, nepotřebných kostelů a kaplí, byl prosazován zákaz poutí a mnohých zbožných obyčejů či zjednodušení bohoslužeb. Roku 1786 byl v Českých Budějovicích zrušen kapucínský konvent, o rok později potkal stejný osud dominikánské kláštery v Písku a v Klatovech a také klášter augustiniánských eremitů v Pivoni. Zrušeny byly řeholní domy servitů v Nových Hradech, františkánů v Jindřichově Hradci a minoritů v Českém Krumlově – poslední tři jmenované byly po smrti Josefa II. obnoveny.⁶³ Tímto rušením klášterů či zasahováním do jejich stanov získal Schaaffgotsche mnohem větší kompetence nad stávajícími či bývalými řádovými duchovními. Na druhou stranu s těmito zásahy neměl prakticky nic společného.⁶⁴

Na některé reformy biskup dokonce navázal, kupř. v oblasti církevní správy. Za Josefa II. vzniklo na území českobudějovické diecéze 144 nových míst duchovní správy. Schaaffgotsche zase prosadil církevně-správní rozdělení diecéze podle moravského vzoru.⁶⁵ Od roku 1790 byla rozdělena na pět arcikněžství: České Budějovice, Klatovy, Strakonice, Tábor a Vimperk. Arcikněžství se pak členila do třiceti vikariátů.⁶⁶

Pomyslnou tečku za obdobím vlády Josefa II. učinil Schaaffgotsche svým vystoupením po císařově smrti. Císař Leopold II. dal svým rozhodnutím z 8. listopadu 1790 biskupům ve své říši možnost, aby přednesli svoje stížnosti a představy o možných změnách v církevní oblasti. Ty byly poslány Dvorské duchovní komisi a předloženy císaři.⁶⁷ Schaaffgotsche patřil mezi biskupy, kteří přednesli více požadavků na změny, díky čemuž dal alespoň částečně nahlédnout jak do svých myšlenek, tak i do aktuálních potřeb své diecéze.⁶⁸

Kromě několika obecných stížností týkajících se fungování církve, které přednesl společně s ostatními biskupy,⁶⁹ formuloval také vlastní návrhy, ve kterých žádal: o povolení svolat diecézní synodu,⁷⁰ o dovolení konat pobožnosti u svatého hrobu a oslavu zmrtvýchvstání ve velikonočním týdnu,⁷¹ o zvýšení počtu bohoslužebných písní a modliteb,⁷² o povolení vystavovat pravé relikvie a konat procesí v situacích naléhavé potřeby,⁷³ o povolení zavést opět Bratrstva Svátosti oltářní (*Bruderschaft des Altarsakramentes*) a Bratrstva lásky k bližnímu (*Bruderschaft der Liebe des Nächsten*),⁷⁴ o povolení zavést odpustkové dny, o povolení duchovních cvičení, o povolení šetření do fondu pro zestárlé kněze (*Defizientenfond*) ze kterého by mohli pobírat penzi,⁷⁵ o povolení řádovým

⁶² Srov. KADLEC, *Přehled II.*, s. 208, 234–238; SVOBODA, *Jan Prokop Schaaffgotsche*, s. 150–152.

⁶³ Srov. Jaroslav KADLEC, *Českobudějovická diecéze*, České Budějovice: Sdružení Jana Nepomuka Neumana – Setkání, 1995, s. 21 či také Kurt Augustin HUBER, „Kirche in Südböhmen: Ein Überblick,“ in *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien 7: Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistums Budweis 1785–1985*, ed. K. A. Huber, Königstein im Taunus: Institut für Kirchengeschichte, 1985, s. 17.

⁶⁴ Srov. Kurt Augustin HUBER, „Johann Prokop Graf Schaaffgotsche, erster Bischof von Budweis,“ in *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien 7*, s. 59; SVOBODA, *Jan Prokop Schaaffgotsche*, s. 154–156.

⁶⁵ Srov. HUBER, „Schaffgotsch (Schaffgotsche), Johann Prokop Graf von (1748–1813),“ s. 414.

⁶⁶ HUBER, „Kirche in Südböhmen,“ s. 27–28.

⁶⁷ Protokol Dvorské duchovní komise z 18. prosince 1790. Srov. F. MAASS, *Der Spätjosephinismus*, s. 147–219.

⁶⁸ Srov. HUBER, „Johann Prokop,“ s. 61.

⁶⁹ Srov. MAASS, *Der Spätjosephinismus*, s. 167–183.

⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 188–189.

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 169–170.

⁷² Srov. tamtéž, s. 170.

⁷³ Srov. tamtéž.

⁷⁴ Bylo povoleno s výhradami jen Bratrstvo lásky k bližnímu. Tamtéž, s. 173–174.

⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 203.

kněžím působit v duchovní správě,⁷⁶ o založení domů pro řeholníky a řeholnice ze zrušených klášterů.⁷⁷

Je zcela evidentní, že Schaaffgotsche měl po pěti letech působení v diecézi na srdci zejména pozdvižení oblastí duchovní a sociální. Také je patrné, jakým směrem chtěl směřovat své další kroky i které počiny nemohl uvést do praxe, protože byly blokovány státem.

Schaaffgotschovy aktivity v prvních letech jeho biskupského působení, ale i v následujících, silně ovlivňoval nedostatek finančních prostředků. Nové biskupství bylo nejchudší ze všech biskupství v českých zemích. Nevlastnilo žádné majetky, které by přinášely pravidelné příjmy. Jako mladší syn velmi rozvětveného rodu neměl Schaaffgotsche žádný majetek, z jehož výnosů by dostával nějaké peníze, takže musel vyjít s ročním platem dvanácti tisíc zlatých, který mu byl vyplácen z náboženského fondu. Postupem času, zejména kvůli zdražování, přestal tento příjem dostačovat a pouze jedenkrát, v roce 1803, došlo k navýšení o tisíc zlatých. Ovšem z toho všeho také vyplývá, že biskup Schaaffgotsche byl do značné míry na státu závislý, a tato skutečnost mohla hrát – alespoň navenek – v jeho chování ke státu podstatnější roli. Ani biskupské sídlo nebylo příliš honosné: jednalo se o upravenou kolej piaristů, ve které se kromě biskupova bytu (obývací pokoj, knihovna, studovna, ložnice, jídelna a kaple) nacházely ještě úřady konzistoře, místnosti pro ceremonáře, služebnictvo a pokoje pro hosty. V přepychu tedy biskup rozhodně nežil.⁷⁸

1.1.5 Aktivity biskupa Schaaffgotsche po roce 1790

Další činnosti českobudějovického biskupa byly silně vázány zejména – ale samozřejmě ne úplně – na jeho sídelní město.⁷⁹ Podílel se na jeho duchovní správě.⁸⁰ V diáři, který v letech 1789–1799 vedl jeho ceremonář František Dittrich,⁸¹ jsou den po dni zaznamenávány Schaaffgotschovy aktivity – pravidelné i výjimečné. Mezi pravidelné činnosti biskupa patřilo slavení mší svatých, konání procesí, pořádání několikadenních duchovních cvičení pro kněze nebo laiky, návštěvy chudých a zaoptřování nemocných.⁸²

Od roku 1793 se i českobudějovická diecéze postupně dostávala do vírů evropských válečných událostí, které byly nejprve vzdálené, ale během dalšího desetiletí zasáhly i jižní Čechy – a biskupovo rezidenční město především. Právě zde se horšila sociální situace: Kvůli silnému přílivu imigrantů z venkova po zrušení nevolnictví (1781) dosáhlo na přelomu osmnáctého a devatenáctého století počtu sedmi tisíc obyvatel a rozrůstalo se zejména na předměstích. Město bylo v průběhu napoleonských válek několikrát vojensky obsazeno.⁸³ V letech 1805–1806 přetrpěly České Budějovice okupaci nejprve francouzským a pak i bavorským vojskem. Roku 1809 se do města nastěhoval hlavní stan rakouské armády.

Právě v této době měl Schaaffgotsche plné ruce práce. Pořádal pobožnosti a procesí za vyprošení

⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 207–208.

⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 212.

⁷⁸ Viz. SVOBODA, *Jan Prokop Schaaffgotsche*, s. 177–179, 282–283.

⁷⁹ Viz. *S. Baptismate abluti sunt*. Srov. SOA Třeboň, BA ČB, Matrika biskupských prací – Matrica seu Liber functionum episcopaliū, 1786–1852, inv. č. 17, kniha 17.

Mardetschläger uvádí 122 pokřtěných dětí. Srov. MARDETSCHLÄGER, *Kurz gefasste Geschichte*, s. 14.

⁸⁰ *S. Penitentia Eucharistia et Unctionis sacramentis*. Srov. SOA Třeboň, BA ČB, Matrika biskupských prací – Matrica seu Liber functionum episcopaliū, 1786–1852, inv. č. 17, kniha 17.

Mardetschläger uvádí 122 zaoptřených věřících. Srov. MARDETSCHLÄGER, *Kurz gefasste Geschichte*, s. 14.

⁸¹ Srov. SOA Třeboň, BA ČB, Makulář matriky biskupských prací – Macularie diarii et functionum episcopaliū, 1789–1799, inv. č. 16, kniha 16.

⁸² Srov. tamtéž.

⁸³ Viz. *Encyklopedie Českých Budějovic*, České Budějovice: Statutární město České Budějovice, 2. vyd., 2006, s. 363–364.

Boží ochrany.⁸⁴ Podporoval francouzské emigranty.⁸⁵ Ve spolupráci s purkmistrem Franzem Daudlebským von Sterneck (1750–1815), který stál v čele města prakticky od počátku Schaaffgotschova episkopátu a byl jeho spřízněnou duší, věnoval velkou pozornost chudinské a zdravotní péči a také školství. Město se po materiální stránce staralo o fungování nemocnice a chudobince, církev zase o jejich duchovní správu, ve které se angažoval biskup osobně. Bez spolupráce biskupa a vedení města by bylo složité zajistit fungování velkých podniků, jako byly biskupský seminář a filosofický ústav, které byly založeny v roce 1803.⁸⁶

Přes složité poměry se Schaaffgotschovi podařilo úspěšně řídit diecézi. Obraz jejího stavu podal Schaaffgotsche ve zprávě z generální vizitace z roku 1811.⁸⁷ V ní se věnuje kromě organizačních záležitostí zejména stavu duchovenstva, školským a sociálním otázkám. Duchovní nabádá, aby byli dobrými pastýři. Za dobré vlastnosti duchovního pokládá: píli v duchovní správě, vysoké nasazení ve výuce v kostele, ve škole a v udělování svátostí, dávání dobrého příkladu věřícím vlastním životem, starost o veřejné školy a chudinské instituty.

„Povzbuzují lid k správnému následování nejvyšších zákonů a vyznačují se zvláště v dobročinnosti, aby poskytovali pomocnou ruku potřebám státu, nouzi těch, kteří byli stíženi neštěstím, a utrpení svých bližních.“⁸⁸

V oblast školství vidí biskup jako problematický fakt, že z důvodů velké vzdálenosti od škol, kvůli využívání dětí k práci, kvůli nedbalosti úředníků a duchovních správců, nedostatečnému prostoru k výuce i velké chudobě rodičů, kteří nemohou své děti vybavit nutným oblečením, nenavštěvují mnohé děti školu.⁸⁹ Za katastrofální označuje hmotnou situaci učitelů triviálních škol. V těchto oblastech biskup vyzývá úřady k nápravě a dobré lidi o pomoc.⁹⁰ Že samotný biskup nebyl jen tím, který k něčemu vyzýval, ale i konal, se ukázalo v jednom z jeho posledních podniků: Roku 1811 založil *Diöcesan-Pension-Institut für die Witwen und Waisen der Schullehrer*, tj. Podpůrný fond pro vdovy a sirotky učitelů triviálních škol.⁹¹

Velikou pozornost věnoval biskup ve své zprávě také otázce útulků pro chudé. Konstatuje, že na vesnicích neznamena chudoba žádný větší problém, protože místní farní společenství se o své chudé starají. Mnohem složitější situace je ve větších městech. Zvláště kvůli válkám není dostatek finančních prostředků. Schaaffgotsche se domnívá, že nemá smysl zřizovat útulky pro chudé (*Arme-*

⁸⁴ Srov. MARDETSCHLÄGER, *Kurz gefasste Geschichte*, s. 12.

⁸⁵ Srov. SOA Třeboň, BA ČB, Jan Prokop hr. Schafgotsch, Podpora francouzských emigrantů z řad duchovních a řeholníků, 1797–1800, sign. II/1/b/17, kart. 12.

⁸⁶ Srov. SVOBODA, *Jan Prokop Schaaffgotsche*, s. 180–207.

⁸⁷ Do Vídně byla tato zpráva poslána 3. dubna 1811. Viz. Österreichisches Staatsarchiv Wien, Haus-, Hof- a Staatsarchiv (dále HHSA), Staatsratsprotokole 1761–1848, Kaiser-Franz-Akten 215, fol. 394–519. o rok později – 31. srpna 1812 – poslal Schaaffgotsche ještě tabulkový přehled výsledků vizitace, viz. tamtéž, fol. 524–571.

Zemským úřadům poslal českobudějovický biskup kopii této zprávy 26. dubna 1811. Viz. SOA Třeboň, BA ČB, Zpráva biskupa zemskému guberniu o stavu diecéze, 1811, sign. II/1/b/7, kart. 10. Tabulkový přehled výsledků vizitace viz. SOA Třeboň, BA ČB, Generální vizitace far a řeholních ústavů – společně, pokyny a korespondence ve vizitačních záležitostech, informační elaboráty o stavu farností pro účely generální vizitace, seznamy biřmovanců, vizitační protokoly, zprávy o stavu diecéze na základě vizitačních zpráv, 1811–1812, sign. VI/11/a, kart. 13. Viz. Kurt Augustin HUBER, „Der Budweiser bischöfliche Visitationsbericht von 1811/12,“ in *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien* 7, s. 68–88.

⁸⁸ Österreichisches Staatsarchiv Wien, HHSA, Kaiser-Franz-Akten 215, fol. 400–401; SOA Třeboň, BA ČB, Zpráva biskupa zemskému guberniu o stavu diecéze, 1811, § 5, sign. II/1/b/7, kart. 10.

⁸⁹ Srov. Österreichisches Staatsarchiv Wien, HHSA, Kaiser-Franz-Akten 215, fol. 403–406; SOA Třeboň, BA ČB, Zpráva biskupa zemskému guberniu o stavu diecéze, 1811, § 8, sign. II/1/b/7, kart. 10.

⁹⁰ Srov. tamtéž.

⁹¹ Srov. MARDETSCHLÄGER, *Kurz gefasste Geschichte*, s. 14; Milan M. BUBEN, *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha: Logic, 2000, s. 294.

ninstitut) bez toho, že by se zároveň dal zřídit dům, kde by mohli dostat práci (*Arbeitshaus*). Biskup navrhuje panovníkovi, že by se alespoň krajská města měla postarat o taková zařízení, kde by chudí mohli spřádat vlnu, protože po vlněných oděvech je v současné době velká poptávka. Kritizuje vládní nařízení, podle kterých byly dříve zrušeny špitály pro chudé (*Armenspitäler, Armenhäuser*), které nyní chudým velmi chybí. Dále si stěžuje, že díky přespříliš častým sbírkám na pohořelé a jinak poškozené z celé monarchie mají místní chudinské instituce méně prostředků. Je toho názoru, že každá země by se měla postarat o své postižené, samozřejmě s výjimkou velkých pohrom, jako jsou třeba války.⁹²

Nasazení ve službě o potřebné se ukázalo i v Schaaffgotschově poslední vůli, která byla sepsána několik dní před jeho smrtí. Schaaffgotschovo jmění nebylo nijak vysoké. Menší část rozdělil mezi své příbuzné a své služebníky. Nejednalo se o nijak vysoké částky – nejvýše několik tisíc zlatých pro příbuzné, stovky nebo desítky zlatých pro služebnictvo. Větší část – necelých dvanáct tisíc zlatých – věnoval na různé účely: třetinu městské nemocnici, třetinu kněžskému semináři, poslední sumu na založení fondu modliteb za zemřelé, na stavbu varhan v katedrále, vybavení katedrály ornáty a postavení oltáře sv. Prokopa pro hřbitovní kapli nad biskupským hrobem.⁹³

1.1.6 Schaaffgotschovy motivace

Když shrneme Schaaffgotschovo působení v biskupském úřadě, je jednoznačně vidět preferování intenzivního nasazení pro potřebné a duchovní péče o věřící v diecézi, a to i v době, kdy tomu vnější okolnosti způsobené válkou či církevně-politickým systémem nebyly příliš nakloněny.

U Schaaffgotsche je možné nalézt vlivy církevního reformního hnutí, které má své kořeny ve střeoevropské formě osvícenství: ideál dobrého pastýře, důraz na dobročinnost a mravní přísnost.⁹⁴

Velmi silně byl inspirován díly Antonia Lodovica Muratoriho, s jehož myšlenkami měl možnost se seznámit již v čase svých studií. Sám Schaaffgotsche doporučoval četbu Muratoriho svým bohoslovcům.⁹⁵ Inspirace Muratoriho myšlenkami je patrná především v zasazení péče o potřebné do středu svého života i aktivit v diecézi a ve svém biskupském městě.⁹⁶ Totéž můžeme konstatovat i o oblasti duchovního vedení, jak je vidět zejména na důrazu kladeném na opravdovou, vroucí

⁹² Srov. Österreichisches Staatsarchiv Wien, HHSA, Kaiser-Franz-Akten 215, fol. 406–407; SOA Třeboň, BA ČB, Zpráva biskupa zemskému guberniu o stavu diecéze, 1811, § 9, sign. II/1/b/7, kart. 10.

⁹³ Srov. SOA Třeboň, BA ČB, Jan Prokop hr. Schafgotsch, Osobní doklady, Poslední vůle, 29. 4. 1813, sign. II/1/a/1, kart. 9.

Srov. MARDETSCHLÄGER, *Kurz gefasste Geschichte*, s. 15–16.

⁹⁴ Nalezl jsem u něho mimo jiné i kritický pohled a kladení si otázek o stávajících církevních formách nebo formách praxe duchovního života; důraz na zkoumání Pisma a jeho vysoké hodnocení pro život křesťana – a především při formaci budoucích kněží. Do výuky v semináři, který ve své diecézi založil a pro nějž sepsal statuta, prosazoval četbu množství autorů z období patristiky. Ve své zprávě z generální vizitace z roku 1811 se stavěl proti některým projevům barokní zbožnosti. Vyjadřoval přesvědčení, že nauka by měla být lidem předávána srozumitelně. Zdůrazňoval také důležitost farních bohoslužeb. Vystupoval proti těm projevům zbožnosti, které byly podle jeho názoru zbytečné. V celém svém životě byl spojen se státním pojetím církevní politiky, ovšem určitě neprosazoval státní církev, nebyl kriticky nasměrován vůči Římu, nejsou u něho viditelné episkopalistické tendence ani prosazování církevní decentralizace. Rozhodně nenasvědčuje nic tomu, že by byl febronian. Ovšem na druhou stranu pro něj byly některé umírněné zásady episkopalismu a febronianismu samozřejmostí, protože jimi byl dán vnější rámec jeho biskupského působení. Každopádně uznával papežskou autoritu s omezeními danými císařskými privilegii. Marně bychom u něho hledali sympatie s francouzským osvícenstvím. Tato charakteristika téměř zcela odpovídá typologii tzv. katolického osvícenství, kterou představil historik Klaus Schatz. Srov. Klaus SCHATZ, *Kirchengeschichte der Neuzeit II.*, Düsseldorf: Patmos, 2003, s. 9–10.

⁹⁵ Srov. SOA Třeboň, Biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut České Budějovice, 1804–1950, Statuta semináře a instrukce pro jeho představené, 1804–1938, inv. č. 31, sing. II a 1, kart. 1.

⁹⁶ Zasazení charity doprostřed života křesťana je mimo jiné považováno za jeden z rysů josefinistického reformního hnutí.

Srov. LEHNER, *Caritas*, s. 65–68, 126–137.

zbožnost a působení na srdce i rozum člověka při předávání víry.⁹⁷

Zřetelné je také jeho ovlivnění jansenismem, avšak pouze v tom smyslu, že mu byla blízká janse-nistická morálka a přísnost, které se u něho projevovaly zejména v asketických sklonech, důrazu na duchovní cvičení a v nasazení pro potřebné. Příčinu je možné vidět opět v jeho duchovní formaci, kterou získal na vídeňském Terezianu a na tamní univerzitě.

1.1.7 Stále živý odkaz a inspirace pro současnost

Po Janu Prokopu Schaaffgotschovi zůstaly viditelné stopy v institucích diecéze. Zajímavé ovšem je, jaký obraz jeho života a činů byl předáván dalším generacím. V biografickém lexikonu Constantina Würzbacha z roku 1875⁹⁸ je zaznamenáno vyprávění, jehož faktickou správnost se zatím nepodařilo prokázat. Jedná se tudíž pouze o jakousi legendu. Würzbach se odkazuje na článek rodáka z Českých Budějovic Ernsta Franze Richtera z českobudějovických novin *Anzeiger aus dem südllichen Böhmen* z roku 1855,⁹⁹ který se bohužel nezachoval. Würzbachem převyprávěný text nepřináší prakticky žádné životopisné údaje ani Schaaffgotsche nepředstavuje jako prvního z řady českobudějovických biskupů, potomka šlechtického rodu, organizátora diecéze nebo zakladatele semináře a filosofického institutu. Představuje duchovního, který za cenu osobních obětí neváhal kdykoli pomoci potřebným: nemocným, chudým, nešťastným, sirotkům a vdovám. Další nepotvrzené prameny z devatenáctého století hovoří o pravidelném pořádání sbírek, při kterých biskup osobně chodil od domu k domu a „žebрал“ o almužny pro chudé.¹⁰⁰ Na počátku dvacátého století o Schaaffgotschovi hovoří českobudějovické noviny *Hlas lidu* takto: „Biskup Schaffgotsche vynikal velikou dobrotou srdce, lidumilností a štedrostí a byl proto všeobecně vážen a ctěn.“¹⁰¹ Při výročí sto padesáti let od založení diecéze, tedy roku 1935, se Hlas lidu zmiňuje o Schaaffgotschovi jen ve stručnosti:

„Prvním biskupem v Č. Budějovicích byl olomoucký kanovník Jan Prokop Schaaffgotsche, rodák z Prahy, doktor teologie a filosofie. Byl to muž dobrosrdečný a štedrý, kněz vzorný a horlivý. Nebál se osobně chodit dům od domu s prosbou o almužnu pro chudé, vypomáhal v duchovní správě, vodil procesí, navštěvoval a zaopatřoval nemocné. Zasloužil se o zřízení kněžského semináře. Byl to muž neobyčejně vzdělaný – jeho knihovna čítala 6 000 svazků knih. Své osobní jmění odkázal vesměs dobročinným účelům. Byl biskupem 29 let, zemřel r. 1813 ve stáří 65 let.“¹⁰²

Podobně o Schaaffgotschovi referoval ve stejném roce *Farní věstník pro Č. Budějovice a okolní osady*, kde se čtenář mohl dovědět že:

„... Jako kněz byl biskup Schaaffgotsche vzorný a horlivý. Sám to nejen ve městě, ale i do přifařených vesnic skoro každoročně o Dušičkách chodil dům od domu žebrot almužnu pro chudé. Byl neobyčejně dobrosrdečný a štedrý. Nikdo potřebný od něho neodešel s prázdným, zarmoucený bez útěchy... vypomáhal rád a ochotně ve všech funkcích farní duchovní správy, sám kázal, vodil procesí, navštěvoval velmi rád nemocné, chodil zaopatřovat...“¹⁰³

⁹⁷ Srov. SOA Třeboň, BA ČB, Zpráva biskupa zemskému guberniu o stavu diecéze, 1811, sign. II/1/b/7, kart. 10.

⁹⁸ *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich enthaltend die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche seit 1750 in den österreichischen Kronländern geboren wurden oder darin gelebt und gewirkt haben*, ed. Constantin WÜRZBACH, Wien: Druck und Verlag der k. k. Hofund Staatsdruckerei, 1875, s. 83–85.

⁹⁹ Ernst F. RICHTER, „Bilder aus der Vorzeit unserer Vaterstadt IV: Ein Oberhirt,“ *Anzeiger aus dem südlichen Böhmen* 4, č. 22 (1855).

¹⁰⁰ MARDETSCHLÄGER, *Kurz gefasste Geschichte*, s. 11–18.

¹⁰¹ *Hlas lidu* z 21. května 1908, roč. 2, č. 67 (169), s. 3.

¹⁰² Srov. „Stopadesáté výročí založení českobudějovické diecéze,“ *Hlas lidu* z 20. září 1935, roč. 29, č. 147, s. 1.

¹⁰³ *Farní věstník pro Č. Budějovice a okolní osady* z 1. září 1935, roč. V, č. 8–9, s. 115.

V druhé polovině dvacátého století legenda ustoupila střízlivějším a ověřenějším informacím. S ohledem na dobu, ve které vznikla a dále se tradovala, lze říci, že odráží potřebu duchovního vzoru, kterou jim Schaafigotschova postava poskytl. Ovšem i pro dnešního člověka může být tento muž vzorem a inspirací, zejména pro svůj příkladný přístup k povinnostem, pro svoji lidskost, praktickou pomoc potřebným a niterně prožívané křesťanství.

1.2 Co dělá sociální práci křesťanskou? (Jakub Doležel)

Zkušenosti z výuky českých studentů sociální práce i z prostředí sociálních pracovníků v církevních organizacích ukazují, jak je neustále živá otázka, zda existuje a v čem spočívá rozdíl mezi církevní sociální prací a sekulární, resp. humanisticky motivovanou sociální prací. Tázající zde pochopitelně nemá na mysli úroveň finančního odměňování, které v případě charitních a diakonických organizací v České republice bude více či méně zaostávat za už tak slabě honorovanou sociální sférou samosprávy (měst, krajů) a příp. i ostatních neziskových organizací. Kdo klade tuto otázku, má na mysli eventuální rozdíl ve vnitřním povaze, který ze sociální práce sekulární učiní sociální práci křesťanskou.

1.2.1 Pokus o vymezení diskusních modelů

Odpovědi na výše položenou otázku nejsou dosud jednotné. Poněkud schématicky se dají rozlišit takto:¹⁰⁴

a) V prvním modelu se křesťanská povaha sociální práce situuje spíše do intrapersonální sféry. V tomto případě se klade důraz na křesťanskou „motivaci“, resp. na „identifikaci“ sociálního pracovníka s tradičním profilem zbožnosti křesťana v souladu s danou konfesí. V takovém pojetí je křesťanský nárok na sociálního pracovníka promítán jen do sféry jeho soukromého duchovního života a v katolickém prostředí je charakterizován zejména liturgickými znaky, jako např. účast na svátostech církve, praxe osobní modlitby atd. Nebezpečí tohoto pojetí spočívá v hrubém oddělení sebeidentifikace sociálního pracovníka od jeho profesních znalostí a postupů. Jednoduše vyjádřeno: „Je důležité, abys žil spořádaným katolickým životem, a pak používej libovolné pracovní metody.“ Transport křesťanských prvků/inspirací do procesů pomáhání a organizace práce je zde zcela nahodilý a neřízený. K tomuto modelu může svádět i konstrukce použitá v encyklice *Deus caritas est*, která v církevní sociální práci pečlivě odlišuje profesní kompetence od osobnostní kultivace pracovníků.¹⁰⁵

b) Ve druhém modelu se spatřuje specifická povaha křesťanské sociální práce v souladu mezi křesťanskou sebeidentifikací pracovníka a používáním odpovídajících metod práce v odpovídajícím organizačním prostředí (*corporate culture*, management kvality).¹⁰⁶ Specifika na úrovni profesních kompetencí a metod práce jsou zde spatřovány jednak v doplňkové sociálně-pastorační kompetenci,¹⁰⁷ která umožňuje pracovníkovi aktivně reagovat na existenciální a náboženské souvislos-

¹⁰⁴ Inspirací k tomuto rozlišení mi byla stať: Rainer MERZ, „Auf der Suche nach einer spezifischen Professionalität für Diakoninnen und Diakone in der kirchlich-diakonischen Sozialen Arbeit,“ in *Diakonische Konturen: Theologie im Kontext sozialer Arbeit*, ed. Volker Hermann, Rainer Merz – Heinz Schmidt, Heidelberg: Winter, 2003, s. 305–335.

¹⁰⁵ BENEDIKT XVI., *Deus caritas est, encyklika o křesťanské lásce z 25. 12. 2005*, čl. 31.a.

¹⁰⁶ Srov. Heinrich POMPEY, „Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter/-innen,“ in *Caritas '93: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, ed. Deutscher Caritasverband, Freiburg i.Br.: Deutscher Caritasverband, 1992, s. 11–40. Srov. Heinrich POMPEY – Paul-Stefan Ross, *Kirche für andere: Handbuch für eine diakonische Praxis*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1998.

¹⁰⁷ Srov. Martin LECHNER, *Theologie in der Sozialen Arbeit: Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen*

ti problému klienta, nebo v etických důrazech používání repertoáru metod sociální práce, což se může projevit např. v odmítání bojovně laděných metod komunitní sociální práce, v obhajobě nedotknutelnosti lidského života před narozením i na jeho sklonku nebo v důrazu na dialogické pojetí sexuální pedagogiky mentálně postižených. Metoda práce specifická jen pro křesťansky ukotvenou sociální práci dosud není známa. Otázkou, kterou však v této stati nebudu řešit, tak zůstává, do jaké míry je oprávněná námitka, že „speciální motivy mohou být vyjadřovány jen pomocí speciálních dovedností.“¹⁰⁸

c) Ve třetím modelu se paradoxně nepožaduje ani specifická motivace ani žádné specifické pracovní metodické postupy. Už samotné naplňování profesních standardů sociální práce je považováno za naplnění křesťanského specifika sociální práce. Tento typ úvahy – ačkoliv jeho místo patří výlučně do praktickoteologických kontroverzí první poloviny 90. let minulého století v Německu,¹⁰⁹ které však byly podle mého názoru definitivně ukončeny vydání encykliky *Deus caritas est* (2006) – obsahuje důležité prvky teologického hodnocení sociální práce, proto se vyplatí podívat se na to, o co se opírá. Příkladem může být práce Herberta Haslingera z roku 1996.¹¹⁰

Podle Haslingera není oprávněné ztotožňovat křesťanství s nějakou speciální vlastností, neboť tak by se bohatství křesťanského poselství redukovalo pouze na určitou výše lidského života. Křesťanství se naopak musí promítat do veškerých dimenzí lidského života. Navíc, tvrdí Haslinger, volání po něčem ‚specificky křesťanském‘ v sociální práci se snadno může stát zástěrkou prosazování vlastních zájmů. Z hlediska možnosti egoistického zneužití se tedy požadavek něčeho ‚specificky křesťanského‘ jeví jako urážka důstojnosti druhého, trpícího člověka. Cílem křesťanské sociální práce je proto člověk jako člověk. Jediným relevantním znakem křesťanské kvality sociální práce je podle Haslingera ochrana jeho důstojnosti, osvobození z nouze a otevření nových životních možností. Sociální pracovník, jemuž záleží na důstojnosti potřebného a jeho osvobození k životu v plnosti, se podobá Kristu, neboť na sebe bere jeho způsob existence. V této úvaze je potom logické, že jediným křesťanským specifikem sociální práce je motiv nezištnosti, orientace na člověka kvůli člověku, nikoliv pro vlastní užitek. Z hlediska metod práce u Haslingera platí, že na půdorysu této argumentace není třeba vyžadovat nějaké specifické úkony, metody, postupy, které by se v jiných formách sociální práce nevyskytovaly.¹¹¹

Na pozadí těchto tří pozic je možné shrnout, že křesťanská povaha sociální práce se hledá na straně pomáhajícího a/nebo na straně procesu pomoci samotné, přičemž jednoznačně větší pozornost je věnována osobě pomáhajícího. Cílem následujících kapitol je nabídnout možnost, jak dále rozlišovat v postojích pomáhajícího.

1.2.2 Vzájemný vztah ‚humanity‘ a ‚christianity‘

V katolické teologické tvorbě se poukazuje nejprve na to, že křesťanství neznamená něco přidavkového, nadstavbového k ‚lidsky obecnému‘, ale spíše lidskost jako takovou. Uvedme zde úryvek z díla *Základní kurz víry* K. Rahnera:

„Kdo tedy akceptuje své bytí – byť ještě vzdálen zjevení explicitní formulace slova –, tedy své lidství v mlčenlivě

für Soziale Arbeit, München: Don Bosco, 2000, s. 243.

¹⁰⁸ MERZ, „Auf der Suche nach einer spezifischen Professionalität für Diakoninnen und Diakone in der kirchlich-diakonischen Sozialen Arbeit,“ s. 330.

¹⁰⁹ Srov. Rolf ZERFAS, „Das Proprium der Caritas als Herausforderung an die Träger,“ in *Caritas '93: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, ed. Deutscher Caritasverband, Freiburg i.Br.: Deutscher Caritasverband, 1992, s. 27–40.

¹¹⁰ Srov. Herbert HASLINGER, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft: Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg: Echter, 1996, s. 702–708.

¹¹¹ Srov. tamtéž, s. 706.

trpělivosti (lépe řečeno: ve víře, naději a lásce), ten ho přijímá jako tajemství, jež je ukryto v tajemství věčné lásky a dává život i v klíně smrti; ten tedy Kristu – aniž o tom ví – přitakává. ... Kdo své lidství (a přirozeně také lidství druhého) přijímá zcela, ten přijal Syna člověka, neboť v něm Bůh přijal člověka. A když v Písmu stojí, že Zákon naplnil ten, kdo miluje bližního, pak je to poslední pravdou právě proto, protože Bůh sám se stal tímto bližním, a proto je také v každém bližním přijímán a milován zároveň onen jeden Blízký i Vzdálený.“¹¹²

V tomto pohledu tedy člověk nemusí opustit vše lidské a přirozené, aby mohl vstoupit do prostoru milosti a nadpřirozenosti. Člověk, který přistupuje ke svému životu a k životu druhých s takovou radikalitou, jak to popsal Rahner, vstupuje anonymně do prostoru milosti, stává se „anonymním křesťanem“, aniž o tom ví nebo si to přeje.

Vztah humánních a křesťanských hodnot se také nápadně podobá vztahu mezi přirozeností a milostí. Už scholastická teologická tradice pro tuto souvislost vytvořila důležité pravidlo: *gratia supponit naturam, non destruit, sed elevat et perficit eam* (milost předpokládá přirozenost, neničí ji, ale pozvedá a zdokonaluje).

Co to ale znamená pro vztah křesťanské a „sekulární“ sociální práce?

1.2.3 Od „anonymního křesťanství“ k „anonymně křesťanské“ sociální práci

Myslím, že Rahnerovu teorii anonymního křesťanství můžeme nyní použít pro účely naší otázky. Tak jako hovoří Rahner o „anonymních křesťanech“, mohli bychom hovořit o „anonymně křesťanské sociální práci“.

Rahner sám tuto možnost připustil, když před více než 40 lety (1967) hovořil před účastníky Generálního shromáždění Švýcarského svazu charity. Ve své řeči, kterou můžeme považovat za vůbec první teologický pokus o vyjádření vztahu církevní a profánní sociální prací, mimo jiné prohlásil:

„... všude, kde profánní sociální čin společnosti slouží věčné důstojnosti osoby, její svobodě a osvobození od sebeodcizení, kde umožňuje člověku být sebou samým a vlastní odpovědností naplňovat svůj pozemský i věčný úděl, kde jej zbavuje, jak je to jen možné, všeho před-personálního, aby našel to nejobtížnější: sebe ve své svobodě; všude tam jsou dány společenské skutečnosti, které mohou být tělem lásky, a často jím také jsou, a tak, byť anonymně, mohou patřit k projevu církve. Kde tomu tak není, tam není ani sociální práce ani instituce.“¹¹³

Autorská dvojice Heinrich Pompey – Paul-Stefan Roß navrhuje považovat za „anonymní diakonii“ ty situace, kde se lidé angažují pro druhé a s druhými způsobem, který odpovídá křesťanskému chápání pomoci, aniž by aktéři pomoci o této shodě museli vědět.¹¹⁴

Ještě srozumitelněji argumentuje H. Haslinger: Příklon k člověku, zejména k trpícím a slabým, bez ziskových zájmů, je znamením následování Ježíše. Kdo se ujímá člověka a má přitom na očích důstojnost tohoto člověka a jeho osvobození k životu v plnosti, ten se podobá Kristu, neboť na sebe bere jeho způsob existence.¹¹⁵

1.2.4 Od „anonymně křesťanské“ k explicitně křesťanské sociální práci

Termín „anonymně křesťanská“ sociální práce či „anonymní diakonie“ ovšem vyžaduje upřesnění. Pojem anonymní – nepojmenovaný – dává smysl jen ve vztahu k explicitnímu, pojmenovanému a výslovnému.

Hans Küng, známý svou kritikou teorie anonymního křesťanství, upozorňoval na to, že křesťan-

ské „není ihned vše, co je pravdivé, krásné a lidské,“ nebo: „Křesťan není každý člověk ryzího přesvědčení, poctivé víry a dobré vůle,“ nebo: Křesťanství není ihned „všude tam, kde se vzdoruje ne-lidskosti a uskutečňuje humanita.“ Tím křesťansky odlišujícím „je Kristus, totožný se skutečným, historickým Ježíšem z Nazareta, tedy konkrétně tento Kristus Ježíš.“¹¹⁶

Zde se dostáváme k explicitnímu vymezení křesťanské kvality sociální práce, i když zatím jen na straně sebepojetí pomáhajícího. Ta je odvislá od vědomého vztahu k osobě a dílu Ježíše Krista. Je-li sociální práce praktikována vědomě jako křesťanská, znamená to, že setkání s trpícím a chudým – na rozdíl od sekulárních forem pomoci – se zde pro pomáhajícího stává místem setkáním s Kristem a specifickou formou liturgie – bohoslužby. Isidor Baumgartner ve své příručce *Pastorální psychologie* tuto novou kvalitu sociální práce – diakonie – nazývá „přidaná hodnota“:

„Diakonie je ... neumenšenou svátostí Boží lásky. ‚Přidaná hodnota‘ ... křesťanské služby nespočívá v tom, že pomáhající činnost je explicitně a verbálně interpretována jako událost v prostoru církve a víry. Diakonie neztrácí nic ze svého teologického významu, i když v ní téma Boha výslovně nefiguruje. Naopak, pomoc by pak byla vystavena nebezpečí, že v jejím centru nebude stát zájem klienta-člověka, ale bilance lidí obrácených na víru. Rozhodující skutečností je tedy dát druhému pocítit, že mi jde opravdu o něj... ‚Přidaná hodnota‘ diakonické pomoci ve srovnání s profánní intervencí ... se odehrává na straně pomáhajícího a dostává se do zorného pole tehdy, když začne na druhého patřit očima víry. Tehdy, když ,začne ve tváři klienta hledat to, co mu Bůh chce skrze tohoto člověka sdělit...‘ V důsledku toho může být za ‚diakona‘ považován jen ten, kdo se při doprovázení druhých sám nechá uvést do pohybu a je připraven v chudých spatřovat místo Božího zjevení.“¹¹⁷

Hovořit o anonymně křesťanské sociální práci tedy nestírá obrysy explicitní křesťanské a církevní sociální práce, nýbrž naopak předpokládá její jasný profil. Ten však v tomto pojetí nespočívá v první řadě ve stanovených a dodržovaných zásadách, např. celostního pojetí člověka, upřednostňování zájmu chudých a znevýhodněných, aktivní reakce na duchovní dimenzi života a problémů klienta, na principu solidarity či subsidiarity. Všechny tyto principy jsou obsaženy podle mého názoru v soudobém ideálním pojetí sociální práce. Ona nová, odlišující kvalita sociální práce křesťanské spočívá v její christologické orientaci, jak ji nastínil uvedený citát.

Díky Rahnerově konstrukci anonymního křesťanství a díky dalším citovaným teologům dostáváme do rukou teoretický nástroj –koncept „anonymně křesťanské“ sociální práce. Prvotní užitek této koncepce spočívá v tom, že nám umožňuje velmi pozitivně a důstojně ocenit praxi sociální práce těch, kdo mají z nejruznějších důvodů (už nebo ještě) subjektivně daleko ke Kristu a společenství jeho nedokonalých následovníků – církvi, ale jejich pomáhající praxe může být námi chápána jako anonymní příspěvek k prosazování Boží vlády lásky mezi lidmi. Druhotný užitek této koncepce spočívá v tom, že poskytuje alespoň orientaci pro rozhodování mnoha manažerů katolických Charit v našich zemích i biskupů zodpovědných za realizaci charitního díla ve svých diecézích,¹¹⁸ jaký má být duchovní profil charitního pracovníka.

1.3 Theologie a sociální práce – podněty pro dialog (Stephanie Bohlen)

¹¹² Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.Br.: Herder, 1976, s. 225–226.

¹¹³ Karl RAHNER, „Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit,“ in *Schriften zur Theologie*, sv. 8., Einsiedeln: Benzinger, 1967, s. 667–688, zde s. 679.

¹¹⁴ Srov. POMPEY – ROSS, *Kirche für andere*, s. 228.

¹¹⁵ Srov. HASLINGER, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, s. 704.

¹¹⁶ Hans KÜNG, *Christsein*, München: Pieper, 1976. Citováno podle Martin LECHNER, *Theologie in der Sozialen Arbeit*, München: Don Bosco, 2000, s. 282.

¹¹⁷ Isidor BAUMGARTNER, *Pastoralpsychologie: Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf: Patmos, 1990, s. 338–339.

¹¹⁸ Srov. BENEDIKT XVI., *Deus Caritas est*, čl. 32.

1.3.1 Sporný status teologie na církevních vysokých školách se sociálním zaměřením

V důsledku boloňské iniciativy byla na evropských vysokých školách zavedena bakalářská a magisterská studia. Cílem Boloňské deklarace je srovnatelnost vzdělávacích programů na všech evropských vysokých školách. Požaduje se proto, aby studijní programy byly v Evropě koncipovány podle jednotných kritérií. Při tom je třeba mít na zřeteli, že srovnatelnost studijních programů se neumožní tím, že budou v Evropě sjednocena formální kritéria pro koncepci studijních programů. Zde je především důležité zajištění srovnatelnosti obsahů nebo – formulováno jinou logikou – kompetencí, které studenti během svého studia mohou získat. V kontextu otázky, jaké kompetence může a má získat student nebo studentka ve studijním programu sociální práce, byl v Německu vypracován tzv. kvalifikační rámec. Rámcovou formou se zde uvádí kvalifikace, které by měl mít absolvent bakalářského nebo magisterského studia sociální práce v Německu. Podle kvalifikačního rámce ovládá absolvent bakalářského studia také „integrované chápání profesní etiky“.¹¹⁹ Profesní etika je tak považována za konstitutivní aspekt vzdělávacích programů sociální práce, což koreluje se skutečností, že etika jako věda relevantní pro sociální práci je nesporná jak ve vědecké reflexi sociální práce, tak také v praxi. Zcela jiné je to však u teologie. V Německu sice jsou vysoké školy sociálního zaměření, na kterých má teologie své místo jako věda relevantní pro sociální práci, jedná se však při tom vždy o církevní vysoké školy. Na státních vysokých školách se sociálním zaměřením naproti tomu teologie zastoupena není.¹²⁰ Na nich je sice nabízena etika, nejsou zde však žádné teologické učební nabídky. To vyvolává otázku statutu teologie na vysokých školách se sociálním zaměřením. Odůvodňuje se pouze tím, že církev má nejen zájem na odborné kvalifikaci studentů, ale chce umožnit i jejich náboženské vzdělávání, takže na církevních vysokých školách jsou také teologické náboženské učební nabídky, avšak odborně vědecká reflexe sociální práce není z věci samé spojována s teologií. Nebo může teologie sdělovat něco věcně důležitého k sebechápání sociální práce, takže dialog teologie a sociální práce by měl mít své místo nejen na církevních, ale i na státních vysokých školách?

Vycházím z toho, že stejně jako profesní etika by měla mít své místo mezi předměty studia sociální práce také teologie, kterou nelze redukovat jen na teologickou etiku. Vždyť, pokud bych nyní formulovala svoji tezi, teologická reflexe má významnou funkci v procesu chápání podstaty a společenské funkce sociální práce, pokud tematizuje hluboké dimenze sociální práce, bez jejichž objasnění nemůže dojít k fundovanému chápání sociální práce. Kvůli sebechápání sociální práce na základě objasňování jejich vlastních hlubokých dimenzí musí být tedy teologie uznávána jako věda relevantní pro sociální práci, a to jak na církevních, tak také na státních vysokých školách. K prokázání této teze vycházím nyní z termínu sociální práce a chci vyjádřit zakotvenost sociální práce ve víře pod třemi aspekty, přičemž se ve svých úvahách opírám o závěry konference rektorů církevních vysokých škol v roce 2005.¹²¹

Ve svém myšlenkovém postupu se pohybuji od sociální práce k víře a teologii. Protichůdný po-

¹¹⁹ Ulrich BARTOSCH – Anita MAILE – Christine SPETH, „Qualifikationsrahmen Soziale Arbeit, Version 5.0.“ Verabschiedet vom Fachbereichstag Soziale Arbeit in Lüneburg 2008, http://www.ku-eichstaett.de/Fakultaeten/SWF/downloads/HF_sections/content/QR%20SArb.pdf [cit. 17. 10. 2009].

¹²⁰ Srov. Martin LECHNER, *Theologie in der Sozialen Arbeit: Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*, München: Don Bosco, 2000.

¹²¹ *Eckpunkte zur Verortung von Theologie in den Studiengängen des Sozial- und Gesundheitswesens an den katholischen Fachhochschulen in Deutschland*, ed. Arbeitsgemeinschaft der Rektoren kirchlicher Fachhochschulen (ARKF), Berlin 2005. Srov. také Stephanie BOHLEN, „Eckpunkte zur Verortung von Theologie: Ein Positionspapier“ in *Entdeckungen: Theologie und Ethik in Studium und Praxis der Sozialen Arbeit*, ed. Rektorenkonferenz Kirchlicher Fachhochschulen, Opladen – Farmington Hills: Barbara Budrich Verlag, 2008.

stup od teologie k sociální práci je naproti tomu nastíněn jen stručně otázkou, co se děje s teologií tam, kde se uplatňuje jako věda relevantní pro sociální práci.

3.1.2 Debata o profesním statutu sociální práce a otázka jejího „předmětu“

V 19. století založila Alice Salomon v Berlíně vlastní vzdělávací program pro „profesní práci v dobročinné péči“. Tím začaly německé dějiny dobročinné péče nebo sociální práce jako profesní činnosti, pro kterou je zapotřebí vlastní vzdělání orientované na praxi.

Ačkoliv od té doby existují vzdělávací programy pro sociální práci, v nichž se bazíruje na potřebných odborných znalostech a kde se předávají kompetence jednání, které potřebuje sociální pracovník, který chce pracovat profesionálně, a takovéto vzdělávací programy jsou aktuálně nabízeny na vysokých školách, vedou se stále ještě debaty o tom, zda si má pro sebe sociální práce nárokovat statut profese. Stále ještě se najdou kritici, kteří sociální práci upírají právo být profesí ve vlastním smyslu toho slova. Svoji kritiku zdůvodňují tím, že sociální práci upírají samostatnost. Jedním důvodem, proč sociální práce podle nich není soběstačná, je to, že se musí opírat o odborné vědomosti celé řady věd, protože přece neexistuje žádná samostatná věda sociální práce. Dalším důvodem toho, že sociální práce není samostatnou profesí, je prý to, že její „předmět“, tedy to, o co v sociální práci jde, nelze jednoznačně určit.¹²²

Sociální práce reaguje na tuto kritiku tím, že jednak pracuje na ustavení vědy sociální práce, jednak se ptá na předmět a možnosti svého jednoznačného určení. Otázka předmětu sociální práce přitom vyžaduje odpověď, v níž by se vyjádřila funkce sociální práce.

3.1.3 Předmět sociální práce: řešení „sociálních problémů“

Jednu možnost určení funkce sociální práce poskytuje sociologické pojetí problému, které mj. zastupuje i Nikolaus Sidler. Vychází z toho, že sociální pracovníci a pracovnice fakticky působí tam, kde dostanou pověření a prostředky k tomu, aby řešily nějaký sociální problém. Zadavateli přitom mohou být společenské skupiny nebo jiní aktéři: stát, církev a její Charita či církevní spolky. Jen tam, kde jsou poskytovány prostředky, se bude sociální práce uskutečňovat profesně. A k poskytování prostředků dojde jen tam, kde budou chtít zadavatelé řešit nějaký problém profesionálně.

Lze tedy říci, že podmínkou možnosti profesionální sociální práce je to, aby případný zadavatel hodnotil poměry lidského života jako problematické. Při tom lze stav považovat za problematický, když se u takového stavu považuje za potřebné jej změnit. Pokud se v myšlenkách vrátíme do minulosti, pak je zřejmé, že existují poměry, které byly chápány jako problematické teprve během doby, a jiné poměry, které byly v minulosti považovány za problematické, nyní však již svůj statut problematičnosti ztratily. Problémy tedy prostě nejsou samy o sobě, ale musí být jako takové konstituovány tím, že společenské skupiny nebo aktéři budou tematizovat nějaký stav lidského života jako hodný změny.

Sidler nyní pokládá otázku, jaké poměry lidské existence lze vůbec tematizovat jako problematické. V prvním kroku odpovídá na tuto otázku čistě formálně: Jedná se o takové poměry, které odporují „apelativním ideálům dobrého života“.¹²³

O čem vypovídá tato formulace? U problematického stavu se jedná o stav, který se odlišuje od poměrů, které lze chápat jako „dobré“, a sice odlišuje se takovým způsobem, že tento rozdíl, tato diskrepance, na nás apeluje: Udělej vše, co můžeš, abys daný stav změnil! Usiluj o změnu daného stavu v takový stav, který lze chápat jako stav odpovídající „ideálům dobrého života“! Sociální prá-

¹²² Srov. T. BOCK, „Professionalisierung,“ in *Fachlexikon der sozialen Arbeit*, Frankfurt a.M.: Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge, 1997.

¹²³ Srov. Nikolaus SIDLER, *Sinn und Nutzen einer Sozialarbeitswissenschaft*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 2004, s. 91.

ce jako profesní činnost existuje tedy pouze tam, kde zadavatelé považují lidské poměry za problematické. A to se skutečně pouze tam, kde ještě existují „ideály dobrého života“. Ty jsou vzhledem ke své apelativní podstatě jednak důvodem motivace sociální práce, jednak fungují jako cílové perspektivy, bez nichž by sociální práce nebyla možná jako práce zaměřená na cíl.

Ovšem v pluralitní společnosti může nastat situace, kdy rozdílní aktéři budou mít i rozdílné představy o „dobrém životě“. Je myslitelné, že v takovéto společnosti bude i od sociální práce očekávat každý něco jiného. Kde se však s představami o dobrém životě pluralizují i očekávání od sociální práce, bude pro profesi vše záležet na tom, aby objasnila, jakým očekáváním chce odpovídat, a jakým ne. V opačném případě bude funkce, jakou ve společnosti má, stále více ztrácet na určitosti, až se stane sama sociální práce nefunkční, protože nyní bude kompetentní ke všemu, ale k ničemu určitému. Snaha sociální práce vysvětlit svůj profesní statut je tudíž spojena s úsilím vyjasnit ideály dobrého života nebo – jinak řečeno – horizonty hodnot, kterými se sociální pracovníci a pracovníce cítí být vázáni.

3.1.4 Profesní etika sociální práce

Jeden z přístupů k objasnění otázek, o které nám na tomto místě jde, poskytuje *Code of Ethics*, který vytvořily International Federation of Social Workers (IFSW) a International Association of Schools of Social Work (IASSW).¹²⁴ Dokument uvádí dva horizonty hodnot: jednak myšlenku lidské důstojnosti, jednak myšlenku sociální spravedlnosti: „Sociální práce je založena na úctě ke zvláštní hodnotě a důstojnosti všech lidí a na právech, které z toho vyplývají.“

„Sociální pracovníci a pracovníce jsou povinni podporovat sociální spravedlnost vůči společnosti obecně i vůči osobám, se kterými pracují.“ Svoji aktuální podobu dostal text v roce 2000 v Montrealu. Text ale historicky sahá až do roku 1992. OSN vyhlásila tento rok rokem lidských práv. Tehdy se obrátila na International Federation of Social Workers se záměrem, aby byla lidská práva zařazena jako základní obsah do studijních programů uschopňujících k profesní činnosti v sociální práci. S odkazem na iniciativu OSN označila Silvia Staub-Bernasconi v jednom svém článku z roku 1995 sociální práci za profesi lidských práv.¹²⁵ Zastává zde názor, že sociální práce si může s neochvějným sebevědomím nárokovat statut samostatné profese. Vždyť má vlastní funkci: je jí uloženo, aby se zasazovala o realizaci lidských práv ve společnosti. Ve společnostech, které se cítí být vázány lidskými právy, sice budou všechny profese o sobě tvrdit, že mají na zřeteli základní lidská práva a že se svým způsobem o ně také zasazují. Avšak sociální práci nelze nahradit žádnou jinou profesí a je jejím úkolem, aby se snažila objasnit otázku, jaké výzvy fakticky vyplývají z lidských práv ve vztahu k lidem, kteří jsou postiženi problémy. Usiluje o konkretizaci lidských práv a opírá se při tom o teorie empirických věd ohledně lidských potřeb. Jaké potřeby lidí lze chápat jako takové potřeby, jejichž uspokojování má pro člověka zásadní význam, protože tam, kde tyto potřeby nejsou uspokojovány, nelze lidsky žít.

Dále se sociální práce politicky zasazuje o uspokojování základních potřeb lidí a tím o realizaci lidských práv. Sociální práce je tudíž pro společnost, která se cítí být vázána ideálem lidské důstojnosti, zcela nepostradatelná. Toho by si měla být sociální práce vědoma a pak sebevědomě působit jak ve společenském, tak i vědeckém diskursu – jak uvádí Silvia Staub-Bernasconi.

¹²⁴ Srov. INTERNATIONAL FEDERATION OF SOCIAL WORKERS (IFSW), INTERNATIONAL ASSOCIATION OF SCHOOLS OF SOCIAL WORK (IASSW), „Ethik in der Sozialen Arbeit – Erklärung der Prinzipien,“ http://www.dbsb.de/Ethik_in_der_Sozialen_Arbeit.pdf [cit. 17. 10. 2009].

¹²⁵ Srov. SILVIA STAUB-BERNASCONI, „Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit – Wege aus der Bescheidenheit,“ in *Soziale Arbeit im Wandel ihres Selbstverständnisses: Beruf und Identität*, ed. Wolf R. Wendt, Freiburg i.Br.: Lambertus, 1995, s. 57–79. Srov. také SILVIA STAUB-BERNASCONI, „Sozialer Arbeit als (eine) ‚Menschenrechtsprofession‘,“ in *Soziale Arbeit zwischen Politik und Wissenschaft*, ed. Richard Sorg, Münster-Hamburg-London: Lit-Verlag, 2003, s. 17–54.

Z našich úvah by mělo být jasné, proč společnosti, které se cítí být vázány myšlenkou lidské důstojnosti a lidských práv, pověřují sociální pracovníky a pracovníce řešením sociálních problémů. Mělo by být také pochopitelné, proč se musí při studiu sociální práce tematizovat lidská práva. Je nesporné, že etika je jednou z věd relevantních pro sociální práci, a že tedy musí mít ve studiu své místo. Sporným je naopak statut teologie. Má být vedle etiky do studijních programů sociální práce zařazena i teologie?

Vědci, kteří popírají, že si teologie právem nárokuje místo ve studijních programech sociální práce, protože dialog s teologií má pro sociální práci význam, sami poukazují na debatu o profesionalizaci sociální práce. Proto bych chtěla, dříve než budu mluvit o teologické reflexi jako o prohloubení etické reflexe ve vzdělávacích programech sociální práce, vysvětlit jejich kritiku teologie. I kritici uznávají, že sociální práce má své kořeny ve víře. Především základní postoje, v nichž je zakotveno sociální jednání, jsou založeny na víře, vzpomeňme si třeba jen na termín milosrdenství. Zkušenost Božího milosrdenství je pro židovskou víru konstitutivní: „Hospodin je milostivý, spravedlivý, náš Bůh je milosrdný (Žl 116,5).“¹²⁶ Boží milosrdenství je v židovské a pak i v křesťanské víře spojeno s jeho spravedlností (srov. Žl 112,4). Ve svém milosrdenství poskytuje Bůh lidem právo. Jako milosrdný a spravedlivý vyžaduje také od lidí milosrdenství a spravedlnost vůči jiným lidem.

Teď by tedy bylo možné vypracovat etiku milosrdenství, která by mohla být považována za základ sociální práce. Proti tomu se však kritici ohrazují s odůvodněním, že etika milosrdenství prý v žádném případě není profesionalizaci sociální práce prospěšná. Jaké důvody hovoří proti ní?

Pod termínem milosrdenství si představujeme asymetrický vztah. Ten, kdo potřebuje pomoc, a ten, kdo pomáhá z milosrdenství, se nedívají z očí do očí. Jejich setkání není setkáním na stejné úrovni očí, ale je určeno asymetrií. Otázkou je však, kdo je v tomto setkání ten mocný a kdo ten bezmocný? Pokud budeme věřit obrazům, které nám chtějí znázornit pomoc z milosrdenství, mohli bychom si myslet, že moc je na straně pomáhajícího a bezmoc na straně toho, kdo pomoc potřebuje. Ale kdo o tom více přemýšlí, pozná, že bezmoc toho potřebného je tím, co člověka vyzývá, aby pomohl. Je to výzva, rozkaz, který je třeba uposlechnout. Křesťanská víra podporuje zavazující charakter tohoto imperativu, přičemž v potřebném člověku vidí „bratra Kristova“ (srov. Mt 25,31–46). Křesťan se sotva může vzpěčovat, když je na něm, aby pomohl. Kdo ale nemůže jinak, než pomoci, je v podstatě bezmocný. V německé reflexi sociální práce se hovoří tudíž také o „bezmocném pomáhajícím“.¹²⁷ Tím myslíme toho, který sice pomáhá z milosrdenství, přitom ale sám bezmocně reaguje na imperativ pomoci, místo aby jednal profesionálně. Kvůli své vlastní profesionalizaci sociální práce opustila paradigma milosrdného Samaritána.

S odmítnutím termínu milosrdenství se nezdá upouštět také od křesťanské víry jako od důvodu motivace sociální práce a s ním i od teologie jako vztažné vědy sociální práce. Na místo milosrdenství se nyní dosazuje úcta k důstojnosti člověka, která prý umožňuje setkání ve stejné výši očí i s tím, kdo potřebuje pomoc. Kde se ale na místo milosrdenství dosadí úcta, tam se sotva bude vnímat, že úcta k důstojnosti člověka má své kořeny nejen v osvícenské filosofii, ale ještě hlouběji v židovské víře. To platí i pro ideál spravedlnosti, který je v kontextu židovské víry spojen s milosrdenstvím. Co se rozumí spravedlností, se vysvětluje jen v pohledu na kořeny tohoto termínu, a tedy opět v pohledu na židovskou víru. Kde reflexe sociální práce odmítá víru a tím i vlastní kořeny, tam už sama sebe nemůže chápat ze svých hlubokých dimenzí. Teologie má tudíž ve studijních programech sociální práce za úkol přiblížit sociální práci její vlastní hluboké dimenze a tím zásadně přispět k sebechápání sociální práce.

¹²⁶ Zkratky biblických knih jsou uváděny podle *Českého katolického překladu*.

¹²⁷ Srov. Wolfgang SCHMIDBAUER, *Hilflose Helfer: Über die seelische Problematik der helfenden Berufe*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1998.

3.1.5 Termíny lidská důstojnost a sociální spravedlnost a židovsko-křesťanská víra

Vyjděme z konceptů úcty k lidské důstojnosti a úsilí o sociální spravedlnost, abychom se ptali na jejich kořeny. V antické filosofii je sice formulována myšlenka, že lidská důstojnost má svůj důvod v tom, že člověk je na základě své přirozenosti uschopněn k rozumnému myšlení a jednání. Cicero se opíral o myšlenku stoické filosofie a zdůvodňoval důstojnost člověka z jeho rozumné přirozenosti takto: „Čím nebo proč získává člověk svoji důstojnost? Protože my všichni se podílíme na rozumu, na jeho znamenitosti, s níž předstihujeme zvířata.“¹²⁸ Cicero tak vykládá důstojnost jako danou přirozeností, čímž se implicitně vyslovuje pro to, že důstojnost je vlastní všem lidem, protože všichni mají podíl na rozumu. Avšak na druhé straně vychází i Cicero z toho, že důstojnost člověka odpovídá jeho společenskému statutu. Spojení důstojnosti se společenským statutem je pro filosofii běžné, pokud se odvolává na Platóna a Aristotela. Pro antiku je tedy důležité vidět celek: Existují lidé s důstojností. Takoví lidé mají odpovídající společenský statut. A jsou lidé, kteří jsou pro společnost bezvýznamní. Jejich důstojnost je sporná. To se však mění přeformulováním antické filosofie skrze víru. Pro židovskou víru je konstitutivní známá představa, že člověk, a to znamená všichni lidé, jsou stvořeni Bohem. Z toho, že je člověk stvořen Bohem, vyplývá, že je mu vlastní důstojnost. Neboť důstojnost se nezakládá na společenském statutu člověka, ani na funkci, kterou člověk ve společnosti má. Zakládá se na vztahu stvoření ke svému tvůrci. A protože všichni lidé jsou Božím stvořením, musí být termín důstojnost aplikován na všechny lidi.

Osvěcenská filosofie čerpá jak spojení osobní důstojnosti a schopnosti rozumného myšlení a jednání z antické filosofie, tak také rozšíření termínu rozumnosti na všechny lidi, což je dáno vírou. Nyní platí: Všichni lidé jsou, pokud jsou lidmi, součástí jednoho lidstva, které je charakterizováno svou rozumnou přirozeností. Protože jsou součástí jednoho lidstva, přísluší všem lidem důstojnost, z níž vyplývají základní práva. Kdo je člověk, je osoba a má lidská práva.

Já považuji tuto myšlenku za velmi aktuální, zvláště když se rozpoutaly debaty o právech, která má člověk na začátku svého života, kdy ještě nemá žádnou bezprostředně rozpoznatelnou funkci pro společnost, nebo také otázka práv lidí, jejichž život se chýlí ke konci. V popředí debat jsou v současné době takové představy osobní důstojnosti, které odvozují osobu od schopnosti člověka být si vědom sám sebe. Lidé, kteří si ještě nejsou vědomi sami sebe nebo už si nejsou vědomi sami sebe, pak nejsou považováni za osoby¹²⁹ a nemají také žádná práva. Už jen zřídka se zde bude argumentovat vírou ve stvoření. Také termín osoby jako vztahu má v debatách málokdy význam. Na tomto místě je vyzývána teologie, aby se ve společnosti postavila diskursu o sociální práci. Svou řečí o stvoření člověka se musí stát obhájcem života, který nesmí být redukován pouze na svou společenskou funkčnost. V tomto kontextu je pro nás zajímavé, že německá společnost od církvi očekává, že se bude v bioetických otázkách (interrupce, eutanazie) explicitně zasazovat o důstojnost všech lidí.

3.1.6 Spravedlnost a solidarita v kontextu víry

Druhý impuls teologie pro sociální práci v naší společnosti lze rozpoznat ve spojení termínu spravedlnosti a solidarity. Termín spravedlnost se stal základním termínem filosofie díky Aristotelovi. Spravedlnost znamená podle Aristotela, že člověk má dostat to, na co má nárok. Každému, co jeho je – tak zní zkrácená formulace aristoteléské koncepce spravedlnosti. Otázkou pak ale je, na co mají lidé právem nárok. Aristoteles je antický filosof. A v antických představách je důstojnost člověka relativní vzhledem k jeho společenskému statutu. Z toho pro Aristotela vyplývá, že člověk

¹²⁸ CICERO, *De officiis* 1, 106.

¹²⁹ Srov. PETER SINGER, *Praktische Ethik*, Ditzingen: Reclam, 1994.

s významnějším společenských statutem si může ve společnosti nárokovat více než člověk, který je pro společnost nevýznamný. Na rozdíl od toho si všímá člověk, který vyžaduje spravedlnost s odvoláním na židovsko-křesťanskou víru v milosrdného a spravedlivého Boha, nikoliv lidí s významným statutem, ale těch, kteří jsou na okraji společnosti. Teologie o nich hovoří jako o chudých. Pro ně vyžaduje spravedlnost, kterou chápe explicitně jako „pohyb k chudým“ s odvoláním na tradici židovské víry.¹³⁰ Bůh sám je ten, kdo pro chudé požaduje spravedlnost a tím zavazuje společnost, aby tyto lidi nevyřazovala. Když se církev v Německu vyslovuje proti vytlačování chudých ze společnosti, jednají tak jednak v souladu se svým vlastním sebechápáním, jednak odpovídají očekávání, které mají Němci vůči církvi. Očekává se od nich, že se budou vyslovovat pro jednotu spravedlnosti a solidarity.

Aplikace termínu důstojnost obecně na všechny lidi a také spojení požadavku spravedlnosti s přiblížením se těm, kteří jsou postiženi vyřazením ze společnosti, jsou významné aspekty v sebechápání sociální práce, pokud má funkci zasazovat se o základní práva lidí. Chtěla jsem ukázat, že jak tzv. pojetí důstojnosti, tak také sociální spravedlnosti ve svých hlubokých dimenzích nelze chápat ani z antické filosofie, ani pouze z osvícenství. Mají mnohem spíše své kořeny v židovské víře v Boha, stvořitele člověka, který je obhájcem lidí, které lze nazvat chudými. Židovská víra se tak ukazuje jako hluboká dimenze sociální práce. Kdo však chce teologii jako vědu víry vyloučit ze vztažných věd relevantních pro sociální práci, odřezává se sám od svých kořenů a deformuje si tak cestu k sebechápání, které sahá až tam.

3.1.7 Víra jako důvod motivace pro sociální práci

Chtěla bych uvést třetí impuls, který může židovsko-křesťanská teologie vnést do sociální práce. Vyšla jsem v této studii z toho, že sociální pracovníci a pracovnice řeší sociální problémy. Konstituce sociálního problému je umožňována reflexí poměrů lidského života na pozadí „apelačních ideálů dobrého života“. Termíny lidská důstojnost a sociální spravedlnost pojmenovaly oba ideály, které byly použity i v Code of Ethics. Nyní vyvstává otázka, zda se u obou těchto ideálů jedná o „apelační ideály“, tzn. o takové ideály, které by mohly zadavatele přimět k tomu, aby poskytl prostředky, a sociální práci k tomu, aby jednala. Pohnou uvedené ideály lidmi? Motivují lidi k tomu, aby jednali? Myslím, že to nastane jen tehdy, jestliže podezření, že sociální práce je jen absurdní, nesmyslná práce, nezpochybní předem každou motivaci. S. Staub-Bernasconi zastává tezi, že lidská práva jsou „reálné utopie“, tedy ideály, jejichž realizace je možná.¹³¹ Avšak praxe sociální práce ukazuje, že uspokojování elementárních potřeb je nekonečný úkol, na němž mnozí mohou „ztroskotat“. Součástí profesionality lidí, kteří jsou činní v sociální práci, je schopnost zacházet s možností „ztroskotání“. Je to zkušenost vlastních hranic, kterou udělají v praxi všichni sociální pracovníci a pracovnice: Rozpoznají potřebu pomoci, pomoc je koncipována se zaměřením na cíl, cesta pomoci je reflektována, a přesto to dopadne jinak, než si mysleli. Z důvodů, které lze sotva vysvětlit, není dosaženo cíle. A i tam, kde sociální práce dosáhne cíle a sociální problém může být cíleně řešen, vyskytnou se problémy další. Podíváme-li se na počet problémů, s nimiž jsme konfrontováni, musíme přiznat: Sociální práce je spojena se zkušeností vlastních hranic, zkušeností „ztroskotání“. Jedná se tedy o absurdní praxi?

Kant ukázal, že otázku, zda jednání, které je motivováno pohledem na dobro, je nesmyslné a tudíž absurdní, není možno vysvětlit filosoficky. Tam, kde my lidé jednáme proto, aby bylo dosaženo dobra, doufáme, že má smysl něco takového dělat. Tím se ukazujeme i my sami jako bytosti,

¹³⁰ Srov. KIRCHENAMT DER EKD, SEKRETARIAT DER DBK, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, ed. Hans Eichel, Hofgeismar: Evangelische Akademie, 1997, čl. 112.

¹³¹ Srov. STAUB-BERNASCONI, „Soziale Arbeit als (eine) ‚Menschenrechtsprofession‘“, s. 35.

pro něž je doufání konstitutivní. Víra odpovídá na doufání lidí příslibem smyslu. Neboť křesťanská víra se může odvolávat na příslib, že tam, kde lidé chtějí dobro a jednají se zřetelem na dobro, nemá ztroskotání poslední slovo. Kde teologie vyjadřuje křesťanskou víru, dává lidské naději základ.¹³² Také tento impuls může mít význam pro naši společnost a pro sociální práci, která se uskutečňuje z pověření společnosti. Jsem si vědoma toho, že na tomto místě vyjadřuji teze filozofa Jürgena Habermase. V jedné odpovědi na otázku, jestli je stát odkázán na takovéto etické a náboženské základy, které sám ze sebe nemůže konstituovat, Habermas nadnesl, že náboženství jsou pro společnost významné tehdy, jestliže vlastními tradicemi jednak podporují „citlivost vůči (...) společenským patologiím“, jednak mohou „zastavit myšlenky (...) na odchod z tohoto života, který je zakoušen jako neutěšený.“¹³³ Tím by se náboženství mohla projevit i pro sociální práci jako „zdroj smyslu“.¹³⁴ Teologie má smysl pro sociální práci, protože vyjadřuje víru, že spása je nejen možná, ale i přislíbená. Tím se popírá fatalistický výklad sociálních problémů, který podezřívá každou sociální práci z nesmyslnosti.

3.1.8 Teologie v kontextu sociální práce

Ve svých úvahách jsem vycházela ze sociální práce, jejímž „předmětem“ je řešení sociálních problémů. Konstituce sociálních problémů a jejich řešení je možné jen tehdy, jestliže „ideály dobrého života“, pro které se mimo jiné používají termíny lidská důstojnost a sociální spravedlnost, apelují na lidi. Aby mohly fungovat jako apel, který se stane důvodem motivace pro poskytnutí prostředků k řešení sociálních problémů, musí být ideály chápány jako možnosti, pro něž není nesmyslné pracovat. Teologie, která se vyslovuje proti fatalismu, má tedy základní význam pro sociální práci. Proto by měla mít své místo ve vzdělávacích programech sociální práce.

Ale neprofituje jen sociální práce z teologie. I teologie by mohla ze zařazení do studijních programů sociální práce profitovat. Rainer Krockauer v tomto směru navrhl, že teologie, která má své místo na vysokých školách sociálního zaměření, bude generovat své otázky ve stálé konfrontaci se sociálními problémy, které se vyskytují v každé společnosti. Samotnou sociální práci chápe jako „místo generující teologii“,¹³⁵ protože přece klade otázky, které vyzývají k teologické reflexi. Pro teologii, která chce reflektovat praxi víry církve, by mohlo být dobré uplatnit se ve vědeckém diskursu, který je zaměřen na problémy lidí a na možnosti jejich řešení. Takové teologii, která se tak zapojuje do kontextu, bude totiž sotva možné vyčítat, že je odcizená životu. Pro teologii budoucnosti je tudíž velmi dobré, že existují vysoké školy se sociálním zaměřením, na kterých jsou také teologické nabídky, nebo také teologické fakulty, na nichž má sociální práce a její vědecká reflexe své místo.

¹³² Srov. k tomu podrobněji: Andreas LIENKAMP, „Parteinahme für eine Solidarität mit den Armen: Impulse einer Theologie Sozialer Arbeit für die Gesellschaft,“ in *Theologie und Soziale Arbeit: Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*, ed. Rainer Krockauer – Stephanie Bohlen – Markus Lehner, München: Kösel, 2006, s. 263–274.

¹³³ Srov. Jürgen HABERMAS, „Stellungnahme zu dem Thema ‚Vopolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates,‘“ *zur Debatte* 34, č. 1 (2004): 2–4.

¹³⁴ Srov. Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001, s. 22.

¹³⁵ Srov. Rainer KROCKAUER, „Soziale Arbeit als theologiegenerativer Ort,“ *Pastoraltheologische Informationen* 18, č. 1 (1998): 69–80.

2. Sociální práce a praktická teologie

Po reflexi základních souvislostí mezi křesťanskou vírou a sociální prací je na místě věnovat pozornost přímo vědecko-teoretickým souvislostem mezi vědou o sociální práci a praktickou teologií, která stojí v teologickém systému křesťanství sociální práci nejbližší. Zároveň si však tato kapitola klade otázku po autonomii sociální práce vůči teologii i osobní víře pomáhajícího. I vzhledem k tomu, co bylo uvedeno v první kapitole, je totiž třeba upřesnit, že souvislosti mezi křesťanstvím a sociální prací či praktickou teologií a vědou o sociální práci nespočívají jen v teologické reflexi sociální práce – jakoby byla objektem zkoumání teologie, či v ovlivňování sociální práce teologií – jakoby byla teologii subordinována. Teprve toto upřesnění pak umožňuje, aby zde mohla být charakterizována i sama charitativní práce.

2.1 Sociální práce a praktická teologie jako teorie jednání (Markus Lehner)

V žádném případě není samozřejmé, že mezi pastorální teologií a sociální prací existují souvislosti a společné výzvy. Kdo se na to zeptá studentů sociální práce v Rakousku nebo Německu, uslyší zřejmě protiotázku: „Co je to pastorální teologie?“ Kdo se na to zeptá studentů teologie, pravděpodobně uslyší: „Sociální práce – to přece není věda jako teologie.“

Abychom vytvořili vzájemné souvislosti, potřebujeme dva předpoklady: za prvé se musíme vzájemně znát a za druhé musíme mít společnou bázi. Tato společná báze musí být vytvořena i v oblasti teorie, a nejen v praxi křesťansky motivované sociální práce, jak je prožívána v Charitě.

Protože na obou stranách se ve vědeckých diskusích uplynulých let používal termín „věda o jednání“ nebo „teorie jednání“, aby se vyjádřilo vlastní sebechápání, mohlo by se to stát společnou teoretickou bází. Exemplárně zde můžeme uvést teorii sociální práce, která byla v devadesátých letech 20. století široce přijímána, abychom ji konfrontovali s aktuální koncepcí pastorální teologie.

2.1.1 Teorie sociální práce jako teorie jednání

Jestliže chce nějaká teorie sociální práce reflektovat praxi sociální práce, pak je v této oblasti důležitým výchozím bodem sebechápání aktérů. „International Federation of Social Workers“ vytvořila v roce 2000 tuto definici profese sociální práce: „Sociální práce jako povolání podporuje sociální změny a řešení problémů v mezilidských vztazích a uschopňuje lidi, aby ve svobodném rozhodnutí utvářeli svůj život. Opírá se o vědecké poznatky o lidském chování a sociálních systémech a zasahuje tam, kde lidé vstupují do interakce se svými okolím. Základem sociální práce jsou principy lidských práv a sociální spravedlnosti.“¹³⁶

Úkolem vědy o sociální práci je tudíž získat vědecké poznatky o lidském chování a sociálních systémech. Nesmí zůstat ovšem pouze u analýzy. Na základě těchto poznatků musí spíše formulovat také závěry, jak by bylo možné podporovat sociální změnu, jak řešit problémy mezilidských

¹³⁶ INTERNATIONAL FEDERATION OF SOCIAL WORKERS, „Definition von Sozialarbeit (německá verze),“ <http://www.ifsw.org/p38000409.html> [Citováno 10. 11. 2009].

vztahů, jak by bylo možné uschopnit lidi k tomu, aby ve svobodném rozhodnutí lépe utvářeli svůj život. Při tom nesmí postupovat bez hodnot, ale je povinována principy lidských práv a sociální spravedlnosti. Teorie sociální práce vede tedy od poznání reality k jednání, které je vedeno hodnotami.

Systematicky vyvinula tento koncept teorie již v roce 1986 Silvia Staub-Bernasconi¹³⁷. Silvia Staub-Bernasconi pracuje od roku 1998 jako profesorka sociální práce v Berlíně. Sociální práci definuje jako „společenskou odpověď na konstelaci problémů, v nichž chybí sociálně ekonomické, psychické, sociální a kulturní zdroje uspokojování potřeb, případně nemohou být vlivem sociálních vztahů a členství samostatně rozvíjeny.“¹³⁸

Sociální práce je tedy odpovědí na sociální problémy. Vzhledem k tomu, že sociální problémy jsou vždy velmi komplexním jevem, je zapotřebí také komplexní teorie sociální práce, která by vzájemně spojovala více možností přístupu: „Jde o to vědět, co je problematické, a proto to volá po jiné praxi, proč je něco problematické ve smyslu příčin, ale také na základě jakých hodnot je nějaký věcný obsah považován za problematický. Dále však jde také o to určit, kdo, čím, v jakém směru a jak by se měl snažit něco změnit, a to s jakým výsledkem.“¹³⁹

Ze systematického propojení těchto rozdílných forem vědění vzniká vědecky zdůvodněná teorie jednání. Staub-Bernasconi konkrétně uvádí tyto formy znalostí:

1. **Znalosti předmětu**, které odpovídají na otázku: Co se děje? Zde jde o uchopení problému, jeho historie a o co nejpřesnější popis.

2. **Znalosti vysvětlení**, které odpovídají na otázku: Proč je tomu tak? Zde mají být objasněny příčiny a podmínky stavu problému, přičemž se zde uplatňují vhodné humánní a sociálně vědecké teorie (z medicíny, antropologie, psychologie, sociologie, ekonomie, práva atd.).

3. **Znalosti hodnot a kritérií**, které odpovídají na otázku: V jakém směru se má něco změnit? Zde jde o filosoficko-etické znalosti (z filosofie, sociální filosofie, etiky, teologie atd.), které umožňují posouzení (a odsouzení) problematických jevů, ale také navrhování žádoucích stavů a procesů, které pak ústí ve formulaci cílů. Silvia Staub-Bernasconi ve svých pozdějších pracích v této oblasti odkazuje na lidská práva jako společnou základnu hodnot na globální úrovni a vidí sociální práci jako profesi lidských práv.

4. **Znalosti postupu**, které odpovídají na otázku: Jak je něco možné změnit? Jakými prostředky mohou být problematické jevy změněny (čím?), kteří aktéři jsou při tom důležití (kdo?), v jakých krocích se má postupovat v detailech (jak?).

5. **Znalosti evaluace**, které odpovídají na otázku: Co se stalo? Zde jde o empirické vyhodnocení skutečněného jednání v pohledu na to, do jaké míry bylo dosaženo žádoucího výsledku, a jaké důsledky a zpětné účinky mělo toto jednání v okolí.

Je možné uvést tuto teorii jednání, vytvořenou Silvii Staub Bernasconi, do paralely s konceptem praktické teologie jako vědy o jednání?

2.1.2 Praktická teologie jako teorie jednání

„Praktická teologie“ je podle definice Norberta Metteho v jazykovém úzu katolické teologie „souborným, případně dílčím označením pro skupinu teologických oborů, které jsou – na rozdíl od a v doplnění biblické, historické a systematické teologie – silněji než tyto obory zaměřeny na praxi

¹³⁷ Srov. Silvia STAUB-BERNASCONI, „Soziale Arbeit als eine besondere Art des Umgangs mit Menschen; Dingen und Ideen. Zur Entwicklung einer Handlungstheoretischen Wissensbasis Sozialer Arbeit,“ in: *Sozialarbeit* 18: 2–71.

¹³⁸ Silvia STAUB-BERNASCONI, *Systemtheorie, soziale Probleme und soziale Arbeit: lokal, national, international*, Bern–Stuttgart–Wien: Haupt, 1995, s. 134.

¹³⁹ Cit. dle: Ernst ENGELKE, *Theorien der Sozialen Arbeit, Eine Einführung*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 2002³, s. 367.

teologické práce v církvi a ve společnosti.“¹⁴⁰ Až do poloviny 20. století byla praktická teologie chápána jako aplikovaná věda. Existoval názor, že k tomu, co se učilo v ústředních teologických disciplínách, např. v dogmatice, morální teologii a církevním právu, nelze už přidat nic nového. To také prý není třeba, protože to podstatné tam již bylo řečeno.¹⁴¹ Principy, které se v nich učí, musí být jen konkretizovány pro pastorační praxi a duchovním musí být poskytnuty co nejdetailnější pokyny pro jednání. Kriteriem pro jednání tedy bylo to, co říká učení církve. Jestliže došlo k napětí mezi cítěním lidí a církevními normami, pak bylo zcela jasné: Církev má vždycky pravdu, pouze lidé jsou zmateni moderním duchem doby a musí být pastorační opět přivedeni zpět k učení církve.

Tento model myšlení byl zpochybněn pastorační praxí v oblasti společnosti, kde byla propast mezi myšlením lidí a církevními předpisy příliš velká: pastorační mezi dělníky, kteří z velké části zdomácněli v socialistickém dělnickém hnutí. Dělnický kněz a pozdější kardinál Joseph Cardijn založil v roce 1919 Křesťanskou dělnickou mládež JOC. Cílem této mládežnické organizace bylo ukázat mladým dělníkům a dělnicím opět přístup k víře a církvi a organizovat je.¹⁴² Pro práci ve skupinách tohoto hnutí vyvinul model, který se ukázal být velice úspěšný: „vidět – posoudit – jednat“. Díky velkým mezinárodním úspěchům tohoto hnutí se stal Cardijn důležitou autoritou v tématu pastorační dělnictva, křesťanského sociálního učení a laického apoštolátu.¹⁴³ V sociální encyklice „Mater et Magistra“ (1961) papeže Jana XXIII. jsou tyto tři kroky, „vidět – posoudit – jednat“ výslovně doporučovány: „Zásady sociálního učení je možno obvykle uskutečňovat v těchto třech krocích: Nejdříve je třeba správně vidět skutečný stav věcí; pak je třeba tento stav věcí svědomitě posoudit na základě těchto zásad; konečně je třeba určit, co je možné a co se musí udělat, aby se tradované normy uplatnily podle místa a doby. Tyto tři kroky je možno vyjádřit třemi slovy: vidět – posoudit – jednat.“¹⁴⁴ I když je zde řeč o uplatnění tradovaných zásad, získávají místní a dobové poměry novou závažnost. Přiznává se totiž, že katolíci mohou při tomto postupu dospět k rozdílným názorům, i když mají čestné úmysly. A je to legitimní! „V takovém případě se musí přesto snažit zachovat vzájemnou úctu a respekt ve slově i činu.“¹⁴⁵

V pastorační konstituci II. Vatikánského koncilu (1965) je přijímán tento trojí krok: vidět – posoudit – jednat s biblickým obrazem „znamení doby“: církev musí „neustále zkoumat znamení doby a vykládat je ve světle evangelia, aby mohla způsobem každé generaci přiměřeným odpovídat na věčné otázky, které si lidé kladou: jaký je smysl přítomného a budoucího života a jaký je jejich vzájemný vztah. Je tedy třeba poznávat a chápat svět, v němž žijeme, jeho očekávání, touhy a často i dramatickost.“¹⁴⁶

Tyto impulsy koncilu byly přijaty a dále rozvíjeny především v latinskoamerické teologii osvobození a pronikly pak zpět do praktické teologie v německy hovořících zemích. Dnes převládá značné porozumění pro to, že praktická teologie je teorií jednání, pro kterou jsou charakteristické tři kroky: „vidět – posoudit – jednat.“¹⁴⁷

První krok, vidět, je třeba chápat jako pokus nezaujatě vnímat životní realitu člověka; naslou-

¹⁴⁰ Norbert METTE, „Praktische Theologie,“ in: *Lexikon der Religionspädagogik*, ed. Norbert Mette – Folkert Rickers, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2001, s. 1547.

¹⁴¹ Srov. Norbert METTE, „Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft,“ in: *Theologie und Handeln*, ed. Ottmar Fuchs, Düsseldorf: Patmos, 1984, s. 50–63, zde 52n.

¹⁴² Srov. Markus LEHNER, *Vom Ballwerk zur Brücke, Katholische Aktion in Österreich*, Thaur/Tirol: Kulturverlag, 1992, s. 88.

¹⁴³ Srov. Josef CARDIJN, *Laien im Apostolat*, Kevelaer: Butzon&Bercker, 1964.

¹⁴⁴ JAN XXIII., *Mater et magistra, Encyklika o nejnovějším vývoji života společnosti a o jeho utváření ve světle křesťanského učení z 15. května 1961*, čl. 236.

¹⁴⁵ Tamtéž, čl. 238.

¹⁴⁶ II. Vatikánský koncil, *Pastorační konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes*, čl. 4.

¹⁴⁷ Srov. Herbert HASLINGER a kol., *Handbuch Praktische Theologie: Grundlegungen*, Mainz: Grünewaldverlag, 1999, s. 31nn, 324nn.

chat, jak lidé sami vidí svoji situaci a jak ji posuzují, dříve než si člověk sám udělá úsudek. Pro tuto analýzu lidské životní reality jsou velkou pomocí humanitní a sociální vědy. Poskytují nástroje, které analyzují realitu. Při využití těchto nástrojů je ovšem třeba si uvědomovat, že každá analýza je vedena určitými zájmy, že vychází z určitých předpokladů o člověku a společnosti. Jako křesťané již vnímáme svět z určité perspektivy, která je silně utvářena křesťanskými hodnotami. Vidět realitu jako „znamení doby“ znamená, že jí už dáváme určitý význam, který nevidí každý člověk automaticky. Tak existují již předběžná rozhodnutí o tom, které aspekty reality jsou důležitější a které jsou méně důležité, tedy opce. Pastorační konstituce koncilu formuluje rozhodující opci ve své úvodní větě: Křesťané musí být vnímaví k radosti a naději, smutku a úzkosti lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí.¹⁴⁸

Ve druhém kroku, posouzení, se hodnotí situace z hlediska víry. Latinskoamerický teolog osvobození Victor Codina při tom rozlišuje tři momenty: „denuncia“, t.zn. obžaloba nespravedlivých, nelidských stavů; „anuncio“, t.zn. hlásání radostné zvěsti o Božím království a s tím spojeného života v plnosti; „transformacion“, t.zn. volání po osobním a sociálním obrácení, aby se připravovala cesta božímu království.¹⁴⁹ Všechno to se děje nejen na bázi osobního přesvědčení víry, ale s odvoláním na texty, na dokumenty víry, které jsou pro církevní společenství významné. Především je to Bible, na kterou se my křesťané odvoláváme. Při tom si musíme být vědomi toho, že z textů minulé doby nemůžeme očekávat žádné bezprostřední odpovědi na otázky dneška. „Můžeme pouze zkoumat, zda způsob, jak tehdy byly nacházeny odpovědi na srovnatelné otázky, neposkytují odkazy na zodpovězení dnešních otázek.“¹⁵⁰ Poslední krok, jednání, je rozhodujícím kritériem pro praktickou teologii. Na základě analýzy a posouzení situace je třeba vypracovat možnosti a kroky jednání. Při tom je třeba mít na zřeteli, že jednající jednotlivci jsou vždy začleněni v nějakém prostředí, v nějakém systému: v obci, diecézi, ve skupině, v církevním svazu. Tento systém rozhodujícím způsobem spoluurčuje možnosti jednání jednotlivce a musí být proto zahrnut do úvah.

2.1.3 Společný základ praktické teologie a teorie sociální práce

Tři kroky: „vidět – posoudit – jednat“ poskytují metodický most mezi praktickou teologií a křesťanskou sociální naukou. Tam se stal základním principem k vypracování sociálně etických textů a prohlášení, např. pro ekumenické sociální texty církví v Rakousku.

Toto chápání praktické teologie poskytuje však také spolehlivý most porozumění s teoriemi sociální práce, např. s teoriemi Silvie Staub Bernasconi.

znalosti předmětu	vidět
znalosti vysvětlení	
znalosti hodnot a kritérií	posoudit
znalosti postupu	jednat
znalosti evaluace	

Znalosti předmětu a vysvětlení, otázky „co“ a „proč“ jsou v praktické teologii integrovány do kroku „vidět“. Znalosti evaluace upozorňují na bolavý bod praktické teologie. Příliš často se omezuje jen na vágní návrhy jednání, aniž by bylo kriticky kontrolováno zavádění do reality. Je zajímavé, že latinskoamerická teologie osvobození tyto znalosti evaluace velmi dobřevnímá, označuje je jako krok „reflexe“. Zná dokonce i další krok: „celebration“, slavení, slavnost. To odpovídá zkuše-

¹⁴⁸ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 1.

¹⁴⁹ Srov. Norbert METTE, „Sehen – Urteilen – Handeln: Zur Methodik pastorale Praxis,“ *Diakonia* 20(1989), pozn. 12.

¹⁵⁰ Josef HOCHSTAFFL, „Die Konzeption von Praxis,“ in *Handbuch Praktische Theologie: Grudnlegungen*, ed. Herbert Haslinger, Mainz: Grünewaldverlag 1999, s. 328.

nosti křesťanů, že úspěch jednání je vždy Božím darem a milostí.

2.2 Charitativní práce: interakce sociální práce a diakonie (Michal Opatrný)

Poměrně často se můžeme setkat s poněkud zjednodušujícím názorem, že „charitativní práce“ je soubor sociálních, zdravotnických a pedagogických činností, kterým se věnují církevní pomáhající organizace, jako je např. Charita ČR. Právě proto je na místě, aby zde byl tento problém promyšlen detailněji. Východiskem přitom bude, že se v praxi těchto organizací setkávají dvě různé koncepce pomoci – sociální práce a tzv. diakonie.

2.2.1 Pojem *diakonie* v kontextu praktické teologie

Katolická praktická teologie vzniká v Rakousko-Uhersku v době osvícenství, tedy v době specifického způsobu vlády a státní reformy církevní správy v habsburské monarchii,¹⁵¹ jako tzv. pastorační teologie. Osvícenství bylo poměrně složitým a diferencovaným procesem a obdobně složitě a diferencovaně je i jeho hodnocení historiky.¹⁵² Ještě v 18. stol. bylo teologicky reflektováno hlavně podle toho, zda jeho myšlenky a jejich praktické prosazování lidem škodí, či prospívá, a ne jako veskrze mylné a protikřesťanské hnutí.¹⁵³ Pastorační teologie je pak v tomto smyslu „produktem“ onoho „dobrého osvícenství“, které lidem prospívá, protože jejím předmětem byla především otázka, co mají dělat kněží, aby jejich práce přispívala k náboženskému i všednodennímu životu člověka.

Ve 20. stol. se však začíná více prosazovat myšlenka, že když každý křesťan může a má jednat podle vzoru Ježíše Krista, má i aktivně spolupracovat na pastoraci: Nemá být objektem práce kněží,¹⁵⁴ ale kněží i věřící mají jak svou práci, tak i svým životem společně utvářet církev. Toto východisko si proto žádá, aby bylo jasně stanoveno, co je pro praxi církve charakteristické, resp. konstitutivní. Protože se ústředním zájmem stává životní praxe, začíná se hovořit o teologii praktické. Musí být proto stanoveno, o co má církev v praxi usilovat, aby vůbec byla církví. Nebo vyjádřeno jinak, musí být srozumitelné a transparentní, jaké má její jednání cíle.¹⁵⁵

2.2.1.1 Teorie konstitutivních prvků církve Katolická praktická teologie tak stojí na teorii konstitutivních prvků církve,¹⁵⁶ která říká, že církevní praxe sestává z následujících čtyř prvků, resp. že všichni křesťané musí ve svém životě – veřejném i soukromém – usilovat o následující čtyři body, pokud chtějí tvořit církev, která je věrná odkazu svého zakladatele Ježíše Krista:

1) *Bohoslužebné jednání*, které vyjadřuje vztah Boha k člověku a člověka k Bohu. Patří do něj slavení mše, modlitba, slavení svátostí atp.

Tento konstitutivní prvek je označován řeckým slovem *leitúrgia* (doslova: „dílo lidu“).

2) *Svědectví Bohu*, tedy takové jednání křesťanů, kterým dosvědčují, že věří v Boha. Patří sem jak

¹⁵¹ Srov. Rudolf SVOBODA, „Proces založení českobudějovického biskupství v letech 1783–1789,“ *Studia theologica* 10, č. 3 [33] (2008): 19.

¹⁵² Srov. Rudolf SVOBODA, „Arnošt Konstantin Růžička: josefinista a febronián? Pokus o revizi pohledu na osobnost druhého českobudějovického biskupa v kontextu současné diskuse o pojetí josefinismu,“ *Studia theologica* 11, č. 3 [37] (2009): 42.

¹⁵³ Srov. tamtéž, s. 41.

¹⁵⁴ Srov. Markus LEHNER, „Prokrustovo lože: Systematizační pokusy v pastorační teologii,“ in *Teologické texty* 7, č. 5 (1996): 148.

¹⁵⁵ Srov. Rolf ZERFASS, „Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft,“ in *Das handeln der Kirche in der Welt von Heute: Ein pastoraltheologischer Grundriß*, ed. Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen, München: Don Bosco Verlag, 1994, s. 32.

¹⁵⁶ Srov. Markus LEHNER, „Caritas als Grundfunktion der Kirche,“ in *Caritas '95: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, ed. Deutscher Caritasverband, Freiburg i.Br.: Deutscher Caritasverband, 1994, s. 16–17.

klasické misie, které se snaží předat křesťanskou víru nekřesťanům, tak i tzv. „svědectví života“, tedy dosvědčování své víry odpovídajícím jednáním v životě.

Tento konstitutivní prvek je označován řeckým slovem *martyria* (doslova: „svědectví“).

3) *Společenství*, které je vyjádřením víry, že život a učení Ježíše Krista má vést ke sjednocení lidí, aby každý člověk mohl sebe sama realizovat ve vztahu k Bohu a druhým lidem.

Tento konstitutivní prvek je označován řeckým slovem *koinónia* (doslova: „společenství“).

4) *Služba potřebným*, která nemá být pouhým důkazem, že křesťané berou svou víru vážně a dovádějí ji do důsledků, ale jasnou a praktickou odpovědí na utrpení a nespravedlnost ve světě, která nesleduje jiné cíle, než zmírnit utrpení a napravit nespravedlnost. „Služba potřebným“ je vedena vírou a poznatky z biblických textů, že je to především Bůh, kdo neopouští člověka v jeho těžkých chvílích, a že právě Bůh dokáže definitivně odstranit utrpení a napravit nespravedlnost. Tuto víru a tyto biblické myšlenky má „služba potřebným“ uvádět v život praktickou snahou o zmírnění utrpení a nápravu nespravedlnosti.¹⁵⁷

Tento konstitutivní prvek je označován řeckým slovem *diakonia*.

Už jen z hlediska její teorie je tak praktické teologii otevřen prostor, aby se mohla zabývat i dalšími problémy a otázkami, které se týkají člověka a jeho jednání, společnosti a náboženství. Její zájem o diakonii tak přímo vyzývá ke spolupráci se sociální prací. Podle Lehnery právě tato nová teorie odhalila, do jaké míry dříve nebyla „službě potřebným“ věnována dostatečná pozornost.¹⁵⁸ Předchozí teorie tzv. trojího úřadu Krista v sobě službu potřebným totiž nezahrnovala. Ta byla jakousi sice zdůrazňovanou, ale přeci jen *dodatečnou* aktivitou kněží i ostatních křesťanů.¹⁵⁹

2.2.1.2 Upřesnění pojmu diakonie Diakonie ve svém původním významu označovala „službu při stolech“. Nejedná se proto o nějakou otrockou službu nebo podřízenost panujícím poměrům, protože tímto slovem byla ve starověku označována práce číšníků, která byla považována za čestnější služebnou práci.¹⁶⁰ Ačkoliv existují také různé nuance v chápání teorie konstitutivních prvků církve, neovlivňuje to základní pojetí diakonie, tedy to, v čem „služba potřebným“ vlastně spočívá.

Např. Zulehner tak charakterizuje obsah diakonie termíny *charita* a *politika*.

Charita znamená, že je třeba vhodným způsobem (např. výpomoc v rámci rodiny, kvalifikovaná sociální práce atp.) pomoci těm, kdo se ocitli v obtížné životní situaci.

Politika je zde oproti tomu snahou měnit aktivně, ale nenásilně názory, předsudky, zákony nebo i politické poměry, které nouzovou situaci jednotlivců nebo celých společenských skupin způsobují.

Jak charita, tak i politika jsou od sebe neoddělitelnými částmi diakonie a jedna bez druhé ztrácí svůj smysl.¹⁶¹ Diakonie tak nespočívá jen v prosté mezilidské pomoci nebo v sociální práci, které se věnuje nějaká křesťanská organizace. Její podstatnou složkou je i zaujmutí místa po boku člověka v nouzi a jeho obhajoba, resp. obhajoba jeho oprávněných zájmů a jeho lidské důstojnosti.

Jiným způsobem charakterizuje diakonii Mette. Podle něj můžeme obsah diakonie popsat pojmy *materiální* diakonie a diakonie *slova*.¹⁶²

Diakonie materiální – označuje přímou sociální nebo zdravotní pomoc, ale v dnešní době také

odborné poradenství v obtížných životních situacích.

Diakonie slova – spočívá v tom, že sama pastorační práce je pojmána jako služba, a ne např. jako nábožensky zakamuflované ovládání lidí. Mohli bychom ji proto nazvat také „duchovní diakonie“. Pastorece jako služba nebo duchovní diakonie má člověku pomoci jednak zvládnout obtížné životní situace po duchovní (spirituální) stránce, ale také a především ho uschopnit či zmocnit, aby se stal ve svém životě subjektem, který nese odpovědnost za vztah k sobě samému (tzn. za vlastní život), za vztah k Bohu, za vztahy k ostatním lidem a také za vztahy k celému Božímu stvoření (tzn. přírodě).

Podrobné a zřejmě i nejvýstižnější členění diakonie přináší také Haslinger. Uvádí *devět* tzv. „fenotypů diakonie“.¹⁶³ Jde o osm souborů sestávajících vždy ze dvou pro diakonii charakteristických znaků:

1. Diakonie je institucionalizovaná a spontánní. Institucionalizovaná je diakonie např. ve formě humanitárních nebo charitativních organizací. Spontánní je např. při pomoci v situaci krajní nouze.

2. Diakonie je možná ve formě dlouhodobě existující instituce i ve formě situačně proměnného poskytování pomoci. Chráněná dílna pro zdravotně postižené je diakonická instituce v daném místě s trvalým úkolem. Streetworker se pohybuje na různých místech a reaguje na aktuální potřebu pomoci.

3. Diakonie je profesionální a dobrovolná. Např. v nemocnici je činnost ošetřovatelky profesionální diakonie, zatímco návštěvy dobrovolníků u pacientů patří do dobrovolné diakonie.

4. Diakonie je úřední a soukromá. Úřední je např. v podobě biskupského vikáře¹⁶⁴ pro diakonii, spíše privátní charakter pak má v domácí péči příbuzných o člena rodiny.

5. Diakonie je umístěna ve společenské mikro a makro oblasti. Angažmá pro tzv. „třetí svět“ se pohybuje v makrooblasti celosvětových souvislostí. Poradenský rozhovor se pohybuje v mikrooblasti mezilidského vztahu, i když musí být zohledněno sociální prostředí.

6. Diakonie je církevní i mimocírkevní. Jako ve farnosti organizovaná pomoc finančně slabým rodinám je církevní, jako křesťansky motivovaná spolupráce např. v *Amnesty International* je mimocírkevní.

7. Diakonie se může dít vědomě i nevědomě. Sociální práce s lidmi bez přístřeší vyžaduje vědomé rozhodnutí a koncepci. Každodenní péče rodičů o děti většinou s diakonií vědomě identifikována není.

8. Diakonie je individuální a politická. Pomoc zdravotně postiženým v praktických záležitostech všedního dne je zaměřená na potřeby individua. Nasazení se pro politiku zaměstnanosti vstřícnou zdravotně postiženým je diakonie politická.

9. Diakonie může mít konečně podobu výslovně křesťanskou i „anonymně křesťanskou“. Tím je myšleno, že i nasazení člověka, který není křesťanem, pro lidi v obtížných životních situacích, může mít kvalitu křesťanské diakonie, i když tento člověk své jednání jako křesťansky motivované nechápe a ani ho s křesťanskou diakonií nespojuje.

Diakonie tedy není např. jen výraz pro sociální práci, která je vykonávána v církevních pomáhajících organizacích. Minimálně v katolické teologii má poměrně široký význam. My se vzhledem k zaměření této knihy budeme nadále soustředit právě jen na situace, kdy má diakonie také podobu sociální práce.

¹⁵⁷ Srov. Benedikt XVI., *Deus caritas est*, čl. 31.c.

¹⁵⁸ Srov. Markus LEHNER, „Caritas als Grundfunktion der Kirche,“ s. 18–19.

¹⁵⁹ Srov. Norbert METTE, „Theologie der Caritas,“ in *Grundkurs Caritas*, ed. Markus Lehner – Wilhelm Zauner, Linz: Landesverlag, 1993, s. 126–127.

¹⁶⁰ Srov. Herbert HASLINGER, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, s. 121–122.

¹⁶¹ Srov. Paul M. ZULEHNER, *Gemeindepastoral: Orte christlicher Praxis: Pastoraltheologie II.*, Düsseldorf: Patmos, 2. vyd., 1991, s. 116–127.

¹⁶² Srov. Norbert METTE, „Diakonia,“ in *Lexikon der Pastoral: Lexikon für Theologie und Kirche kompakt*, sv. 1, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2002, s. 296–297.

¹⁶³ Srov. Herbert HASLINGER, *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn – München – Wien – Zürich:

Schöningh, 2009, s. 124–125.

¹⁶⁴ Biskupský vikář je kněz nebo pomocný biskup zastupující diecézního biskupa v určité oblasti jeho povinností a kompetencí. Haslinger zde jako příklad uvádí pověřence biskupství pro menšiny, což je funkce, se kterou se v českém prostředí nesetkáváme.

2.2.2 Autonomie sociální práce

V našich kulturních a společenských podmínkách je poskytování sociální pomoci regulováno společností, resp. státem. V činnosti církevních pomáhajících organizací (např. Charita ČR) tak diakonie dostává podobu sociální práce, příp. i práce zdravotní nebo pedagogické. To má své dobré ekonomické, společenské a teologické důvody.¹⁶⁵

V důsledku toho se ale setkáváme s určitým napětím mezi tím, že např. práce Charity ČR je součástí diakonie, a musí být tedy založena na víře v Boha, který napravuje nespravedlnosti a odstraňuje utrpení (srov. kap. 2.2.1.1), a tím, že je zároveň i sociální prací, která je svébytnou lidskou činností a vědeckým oborem.

Tomuto napětí se v obecné rovině vztahu vědeckých disciplín a názorů církve poprvé zásadnějším způsobem¹⁶⁶ věnoval až II. vatikánský koncil (1962–1965). V konstituci tohoto koncilu o církvi v dnešní době, která je nazývána také latinsky *Gaudium et spes*, se ve 36. článku hovoří o oprávněné autonomii pozemských skutečností. Jak vyplývá z dikce článku a poznámek pod čarou, šlo v něm primárně o autonomii přírodních věd, protože v něm katolická církev (spíše nepřímě) s lítostí přiznává svou vlastní vinu na upálení Galileo Galileia.¹⁶⁷ Článek je však míněn v obecnější rovině, takže se týká i věd humanitních a sociálních, a tedy i sociální práce. Můžeme také říci, že katolická církev s tímto článkem začala opouštět předstírání jistoty tam, kde ji nemá.¹⁶⁸

Koncil se zde nejprve vymezuje proti tvrzením, že „by těsnější spojení mezi lidskou činností a náboženstvím ohrožovalo autonomii lidí, společenských skupin a vědecké práce.“¹⁶⁹ Tzv. pozemské skutečnosti, tedy např. lidská práce nebo vědecké bádání, nejsou považovány ze něco ukončeného nebo definitivního, ale za něco, co je třeba stále uskutečňovat a rozvíjet.¹⁷⁰ Zůstaneme-li tedy u našich příkladů, znamená to, že práci je třeba stále vykonávat a zdokonalovat se v ní a že vědecké bádání musí dále pokračovat, musí si klást stále nové otázky a hledat na ně odpovědi. Jak 36. článek konstituce *Gaudium et spes*, tak i celá tato konstituce chce přispět právě k tomuto rozvoji pozemských skutečností, tedy např. ke zdokonalování lidské práce nebo ke kladení nových otázek ve vědě.

O samotné autonomii pozemských skutečností pak koncil doslova říká:

„Rozumíme-li autonomií pozemských skutečností to, že stvořené věci a společenské útvary mají vlastní zákony a hodnoty, které má člověk postupně poznávat, používat jich a pořádat je, pak je taková autonomie požadavek naprosto oprávněný; nejenže to vyžadují dnešní lidé, je to i shodné s vůlí Stvořitele. Z toho, jak byly stvořeny, mají všechny věci vlastní trvalost, pravdivost, hodnotu, vlastní zákony i uspořádání; to všechno musí člověk respektovat a uznat právo jednotlivých oborů a techniky na vlastní metody.“¹⁷¹

Konstituce *Gaudium et spes* tedy vnímá např. lidskou práci nebo vědecké bádání jako skutečnosti, které mají vlastní autonomii, kterou je třeba poznávat a respektovat. Křesťané by také podle konstituce měli k jejich lepšímu poznání a rozvoji přispívat. Zároveň se však autonomií pozemských skutečností nechce říci, že jsou naprosto nezávislé na Bohu. Konstituce připomíná, že Bůh

¹⁶⁵ Srov. Markus LEHNER, „Caritas als Sozialunternehmen und Grundfunktion der Kirche,“ in *Wie viel Caritas braucht die Kirche – wie viel Kirche braucht die Caritas?*, ed. Hejo Manderscheid – Joachim Hake, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, s. 83–84.

¹⁶⁶ Srov. Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium: Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichen Sachregister*, Freiburg i.Br.: Herder, 1966, s. 431.

¹⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 431–432.

¹⁶⁸ Srov. Karel SKALICKÝ, *Radost a naděje: Církev v dnešním světě*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 252.

¹⁶⁹ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 36.

¹⁷⁰ Srov. Karel SKALICKÝ, *Po cestách angažované teologie: Teologie křesťanské praxe*, Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2001, s. 14.

¹⁷¹ *Gaudium et spes*, čl. 36.

je původcem, resp. stvořitelem, obojího – věcí duchovních i věcí pozemských.¹⁷² To ale v důsledku znamená, že je i původcem autonomie pozemských skutečností, jejich vlastních zákonů a hodnot.

Vztáhneme-li tyto myšlenky koncilu na sociální práci, znamená to, že i ona je vybavena vlastními hodnotami a zákony, vlastní autonomií, a že původcem této její autonomie je právě Bůh. Teologie tak zkrátka nemůže ztotožňovat sociální práci s diakonií a v praxi církevních pomáhajících organizací nemohou být v zájmu diakonie jednoduše přehlíženy hodnoty a zákony sociální práce.

Je ale potom vůbec možné spojovat sociální práci s praktickou teologií a příp. i osobní vírou, aniž by byla narušena její autonomie? Neměly by církevní pomáhající organizace vykonávat jen sociální práci, když chtějí pomoc, kterou poskytují, financovat z veřejných zdrojů? A nebo by měly raději na veřejné zdroje rezignovat a soustředit se jen na diakonii?

2.2.3 Interakce diakonie a sociální práce

V každodenní praxi církevních pomáhajících organizací můžeme pozorovat, jak na sebe právě diakonie a sociální práce (se svou autonomií) čas od času narazí. Může jít jak o snahu, aby uskutečňování diakonie získalo v organizaci navrch nad sociální prací, tak i o stálé a preventivní vymezování se sociální práce vůči křesťanské diakonii. Jak diakonii, tak i sociální práci by ale mohlo prospět, pokud bychom se naučili vnímat tato jejich setkání ne jako snahu o vymezení se nebo nadvládu, ale jako vzájemnou interakci.

Interakce, která znamená vzájemné působení dvou činitelů, pak v tomto konkrétním případě probíhá následujícím způsobem:

– Pokud je práce pomáhajících organizací chápána jako součást diakonie, je tak do sociální práce vnášena inspirace teologií a je ovlivňována osobní vírou pracovníka.

– Pokud se sociální práce vůči tomu vymezuje svou autonomií, je diakonie inspirována a ovlivňována hodnotami a zákony sociální práce.

Řekněme to kvůli zřetelnosti ještě jednou: Interakce diakonie a sociální práce tedy spočívá nejen v tom, že jsou do sociální práce vnášeny inspirace ze strany teologie a osobní víry pomáhajícího, *ale že jsou do diakonie také vnášeny zákony a hodnoty sociální práce*. Tento proces vzájemného působení nebo jinak vyjádřeno *prostor, ve kterém se diakonie a sociální práce protínají a navzájem ovlivňují*, můžeme nazvat právě *charitativní prací*.

Interakce diakonie a sociální práce se tedy neděje v nějaké akademické virtuální realitě, ale v každodenní sociální, zdravotní i administrativní práci organizací, jako je např. Charita ČR. Křesťanské pojetí pomoci „chudým a trpícím“ je relativizováno (tzn. postaveno do vztahu) zákony a hodnotami sociální práce. Zároveň je však sociální práce ovlivněna a inspirována osobní vírou pomáhajícího a křesťanským pohledem na svět, sociální problémy a poskytování pomoci – zvláště pokud jde o organizaci založenou křesťany nebo přímo zřízenou některou z církví.

2.2.4 Znaky charitativní práce

Protože v této interakci diakonie jako klíčového pojmu praktické teologie a sociální práce jde o konkrétní práci konkrétních lidí, můžeme také jmenovat konkrétní body, podle kterých lze rozpoznat, že je sociální práce inspirována Božím slovem a obohacena o osobní víru toho, kdo ji vykonává, a že je naopak také diakonie ovlivňována zákony a hodnotami sociální práce.

1. Charitativní práce vedle biologických, psychologických a sociálních potřeb člověka vědomě a cíleně pracuje i se spirituálními potřebami člověka. Přesněji řečeno, charitativní práce zohledňuje jak biologickou, psychologickou a sociální stránku člověka, tak i jeho stránku spirituální, protože víra a náboženství patří k člověku už jen proto, že je člověkem – religiozita (náboženskost) je

¹⁷² Srov. tamtéž.

antropologická konstanta, jak je koneckonců zřejmé z neúspěšnosti mnoha sekularizačních teorií.¹⁷³ Pomoci potřebuje konkrétní člověk, tedy celý člověk, a ne jen jeho „sociální složka“. Diakonie tak do sociální práce vnáší právě pozornost vůči náboženské stránce člověka, resp. víře klientů a pomáhajícího.

2. Charitativní práce klade důraz na osobní vztah při poskytování pomoci, tzv. bliženeckou lásku. Ve známém podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25–37), kde se otázka, kdo je bližní, řeší, totiž Ježíš v závěru tuto otázku obrací a odhaluje tak nebezpečí, které v sobě skrývá, totiž že někdo by přeci jen mým bližním být nemusel. Ježíš se proto ptá, kdo byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče (Lk 10,36), takže nejde o to, kdo je to můj bližní, ale zda já jako bližní jedním. Odtud je také přesnější než „láska k bližnímu“ používat termín „bliženecká láska“, který přesněji vyjadřuje postoj a vztah k potřebnému, který by měl být vlastní pomáhajícímu.¹⁷⁴ Tento vztah však nemá mít podobu lítosti nebo falešné sebelítosti. Křesťanská bliženecká láska musí být tedy v některých svých pojetích – která vlastně s bliženeckou láskou nemají mnoho společného¹⁷⁵ – často korigována poznatky sociální práce a souvisejícími poznatky psychologie, aby příjemcům služeb či klientům neublížila.

3. Charitativní práce se vědomě a cíleně zaměřuje na jedince, skupiny i komunity, které při poskytování sociální péče stojí mimo hlavní proud zájmu sociálního státu a trhu se sociálními službami. To je zřejmě hlavní specifikum křesťanského pohledu na pomoc obecně. Vždyť milosrdný Samařan pomohl tomu, kterého ostatní obloukem obcházeli (srov. Lk 10,31–33), a Ježíš sám věnoval pozornost zejména těm, kteří neměli ve společnosti místo a dovolání. Uvádím pro dokreslení několik stručných příkladů: např. v Mk 12,40 Ježíš kritizuje vyjídání domů vdov pod záminkou modlitby za ně; v Mt 5,38–42 vyzývá k nenásilné, ale aktivní reakci na tehdejší společenské zlořády (jako násilí na ženách, dětech a otrocích, zadlužení vedoucí až k odebrání oděvu a zneužívání povinnosti posloužit na cestě římským legionářům); v Lk 14,15–24 na příkladu pozvání k hostině Ježíš ukazuje, že jeho poselství směřuje především k „tulákům a vyvrženým“; v Lk 16,19–31 varuje před ignorováním bídy druhých; v Jan 13,1–15 se Ježíš ztotožňuje se službou nejnižší postaveného otroka v domě. V tomto případě je tedy sociální práce ovlivňována diakonií, která ji inspiruje k pomoci tam, kde se jí jinak nedostává.

4. Charitativní práce se snaží být obhájcem těch jedinců, skupin a komunit, které potřebují pomoci a na které stát, trh a společnost nepamatují nebo pamatovat nechtějí. Pomoc chápána jako uskutečňování bliženecké lásky se začala teprve se vznikem a rozvojem sociální práce jako vědeckého i praktického oboru učit, že nestačí jen pomáhat v akutní nouzi, která pomůže přežít do dalšího dne, ale že je třeba také hledat a odstraňovat kořeny problémů, a to i s pomocí kritiky společenských nešvarů, které tyto problémy způsobují.¹⁷⁶ A ty ani zdaleka nemusí být jen na straně „chudých a trpících“...

¹⁷³ Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, „„Český Kendal‘: Úvodem k sociologickému studiu současné religiozity/spirituality v České Lípě a Mikulově,“ in *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, ed. Dušan Lužný – Zdeněk R. Nešpor, Praha: Malvern, 2008, s. 8.

¹⁷⁴ Vzhledem k tomu, že i slovo „láska“ může působit v tomto kontextu nesrozumitelně nebo i zavádějícím dojmem, odkazuji na detailní teologický rozbor jeho křesťanského významu papežem Benediktem XVI. v jeho nástupní encyklice *Deus caritas est*. Zde jen pro upřesnění dodávám, že v době vzniku Bible pracovala řečtina zejména se dvěma různými pojmy, které byly do latiny překládány jedním pojmem jako *caritas* a do dalších jazyků obdobně, jako např. *láska*. Řecký pojem *erós* znamenal takový vztah k druhému, který očekával stejně intenzivní zpětnou vazbu, zatímco řecké slovo *agapé* označovalo vztah, který není tak intenzivní jako *éros*, a navíc od opačné strany neočekává vztah ani v této své intenzitě. A právě v tomto druhém smyslu se hovoří o bliženecké lásce. Proto bývá bliženecká láska také označována jako nezištná láska, dávající láska nebo také pomáhající láska.

¹⁷⁵ Srov. Karel KOPŘIVA, *Lidský vztah jako součást profese: Psychoterapeutické kapitoly pro sociální, pedagogické a zdravotnické profese*, Praha: Portál, 1997, s. 19–20, resp. s. 86–87.

¹⁷⁶ Srov. Markus LEHNER, „Caritas ist Politik,“ *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 145 (1997): 396.

5. Charitativní práce považuje za svoji podstatnou úlohu být součástí občanské společnosti.¹⁷⁷ Křesťanská diakonie nemůže tvořit nějakou alternativní strukturu pomoci nebo dokonce protiváhu vůči pomoci, která je poskytována na základě altruismu, humanismu nebo občanské odpovědnosti. Dějiny křesťanství v uplynulém století nás snad dostatečně poučily, že strategie „proti knize knihu, proti spolku spolek, proti straně stranu“¹⁷⁸ není pro křesťanství ani katolickou církev tím nejšťastnějším řešením. Pastorální konstituce II. vatikánského koncilu naopak konstatuje, že Boží lid cítí sounáležitost s celým lidstvem, do kterého je začleněn a ke kterému chová lásku a úctu.¹⁷⁹ První článek přímo říká, že je společenství katolické církve těsně spjato s lidstvem a jeho dějinami.¹⁸⁰ Je-li tedy v dnešní době poskytování pomoci chápáno především jako součást a věc tzv. občanské společnosti, je třeba, aby její součástí byla i diakonie realizovaná církevními pomáhajícími organizacemi, protože by jinak narušovala onu sepatost křesťanů s lidstvem.

2.2.5 Ne-exkluzivita charitativní práce

Charitativní práce však není exkluzivním vlastnictvím nebo doménou jen církevních pomáhajících organizací. Pro ty musí být tato interakce diakonie a sociální práce neoddiskutovatelným základem jejich činnosti. Zároveň však výše uvedené body může splnit např. i pracovník, který jako křesťan pracuje v sekulární (v dobrém slova smyslu) pomáhající organizaci.

Ovšem i pracovníkům nebo organizacím, kteří se ke křesťanství a ke křesťanské víře nehlásí, nemusí být cizí primární zaměření se na problémy, které se přehlížíjí, občansko-společenský charakter jejich práce, obhajoba klientů, starost o spirituální stránku klienta a opravdovost vztahu k němu. Jednalo by se ale i v tomto případě o charitativní práci podle výše uvedených bodů?

Zdá se, že tyto body dokáže snadno splnit i sekulární organizace nebo nevěřící pracovník. Je však třeba dodat, že bliženecká láska pomáhajícího, či přesněji její praktická podoba např. v dobře prováděné pracovní činnosti sociálního pracovníka, je také odkazem, resp. svědectvím, že i klient je milován a doprovázen především Bohem.¹⁸¹ Může tedy svou prací odkazovat na Boha, který překonává zlo a utrpení, i nekřesťan, resp. nevěřící člověk, pro kterého je bliženecká láska možná nesrozumitelný pojem, takže raději hovoří o své lidskosti nebo humanitě?

Lidskost nebo humanita a láska k bližnímu ale nejsou dvě zcela odlišná pojetí pomáhajícího vztahu, jakoby bliženecká láska byla křesťanskou alternativou k humanitě! Mnohem více se co do svého obsahu tyto pojmy překrývají, takže se bliženecká láska liší především tím, že výslovně vyjadřuje, že pomáhající vztah má svůj základ a původ v Bohu a na Boha i odkazuje. To ale v optice křesťanství neznamená, že humanismus lidí, kteří nejsou křesťany, pochází z nějakého jiného zdroje, než je Bůh:

„Neboť člověk má ve svém srdci zákon vepsaný Bohem; v poslušnosti vůči němu spočívá jeho důstojnost a podle něho bude souzen. Svědomí je nejtajnější střed a svatyně člověka; v ní je sám s Bohem, jehož hlas mu zaznívá v nitru. Prostřednictvím svědomí si podivuhodným způsobem uvědomuje zákon, který splňuje milováním Boha a bližního.“¹⁸²

¹⁷⁷ Srov. Markus LEHNER, „Konkretion: Diakonie-Institutionen,“ in *Handbuch Praktische Theologie: Durchführungen*, ed. Herbert Haslinger, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2000, s. 418.

¹⁷⁸ Takový přístup byl běžný v druhé polovině devatenáctého století i na počátku století dvacátého – v tomto duchu hovořil ještě papež Pius XI. (1922–1939) V českém prostředí vyzýval katolíky v podobném duchu královéhradecký biskup Edvard Brynych (1892–1902).

¹⁷⁹ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 3.

¹⁸⁰ Srov. tamtéž, čl. 1.

¹⁸¹ Srov. Benedikt XVI., *Deus caritas est*, čl. 31.

¹⁸² *Gaudium et spes*, čl. 16.

To v důsledku znamená, že všude tam, kde je podporována lidskost či, jinak řečeno, humanita všech možných pracovníků v sociálních službách, je také zachována a uskutečňována blížecká láska, takže jejich činnost tak dostává charakter práce charitativní.

3. Praxe charitativní práce

V předchozí kapitole bylo poukázáno na zásadní strukturální souvislosti mezi praktickou teologií a sociální prací. Zároveň zde byla předložena koncepce charitativní práce jako interakce, tedy vzájemného ovlivňování sociální práce a diakonie coby klíčového pojmu praktické teologie, za pomoci kterého označuje poskytování pomoci jako službu potřebným. Nyní je proto na místě poukázat na to, kdy se interakce mezi výkonem práce sociální a pastorační objevuje také v praxi. Zároveň je však třeba věnovat pozornost i tomu, jakými způsoby lze v praxi pomáhajících organizací proces interakce sociální práce a diakonie podporovat.

3.1 Charitativní práce a komplexní řešení obtížných životních situací

Otázka praxe bývá často redukována pouze na aplikaci vědeckých teorií, tedy na jakési návody, co se má na základě teorie vykonávat v praxi. Jak již ale bylo naznačeno (srov. kap. 2.1), praktické teologii i sociální práci je společné to, že jsou především teoriemi lidského jednání a až v druhé řadě aplikovanými vědami. Proto byly za východiska této kapitoly zvoleny praktické zkušenosti pastoračních a sociálních pracovníků, které vyjádřili v rámci pracovních skupin *Mezinárodního symposia praktická teologie a sociální práce*, které se konalo v listopadu 2008 v Českých Budějovicích. Odborníkům z praxe byla v rámci pracovních skupin položena otázka: *Jak může péče o spirituální potřeby, resp. pastorační práce s vaší cílovou skupinou přispět ke komplexnímu řešení jejich obtížných životních situací?* V diskusích měly být zachyceny jejich praktické zkušenosti s hraničními tématy sociální a pastorační práce, tedy s tématy relevantními pro charitativní práci (srov. kap. 2.2).

Další části této kapitoly jsou proto věnovány charitativní práci se seniory, s příslušníky menšin, s osobami se zdravotním postižením a s rodinami, které pečují o svoje seniory nebo zdravotně postižené či vážně nemocné příbuzné. Pozornost je proto nejprve věnována popisu zkušeností, které vyjádřili odborníci z praxe na symposiu, dále principům a praxi sociální a pastorační práce s cílovou skupinou a konečně i charakteristice charitativní práce s cílovou skupinou.

3.1.1 Charitativní práce se seniory (David Urban)

Dostatečným způsobem uspokojovat své životní potřeby je člověku vlastní v každém věku. Buď je k zajištění těchto potřeb disponován sám a není závislý na pomoci druhých (rodinných příslušníků či profesionálů), případně naopak. Ve fyziologickém životě bychom tak mohli vymezit několik mezníků, kdy za účelem uspokojování svých životních potřeb je důležitá a potřebná pomoc druhých. Jedná se zejména o období ranného dětství a pak o seniorský věk – stáří (začátek stáří nelze přiřadit k žádnému konkrétnímu věku).¹⁸³

Při svém zamyšlení o potřebách seniorů a o možných způsobech jejich realizace vycházím zejména z výstupů pracovní skupiny na *Mezinárodním symposiu praktická teologie a sociální práce*,

¹⁸³ Srov. Dagmar DVOŘÁČKOVÁ, „Společenské uplatnění seniorů aneb aktivní stáří,“ in *Sociální péče* 4, Brno: Ikaria, 2009.

kteřá byla složena z řad odborníků z praxe a která reflektovala spirituální potřeby seniorů – navrhovala, jaké služby by bylo třeba seniorům, s ohledem na uspokojování spirituálních potřeb, poskytovat a kdo by je měl (profesně) zajišťovat. Dále se pak skupina zamýšlela nad provázaností mezi sociální a pastorační prací – možností spolupráce a vzájemného doplňování, či zastupování v poskytování těchto služeb.

3.1.1.1 Sociální práce se seniory Senioři potřebují v životě uspokojovat všechny své potřeby stejně jako kdokoli jiný, přičemž jsou velmi často odkázáni na pomoc svého okolí. Potřeba péče však není primárně spojena s věkem (ten sám o sobě není důvodem zvýšené potřeby péče), ale je spojena s poklesem funkčních schopností a soběstačnosti, které omezují člověka v jeho schopnosti uspokojovat své každodenní potřeby, naplňovat osobní plány a udržovat kontrolu nad svým životem.¹⁸⁴

Základní lidské potřeby lze rozčlenit podle A. H. Maslowa do pěti kategorií, přičemž je můžeme reflektovat z bio-psycho-sociálního a spirituálního pohledu.

V případě, že člověk již nedokáže některou z těchto potřeb ze shora uvedeného důvodu realizovat sám, je úkolem okolí (rodina, případně profesionální péče), aby mu s naplněním těchto potřeb pomohlo. Nejčastěji pak jejich realizaci zajišťuje sociální práce.

Úkolem sociálního pracovníka při práci s touto cílovou skupinou by pak především mělo být koordinovat a poskytovat služby tak, aby byla zajištěna vyhovující kvalita života seniora, tzn. aby byl naplňován výše zmíněný biopsychosociální a spirituální model potřeb, přičemž všechny tyto potřeby tvoří neoddělitelný celek, vzájemně se doplňují a prolínají, a proto by také měly být rovnoměrně uspokojovány.¹⁸⁵ Otázkou však zůstává, do jaké míry tuto provázanost v prostředí České republiky sociální práce reflektuje a zajišťuje. Ze současné praxe a odborné literatury je patrné, že primární důraz je především kladen na první tři jmenované potřeby, přičemž spirituální složce není dosud věnována dostatečná pozornost.¹⁸⁶ Avšak právě té by se v tomto věku s ohledem např. na potřebu bilancování vlastního života, potřebu usmíření (s Bohem či příbuznými), potřebu komunikace ap., měla věnovat zvýšená pozornost.

Vzhledem k tomu je tedy nutná provázanost sociální práce s jinou pomáhající profesí, kterou je pastorační práce.¹⁸⁷ Ta by měla spirituální potřeby seniorů zajišťovat a uspokojovat.¹⁸⁸ V praxi to pak však neznamená, že by tyto dvě profese měly působit odděleně, ale jak dále v textu ukáží, jedná se o profese, které se v zajišťování komplexně poskytovaného modelu služeb mohou doplňovat, případně i vzájemně zastupovat.

3.1.1.2 Pastorační práce se seniory Pastorační práce může mít mnoho podob – počínaje bohoslužbami, přes duchovní rozhovory a návštěvy modlitebních skupin až po sociální pastorační. Avšak společným cílem všem těmito aktivitám by mělo být uspokojovat spirituální potřeby seniorů.¹⁸⁹ Při poskytování této služby je však třeba mít na vědomí, že pastorační práce může dosáhnout

¹⁸⁴ Srov. Hana JANEČKOVÁ, „Sociální práce se starými lidmi,“ in *Sociální práce v praxi*, Praha: Portál, 2005, s. 163–193.

¹⁸⁵ Srov. Rozália ČORNANIČOVÁ, „Kvalita života v senu,“ in *Autonomie ve stáří – strategie jejího zachování*, Ostrava: Zdravotně sociální fakulta Ostravské univerzity v Ostravě, 2004, s. 143–153.

¹⁸⁶ Srov. např. JANEČKOVÁ, „Sociální práce se starými lidmi,“ s. 164.

¹⁸⁷ Stojí za to připomenout, že pastorační práce není ze své podstaty pomáhající profesí, přesněji že nemůže být chápána jen jako pomáhající profese. Jde jí totiž především o to, aby se člověk stal subjektem odpovědným za svůj život, protože byl stvořen k Božímu obrazu, byl od Boha vybaven svobodou a odpovědností. V této souvislosti se ale pastorační práce někdy pomáhající profesí stává, protože člověku pomáhá překonávat nepříznivé okolnosti jeho života, které jeho bytí subjektem omezují.

¹⁸⁸ Srov. Jiřina ONDRUŠOVÁ, „Gerontologická problematika životní smysluplnosti,“ in *Kontexty sociální a charitativní práce*, Praha: Marek, 2008, s. 161–166.

¹⁸⁹ Spirituální potřeby v tomto pojetí jsou všechny potřeby, které souvisejí se smyslem života. Nemusí mít tedy nutně explicit-

toho, o co usiluje (tzn. zabezpečování spirituálních potřeb), až tehdy, když je senior alespoň do určité míry zajištěn v oblasti fyziologické, psychické a sociální.¹⁹⁰ Takto ucelený model potřeb, tzn. reflexi nejen biopsychosociálních potřeb prostřednictvím sociální práce, ale i reflexi spirituálních potřeb prostřednictvím pastorační péče, zajišťuje v prostředí České republiky jen několik zařízení. Pověštinou se jedná o organizace zřizované církvemi (např. Charita Česká republika, Hospice aj.).

Z praxe těchto institucí se ukazuje, že zmiňované spirituální potřeby jsou pro řadu klientů důležité, často i nenahraditelné. A nemusí se jednat pouze o ty, kteří se deklarují za věřící klienty, ale také o klienty bez náboženského vyznání. I ti považují naplňování některých spirituálních potřeb za důležité a významné; alespoň v určité míře.

Mezi spirituální potřeby, které členové výše zmíněné pracovní skupiny považují na základě svých zkušeností za důležité, patří následující

a) Rozhovory a sdílení

Rozhovor je důležitým nástrojem individuální práce se seniorem. Staří lidé mají velkou potřebu vypovídat se ze svých starostí a trápení, řešit své problémy, a to i tehdy, jsou-li omezeni ve svých možnostech komunikovat.¹⁹¹ Potřeba komunikace může být leckdy velmi silná, větší než potřeba uspokojit základní biologické potřeby.

V případě, že komunikaci se seniorem nezabezpečuje z různých důvodů rodina, může tuto potřebu zajišťovat pomáhající pracovník. Předmětem rozhovoru může být různá tematika. Pokud se jedná o duchovní rozhovory, které mohou být také jedním z témat, není bezpodmínečně nutné, aby je zprostředkoval duchovní či pastorační asistent, ale zcela postačí i laická osoba (sociální pracovník, dobrovolník či jiný pracovník přímé péče). Cílem totiž většinou není odborná diskuze, ale potřeba sdělit informaci či své emoce někomu dalšímu.

b) Rozhovor zaměřený na bilancování vlastního života

Specifickým tématem může být rozhovor zaměřený na bilancování vlastního života. Zde je velká potřeba seniora vyprávět svůj životní příběh, hodnotit a vyrovnávat se s tím, co mu život přinesl. Toto téma se dostává do popředí především proto, že senior již většinou nemá mnoho prostředků a možností, jak naplnit své touhy, cíle a přání z mládí či dosavadního života. Celistvost, respektive – jak vyjadřuje Erikson – integrita je poslední velké téma života.¹⁹² Jde zde o to, přijmout dosavadní život takový, jaký byl. V dobrém vzpomínat na dosažené úspěchy a životní štěstí a naopak vyrovnat se s neúspěchy a nerealizovanými cíly. Jde o smíření se vším, co bylo. Opakem integrity pak je zoufalství – nepřijetí a nesmíření se s životem, což může značně ovlivňovat kvalitu života seniora.

Úlohou pomáhajícího pracovníka v tomto ohledu pak může být pomoci klientovi bilancovat jeho život, resp. vyslechnout si jeho životní příběh a případně mu pomoci k tomu, aby dospěl k integritě svého dosavadního života. Může se tak dít prostřednictvím zdůraznění těch životních událostí, které senior hodnotí jako pozitivní a úspěšné. Pomocí v hledání integrity může být také náboženská víra – v životě lze zpětně najít dobrý smysl, pokud člověk chápe svůj uplynulý život jako plnění určitého úkolu či poslání i jako výzvu k vděčnému vzpomínání, jestliže i svá selhání reflektuje v kontextu víry v odpuštění a smíření s druhými atd.¹⁹³

Takovýto rozhovor by měl být plně v kompetenci psychologa či duchovního, neboť na zákla-

ně náboženský rozměr nebo být spojovány s konkrétním náboženstvím.

¹⁹⁰ Srov. Michal OPATRŇ – Lenka MOTLOVÁ, „Senioři,“ in *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, ed. Michael Martinek, Praha: Jabok, 2008, s. 93–100.

¹⁹¹ JANEČKOVÁ, „Sociální práce se starými lidmi,“ s. 170.

¹⁹² Pavel ŘÍČAN, *Cesta životem*, Praha: Portál, 2004, s. 380–383.

¹⁹³ Tamtéž, s. 357–358.

dě své kvalifikace by tito odborníci měli umět vhodným způsobem zareagovat. Leckdy ale může jít opět pouze o potřebu seniora sdělit někomu dalšímu svůj životní příběh, kdy v takovýchto situacích je dostatečně kompetentní např. sociální pracovník, případně i ošetřující personál.

c) Potřeba osobní blízkosti

Senioři jsou v této životní fázi často velmi osamocení, v krajním případě můžeme mluvit až o sociální izolaci. Příčinou může být např. smrt životního partnera či ztráta vrstevníků, nové prostředí (domov pro seniory), případně i nedostatek času nejbližší rodiny z důvodu vlastních povinností a úkolů. Toto vše mívá negativní vliv a dopad na psychiku starého člověka. Z toho důvodu je velmi silně zvýrazněna potřeba náležitosti k nějaké skupině, být jejím členem (skupina přátel, kluby pro seniory aj.). Od osamělosti může pomáhat také náboženská pospolitost – účast na společných bohoslužbách, společná modlitba aj.

Dále má starý člověk potřebu lásky – mít někoho rád a přijímat tento cit od druhého, případně potřeba uznání, vážnosti a užitečnosti. Tyto všechny potřeby však „zastřešuje“ potřeba sociálního kontaktu – osobní blízkosti, v rámci které se mohou všechny jmenované potřeby naplňovat. Blízkou osobou může být buď jiný senior, případně i sociální pracovník, dobrovolník či kdokoliv jiný – velmi často se také jedná o pečovatelskou či zdravotní sestru, které jsou se seniorem v nejužším kontaktu. Pro explicitně křesťansky věřícího člověka však může být „blízkou osobou“ i sám Bůh (srov. kap. 3.3).

d) Potřeba smíření s blízkými

Jednou z důležitých potřeb na konci života je i potřeba odpuštění a smíření s blízkými (rodina, příbuzní). Jedná se o důležitý krok, který je potřebný pro obě strany – starý člověk má potřebu opustit pozemský život v klidu a pokoji, „s čistým štítem“, pozůstalí se tak mohou vyhnout pocitům viny a výčitkám svědomí, jež může způsobit patologické prožívání úmrtí blízkého člověka. Staří lidé někdy tuto potřebu niterně cítí, ale nemají dostatek odvahy se k tomuto kroku odhodlat. Pomoci zde může prostřednictvím rozhovoru buď pomáhající pracovník (především sociální pracovník), který může být iniciátorem setkání, případně může také zajistit duchovní rozhovor (k tomu by měl být kompetentní spíše duchovní či pastorační asistent), neboť také právě víra a naplnění spirituálních potřeb může harmonizovat vztahy seniora k jeho nejbližším – víra může prohlubovat porozumění pro vzájemné problémy a selhání a zvyšovat sociální hodnotu starého člověka pro jeho okolí.¹⁹⁴ Na smíření je v rámci pastorační práce také zaměřená i tzv. svátost smíření (viz bod f).

e) Potřeba užitečnosti a předání zkušeností mladším generacím – potřeba zanechat zde odkaz

Starý člověk povětšinou za dobu dosavadního života nasbíral celou řadu zkušeností – pozitivních i negativních. V tomto období pak bývá velmi zvýrazněna potřeba předat je a případně přispět jimi mladší generaci – předat dál to, co člověk zná a umí. Díky tomu mohou zakusit, že jejich život měl smysl, že jejich zkušenosti budou dále někomu užitečné, a tím zde po nich zůstane odkaz.

Podobně tomu může být i s potřebou užitečnosti, potřebou někomu sloužit a případně pomáhat. Nemusí se jednat o velké úkoly a skutky, stačí pouze takové, prostřednictvím kterých by senior zakoušel, že je stále pro někoho potřebný a že jeho život má nějaký smysl. Může se tak například jednat o drobné domácí práce, pomoc ostatním seniorům v oblastech, které již nezvládají aj. Tyto potřeby mohou být realizovány prostřednictvím ergoterapie, účasti seniora v klubech, případně v rámci individuální práce pomáhajícího pracovníka se seniorem.

Velmi užiteční v zajišťování těchto potřeb mohou být zvláště dobrovolníci, kteří mohou být spo-

lečníky pro tyto rozhovory a přijímat tak zkušenosti seniorů.

f) Potřeba zajištění svátostí či společné modlitby

Potřeba přijetí svátostí (pomazání nemocných, sv. přijímání, svátost smíření) či společná modlitba může být pro staré lidi, především pak pro umírající, jednou z nejdůležitějších potřeb. Zajištění těchto spirituálních potřeb není výlučně svázáno s koncem života, ale může napomoci otevřít a poodhalit téma smrti, které často bývá tabu. Na druhou stranu se však jedná o téma, jehož diskuze může být pro seniora důležitá, pouze někdy nenachází odvalu o takovou službu požádat, neboť se povětšinou domnívají, že jde o službu pro umírající. Též ošetřující personál se většinou ze stejného důvodu neodvažuje tuto službu navrhnout.

V tomto případě má v praxi velmi pozitivní dopad skutečnost, když jsou v zařízení tyto duchovní potřeby (návštěva duchovního, bohoslužby, případně realizace duchovních rozhovorů) zajišťovány pravidelně, neboť v takovém případě podobná situace většinou nenastává – rozhovory na toto téma jsou zde běžné. Pravidelně může být také zajišťována i svátost nemocných. Děje se tak zpravidla jednou ročně. Tato svátost, vlivem své pravidelnosti, již není vnímána jako „poslední pomazání“, ale jako podpora člověka v jeho slabosti a nemoci. Zajišťování těchto potřeb je plně v kompetenci duchovního či pastoračního asistenta. Je to snad jedna z mála služeb, v rámci které není možná shora zmiňovaná zastupitelnost.

Pokud však tyto služby nejsou pravidelně zajišťovány, měli by pomáhající pracovníci (sociální pracovník, ošetřující personál, případně dobrovolníci) klienta o této možnosti alespoň informovat a nabídnout mu případně setkání s duchovním.

3.1.1.3 Charakteristika charitativní práce se seniory Z uvedeného popisu spirituálních potřeb a jejich dopadů na kvalitu života seniora je patrné, že odborně prováděná sociální práce by měla být komplexem zajištění všech potřeb člověka, a tedy i uspokojování potřeb spirituálních. Pastorační práce, zaměřující se na spirituální stránku člověka, může tedy velmi prospět a napomáhat sociální práci a obráceně. Jedná se tedy o komplex služeb, který by měl být za účelem životního blaha seniora poskytován.

V praxi to však neznamená, že by úlohy těchto dvou pomáhajících profesí měly být nějak odděleny, ale právě naopak – měly by se vzájemně prolínat a doplňovat. V řadě případů se také mohou některé činnosti vykonávané jednou i druhou profesí překrývat. Jedná se tak např. o zajišťování potřeby osobní blízkosti či o potřeby rozhovoru a sdílení, které mohou obě tyto profese plnohodnotně zajišťovat.

Dále je také třeba mít na paměti, že zajišťování jedné skupiny potřeb bez druhé, tzn. zajišťování spirituálních potřeb, aniž by dostatečně bylo postaráno o potřeby biologické, psychické a sociální, a naopak, je leckdy značně komplikované – je třeba uplatňovat ucelený model. A právě tam, kde tato situace nastává, lze mluvit o charitativní práci, neboť ta zastřešuje a zabezpečuje jak složku potřeb biopsychosociálních, tak také potřeby spirituální. Nabízí tak prostor pro komplexní model potřeb, kdy výstupem takto poskytovaného modelu péče je kvalitnější služba.

3.1.2 Charitativní práce s menšinami (Markéta Elichová)

V současné době se k tematice menšin a práce s nimi zaujímá perspektiva, která si všímá obou stran, jak menšiny či menšin, tak i majority. Jednostranné působení zaručuje efekt jen na jedné straně, který se pak nemusí setkat s adekvátní odezvou, když určité změny nedojde i strana druhá. Proto je třeba pracovat v této oblasti ideálně na více úrovních – od mikroúrovně, práce s jednotlivcem, po makroúroveň, práci se společností.

Pracovní skupina *Mezinárodního symposia Praktická teologie s sociální prací* došla při hledání

¹⁹⁴ ŘÍČAN, *Cesta životem*, s. 358.

odpovědí na otázku „Jak může péče o spirituální potřeby, resp. pastorační práce s příslušníky menšin přispět ke komplexnímu řešení jejich obtížných životních situací?“ k několika výstupům, které jednoznačně potvrzují opodstatněnost a přínos vzájemné spolupráce při řešení problémů v sociálním fungování příslušníků menšin.

Pro názornost uvádím jeden z nich. Dle názoru pracovní skupiny vede pastorační práce zejména s příslušníky etnických menšin a osob sociálně exkludovaných klienta k transcendentním hodnotám a odpovědnosti za svůj projev. Sociální práce má zase schopnost jedince ukotvovat v realitě.¹⁹⁵ Dohromady tedy tvoří v péči o klienta ucelený komplex zohledňující všechny dimenze života člověka: biopsychosociální a spirituální.

3.1.2.1 Sociální práce s menšinami¹⁹⁶ Výše uvedenému pojetí se sociální práce zatím jen přibližuje, proto se v praxi spíše setkáme s klasickou podobou sociální práce s menšinami, která chápe sociální práci jako reformu společenského prostředí.¹⁹⁷ Toto paradigma má ovšem v praxi několik nevýhod.¹⁹⁸ V lepším případě se můžeme setkat s pojetím odpovídajícím spíše paradigmatu poradenskému, které chápe sociální práci jako sociálně právní pomoc¹⁹⁹ a proto k problému přistupuje komplexněji – „klade důraz současně na individuální potřeby a interpretaci situace i na souvislosti problému se sociálním prostředím klienta.“²⁰⁰

Při práci s menšinovými klienty se z dnešního pohledu jako adekvátní jeví ekologická perspektiva. „Na jedné straně dovoluje věnovat pozornost individuálním potřebám klienta, ale současně poskytuje prostředky pro analýzu prostředí.“²⁰¹ Cílem sociální práce z hlediska této perspektivy je podporovat růst a rozvoj, posilovat adaptivní kapacity lidí, odstraňovat bariéry v prostředí a zlepšovat schopnost prostředí odpovídat na potřeby lidí. Tak je teorie ekosystémů jedním z možných modelů, díky němuž se sociální práce stává účinným nástrojem boje proti sociálnímu vyloučení a deintegraci.²⁰² A právě příslušníci etnických skupin, lidé na okraji společnosti a extrémně chudí dle Mareše patří k nejčastěji exkludovaným.²⁰³

Nezávisle na použitém přístupu bylo Navrátilem s Musilem formulováno několik klíčových principů pro dosahování dobré praxe sociální práce s menšinami:

- mít systematické znalosti o menšině – menšinová realita se promítá do života nesčetnými způsoby, i do vztahu k sociálnímu pracovníkovi,
- mít systematické znalosti o člověku a společnosti,

¹⁹⁵ Srov. zápis z pracovní skupiny „Menšiny a sociální exkluze“. Archiv Katedry praktické teologie Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.

¹⁹⁶ Menšina je v soudobé české sociální práci definována zejména z hlediska moci a kontroly nad vlastním životem. Srov. Renáta SEDLÁKOVÁ, „Menšiny v denním tisku (zpráva o výzkumu),“ in Tomáš Sirovátka, *Menšiny a marginalizované skupiny v ČR*, Brno: MU FSS a Georgetown, 2002, s. 111. Srov. Pavel NAVRÁTIL, „Menšiny,“ in *Romové v české společnosti*, ed. Pavel Navrátil, Praha: Portál, 2003. Srov. Oldřich MATOUŠEK, *Slovník sociální práce*, Praha: Portál, 2003, s. 105.

¹⁹⁷ Srov. Pavel NAVRÁTIL, *Teorie a metody sociální práce*, Brno: Marek Zeman, 2001, s. 15.

¹⁹⁸ Přístupy vycházející z reformního paradigmatu, jako např. antiopresivní, mají tendenci přehlížet individuální specifika životní situace menšinového klienta a nahlížet na něj jako na oběť. Jak uvádí Navrátil a Musil, „problémy lidí jsou nahlíženy z hlediska kategorií znevýhodněných.“ Srov. Pavel NAVRÁTIL – Libor MUSIL, „Sociální práce jako nástroj překonávání sociálního vyloučení Romů,“ in *Romové v české společnosti*, ed. Pavel Navrátil, Praha: Portál, 2003, s. 199.

¹⁹⁹ Srov. NAVRÁTIL, *Teorie a metody sociální práce*, s. 16.

²⁰⁰ NAVRÁTIL – MUSIL, „Sociální práce jako nástroj překonávání sociálního vyloučení Romů,“ s. 199.

²⁰¹ Pavel NAVRÁTIL, „Integrace (Romů) v kontextu životních situací: konceptualizace,“ *Sociální studia* 10 (2003): 66.

²⁰² Srov. tamtéž, s. 68.

²⁰³ Srov. Petr MAREŠ, „Marginalizace, sociální vyloučení,“ in *Menšiny a marginalizované skupiny v České republice*, Brno: MU FSS, Georgetown, 2002, s. 15.

- sebezpoznání je považováno za nezbytné – osobnost je jeden z nejdůležitějších nástrojů sociálního pracovníka, navíc sebereflexe zvyšuje schopnost vnímat, respektovat, legitimně využívat menšinovou realitu klientů,
- hodnota a důstojnost každého člověka je východisko – víra v důstojnost a hodnotu každého člověka je považována za klíčovou hodnotu v sociální práci s příslušníky menšiny,
- úprava metod a technik běžně používaných v sociální práci je účelná,
- pozornost je třeba věnovat jednotlivci i soc. prostředí.²⁰⁴

Důležitým aspektem práce je také ochota sociálních pracovníků navštěvovat (setkávat se s) klienty v jejich přirozeném prostředí.²⁰⁵ „Tento osobní přístup pak poskytuje neformální rámec i prostředky pro vyjednání vhodného řešení problémů.“²⁰⁶

Prakticky se tento princip odráží v terénní sociální práci, kterou v ČR významně rozvíjí zejména organizace Člověk v tísni, o.p.s., která prostřednictvím sociálního poradenství a asistence začala lidem z chudinských lokalit (obývaných většinou příslušníky romských populací) pomáhat řešit problémy spojené zejména s bydlením, nezaměstnaností nebo zadlužeností. Později nabídku pomoci rozšířila o právní a pracovní poradenství, doučování, službu sociálního asistenta policie a služby nízkoprahových zařízení, kde mohou děti z chudých rodin smysluplně trávit svůj volný čas.²⁰⁷

3.1.2.2 Pastorační práce s menšinami Východiskem pastorační práce je, že každá osoba byla stvořena k obrazu Božímu (srov. Gn 1,27) v solidaritě s ostatními. Proto je lidstvo povoláno, aby spolu žilo v jedné rodině obohacované dary všech a charakteristikami každého národa. Jednota lidské rodiny se pak projevuje také uznáním důstojnosti a svobody každé osoby bez ohledu na její etnikum, zemi původu a náboženství a vztahem solidarity mezi všemi.²⁰⁸

Názory představující oficiální premisy katolické církve k tématu postavení menšin ve společnosti a práci s nimi najdeme zejména v dokumentech II. vatikánského koncilu (1963–1965), které jsou určující pro podobu novějších a současných dokumentů církve. Především se jedná o dokument *Gaudium et spes*, tedy o pastorální konstituci o církvi v dnešním světě, která požaduje, aby se stále více uznávala základní rovnost všech, protože všichni lidé mají duši obdařenou rozumem a byli stvořeni k Božímu obrazu, mají tedy tutéž přirozenost a tentýž původ. Protože byli všichni vykoupeni Kristem, mají také totéž božské povolání a určení.²⁰⁹ Konstituce zároveň konstatuje, že úkolem lidstva „... je také ustavit politický, společenský a hospodářský řád, jenž by člověku stále lépe sloužil a pomáhal jednotlivcům i skupinám uplatňovat a rozvíjet vlastní důstojnost. Proto mnozí důrazně požadují ty hodnoty, o kterých jsou hluboce přesvědčeni, že jich byli nespravedlností nebo nerovným rozdělením zbaveni.“²¹⁰

Článek 17 dále k tématu říká, že „důstojnost člověka tedy vyžaduje, aby jednal podle vědomé a svobodné volby, to znamená hýbán a podněcován z nitra osobním přesvědčením, a ne ze slepého

²⁰⁴ Srov. NAVRÁTIL – MUSIL, „Sociální práce jako nástroj překonávání sociálního vyloučení Romů,“ s. 202–208.

²⁰⁵ Srov. David URBAN – Alena KAJANOVÁ, „Social Work in Socially Excluded Areas Aimed at the Practical Prevention of Social Pathology – České Budějovice,“ in *Sociální práce/Sociálna práca* 5, č. 2 (2005): 62–68.

²⁰⁶ NAVRÁTIL, „Integrace (Romů) v kontextu životních situací: konceptualizace,“ s. 68.

²⁰⁷ Srov. ČLOVĚK V TÍSNI, „Programy sociální integrace,“ <http://www.clovekvtisni.cz/index2.php?id=113> [citováno 16. 11. 2009]. Nejčastěji používanými metodami jsou rozhovor, pomoc s listinami, vyjednávání, doprovod, koordinační činnost, konzultace s odborníky, kontakt s dalšími institucemi a organizacemi, pomoc v krizové situaci. Srov. ČESKÁ GHETTA, „Základní metody práce terénního sociálního pracovníka,“ <http://www.ceskaghetta.cz/tsp.htm> [citováno 16. 11. 2009].

²⁰⁸ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MIGRANTŮ A LIDÍ NA CESTÁCH, *Směrnice pro pastorační Romů*, Praha: Česká biskupská konference, 2006, s. 27.

²⁰⁹ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 29.

²¹⁰ *Gaudium et spes*, čl. 9.

vnitřního popudu nebo pouze z vnějšího donucení.“²¹¹ Z této nauky o svobodě člověka potom v pojetí pastorační teologie vychází praxe církve se snahou o to, aby se z lidí stávaly subjekty, tedy aby podle svého přesvědčení vědomě a svobodně jednali a své jednání zaměřovali k dobru. Pastorační práce má tedy spočívat v uschopnění lidí jako subjektů k péči, odpovědnosti za sebe sama.²¹²

Na základě dokumentu Papežské rady pro pastorační migrace a lidí na cestách nazvaného *Směrnice pro pastorační Romů*, bych se v následujícím textu pokusila o upřesnění těchto východisek v několika bodech charakterizujících praktické podoby pastorační práce se specifickou sociokulturní skupinou.

Dokument uvádí, že církev jednoznačně uznává právo na vlastní identitu těchto skupin, zasazuje se o nastolení větší spravedlnosti pro ně a sama respektuje jejich kulturu a zdravé tradice; zároveň však vnímá práva a povinnosti jako úzce spojené, proto mají i tyto skupiny své povinnosti ve vztahu k ostatním národům,²¹³ což můžeme vnímat jako východiska konkrétně ovlivňující níže uvedená základní poslání pastorační práce s příslušníky menšin:

- posílit rovnoprávnost mezi muži a ženami,²¹⁴
- překonávat nedostatek povědomí o nutnosti vzdělání, profesionální kvalifikace a osobní iniciativy a zodpovědnosti jako nezbytných podmínek pro vzestup ke kvalitě života,²¹⁵
- zabránit tomu, aby se menšiny uzavíraly do sebe nebo utíkaly k sektám či nechávaly své náboženské vlastnictví rozptylovat a pohlcovat materialismem,²¹⁶
- usilovat o zralost víry, a tedy související vykořenění pomýlené lehkověrnosti,²¹⁷
- překonávat aspekty neslučitelné s křesťanským pohledem na život anebo takové, které nějakým způsobem vytvářejí překážky na cestě smíření a společenství mezi příslušníky menšiny a majority,²¹⁸
- dovést zranitelné k tomu, aby sami sebe považovali za plnoprávné členy lidské rodiny,²¹⁹
- odmítat pokusy o asimilaci,²²⁰
- odstraňovat každou formu nespravedlivé diskriminace,²²¹
- dávat veřejným institucím informace o obtížných podmínkách těchto populací,²²²
- „vzbuzovat a podporovat citlivost pro růst spravedlnosti ve vztahu k nim, při vzájemném respektování kultur“,²²³
- napomáhat upřímnému a autentickému dialogu mezi různými domácími komunitami a příslušníky menšin,²²⁴
- povzbuzovat rozvojové iniciativy,²²⁵

²¹¹ *Gaudium et spes*, čl. 17.

²¹² Srov. Michal OPATRŇ, „Socialní práce a teologie – uvedení do problematiky,“ in *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, ed. Michael Martinek, Praha: Jabok, 2008, s. 12.

²¹³ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MIGRANTŮ A LIDÍ NA CESTÁCH, *Směrnice pro pastorační Romů*, s. 4.

²¹⁴ Srov. tamtéž, s. 5.

²¹⁵ Srov. tamtéž, s. 24–25.

²¹⁶ Srov. tamtéž, s. 21.

²¹⁷ Srov. tamtéž, s. 39.

²¹⁸ Srov. tamtéž, s. 24.

²¹⁹ Srov. tamtéž, s. 28.

²²⁰ Srov. tamtéž, s. 5.

²²¹ Srov. tamtéž, s. 25.

²²² Srov. tamtéž, s. 5.

²²³ Tamtéž, s. 15.

²²⁴ Srov. tamtéž, s. 44.

²²⁵ Srov. tamtéž, s. 28.

- rozvíjet rozvojové prvky, jichž by měly užívat i tyto populace, tj. profesní formaci mladých, přístup ke zdravotním službám, důstojné podmínky bydlení, sociální zabezpečení aj.,²²⁶
- znát vnitřní situace komunit,²²⁷
- adaptovat předložená kritéria, návody a návrhy podle konkrétní místní a dobové situace, okolností, potřeb a požadavků každé skupiny²²⁸ a také najít správnou rovnováhu při úpravě řádných pastoračních východisek,²²⁹
- přizpůsobovat pomůcky jazyku a mentalitě menšin,²³⁰
- vytvářet vztah důvěry překonáním podezřívavosti důkazy solidarity, včetně sdílení života,²³¹
- plně přijmout způsob života menšiny a alespoň na určitou dobu sdílet s nimi jejich životní podmínky,²³²
- neuspěchávat rozhodnutí o dalších opatřeních, seriózně pracovat na společné dohodě všech zainteresovaných, aniž by se přehlížel způsob života, tradice a specifčnost práce menšin,²³³
- rozvíjet pastorační aktivity v malých skupinách pro větší dopad na menšinovou mentalitu,²³⁴
- pomáhat menšinovým sdružením, která jsou důležitým prostředníkem pro stanovení směru dalšího rozvoje a konzultaci s veřejnými institucemi,²³⁵
- angažovat se pro přijetí různých rozhodnutí národních i mezinárodních orgánů ve prospěch menšin místními institucemi a pro jejich prosazování do každodenního života,²³⁶

Praktickou podobu pastorační práce s příslušníky menšin a exkludovanými v některých zemích silně ovlivnila také tzv. sociální pastorační práce, jež je inspirována praxí křesťanů v Jižní Americe. Ta je postavena na komunitním či skupinovém uschopňování,²³⁷ kdy pastorační pracovníci žijí a působí přímo v životním prostoru cílové skupiny. V ČR se tato praktická podoba sociální pastorační práce teprve rozvíjí. Její prvky bychom našli např. v některých Salesiánských střediscích mládeže nebo v pastorační práci s lidmi bez domova, která se v současnosti rozvíjí v Centru sociálních služeb Dům sv. Pavla Městské charity v Českých Budějovicích.

3.1.2.3 Charakteristika charitativní práce s menšinami Sociální práce s menšinami a pastorační práce s menšinami si jsou velice blízké, jak je patrné z předchozího textu již svou podstatou, kdy mají stejný cíl, *pole působnosti* a obě řeší *stejně téma*.

Konkrétně se sociální a pastorační pracovníci setkávají v oblasti:

- důrazu na lidskou důstojnost (fakt, že jde o člověka, je vždy prvotní),
- zmocňování,
- zmírňování oprese,
- posilování identity a
- solidarity.

²²⁶ Srov. tamtéž, s. 29–30.

²²⁷ Srov. tamtéž, s. 30.

²²⁸ Srov. tamtéž, s. 8–9.

²²⁹ Srov. tamtéž, s. 23.

²³⁰ Srov. tamtéž, s. 33.

²³¹ Srov. tamtéž, s. 38.

²³² Srov. tamtéž, s. 23.

²³³ Srov. tamtéž, s. 30.

²³⁴ Srov. tamtéž, s. 32.

²³⁵ Srov. tamtéž, s. 30–31.

²³⁶ Srov. tamtéž, s. 29.

²³⁷ Srov. OPATRŇ, „Socialní práce a teologie – uvedení do problematiky,“ s. 14.

Toto jsou oblasti, které si při rozboru obsahu diskuse ve zmíněné pracovní skupině symposia uvědomovali všichni zúčastnění. Oblasti ale můžeme dle mého názoru rozšířit také o následující body:

- intervenční aktivity v mikro, mezo i makrosystému,
- využívání eklektického přístupu,
- vysokou flexibilitu (nejen v úpravě používaných metod),
- důraz na vztah,
- vnímání jedince jako odborníka na svůj život (jedině člověk sám ovlivní efektivitu pomoci),
- míru snahy porozumět životní situaci klienta (obě jdou za klientem do jeho prostředí),
- ekologické perspektivě odpovídající pozici pomáhajícího na hranici mezi člověkem a prostředím.

Společně tyto dva okruhy bodů tvoří charakteristiku charitativní práce s menšinami a sociálně exkludovanými. Nad to se ale sociální práce s menšinami a praktická teologie jako téměř jediné také zabývají praktickým řešením dvou palčivých fenoménů dnešní doby, závažných pro příslušníky menšiny i celou společnost – opresí a sociální exkluzí. V praktické teologii je ovšem nalezneme pod termíny sociální hřích nebo strukturální zlo. Sociální hřích v jednom ze svých významů totiž znamená nespravedlivé vztahy mezi národy nebo skupinami ve společnosti, které vedou k utiskování jedné skupiny druhou, a zapříčiňují tak např. sociální exkluzi nebo chudobu.²³⁸ Když se podoby sociálního hříchu, jako je např. rasová diskriminace nebo vykořisťování, stanou součástí struktury státu nebo společnosti, mluvíme pak o strukturálním zlu.²³⁹ Litera nedlouho platného tzv. antidiskriminačního zákona 198/2009 Sb. by tuto formu diskriminace označila jako nepřímou.²⁴⁰

V praktické rovině je průnik obou přístupů nejmarkantnější v *sociální práci v církevních charitativních organizacích*, která je podle Lehnery legitimní součástí služby potřebným (diakonie) jako konstitutivního prvku církve.²⁴¹ Charitativní organizace navíc mají několik dalších specifíků, které umožňují lépe dosahovat idey kvality poskytované pomoci: Jak uvádí Lehner, pokud mají finanční podporu od zřizující církve a dobrovolníků z řad této církve, mohou se věnovat odborné sociální práci i s těmi, na které sociální stát a trh sociálních služeb nepamatují.²⁴² Díky většímu důrazu²⁴³ na spirituální dimenzi člověka, jíž je třeba se obzvláště věnovat u menšinových klientů denně řešících existenciální témata díky častému ohrožení chudobou a sociální exkluzí,²⁴⁴ řeší tyto organizace problematiku životní situace člověka opravdu komplexně.

²³⁸ Srov. JAN PAVEL II., *Reconciliatio et paenitentia, posynodální apoštolská adhortace o smíření a pokání v dnešním poslání církve* z 2. 12. 1984, čl. 16.

²³⁹ Srov. OPATRŇ, „Sociální práce a teologie – uvedení do problematiky,“ s. 13.

²⁴⁰ Srov. z. 198/2009 Sb. o rovném zacházení a o právních prostředcích ochrany před diskriminací a o změně některých zákonů.

²⁴¹ Srov. MARKUS LEHNER, „Konkretion: Diakonie-Institutionen,“ s. 418.

²⁴² Srov. tamtéž, s. 419.

²⁴³ V dokumentu Lidská práva a sociální práce (Manuál pro školy sociální práce a pro sociální pracovníky vydaný OSN v roce 1994) jsou duchovní „přesahy“ sociální práce považovány za její samozřejmou a integrální součást. Důsledek takového tvrzení je dle Doležela dvojitý: 1. Sociální práce zcela bez schopnosti samostatně či v kooperaci s dalšími reagovat na duchovní otázky svých pracovníků i klientů je neúplná. 2. Duchovní „přesahy“ praxe sociálních pracovníků, uvědomované a diskutované na vlastním pracovišti, nejsou a nesmí být výsadou jen církevních charitních a diakonických organizací. Srov. JAKUB DOLEŽEL, „Výňatek z dokumentu Lidská práva a sociální práce,“ *Sociální práce/Sociální práce* 8, č. 4 (2008): 57–58.

²⁴⁴ Srov. ARNOŠT SMOLÍK – ZDENĚK SVOBODA, Kategorie ideálu a víry v rámci intervenčních strategií založených na existenciálním přesahu jedince, manuskript.

3.1.3 Charitativní práce s osobami se zdravotním postižením a pečujícími rodinami (Lucie Maliňáková, Michal Opatrný)

V rámci symposia *Praktická teologie a sociální práce* byly tématu této kapitoly věnovány dvě pracovní skupiny. První se věnovala problematice osob se zdravotním postižením, druhá problematice rodin, které pečují o zdravotně postižené příbuzné, příp. o seniory nebo vážně nemocné příbuzné.

Pracovní skupina, která se zabývala problematikou pečujících rodin, uváděla jako spirituální potřebu především skutečnost, že rodina nese určitý „stud“ za nemocného nebo postiženého a chce jakoby říci „my to zvládneme sami“. Že se skutečně jedná o problematiku navázanou na duchovní stránku člověka, bude blíže vysvětleno v kapitole 3.1.3.2. Pracovní skupina dále konstatovala, že pro řešení této oblasti spirituálních potřeb je podstatné navázání vztahu s rodinou. Proto budeme dále věnovat pozornost i tomu, jak s duchovní stránkou člověka souvisí i jeho vztahovost. V neposlední řadě si pak pracovní skupina kladla otázky, jak by měla vypadat pastorační práce s pečujícími rodinami a s těmi, o koho pečují. V této souvislosti také členové této skupiny zdůrazňovali potřebu pastorační práce v nemocnicích a zařízeních sociální péče.²⁴⁵

Druhá pracovní skupina bohužel nevyjádřila spirituální potřeby osob se zdravotním postižením dostatečně konkrétně.²⁴⁶ Proto zde jako východisko pro naše další uvažování použijeme zkušenost komunity Archa, jejíž působení spočívá v povýtce křesťanské péči o osoby s duševním postižením: „Zvláštním utrpením duševně postiženého člověka – jako ostatně každého člověka na periferii společnosti – je pocit vyloučenosti, méněcennosti, pocit nemilovanosti.“²⁴⁷ Jak již bylo naznačeno, v kapitole č. 3.1.3.2. bude právě souvislostem mezi sociální a spirituální složkou člověka věnována pozornost.

3.1.3.1 Sociální práce s osobami se zdravotním postižením a s pečujícími rodinami V souvislosti se zdravotním postižením se obvykle rozlišují pojmy *hendikep* (snížení určité schopnosti nebo nějaké funkce těla), *disability* (omezení zabraňující podávat výkon nebo vykonávat činnost obvyklým způsobem) a *impairment* (porucha nebo omezení na úrovni nějakého orgánu nebo systému – porucha je v oblasti fyzické nebo psychické).²⁴⁸ Pokud se omezení vyskytuje přímo v činnostech, jedná se hlavně o omezení jednotlivce (*activity limitation*). Ovšem pokud se omezení projeví také ve společenských aktivitách (*participation restriction*), pak je nutné brát zřetel na to, že důsledky se logicky budou týkat sociální oblasti jedince.²⁴⁹

Teoretický cíl sociální práce s rodinami, které pečují o zdravotně postižené, seniory nebo vážně či dlouhodobě nemocné, a cíl sociální práce se zdravotně postiženými, je jasně daný: Jedná se o podporu sociálního fungování jednice nebo skupiny.²⁵⁰

Pojem sociální fungování označuje, jak jedinec díky své fyzické a psychické výbavě zvládá nároky, které na něj klade prostředí. Jedinec, který má své sociální fungování nastavené optimálně, tzn. zvládá nároky a role, které jsou na něj kladeny, nepatří do skupiny klientů sociálního pracovníka. Klientem jsou ty osoby, které nemají sociální fungování dobře (optimálně) nastavené a vzniká nerovnováha. Buď jsou na klienta kladeny takové nároky prostředí, které se mu nedaří zvládnout vlastními silami, nebo jsou nároky běžné a obvyklé, ale klient má takovou dispozici svých sil, že i přes relativní jednoduchost a běžnost nároků ze strany prostředí nedokáže tyto situace zvládat.

²⁴⁵ Srov. zápis z pracovní skupiny „Pečující rodiny“. Archiv Katedry praktické teologie Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.

²⁴⁶ Srov. tamtéž.

²⁴⁷ JEAN VANIER, *Rodí se nová naděje, Čím je a má být komunita*, Praha: Zvon, 1997, s. 22.

²⁴⁸ Srov. JIŘÍ JANKOVSKÝ, *Ucelená rehabilitace dětí s tělesným a kombinovaným postižením*, Praha: Triton, 2001, s. 31.

²⁴⁹ Srov. OLDŘICH MATOUŠEK – JANA KOLÁČKOVÁ – PAVLA KODYMOVÁ, *Sociální práce v praxi*, Praha: Portál, 2005, s. 91.

²⁵⁰ Srov. NAVRÁTIL, *Teorie a metody sociální práce*, s. 10–14.

V případě výše uvedených cílových skupin klientů bude pravděpodobně nejčastější podobou sociální práce řešení určité sociální situace. Zřejmě se proto bude jednat o zakázky spojené s řešením určité formální a úřední záležitosti, např. řešení finanční situace, podání žádosti o přiznání invalidního důchodu, podání žádosti o přiznání mimořádných výhod (průkazy ZP, ZTP, ZTP/P), podání žádosti o příspěvek na provoz nebo pořízení motorového vozidla apod.²⁵¹ Místo, kde dochází k řešení zakázky, je zpravidla kancelář úřadu. Ovšem toto je pouze jedna z oblastí sociální práce, která se realizuje v oblasti klientů se zdravotním postižením nebo s rodinami, které pečují o vážně nemocného člena či mají v péči seniora.

Další oblastí sociální práce je činnost „neúředních“ subjektů, které s klientem pracují jak za jiných podmínek (prostorových, časových atd.), tak zejména na jiné zakázce. Tato zakázka není přede- jasná jako u výše jmenovaných příkladů veřejné správy (řešení zpravidla formální agendy), ale jedná se o zakázku, která je zaměřená přímo na konkrétního klienta, na jeho konkrétní sociální fungování. Jedná se nejčastěji o práci v tzv. neziskovém sektoru.

3.1.3.2 Pastorační práce

a) Biblická východiska

Vzhledem k tomu, že texty Bible nejsou jen jakousi naukou o budoucí spáse, ale díky svému étosu i takříkajíc manuálem každodenního života,²⁵² se pro alespoň stručné naznačení základního pohledu křesťanství na zdravotní postižení jeví jako nejvhodnější příběh z Evangelia podle Jana o uzdravení člověka, který byl od narození slepý. Tematicky podobný příběh můžeme najít i v Evangelii podle Marka (srov. Mk 3,1–6).

„Cestou uviděl člověka, který byl od narození slepý. Jeho učedníci se ho zeptali: ‚Mistře, kdo se prohřešil, že se ten člověk narodil slepý? On sám, nebo jeho rodiče?‘ Ježíš odpověděl: ‚Nezhřešil ani on ani jeho rodiče; je slepý, aby se na něm zjevily skutky Boží.‘ (...) Když to řekl, plivl na zem, udělal ze sliny bláto, potřel slepému tím blátem oči a řekl mu: ‚Jdi, umyj se v rybníce Siloe.‘ (To jméno znamená ‚Poslaný‘.) On tedy šel, umyl se, a když se vrátil, viděl (Jan 9,1–7).“

Citovanou biblickou pasáž bychom mohli nazvat spor o náboženský smysl nemoci. Otázka učedníků „Kdo se prohřešil?“ totiž vychází z tehdejšího pojetí nemoci a postižení, které ale ani dnes není všem zcela cizí, že je totiž nemoc či postižení trestem za to, co člověk spáchal. V Ježíšově době navíc panoval názor, že člověk může být takto „potrestán“ i na svých dětech – to platilo zejména v případech, kdy šlo o postižení od narození.²⁵³

Ježíš však odpovídá, že se neprohřešil nikdo, že nemoc a postižení nejsou Božím trestem. Proto je také třeba jeho slovům „je slepý, aby se na něm zjevily skutky Boží“ rozumět tak, že nemoc a postižení jsou především výzvou a příležitostí pro konání dobra. A pokud chce ve prospěch člověka s postižením jednat Bůh – Ježíš v příběhu slepce uzdravuje, jsou k pomoci zavázáni svou vírou i ti, kdo v tohoto Boha věří – jakkoliv nějaké zázračné uzdravení v jejich případě nepřipadá v úvahu.

Pokusíme-li se o stručné shrnutí toho, co uvedený příklad říká, pak jde především o to, že dobro člověka s postižením je v zájmu Boha, a tak musí být i v zájmu těch, kdo v Boha věří: Nemoc a postižení jsou výzvou, aby lidé jednali ve prospěch nemocných a postižených. Zároveň nelze (vážnou) nemoc nebo postižení vnímat jako trest, nebo dokonce jako trestání člověka na jeho dětech.

²⁵¹ Srov. JANKOVSKÝ, *Ucelená rehabilitace dětí s tělesným a kombinovaným postižením*, s. 24.

²⁵² Srov. Mária SEDLÁKOVÁ, „Sociální aspekty Božího slova v Starom zákone,“ in *Žít Boží slovo ve svetle Evangelia*, ed. Pavol Dráb, Košice: Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2005, s. 75.

²⁵³ Srov. Felix PORSCH, *Evangelium sv. Jana*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 96.

b) Teologická reflexe

Potom, co byl upřesněn pohled křesťanství na zdravotní postižení či vážnou nemoc, je možné reflektovat z hlediska teologie podněty a otázky z praxe, které byly připomenuty v úvodu této kapitoly. Jde o pocit studu za péči o osobu s postižením nebo vážně nemocného a o snahu vše zvládnout sám a také o souvislost mezi vztahovostí člověka a duchovní složkou jeho osobnosti.

K pocitu studu a snaze vše zvládnout vlastními silami

K židovsko-křesťanskému pohledu na člověka se váží dva dobře známé základní termíny: *tělo* a *duše*. Zatímco v důsledku myšlenek řecké filosofie jsou tělo a duše často chápány i v dnešním křesťanství poněkud nepřesně jako protiklady, v pohledu Bible jsou především různými výrazy, které chtějí vyjádřit, kdo je to člověk.²⁵⁴

Duše je označením celého člověka. Ukazuje na to, že člověk je bytost duchovní, která se ale projevuje prostřednictvím těla – tělo je nástrojem její komunikace.²⁵⁵ Ačkoliv je duše takto závislá na těle, odkazuje na to, že člověk je schopen obrátit se k tomu, co jej přesahuje – k Bohu.²⁵⁶

Pojem *tělo*, který je také označením pro celého člověka,²⁵⁷ však připomíná, že se i sebeduchovníjší člověk neobejde bez hmotného světa, protože tělo člověku umožňuje především komunikovat s ostatními lidmi a prožívat svůj život v konkrétním dějinném okamžiku na konkrétním místě Země – tedy stávat se zcela konkrétní a nenahraditelnou *osobou*. Zároveň však člověk, který je také tělem, stárne, může onemocnět, může být zraněn nebo zabit. Tělo je tak i výrazem pro lidskou křehkost a konečnost.²⁵⁸

Je-li však člověk jako duchovní bytost takto závislý na těle, a je-li tělo – křehké, konečné a nedokonalé – výrazem plně charakterizujícím člověka, znamená to, že člověk dostal spolu s tělem od Boha i jistou míru nedokonalosti.

V lidské tělesnosti je tak právo na nedokonalost přímo zakódováno: Nemoc a postižení tak v pohledu křesťanství patří k člověku do té míry, do jaké je člověk slabý, křehký a nedokonalý.²⁵⁹

Proto jsou mylné a nelidské názory, že člověk musí a má bravurně zvládnout vše, co ho v životě potká, tedy např. i zdravotní postižení svých dětí nebo jejich vážnou nemoc. Nelze proto tvrdit ani to, že to může a musí zvládnout alespoň ten, kdo je křesťanem. Křesťanská víra by naopak měla člověka v situaci, kdy o svého blízkého pečuje, osvobozovat od studu či od snahy vše zvládnout sám: Víra by měla být vyjádřením toho, že si je vědom své nedokonalosti,²⁶⁰ a nadějí, že Bůh dokáže napravit to, co člověk sám nedokázal – na co neměl síly.²⁶¹

K souvislostem mezi sociální a spirituální složkou člověka

Druhým problémem, který byl uveden v souvislosti s duchovím životem člověka pečujícího o svého blízkého, byla důležitost vztahů. Tuto skutečnost připomíná také Vanier v souvislosti s duševním postižením.

Duchovní (spirituální) život člověka totiž představuje především síť jeho osobních vztahů: Když

²⁵⁴ Srov. Xavier LÉON-DUFOUR a kol., *Slovník biblické teologie*, Praha: Academia, 2003, s. 69.

²⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 97.

²⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 68.

²⁵⁷ Srov. tamtéž.

²⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 513.

²⁵⁹ Srov. Isidor BAUMGARTNER, „Heilung und Befreiung,“ in *Handbuch Praktische Theologie, Durchführungen*, ed. Herbert Haslinger, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2000, s. 402.

²⁶⁰ Srov. Joseph RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Řím: Velehrad, 1982, s. 182.

²⁶¹ Srov. Michal OPATRŇÝ, „Lidská nedokonalost jako Bohem garantované právo?: Sociální hřích společnosti zážitku,“ <http://www.mchcb.org/index.php?page=konference-o-bezdomovectvi> [cit. 11. 11. 2009].

nevnímám druhé lidi jako objekty, jako nějaké „ono“, ale jako konkrétní osoby, které mohu oslovit „Ty“ a pro které také já nejsem jen nějaké „ono“, ale konkrétní „Ty“, tehdy začíná můj duchovní život.²⁶²

Tedy i kvalita vztahů v rodině zdravotně postiženého nebo vážně nemocného a jeho vztahy s pomáhajícími profesemi jsou záležitostí duchovního života. Podle Vaniera je zvláštním utrpením člověka s postižením pocit vyloučenosti, takže si může uvědomit, že je láskyhodný, jen pokud prožívá, že patří někam, kde ho mají rádi.²⁶³ V souvislosti s křesťanskou vírou dodává: „Když postižený pozná prostřednictvím víry, že Ježíš miluje všechny lidské bytosti a neopovrhovanější především, pomáhá mu to poznat vlastní důstojnost dítěte Božího.“²⁶⁴

Víra v křesťanském pojetí je proto odpovědí člověka na jedinečný vztah, který k němu má Bůh. Křesťanská víra tedy není to samé, co zájem o „kosmickou sílu“, o „věčnou energii“ o „něco nad námi“, ale je vztahem k osobnímu Bohu, kterého lze oslovit slovem „Ty“, resp. Příteli, Bratře, Otče.

Tímto způsobem pak sociální složka člověka souvisí s jeho složkou spirituální. Nejen víra jako vztah s Bohem může člověka učit, správně prožívat vztah s lidmi, ale také vztahy s lidmi člověka učí, jak má chápat svou víru – svůj vztah s Bohem.

c) Pastorační práce

Když opustíme představu, že pastorační pracovník je především vykonavatel církevně úředních úkonů a rituálů, pak je jeho úkolem prostřednictvím přítomnosti u nemocného nebo postiženého dosvědčovat (Sk 2,22–32) přítomnost samotného Boha, který s ním byl dříve, než za ním pastorační pracovník vůbec přišel.

Při pastorační práci s lidmi s postižením, s vážně nemocnými a s těmi jejich blízkými, kteří o ně pečují, tedy musí jít o podporu těchto lidí v tom smyslu:

- že je Bůh neopouští a trpí spolu s nimi,²⁶⁵
- že je tedy Bůh nemocí nebo postižením netrestá;
- že jsou Bohem milováni i jako nedokonalí, křehcí a slabí, protože nedokonalost patří k člověku;
- že proto ani sami pečující nemusí být dokonalými pečujícími;
- a že si Bůh přeje především jejich dobro, které staví i nad náboženské povinnosti (srov. Mk 3,1–6).

Pro pastorační pracovníky to především znamená, přijímat vážně nemocné, postižené a jejich blízké, kteří o ně pečují, takové, jací jsou. Např. tím, že si vyslechnou a akceptují jejich životní příběh, což vyprávějícím umožňuje, aby i oni svůj život akceptovali. Tak je prostřednictvím pastorační práce nejen ochraňováno právo člověka na fragmentárnost a zranitelnost, ale člověk také není ponechán v osamění svého utrpení, aby bylo zřejmé, že ho neopouští ani Bůh.

Samotné rozhovory s lidmi vážně nemocnými či se zdravotním postižením a s jejich příbuznými však nemohou být jedinou náplní pastorační práce. Ta musí začínat už např. u toho, nakolik jsou lidem se zdravotním postižením, které je omezuje v pohybu, přístupné církevní budovy včetně kostelů.²⁶⁶

²⁶² Srov. Jan KONZAL, *Orientace na cestě životem: Průvodce ke křesťanské dospělosti*, Praha: Vydavatelství Sít, 2005, s. 26.

²⁶³ Srov. VANIER, *Rodí se nová naděje*, s. 22.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 229.

²⁶⁵ Srov. BENEDIKT XVI., *Spe salvi: encyklika o křesťanské naději z 30. 11. 2007*, čl. 39.

²⁶⁶ Srov. Lenka KOVÁŘÍKOVÁ, *Problematika bezbariérovosti kulturních památek z pohledu jejich vlastníka: Na příkladu jihočeských památek ve státním, církevním a osobním vlastnictví*, [rukopis bakalářské práce], vedoucí práce Michal Opatrný, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta: České Budějovice, 2009, 47 s.

Důležité také je, jakým způsobem je např. v rámci bohoslužeb prezentována křesťanská víra – a to jak symbolickým jednáním, tak i verbálně:

- Zda je odhalován její osvobozující potenciál, nebo je předávána jen jako soubor nároků kladených na člověka – nehledě na jeho životní situaci.
- Zda bohoslužby umožňují člověku vyjádřit také bolest, kterou cítí tváří v tvář utrpení svému nebo svých blízkých, nebo mu nabízejí jen vyjádření radosti – i když je jeho životní situace spíše neradostná.

S tím souvisí i to, zda se např. lidé s duševním postižením mohou bohoslužeb účastnit jako kdokoli jiný, nebo zda jsou vnímáni jako narušitelé důstojného průběhu slavnosti.

Závěrem stojí za to připomenout, že i lidé vážně nemocní nebo postižení mohou zůstat i ve své situaci aktivními²⁶⁷ – mají svou zvláštní pastorační kompetenci: Péče o člověka s postižením nutí pečujícího, aby mu přizpůsobil rytmus své práce. Musí v sobě „ubrzdit lokomotivu účelnosti“, aby dokázal vnímat, co mu chce druhý – i když ho limituje jeho postižení – sdělit. Tím pečujícímu pomáhá, aby se naučil vnímat jinak svět okolo i sebe sama, a tak ho učí také větší pozornosti vůči Bohu.²⁶⁸ Boha totiž také nelze zúčelnit a ani poselství Ježíše Krista není redukovatelné jen na inspiraci snah o lepší a lidštější svět.²⁶⁹

3.1.3.3 Charakteristika charitativní práce s osobami se zdravotním postižením a pečujícími rodinami

Sociální práce zaměřuje svoji pozornost zejména na podporu sociálního fungování člověka, resp. v našem případě také rodiny jako specifické skupiny lidí. Pastorační práce sleduje především otázku sebepřijetí, ke kterému je člověk či pečující rodina uschopňována Bohem prostřednictvím práce pastoračního pracovníka. Člověk se tak má stát subjektem, tedy převzít odpovědnost za vztah k sobě samému (za svůj život), k Bohu a druhým lidem i ke stvoření (přírodě). Zvládá-li však člověk či rodina nároky, které na ně jejich prostředí klade, či jsou-li tyto nároky kvůli své nepřiměřenosti usměrňovány, znamená to, že je člověku zásadním způsobem umožněno, aby mohl začít pracovat právě na svém sebepřijetí.

V případech, kdy sociální práce nespočívá jen ve formálních úředních úkonech, ale jde o práci s klientem na zakázce, která je zaměřená přímo na něj a jeho konkrétní sociální fungování, vstupuje klient do nových vztahů (např. se sociálním pracovníkem nebo dobrovolníkem), čímž dostává příležitost učit se prostřednictvím vztahů. Pomáhající vztah, kdy je klient přijímán a zmocňován ke svépomoci, je také lidskou podobou vztahu, který má k člověku Bůh. V pomáhajícím vztahu tak klient získává zkušenosti, které jsou nezanedbatelné právě tehdy, kdy se člověk učí, jak má chápat svou víru jako vztah s Bohem. Vztah mezi pomáhajícím a pomoc přijímajícím je tedy klíčovým prvkem, který spojuje sociální práci a práci pastorační, a tak i charakterizuje práci charitativní.

Přijetím klienta či klientů ze strany sociálního pracovníka jsou překonávány i další obtíže, které pracovní skupina popisovala, totiž stud nebo snaha vše zvládnout sám, což jsme zde také přiřadili ke spirituálním potřebám. Tím, že jsou klient či rodina přijímáni, je ochraňováno i jejich právo na slabost a nedokonalost. V tom smyslu je toto přijetí také charakteristikou charitativní práce. Sociální práce si však toto přijetí zřejmě nemůže dovolit v takové míře, jako práce pastorační, protože jí vždy musí jít také o mobilizaci vlastních sil klienta.

Pastorační práci jde zřejmě především o svědectví, že Bůh člověka přijímá a miluje i s jeho slabinami a nedokonalostí. A až na základě tohoto přijetí je člověk také zmocňován k tomu, aby byl sub-

²⁶⁷ Srov. Mária SEDLÁKOVÁ, „Právné aspekty sociálnej pomoci ľuďom v hraničných situáciách,“ in *Komplexná starostlivosť o človeka v hraničných situáciách*, ed. Miron Šramka – Anna Bérešová, Prešov: Fakulta zdravotníctva a sociálnej práce bl. P. P. Gojdiča v Prešove, 2006, s. 190.

²⁶⁸ Srov. VANIER, *Rodí se nová naděje*, s. 156.

²⁶⁹ Srov. Edward SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK, 2008, s. 85–88.

jektem, který přebírá odpovědnost přiměřenou jeho možnostem za svůj vlastní život. Každý člověk má totiž své vlastní povolání, poslání a důstojnost, jež se odvozují od toho, že byl stvořen k Božímu obrazu.²⁷⁰

3.2 Pastorační práce u křesťanských poskytovatelů sociálních služeb – mezi interní supervizi a *coachingem* (Michal Opatrný)

Jakkoliv existují strukturální souvislosti mezi sociální prací a praktickou teologií a jakkoliv se diakonie jako pojem praktické teologie a sociální práce v některých organizacích nebo u některých pracovníků v pomáhajících profesích vzájemně prolínají a ovlivňují, takže můžeme hovořit o konkrétních znacích a praktických podobách charitativní práce, zůstává otázkou, jakým způsobem je možné tyto souvislosti a interakce podporovat, aby se např. pro církevní pomáhající organizace mohly stát principem jejich fungování a leitmotivem jejich dalšího rozvoje (srov. kap. 2.2.5).

Zejména neziskové organizace, které poskytují sociální služby, využívají pro svůj další rozvoj a udržení si principů, na kterých vznikly a stojí, supervize, která je v ČR také zákonnou povinností. Spíše ze ziskového sektoru je v podobné souvislosti znám pojem *coaching*, který má za cíl personálním rozvojem pracovníků zlepšit fungování firmy, prodej jejich produktů a služeb atp. Pro ziskový i neziskový sektor je tedy společný jejich pohled, že rozvoj organizace i její věrnost hodnotám, na kterých stojí, závisí především na jejich pracovnících. K velmi obdobnému názoru došla v posledních desetiletích i praktická teologie v souvislosti s církevními pomáhajícími organizacemi. Pokud má být totiž vazba se zakládající církví opravdu těsná, zaleží především na tom, do jaké míry se pracovníci těchto organizací identifikují nebo neidentifikují nikoliv se zakládající církví, ale s hodnotami,²⁷¹ kvůli kterým církev pomáhající organizace zřizují. V této souvislosti se pak hovoří o pastorační práci s pracovníky těchto organizací, která by měla přispět opět k zaměření na hodnoty, na nichž stojí a vznikly, i k jejich rozvoji a profilaci na trhu se sociálními službami.

V této kapitole bych proto chtěl věnovat pozornost jak supervizi, tak i *coachingu* a pastorační práci s pracovníky církevních pomáhajících organizací, podrobit je vzájemnému porovnání a ukázat, nakolik se právě v prostředí církevních pomáhajících organizací pastorační práce s jejími pracovníky nemůže nejen zřítí aspektů supervize a *coachingu*, ale že může být i alternativou k některým jejich pojetím.

3.2.1 Mnohostrannost pojetí supervize

Stručně a obecně lze supervizi charakterizovat jako „... poradenství a vzdělávání zaměřené na povolání.“²⁷² Pojem *supervize* má svůj původ v podnikatelské sféře, kde původně označoval odpovědnost vedoucího pracovníka za to, že jeho podřízení vykonají svěřenou práci. Přičemž již od pol. 20. stol. bylo zřejmé, že supervize jako vedoucí funkce nespočívá jen v kontrole, ale také v podpoře a akceptaci podřízeného pracovníka při řešení jeho pracovních úkolů.²⁷³

Hovoří-li se o supervizi v sociální práci, pak hned v několika souvislostech. Podle Schreyöggové může jít jednak o supervizi jako *kognitivně orientované poradenství* nebo o supervizi jako *psycho-*

²⁷⁰ Srov. Stephanie KLEIN, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, s. 60.

²⁷¹ Např. Kodex Charity Česká republika uvádí zásady: *důstojnost lidské osoby, společné dobro, solidarita, subsidiarita, kvalita* a s nimi provázané hodnoty: *pravda, svoboda, spravedlnost, láska*. Srov. CHARITA ČESKÁ REPUBLIKA, *Kodex Charity Česká republika*, Olomouc: Arcidiecézní charita Olomouc, 2009, čl. 1.9–1.17.

²⁷² Nando BELARDI, *Supervision, Eine Einführung für soziale Berufe*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 1998, s. 13.

²⁷³ Srov. Astrid SCHREYÖGG, *Supervision, Ein integratives Modell, Lehrbuch zu Theorie und Praxis*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004, s. 18.

terapeuticky orientované poradenství. Vývoj však směřuje i k otázce, zda by jejím cílem neměly být organizační změny, takže lze o supervizi hovořit i jako o tzv. organizačním poradenství.²⁷⁴

Hawkins a Shohet charakterizují tři klasické funkce supervize následujícím způsobem. První z nich je *funkce podpůrná* (restorativní), která má pracovníkům v pomáhajících profesích pomoci, aby si uvědomili, nakolik na ně působí klientova životní situace a jak mohou své reakce na ni zvládat. Druhou funkcí supervize je *funkce vzdělávací* (formativní), která spočívá v reflektování práce s klienty. Jejím smyslem je vedle např. lepšího porozumění klientovi nebo interakci mezi pomáhajícím a klientem také zkoumání dalších způsobů práce s klientem v určitých situacích. *Řídící* (normativní) *funkce* supervize spočívá zejména v kontrole kvality. Kvalita je zde však míněna obecně, takže nemusí jít např. jen o standardy kvality, které diktuje sociální systém státu, ale také o interní standardy organizace, ve které supervize probíhá.²⁷⁵

Z hlediska toho, zda je supervizor zaměstnancem organizace, nebo do ní přichází zvenčí, se rozlišují tzv. *externí supervize*, která je obecně známá a využívaná především v kontinentální Evropě, a tzv. *interní supervize*, která je hojněji využívaná zejména ve Velké Británii a USA.²⁷⁶ Belardi externí a interní supervizi pojímá tak, že úkolem interní supervize by měly být především odborné pracovní problémy, zatímco úkolem externí supervize problémy organizační, takže pro organizaci je nejvýhodnější jejich kombinace.²⁷⁷

Externí supervizor má samozřejmě svou silnou stránku a výhodu v tom, že není zapojen do hierarchie organizace, takže si k němu její pracovníci snáze vytvoří důvěru. Ale ani interní supervizor nemusí být zároveň nadřízeným těch, se kterými pracuje. Jeho výhodou bezesporu je, že dobře zná prostředí organizace i její pracovníky. Proto je nejvhodnějším řešením, kdy interní supervizor není ve pozici nadřízeného, ale tvoří samostatné oddělení nebo pracovní jednotku organizace, která navíc vůči vedení zaujímá pozici poradního orgánu.²⁷⁸ Výhodou interní supervize je také skutečnost, že organizace, které mají mnoho samostatných pracovišť, mohou využívat jednoho interního supervizora, který tak může těžit nejen z výhod interní supervize, ale i supervize externí, protože na samostatná pracoviště přichází prakticky zvenčí.²⁷⁹

Z uvedeného je patrné, že supervize ani zdaleka nemusí být pojímána jen jako externí psycho-terapeuticky orientované poradenství směřující ke zlepšení práce supervidovaného, jak je převážně chápána v české praxi, resp. jako skupinová psychoterapie pro zlepšení spolupráce v týmu. Stojí za povšimnutí, že právě v případě supervize sociální práce o ní známý český autor Kopřiva jako o „psychoterapii pro pomáhající“ nehovoří:

„Prvek kontroly a řízení je jednou z legitimních funkcí supervizora. Platí to zejména tehdy, když je supervizor zaměstnancem organizace, jejíž pracovníky superviduje (...), který má pak na paměti v první řadě to, aby supervize pomáhala plnění úkolů organizace. (...) Supervizor v sociální práci však nemá tutéž roli jako manažer. Prvořadým úkolem supervizora je zaměstnancům – sociálním pracovníkům – pomáhat. (...) Při supervizi sociální práce má tedy vztah ke klientovi a komunikace s ním prvořadý význam. (...) Do supervize patří i problémy pracovníků ve vztahu k organizaci, ke spolupracovníkům, pomocným pracovníkům či kontaktním osobám z jiných organizací.“²⁸⁰

Nadto však Kopřiva u supervize připomíná i její další funkce a potenciály: „...supervize patří

²⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 20–21.

²⁷⁵ Srov. Peter HAWKINS – Robin SHOHEIT, *Supervize v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2004, s. 60.

²⁷⁶ Srov. BELARDI, *Supervision*, s. 36.

²⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 39.

²⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 36–37.

²⁷⁹ Srov. tamtéž, s. 38.

²⁸⁰ Karel KOPŘIVA, *Lidský vztah jako součást profese*, s. 138–139.

mezi metody, které jsou vhodné při vzdělávání dospělých i v jiných složkách pracovní role, než je ta vztahová...“²⁸¹ Protože dospělí chtějí své učení řídit sami, nejde je učit stejně jako děti. Pro dospělého je učení proces, který je dlouhodobý, aktivnější a vázaný na praxi:

„Dospělí se budou učit to, co potřebují právě nyní, a nikoliv něco, co by měli použít někdy v budoucnu. Jejich učení by mělo být organizováno podle logiky problému, tak jak v praxi vystupuje, a nikoliv podle logiky rozdělení vědních oborů. (...) Daleko větší důraz než na přednášky, byť i audiovizuálně prezentované, musí být položen na diskusi, týmové projekty, simulaci, zkušenost v terénu a jiné principy učení v akci (...) Dá se říci, že jde mimo jiné i o praktickou výuku profesionální etiky, pokud si pod tím nebudeme představovat nějaké moralizování, nýbrž faktickou práci na uvědomování si procesů, které se mezi pomáhajícími a potřebným odehrávají, a hledání alternativ jen v oblasti toho, co je pro toho či onoho pomáhajícího reálně možné.“²⁸²

Supervize je do značné míry identická s *coachingem*, o kterém se zpravidla hovoří spíše v souvislosti s podnikatelskými subjekty, protože i např. vedoucí pracovník v komerční firmě potřebuje určité sociální kompetence pro to, aby si uvědomoval, jak jeho vztah k podřízeným ovlivňuje jejich práci, jak ho může zlepšit a čeho by se měl vyvarovat.²⁸³

3.2.2 *Coaching* a prostředí sociálních služeb

Pojem *coaching* má svůj původ zřejmě v názvu maďarského města Kocs, které bylo tradičním místem výroby povozů a kočárů.²⁸⁴ Anglické slovo *coach* znamená mj. právě vůz. První použití tohoto slova v přeneseném významu spadá do 19. st., kdy má charakterizovat angažovanost tutora pro jeho studenty, aby je skrze zkoušky „kočíroval“. Později se začalo tohoto pojmu užívat i ve vrcholovém sportu, odkud přibližně v 80. letech 20. stol. přešel i do teorie řízení. Právě ve sportu si můžeme všimnout, že tento pojem je pouze z části identický s pojmem trenér. Úkolem trenéra je fyzická připravenost sportovce, zatímco úkolem „kouče“ je především sportovcova psychická připravenost, vůle zvítězit, motivace a v případě kolektivních sportů i *teambuilding*.²⁸⁵

Zavedením pojmu *coaching* do problematiky řízení pracovníků došlo k uvědomění si důležitých souvislostí:

- že rozvoj pracovníků je pro přežití organizace zásadní,
- že rozvoj prostřednictvím předávání odborných znalostí a jejich nácviku musí vycházet z dovedností,
- že tento osobní rozvoj bude pro všechny zúčastněné více individualizovaný a zároveň i náročnější.²⁸⁶

Coaching tak není ztotožnitelný s mentorováním, kdy např. starší a zkušenější pracovník pomáhá mladšímu začlenit se do organizace a převzít určitý úkol. *Coach* proto nemusí být starší vedoucí pracovník s dobře vybudovanými vztahy v organizaci. *Jeho zvláštní kompetencí je především schopnost vést dialog a koncepčně myslet*. Proto je také cílem jeho práce především to, aby se pracovníci dokázali ze své dosavadní práce pro svou budoucí práci poučit, protože v důsledku mu jde přede-

²⁸¹ Tamtéž, s. 140.

²⁸² Tamtéž, s. 140–141.

²⁸³ Srov. SCHREYÖGG, *Supervision*, s. 35.

²⁸⁴ Srov. KARL BERKEL – Dorette LOCHNER, *Führung: Ziele vereinbaren und Coachen: Von Mit-Arbeiter zum Mit-Unternehmer*, Weinheim – Basel: Beltz Verlag, 2001, s. 104.

²⁸⁵ Srov. tamtéž.

²⁸⁶ Srov. tamtéž.

vším o lepší fungování organizace.²⁸⁷

Oproti předávání znalostí, metod a dovedností potřebných pro danou práci se stává stále významnější otázka spolupráce v organizaci obecně. Personální rozvoj pracovníků se proto nemůže zastavit jen u jejich znalostí a kompetencí, ale týká se také a především jejich loajality a identifikace s organizací. *Coaching* by měl podporovat právě tuto loajalitu a identifikaci pracovníků s organizačním týmem, že ji bude prověřovat, podporovat a samotné pracovníky bude zmocňovat k tomu, aby jednali aktivně a podnikavě ve prospěch poslání a cílů organizace.²⁸⁸ *Coaching* je tak zároveň i nástrojem pro to, aby bylo pracovníkům dáno najevo, jak na nich organizaci záleží a jaký pro ni mají význam.²⁸⁹ V neposlední řadě je i nástrojem pro rozvoj kultury a etiky v organizaci.²⁹⁰

Coaching existuje ve dvou základních podobách. Zatímco v první jde o takové vedení pracovníků, aby se svým osobním rozvojem změnilí ze zaměstnanců na členy organizace, ve druhém jde v duchu principu, že „je stále co zlepšovat“, o jejich profesionalizaci.²⁹¹

V prvním případě není úkolem *coache* pomocí triků a různých receptů vybudit pracovníky k větší angažovanosti, tak jako to někdy dělají různí vedoucí pracovníci, ale začít s pracovníky dialog o politice, strategii a směřování organizace a skrze to zvýšit jejich motivaci a kvalitu: „Teprve když pracovník přijal účel a úkol organizace za vlastní, vykazuje vyšší angažmá a je v situaci, kdy flexibilně pracuje v cíli vytyčeném rámci, kdy nachází situaci přiměřená řešení a takřkajíc funguje jako podnikatel v podnikání.“²⁹²

V případě druhém jde o co nejlepší dosažení dohodnutých nebo budoucích pracovních cílů. *Coaching* je zde více individuální než skupinový. Nezabývá se přitom až tak aktuálními problémy, spíše se na jejich základě snaží o to, aby díky nim pracovník získal kompetence, které mu příště pomohou obdobné problémy vyřešit nebo jim rovnou předejít. Cílem tam může být uschopnění pracovníka k lepšímu plánování a určení priorit v jeho práci, aniž by potřeboval „berličku“ v podobě svého nadřízeného.²⁹³

Coaching můžeme také rozdělit na proaktivní a reaktivní podle toho, co bylo podnětem pro jeho využití. V prvním případě probíhá před nástupem určitých opatření nebo změn (ujednocení pracovních cílů, nový pracovník, všeobecná spokojenost, inovace, změny, místně různá pracoviště vedoucích a členů týmu, rozšíření pracovních úkolů), v případě druhém je odpovědí na problematiku situace nebo chování pracovníků (nepřipravenost ke změnám, závislost na práci, chybějící identifikace s vlastními úkoly, chybějící strategické myšlení, špatný příklad pro druhé).²⁹⁴

Jak již bylo naznačeno, někteří z uvedených autorů považují *coaching* za jakousi variantu supervize pro komerční prostředí. Přesto jsou však patrné jisté rozdíly, které v důsledku mohou být přínosem i pro poskytovatele sociálních služeb.

Mám na mysli zejména skutečnost, že v *coachingu* je rozvoj zaměstnanců především prostředkem pro rozvoj organizace samotné. Nezřídka se právě v prostředí sociální práce, a v církevních pomáhajících organizacích především, setkáváme se stavem, kdy se důraz pracovníků na dobro klientů negativně projevuje ve fungování organizace např. tím, že si nejsou schopni naplánovat svou pracovní činnost a stanovit si její priority. V důsledku pak špatně fungují procesy v organizaci, což nakonec snižuje i kvalitu sociální práce.

²⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 126–127.

²⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 105.

²⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 123.

²⁹⁰ Srov. KARL BERKEL – Rainer HERZOG, *Unternehmenskultur und Ethik*, Heidelberg: Sauer-Verlag, 1997, 136 s.

²⁹¹ Srov. BERKEL – LOCHNER, *Führung*, s. 123.

²⁹² Tamtéž, s. 124.

²⁹³ Srov. tamtéž, s. 125–126.

²⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 172–179.

Dále stojí v souvislosti s poskytovateli sociálních služeb za pozornost zvláštní kompetence, které by měl mít *coach*, jako jsou schopnost vést dialog a koncepční myšlení. To mu umožňuje podporovat pracovníky, aby se ze zaměstnanců stávali členy organizace. Vzhledem k tomu, že poskytovateli sociálních služeb jsou často neziskové organizace, dalo by se předpokládat, že se jejich pracovníci budou chápat spíše jako jejich členové než zaměstnanci, takže *coaching* zde nebude třeba. V praxi tomu však z mnoha různých důvodů takto není, přičemž nejprostším důvodem může být už jen velikost neziskové organizace, jak je tomu např. v případě katolických Charit ve většině zemí Evropy, takže i v tomto smyslu může být *coaching* uplatněn v organizacích poskytujících sociální služby.

Na základě těchto dvou stručných příkladů je více než zřejmé, že se *coaching*, kterému jde o rozvoj organizace prostřednictvím identifikace pracovníků s jejím posláním, může poskytovatelů sociálních služeb a neziskového sektoru týkat více, než by se na první pohled zdálo. V komerčním sektoru je však *coaching* iniciován managementem organizace, což znamená, že management zajímají názory pracovníků na hodnoty, směřování a cíle organizace. Jinak by totiž *coaching* neměl smysl. V prostředí neziskových organizací poskytujících sociální služby tomu nemůže být jinak. Jediným rozdílem, který se však jeví spíše jako výhoda, je jejich primární zaměření na dobro člověka a jeho důstojnost. Pokud by totiž managementu šlo o dobro a důstojnost člověka jen v souvislosti s klienty, ale ne s pracovníky, stávala by se organizace nedůvěryhodnou. *Coaching* se tak jeví jako dobrý nástroj pro to, aby byla věnována pozornost i názorům pracovníků organizace na její hodnoty, směřování a cíle, takže by pak nepřicházely zkrátka ani dobro a důstojnost pracovníků.

3.2.3 Pastorační práce s pracovníky církevních pomáhajících organizací na příkladu Charity ČR

I věřící a praktikující pracovníci katolické Charity zpravidla konstatují, že si nedokáží představit, že by byla možná „pastorace v Charitě“, která by se týkala jejich zaměstnanců. Naráží tak na skutečnost, že valná část pracovníků Charity jsou tzv. „nevěřící“, což je dáno tím, že jednoduše není dost „věřících“ na to, aby obstarali chod tak velké organizace, jako je např. Charita ČR. Nejen kvůli tomu si však pod pastorační práci s jejími pracovníky nemůžeme představovat to samé, co si většinou pod pojmem pastorace představujeme, tedy bohoslužby, katecheze, modlitební společenství, slavení svátostí atp. V této kapitole budu vycházet z koncepce pastorační práce v Diecézní charitě České Budějovice.

3.2.3.1 Impuls encykliky *Deus caritas est* Jak je známo, papež Benedikt XVI. věnoval svou nástupní encykliku z podstatné části právě problematice katolických pomáhajících organizací, tedy zejména Charitám. V této souvislosti se zde vyjadřuje i k problematice pracovníků Charity:

„Odborná kompetence je první a základní předpoklad, ale sama o sobě nestačí. Jedná se totiž o lidské bytosti, které vždy potřebují něco víc nežli pouze technicky správně prováděnou péči. Potřebují lidskost. Potřebují pozorné srdce. Ti, kdo pracují v charitativních institucích církve, se musí odlišovat tím, že se neomezují pouze na správné vykonání toho, co je v daném okamžiku třeba, ale že navíc věnují druhému pozornost, jak jim to vnuká jejich srdce, a to takovým způsobem, aby ti druzí zakoušeli bohatství jejich lidskosti. Z uvedeného důvodu platí, že kromě odborné přípravy tito pracovníci potřebují také a především ‚formaci srdce‘. Je třeba přivádět tyto pracovníky k onomu setkání s Bohem a Kristem, které by v nich probouzelo lásku a otevíralo jejich duši druhému, takže láska k bližnímu pro ně už nebude příkazání uložené, tak říkajíc zvenku, nýbrž důsledek vyplývající z jejich víry, která se stává činnou v lásce (srov. Gal 5,6).“²⁹⁵

²⁹⁵ BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, čl. 31.a.

Pracovníci církevních organizací se tedy mají vyznačovat „pozorným srdcem“, což neznamená nic jiného, než že mají do pomoci vkládat také svou lidskost. Na jiném místě této knihy již bylo upřesněno, že lidskost či humanita a bliženecká láska nejsou dvě principiálně různá pojetí pomáhajícího vztahu, ale že se do značné míry překrývají, protože z teologického hlediska mají svůj původ ve vztahu Boha k člověku: Bůh miluje člověka, proto je člověk schopen milovat druhé lidi (srov. kap. 2.2). Jak ale bylo zmíněno, u mnohých pracovníků Charity nemůže být o vysloveně křesťanské víře řeč. Jakou podobu pak v jejich případě může mít v encyklice zmíněná „formace srdce“, tedy „přivádění pracovníků k setkání s Kristem“?

3.2.3.2 Dvojí nebezpečí: domestikace víry pracovníků a rezignace na ni Pokud bychom pastorační práci v Charitě rozuměli snahu rychle „domestikovat“ velmi různorodou a nejen křesťanskou víru pracovníků Charity (srov. kap. 4), tedy dosáhnout toho, aby nabyla podobu víry katolické, nastanou zcela jistě nemalé potíže. Tento přístup vlastně v důsledku říká, že „dokud pracuješ pro nás – pro katolickou Charitu, musíš se chovat jako katolík, když odejdeš, můžeš se zase chovat jak chceš,“ a obsahuje tak řádnou dávku „katolického farizejství“. Má-li navíc pastorační práce s pracovníky Charity respektovat pracovní právní předpisy a náboženskou svobodu,²⁹⁶ jednoduše nemůže křesťanskou víru pracovníkům vnucovat.

Výchozí situace, kdy v Charitě pracují i lidé nevěřící či věřící jinak než křesťané, může vést i k rezignovanému postoji, že se s tím nedá nic dělat a že je třeba víru a křesťanství odsunout z každodenní práce Charity jako soukromý problém jejích pracovníků a příp. je „vytáhnout“ pouze při oficiálních příležitostech, kdy před vlastním biskupem nejde křesťanskost Charity zatajovat nebo se její prezentace na veřejnosti může hodit. Tato rezignace tak sice nevýjádřeně, ale zcela jistě podporuje privatizaci náboženství, tedy jeho zatlačování do sféry soukromí jako privátní záležitosti jednotlivce, která nemá vliv a souvislost s jeho životem veřejným a pracovním.

3.2.3.3 Metodologické východisko pro pastorační práci v Charitě Řešením tohoto problému však nemusí být jakési pokoutní misijní působení na pracovníky, které se navenek bude tvářit, že misíí není. Snaha o domestikaci víry pracovníků Charity i rezignace na jejich víru mají totiž společnou jednu věc: Vyhýbají směřování k základnímu cíli pastorace, který je nejpozději od pontifikátu papeže Pavla VI. (1963–1978) označován jako *evangelizace*.

Stojí za to připomenout, že právě v katolické teologii není termín *evangelizace* identický s pojmem *misie*,²⁹⁷ který označuje předávání křesťanské víry a zakládání církevní správy tam, kde není. Evangelizace je pojem širší a chce stručně řečeno vyjádřit, že křesťanům nemůže jít jen o předávání jejich víry. Evangelizace znamená také podporu dobra v člověku a ve světě i snahu o nápravu strukturálně špatných (hříšných) procesů ve společnosti.

Samotná základní metoda evangelizace byla popsána už v konstituci *Gaudium et spes* II. vatikánského koncilu a je vlastně totožná s metodou této konstituce, která formuluje vztah církve ke světu:

„Koncil zamýšlí nejprve posoudit v tomto světle hodnoty, které se dnes nejvíce cení, a zapojit je na jejich božský zdroj. Pokud jsou tyto hodnoty plodem nadání daného člověku Bohem, jsou velmi dobré, ale pokaženost lidského srdce je nezdídkou odvrací od jejich náležitého zaměření, takže potřebují být očištěny.“²⁹⁸

Onou metodou je tedy přivádět hodnoty, ke kterým se lidé hlásí, k jejich božskému základu, resp.

²⁹⁶ Srov. II. Vatikánský koncil, *Deklarace o náboženské svobodě Dignitatis humanae*, čl. 2.

²⁹⁷ Srov. PAVEL VI., *Evangelii nuntiandi: apoštolská exhortace o hlásání evangelia* z 8. 12. 1975, čl. 22.

²⁹⁸ *Gaudium et spes*, čl. 11.

je očišťovat, jsou-li nějak lidskou slabostí vychýleny ze svého kurzu. To vychází z křesťanské víry, že Bůh je původcem všeho dobrého v člověku i ve světě. Předpokladem pro to je správná identifikace těchto hodnot a jejich poznání v často těžko srozumitelném běhu života dnešního člověka, resp. společnosti. To se však také neobejde bez správného pojetí křesťanské víry:

„Víra totiž osvěcuje všechno novým světlem a zjevuje Boží úmysl týkající se celkového povolání člověka, a proto vede mysl k řešení plně lidským.“²⁹⁹

Nemělo by totiž smysl podporovat dobro v člověku a ve světě a snažit se o nápravu strukturálně špatných procesů ve společnosti, kdyby sama křesťanská víra nevedla k lidskosti. Lidskost se tak stává měřítkem opravdovosti víry. Pro problematiku pastorače v Charitě to tedy znamená, že *pastorační práce v Charitě musí být pojímána tak, aby byla příspěvkem pro práci a poslání Charity*.

3.2.3.4 Úkoly pastorační práce v křesťanských pomáhajících organizacích Pokud tedy práce organizací jako Charita vychází z hodnoty lidského života a lidské důstojnosti, je třeba pojímat pastorační práci jako podporu těchto hodnot u pracovníků organizace, protože mají svůj původ v Bohu a víra má vést k lidskosti.

a) Podpora hodnot

Pro lidi, kteří se věnují sociální práci, je zpravidla první hodnotou druhý člověk a jeho život – zejména život v osamění, ve stínu smrti, život začínající, život utlačovaný a přehlížený, zkrátka život poznamenaný utrpením. To, jak si tento – podle měřítek mnoha současníků nedokonalý – život cenní, ukazují oběti, které jsou schopni přinášet a mezi které patří např. život v pracovním stresu a většinou různorodé finanční nejistotě.

Pastorace v Charitě by proto měla podporovat především tuto hodnotu. Zde ani není třeba něco očišťovat, stačí „jen“ přivádět tuto hodnotu pracovníků Charity k jejímu božskému základu, protože milovat bliženeckou láskou druhého je možné jediné proto, že láska nám byla Bohem už předtím darována, že jsme Bohem milováni (srov. kap. 2.2).³⁰⁰ To přirozeně neobsáhne jeden seminář nebo jedna katecheze, spíš jde o to, že je třeba pracovníky Charity podporovat, aby zůstali věrni lidskému životu jako nejvyšší hodnotě a snažili se ji lépe poznávat a rozvíjet. Tak mají možnost nalézt ve svém životě Boha; období jako ve známém biblickém příběhu mudrci od východu věrni svému hvězdopraceckému poznání nakonec našli betlémské dítě (Mt 2,2b).

b) Víra vedoucí k lidskosti

Jak bylo naznačeno, víra, kterou si mohu ospravedlnit povýšenecké a prezíravé jednání s druhými lidmi, jednání nespravedlivé a ponižující, není příliš křesťanská. Toto pravidlo platí především pro ty, kdo se pastoraci v Charitách věnují. V jeho duchu se totiž nemohou považovat za arbitry pravdy, kteří budou posuzovat druhé, totiž jejich víru a morálku, a tak se chovat povýšenecky a prezíravě, možná i nespravedlivě a ponižujícím. Není např. možné dávat najevo rozvedeným pracovníkům žijícím v druhém manželství, že v Charitě nemají co dělat. Zvlášť pikantní je tento postoj proto, že už Jan Pavel II. ve *Familiaris consortio* uvádí pravý opak.³⁰¹ Ale i obráceně, také na pastoraci jako jakési příjemné a nenáročné „one-man-show“ může být cosi nelidského.³⁰²

²⁹⁹ Tamtéž.

³⁰⁰ Srov. BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, čl. 14.

³⁰¹ Srov. JAN PAVEL II., *Familiaris consortio: apoštolská adhortace o úkolech křesťanské rodiny v současném světě* z 22. 11. 1981, čl. 84.

³⁰² Srov. Hermann STEINKAMP, *Die sanfte Macht der Hirten: Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Ost-

Zároveň se toto pravidlo „lidskosti víry“ velmi týká také oněch pracovníků Charity, kteří se považují za křesťany, protože by mělo zásadně ovlivňovat jak jejich práci s klienty, tak i jejich spolupráci s kolegy. Pastorační práce s pracovníky Charity by měla významně napomáhat právě tomu, aby tito pracovníci nacházeli díky své křesťanské víře ve své práci vždy řešení plně lidská.

V neposlední řadě zde jde i o management Charity, tedy o ředitele diecézních, oblastních, městských a farních charit a o vedoucí jednotlivých projektů. Každý vedoucí pracovník by si měl klást otázku, zda je daná organizace „moje“, nebo „naše“ Charita, zda v ní má podřízené, nebo spolupracovníky, a zda se tito cítí v práci jako stroje či vojáci, nebo jako lidé. Jde tedy o určitou etiku vedení, která není nijak nedostupná.³⁰³

c) Vzdělávání a další pastorační aktivity

K pastoraci v Charitě musí patřit také vzdělávání pracovníků ve věci základů, na kterých Charita stojí, a principů, kterými se řídí – jinak by předchozí dva okruhy úkolů pastorační práce postrádaly smysl a základ. Nejde zde v žádném případě jen o to, aby lidé z nekřesťanského prostředí pochytli něco z toho, co by mělo patřit k běžnému povědomí a vzdělání, tedy jakési základní informace o tom, co je to náboženství, co je to křesťanství, jak spolu Charita a církve souvisí a proč se vlastně křesťané cítí zavázáni povinnostmi pomáhat. Mnohé z toho, a to včetně křesťanských kořenů a základů charitní práce, si totiž také často potřebují ujasnit sami věřící a praktikující pracovníci. Výklad klasických „charitních textů“ z Bible, jako je podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25–37) nebo Ježíšova řeči o posledním soudu (Mt 25,31–46) totiž ani zdaleka není tak jednoduchý, jak se mnozí křesťané tváří.

Bohoslužby, pouti, duchovní obnovy jsou také součástí pastorační práce v Charitě, ale jsou vlastně jen doplňkem k předchozím úkolům, protože věřící a praktikující pracovníci Charity se těchto akcí účastní zpravidla ve farnostech, kde bydlí. Proto mají smysl zejména tehdy, když jsou určeny pro klienty, resp. např. pro vytváření bližších vazeb mezi klienty, pracovníky a dobrovolníky.

3.2.3.5 Praktická podoba pastoračních aktivit v Charitě Uvedené úkoly jsou v rámci našeho příkladu (Diecézní charita České Budějovice) uskutečňovány pomocí seminářů pro pracovníky Charity. Jim jsou semináře dvakrát do roka (v září a v únoru) nabídnuty prostřednictvím ředitelů oblastních, městských a farních Charit. Z této nabídky si mají pracovníci vybrat společně s ředitelem. Semináře se tedy na jednotlivých Charitách konají zpravidla dvakrát za rok. Ne všechny Charity však nabídky využijí, resp. využijí ji např. jen v jednom pololetí.

Účast pracovníků je zpravidla dobrovolná. Na menších Charitách (do cca 10 pracovníků) se účastní obvykle všichni, na větších, kdo má zájem. Výjimku tvoří např. seminář ke Kodexu Charity ČR,³⁰⁴ se kterým mají být seznámeni všichni.

Témata seminářů vznikala především na základě podnětů od pracovníků Charity. Nejprve sice vznikla nabídka určitých témat vytvořených „od stolu“, ta ale ne zcela přesně odpovídala tomu, co bylo skutečně třeba. A až setkání této nabídky s potřebami praxe vyvolalo podněty, ze kterých vznikly semináře ve své současné podobě. Navíc je při každé další nabídce seminářů upozorněno také na možnost dávat podněty na vytvoření nového tématu, které většinou některá z Charit v diecézi využije.

fildern: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999, 136 s.

³⁰³ Srov. např. Anselm GRÜN, *Pracovat i žít, Napětí mezi profesním a osobním životem*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. K tomu srov. Anselm GRÜN – Fridrich ASSLÄNDER, *Řízení jako duchovní úkol*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. Ale i články v seriózním denním tisku, které se v přílohách o práci nebo podnikání managementu věnují, většinou z etiky vycházejí a eticky správné vedení pracovníků podporují a doporučují.

³⁰⁴ Obdobný dokument jako např. tzv. *Letbild des Deutschen Caritasverbandes*.

Na první cíl, tedy podporu hodnot, jsou zaměřeny semináře nazvané: Hodnoty důležité pro Charitní práci (90 min), Utrpení–Smrt–Pastorace (5 × 90 min), Charita a etika (90 min).

Druhému cíli, tzn. víře vedoucí k lidskosti, jsou věnovány semináře: Charita a já – Charita očima zřizovatele, vedení a pracovníků (3 × 90 min), Semináře o pastorační práci s určitou cílovou skupinou v kontextu práce Charity (90 min) a tzv. Kontaktní seminář (90 min) jako úvod do problematiky religiozity člověka.

Vzdělávání, jako třetímu cíli, jsou věnovány semináře: Vztah jako základ charitní práce – blíže-necká láska (2 × 90 min), Charita a křesťanství – výklad a diskuse o hlavních biblických textech týkajících se práce Charity (3 × 90 min), Kodex Charity Česká republika (2 × 90 min), Poslání Charity (2 × 90 min).

Z dalších pastoračních aktivit pak lze jmenovat zejména seminář Křesťanství v kostce (90 min), který systematicky prezentuje základy křesťanství, nebo seminář o Bibli (90 min), ale také přípravu kříže do společenské místnosti zařízení pro muže bez domova, který vyrobili klienti tohoto zařízení, nebo setkání pracovníků a klientů Charity u tohoto kříže při památce Všech věrných zemřelých (Památka zesnulých). Všechny tyto aktivity by šlo zároveň nahlížet i optikou druhého cíle, protože vždy vycházejí z pojetí víry, která vede k řešení plně lidským.

Metodologicky pak semináře k podpoře hodnot, lidskosti víry i vzdělávání vycházejí z koncepce německého teologa Rolfa Zerfaße, který hovoří o tom, že by v případě charitativních organizací církví měl být veden dialog mezi třemi instancemi, které v rámci těchto organizací mají spolupracovat:

- zřizovatel organizace (tím v Německu nemusí být přímo biskupství),
- organizace sama, tzn. konkrétně její pracovníci,
- a místní církev reprezentovaná biskupem.³⁰⁵

Takovou spolupráci popisuje Lehner jako „společné hledání, jak lze spojit vlastní zkušenosti získané sociální prací s diakonickými impulsy evangelia.“³⁰⁶ V české situaci, kdy je zřizovatelem Charity pouze místní církev, to tedy znamená, že zřizovatel zastupovaný pastoračním pracovníkem³⁰⁷ přináší do dialogu diakonické impulsy evangelia, pracovníci organizace svoje zkušenosti ze sociální práce. V dialogu na seminářích tak opět dochází k interakci diakonie a sociální práce (srov. kap. 2.2), čímž je právě podporována sama práce charitativní (srov. kap. 3.2.5).

3.2.4 Vzájemné srovnání supervize, *coachingu* a pastorace

Po alespoň stručném popisu supervize, *coachingu* a pastorační práce, je tedy na místě poukázat na to, v čem se tyto formy práce s pracovníky organizace navzájem doplňují. Tedy, že některé její aspekty jsou u každé z forem práce nenahraditelné, zatímco v jiných aspektech se překrývají. Vzhledem k tématu však budou porovnávány jen aspekty pastorační práce s aspekty *coachingu* a supervize.

a) Rozdíly mezi pastorační prací a supervizí s *coachingem*

Z hlediska zaměření supervize je třeba upozornit, že v pastorační práci nejde primárně o to, aby si pracovníci uvědomovali, jak jejich psychika ovlivňuje vztah ke klientům a obráceně. Obdobně

také v pastorační práci nejde především o zlepšení chodu organizace, což je zase případ *coachingu*.

Na druhou stranu však pastorační práce podporuje člověka, aby zůstal věrný hodnotám, které ve svém životě rozpoznal jako dobré, resp. aby se snažil tyto hodnoty celoživotně hledat. Tzn., že pastorační práci na rozdíl od *coachingu* nejde primárně jen o to, aby si pracovníci přivlastnili hodnoty organizace a usilovali o ně.

Pastorační práce by také měla klást důraz na lidskost víry, což v důsledku znamená, že ovlivňuje i samotný výkon sociální práce, podobně jako supervize. Spiritualita pracovníka má na výkon jeho práce často velký vliv, takže je třeba, aby člověk svou spirituální stránku poznával a pracoval s ní. Patologie víry – a to nejen křesťanské – mohou vést buď k nepřipustnému posuzování a moralizování druhých (např. v případě tzv. ultrakonzervativního pojetí křesťanství), nebo k jakémusi „spirituálnímu egoismu“, kdy člověku už na druhých nezáleží, protože má „svou pravou víru“ (srov. kap. 1.2.1, bod a)). To se mj. týká i mnohých praktik tzv. alternativní religiozity, která většinou řeší jen otázku, co mohu udělat pro sebe samého, aby se můj život vydařil a byl krásnější.

b) Aspekty *coachingu* a supervize v pastorační práci

Právě v prostředí církevních pomáhajících organizací se ale pastorační práce s jejími pracovníky některých aspektů supervize a *coachingu* zřící nemůže.

Pokud by se totiž zřekla určitého supervizního přístupu, znamenalo by to, že jí vlastně jde jen o pracovníky, ale ne o klienty, kterým pracovníci pomáhají. Primárně v ní sice o zlepšení práce s klienty nejde, ale témata, kterým se věnuje, vždy musí být vybírána také podle toho, nakolik jsou relevantní pro sociální, zdravotní a příp. i pedagogickou práci. Pokud by o to při pastorační práci v církevních pomáhajících organizacích nešlo, mýjela by se svým smyslem a nebyla by věrná principu, že víra vede k řešení plně lidským. Pastorační práce tak má určitou supervizní funkci v tom smyslu, že dbá o interně definovanou kvalitu poskytovaných služeb – pomáhá pracovníkům plnit úkoly organizace.

Z prostředí *coachingu* se naopak pastorační práce nemůže zřící jeho zájmu o hodnoty a názory pracovníků, protože jen když jsou brány vážně, může se také pracovat na ztotožnění se pracovníků organizace s jejími hodnotami. Jinak vyjádřeno, jen pokud se pracovník může k hodnotám a cílům organizace vyjadřovat, je také připraven přijmout je za vlastní. Pokud by se pastorační práce tohoto aspektu *coachingu* zřekla, znamenalo by to, že jí vlastně o pracovníky organizace nejde. Zúžila by se pak zřejmě na nepříliš šťastné jednosměrné předávání informací o křesťanském charakteru charitní služby.

c) Pastorační práce jako alternativa k supervizi a *coachingu*

Otázkou tak zůstává, do jaké míry může být pastorační práce v církevních pomáhajících organizacích také alternativou k supervizi a *coachingu*. Tuto otázku je možné položit vzhledem k tomu, že nepopíratelné rozdíly mezi pastorační prací a supervizí či *coachingem* již byly upřesněny v bodu a) této kapitoly.

Vzhledem k tomu, že supervize není jen poradenstvím, ale také vzdělávací metodou, ji pastorační práce v případě některých svých témat zřejmě alternuje. Jde totiž také o diskusi, která vychází z daného problému (srov. kap. 3.2.1 a kap. 3.2.3.5). Navíc její pojetí, jako podpora pracovníků, aby zůstali věrní hodnotám, které poznávají jako dobré, působí obdobně jako supervize preventivně proti syndromu vyhoření. Pastorační pracovník jako zaměstnanec zřizovatele může také využívat výhod externího i interního supervizora, ale musí se vyrovnávat i se slabými stránkami obou forem supervize. To, že je zaměstnán jejím zřizovatelem, ho ovšem např. v případě české Charity nečiní automaticky nadřazeným vedení Charity, a tím i všech jejích pracovníků.

Pastorační práce v organizacích jako Charita je zpravidla, podobně jako *coaching*, iniciována

³⁰⁵ ZERFASS, „Das Proprium der Caritas als Herausforderung an die Träger,“ s. 32.

³⁰⁶ Srov. Markus LEHNER, „Konkretion: Diakonie-Institutionen,“ s. 420.

³⁰⁷ Pastoračním pracovníkem zde rozumím prezidenta Diecézní charity nebo další kněze, jáhny či laiky ustanovené biskupem k pastorační práci v Charitě např. jako viceprezident, duchovní asistent, pastorační asistent atp.

managementem, resp. zřizovatelem organizace, v případě Charity ČR tedy jednotlivými biskupstvími. Často je v případě pastorační práce podobný s *coachingem* i motiv, proč je iniciována, totiž rozvoj organizace, který není možný bez práce s hodnotami a názory pracovníků a hodnotami organizace. Pastorační práci však musí jít také o věrnost pracovníků vůči hodnotám, které sami poznali jako dobré. Pastorační pracovník proto musí mít obdobně jako *coach* schopnost vést dialog a koncepční myšlení.

3.2.5 Pastorce jako podpora interakce sociální práce a diakonie.

V úvodu této kapitoly byla položena otázka, jakým způsobem je možné souvislosti a interakce mezi praktickou teologií a sociální prací či pastorační a výkonem sociální práce podporovat. Po tom, co bylo objasněno, v čem spočívá pastorační práce s pracovníky těchto organizací, jaké jsou její výhody a limity, je tedy možné také odpovědět, jakým způsobem pastorek k interakci diakonie a sociální práce přispívá.

Každý seminář, ať už se týká hodnot, nebo lidskosti víry, a nebo i vzdělávání a další pastorační aktivity, má v sobě zakódováno právě interakci mezi sociální prací a diakonií. Pracuje se totiž vždy se zkušenostmi pracovníků ze sociální práce a diakonickými impulsy pocházejícími z Bible a teologie.

Vzhledem k výše uvedenému je také patrné, že pastorační práce v organizacích, jako je Charita, především sama funguje na obdobném principu jako právě charitativní práce. Vychází sice z ryze křesťanského kontextu, ale kvůli kvalitě práce s klienty i rozvoji a kvalitě organizace pracuje také s aspekty *coachingu* a supervize. V důsledku to opět znamená, že jsou tak nejen *coaching* a supervize ovlivňovány praktickou teologií, ale že je jimi ovlivněna i pastorek, což v důsledku vede k jejímu obohacení a rozvoji – a to nejen v prostředí církevních pomáhajících organizací. Z hlediska katolické teologie toto přijímání inspirace pro pastorační práci církve ze světského prostředí není nijak problematické, naopak je požadováno.³⁰⁸ Pokud by pastorační práce nešla touto podobnou cestou spolu s prací charitativní, nebyla by vlastně důsledná, a tím by i ztrácela na své důvěryhodnosti.

³⁰⁸ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 44.

4. Na závěr: Charitativní práce jako místo setkání víry a „nevíry“ (M. Opatrný)

V předchozích kapitolách byla věnována pozornost jednak historickým, strukturálním a obsahovým souvislostem mezi (praktickou) teologií jako myšlenkovým nástrojem křesťanství a sociální prací, jednak interakcím mezi výkonem sociální práce a pastorační prací. Jsou však tyto souvislosti a interakce stále ještě aktuální, nebo je komunistická minulost zemí, jako je ČR, spolu se procesem sekularizace v zemích postkomunistických i ostatních odsunula do historie? Právě kvůli své „ateistické pověsti“ je Česká republika dobrým příkladem, pomocí kterého lze hledat odpověď na tuto otázku. Podíváme-li se totiž blíže na religiozitu v ČR a na religiozitu pracovníků církevních pomáhajících organizací, můžeme si všimnout, že i v zemi, kde křesťanství nemá silnou tradici, interakce sociální práce a praktické teologie ani zdaleka není jen věcí historie.

4.1 Teologické charakteristiky „ne-víry“ v Česku

Protože je situace kolem křesťanské víry i víry náboženské obecně v Česku poměrně složitá, rád bych nejprve v krátkosti uvedl některé základní charakteristiky praktické teologie, které se snaží tuto situaci popsat a společně mohou vytvořit o něco plastičtější obraz náboženské situace v Česku.

4.1.1 Nevíra

Jedním z možných označení české situace je „nevíra“:

„Jde (...) o mimoběžnost úvah a postojů obyvatel této země vůči náboženským tématům. Tato ‚nevíra‘ nebývá zdůvodňovaná, je spíš s určitou samozřejmostí a někdy až s jakousi hrdostí prostě zastávána. Projevuje se poměrně často ve veřejně deklarovaných postojích vůči víře a existenci církví. Nelze ale s jistotou tvrdit, že takto deklarované názory a postoje pravdivě a úplně zrcadlí vnitřní stav lidí.“³⁰⁹

Pojem „nevíra“ se tedy snaží vyjádřit, že lidé v Česku sami o sobě deklarují, že nevěří jako křesťané, což však v sobě neimplikuje skutečnost, že by všichni zcela ničemu nevěřili, byli přesvědčenými ateisty či se u nich nedalo pozorovat náboženské chování:

„Podíváme-li se (...) na to, co lidi zajímá, co čtou v populárních časopisech, sledují se zájmem v televizi a vyhledávají jako pomoc v krizových zdravotních a vztahových situacích, dostáváme obrázek poněkud jiný. Najdeme sice řadu razantních prohlášení o osobní ‚nevěře‘, ale téměř nenajdeme ateismus hlášený jako program. A v různých vzpomínkách na zesnulé herce, zpěváky či sportovce nás pamětníci zpravidla nepřesvědčují o totální nico-tě po smrti, ale spíš vyjadřují nereflektovanou víru v budoucnost zesnulých („dívá se na nás z fotbalového ... mu-

³⁰⁹ Aleš OPATRŇÝ, *Cesty pastorek v pluralitní společnosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 57.

zikantského ... nebe').“³¹⁰

4.1.2 Agnosticismus a ostýchavá zbožnost

Zdůvodnění toho, že institucionální náboženství v církevní podobě hraje v životě lidí v Česku stále menší roli, lze také spatřovat v tom, že ve společnosti je široce rozšířený agnosticismus, který je „jen“ intelektuálním protějškem náboženské lhostejnosti.³¹¹ Společně tak agnosticismus a lhostejnost charakterizují vztah většiny Čechů k náboženství.

Ani to však nelze chápat absolutně. Můžeme totiž pozorovat, že se v extrémních situacích zbožnost zničehonic u řady lidí zcela náhle objeví, jakoby vystoupí na povrch. Jakmile však nebezpečí, napětí či trauma pomine, projevy víry se opět ztrácejí. Proto lze u Čechů mluvit o tzv. „neviditelné zbožnosti“ či „plaché zbožnosti“.³¹²

4.1.3 Náboženské hledání

V Česku tedy nemůžeme v žádném případě pozorovat výslovné odmítání Boha, spíš jsou odmítány církve, resp. institucionální či formální religiozita. Proto také není přípustné identifikovat ignoranci křesťanské nauky a praxe většinou společnosti jako principiální odmítnutí spirituálních nebo přímo křesťanských hodnot.³¹³ Spíše je třeba říci, že nejen katolická tradice, ale také křesťanská tradice obecně je považována za odcizenou české kultuře.³¹⁴

Když se tedy v tomto kontextu náhle objeví záblesk víry tváří v tvář náročné životní situaci nebo jen v podobě prosté zvědavosti o „něco“, „co nás přesahuje“, např. v podobě zájmu o světová náboženství, esoteriku či léčitelství, lze říci, že většina Čechů je ve svém vztahu k náboženství především hledající. Mezi českými spisovateli a filozofy také existuje množství osobností, které se celý svůj život zabývaly otázkou po Bohu a etice, ačkoliv se považovali za agnostiky, deisty či ateisty.³¹⁵

4.1.4 Areligiozita

Nemůžeme ale zcela bez uzardění podsouvat většině české populace, že vlastně nějakým způsobem náboženská je, i když o tom neví. Pro popis české situace proto můžeme i musíme použít také zjištění, ke kterému došla teologie v bývalém východním Německu.

Jakkoliv je náboženskost člověka antropologickou konstantou, je třeba upozornit také na to, že lidé skutečně mohou být totálně nevěřící, protože neví, co to víra je, protože nemají s vírou žádnou zkušenost, protože neví, co je to náboženství obecně. Tato situace nastává právě u některých lidí v bývalém východním Německu a v Česku:

„To co máme před sebou, nejsou ateisté, neboť nezaujímají žádnou pozici vůči otázce po Bohu, ale také žádní agnostici, kteří se této otázky z určitých důvodů zříkají, nýbrž lidé, kteří se hlasování, zda například Bůh existuje

³¹⁰ Tamtéž, s. 19.

³¹¹ Srov. Tomáš HALÍK, *Vzýván i nevzýván: Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin náboženství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 90.

³¹² Srov. Tomáš HALÍK, „Religiosität in der Tschechischen Republik – Quellen, Konsequenzen, Paradoxa,“ in *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*, ed. Paul M. Zulehner – Miklós Tomka – Niko Toš, Ostfildern: Schwabenverlag, 2001, s. 48–49.

³¹³ Srov. Michal KAPLÁNEK, „Christentum und Religiosität in Tschechien: Fragmentarische Anfragen und Beobachtungen,“ *Dia-konia* 35 (2004): 133.

³¹⁴ Srov. tamtéž, s. 130.

³¹⁵ Srov. tamtéž, s. 133.

nebo ne, vůbec nezúčastní, protože většinou vůbec nerozumějí, o co by v této otázce vlastně mělo jít.“³¹⁶

K této charakteristice se ještě váže skutečnost, že takto areligiózní lidé sami pro sebe vlastně vůbec areligiózní nejsou, protože pro člověka, pro kterého leží otázka existence Boha mimo jeho vědomí, nemá smysl ani negace Boží existence – není to ani ateista, ani agnostik a ani člověk bez vyznání.

4.2 Náboženská situace v Česku očima sociologie náboženství

Poněkud jiný pohled než teologie může na náboženskou situace přinést sociologie. Česká sociologie náboženství nám tak předkládá několik poměrně zajímavých čísel a postřehů.

V roce 2006 provedla agentura SC&C na zakázku Sociologického ústavu AV ČR rozsáhlý výzkum v české společnosti, který se týkal i religiozity. Zde budu vycházet z popisu této části výzkumu Danou Hamplovou (Sociologický ústav AV ČR). Výzkum se – zřejmě zdárně – snažil vyrovnat zejména s neduhem otázky po náboženství při sčítání obyvatelstva. Především se však výzkum vymezuje vůči tvrzení, že ČR je zemí ryze sekulární a ateistickou, jakkoliv toto tvrzení závisí především na tom, jak je definováno náboženství.³¹⁷

Zatímco tedy bohoslužby navštěvuje v ČR minimálně jednou za měsíc okolo 10 % obyvatelstva a 50–60 % na ně nechodí nikdy, lze zároveň říci, že mezi Čechy je jen velmi malý podíl ateistů: Ve výzkumu totiž odpověď „neexistuje ani Bůh, ani duch, ani žádná nadpřirozená síla“ vybralo jen 15 % dotázaných. Dalších 33 % obyvatelstva by šlo podle výzkumu chápat jako agnostiky, protože odpovídali buď „nevím, ale rád bych to věděl“ nebo „nevím, je mi to jedno“.

Celých 39 % – jde o největší skupinu odpovědí – respondentů výzkumu pak odpovědělo, že „existuje nějaká forma ducha nebo životní síly“ nebo „existuje nějaká nadpřirozená síla“. K tradiční křesťanské představě Boha, tedy že věří, že „existuje Bůh jako osoba,“ se přihlásilo 10 %.

Pro teology i lidi z pastorační praxe pak také stojí nejen za povšimnutí, že ke křesťanskému pojetí Boha se přihlásila jen asi polovina z těch respondentů, co pravidelněji (min. jednou za měsíc) navštěvují bohoslužby.

Zcela jinak však vypadaly odpovědi na otázku, kdo to byl Ježíš. Ačkoliv mnoho lidí v osobního Boha nevěří, 31 % odpovědělo, že Ježíš byl Boží syn. Pro dalších 28 % byl „velkým duchovním vůdcem a učitelem“. Jen pro 9 % patřil k místním politickým a náboženským fanatikům a pro 12 % neexistoval vůbec. Avšak 19 % respondentů na tuto otázku nedokázalo odpovědět, protože odpověděli, že neví, kdo to byl Ježíš, nebo že neumí odpovědět. Mezi lidmi, kteří chodí pravidelněji na bohoslužby, už byly odpovědi jednoznačnější než u otázky po existenci Boha a ve většině inklinovali k církevní nauce.

Dále jen 8–10 % dotázaných určitě věřilo v existenci zázraků a jen 5 % dotázaných jednoznačně věřilo v nadpřirozené bytosti jako anděly, démony, duchy atp. Naopak celých 22 % respondentů si myslelo, že by člověk měl dobře znát Bibli, a dokonce dalších 50 % odpovědělo, že by měl člověk o Bibli znát alespoň základní fakta.³¹⁸

Tím však informace, které výzkum o náboženství v Česku zjistil, nejsou ani zdaleka vyčerpány. Koneckonců již uvedená čísla naznačují, že Čechům vlastně zájem o něco nadpřirozeného až

³¹⁶ Eberhard TIEFENSEE, „Ökumene der ‚Dritten Art‘: Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung,“ *zur Debatte* 36, č. 2 (2006): 5–7.

³¹⁷ Srov. Dana HAMPLOVÁ, „Religiozita dospělých v České republice na počátku 21. století,“ in *Náboženství v menšině: Religiozita v současné české společnosti*, ed. Dušan Lužný – Zdeněk R. Nešpor, Praha: Malvern, 2008, s. 20.

³¹⁸ Srov. tamtéž, s. 24–25.

tak vzdálený není. Přímo by se dalo říci, že čím méně je jím blízké křesťanství, tím více se zajímá o nadpřirozené jevy a magii:

52 % respondentů výzkumu připouštělo, že „někteří věštcí mohou předvídat budoucnost.“ Že hvězdná znamení nebo horoskopy mohou ovlivnit běh lidského života se domnívá 44 %. Podle dalších 41 % amulety pro štěstí občas štěstí přinášejí. A 39 % se domnívá, že „někteří léčitelé mají léčitelské schopnosti od Boha.“³¹⁹

Z uvedeného je tedy patrné, že i když lidé v Česku nevěří v Boha jako osobu, různé náboženské či paranáboženské pohledy na svět a život jim ani zdaleka nejsou cizí. Dokonce v nich předčí i většinu Evropy a Ameriky.³²⁰ Také víra v reinkarnaci, resp. to, že se po smrti člověk může narodit jako „jiný člověk na tomto světě“, je blízká 26 % respondentů. (Odpověď nedokázalo 10 %). Že se člověk může znovu narodit v jakékoliv formě života a příp. i mimo tento svět, se domnívá 18 % (odpověď nedokázalo 11 %).³²¹ Výzkum zřejmě bohužel nezjišťoval, nakolik se víra v reinkarnaci podobá pojetí reinkarnace v buddhismu a hinduismu a nakolik je jen vírou ve stále nové „užívání si pozemského života“.

Clusterová analýza odpovědí respondentů výzkumu, která zkoumá blízkost jednotlivých odpovědí u respondentů, pak ukázala, jak jsou jednotlivé postoje k náboženství konsistentní a zda lze hovořit o konkrétních směrech religiozity v Česku, přičemž do prvních dvou směrů lze rozdělit celé ¾ populace:

První skupina: Tradiční křesťanská víra. Patří sem víra v nebe a peklo, zázraky, účinnost modlitby, anděly, osobního Boha. Přičemž nejbližší k sobě měly odpovědi k víře v nebe a peklo, zatímco víra v osobního Boha se v souvislosti s ostatními odpověďmi (tzn. víra v nebe, peklo, zázraky, modlitbu, anděly) objevovala nejméně.³²²

Jde přibližně o 20 % populace a jen malá část této skupiny se pravidelně účastní bohoslužeb. Více než 80 % této skupiny však nebyli cizí také prvky alternativní religiozity. Oproti následující skupině jsou však tito „tradiční křesťané“ možná překvapivě více individualističtější.³²³

Druhá skupina: Alternativní religiozita, okultismus a magie. Patří sem víra v nadpřirozenou sílu, umění věštců, moc amuletů a horoskopů, schopnosti léčitelů. Nejpodobnější si je jednak víra v moc amuletů a horoskopů, jednak víra v nadpřirozenou sílu a schopnosti věštců.³²⁴

Tuto skupina tvoří asi 60–70 % populace. Asi 25 % „členů“ této skupiny by však šlo zařadit také mezi tradiční křesťany.

Třetí skupina: New Age: Patří sem víra, že lidská civilizace vstupuje do nového duchovního věku a víra v reinkarnaci.³²⁵ Celkově je tato skupina oproti předchozím spíše marginální.

4.3 Stav (ne)víry u pracovníků církevních pomáhajících organizací

K našemu tématu se váží nejen uvedené charakteristiky náboženské situace v Česku z hlediska teologie a sociologie náboženství, ale také výzkum, který jsem měl možnost provést v Diecézní charitě Plzeň. Jeho tématem byla právě religiozita zaměstnanců této organizace a souvislosti, které spat-

řují mezi svojí vírou a prací.³²⁶

Že bylo pokřtěno, uvedlo 62 % respondentů. S některou z církví se ale identifikuje pouze 42 % respondentů. Tzn., že 20 % respondentů z celé Diecézní charity Plzeň sice bylo pokřtěno, ale za členy některé z církví se nepovažují. Výslovných ateistů je v DCHP 14 %, tedy přibližně stejně málo jako v celkové populaci (srov. kap. 4.2). Jen 2 % respondentů uvedly na tuto otázku odpověď *nevím*.

Zbývajících 22 % zaměstnanců se nepovažuje ani za křesťany ani za ateisty. Nejvíce jsou zde zastoupeni lidé, kteří uvedli, že *věří v kosmickou sílu* nebo *něco nad námi*; dále pak respondenti, kteří uvedli, že *věří v Boha, kterého chápou jako konkrétní osobu*; a respondenti, kterým je podle jejich odpovědi blízké *křesťanské pojetí Boha (Ježíš Kristus)*. Respondenti, kteří sami sebe označili za *hledající*, byli zastoupeni velice málo.

Shrneme-li tyto výsledky, pak můžeme říci, že mezi pracovníky Diecézní charity Plzeň jsou ve stejné míře zastoupeni především praktikující křesťané (42 %) a lidé, které bychom mohli označit za religiozní (42 %). Do této druhé skupiny patří jak ti, kteří byli pokřtěni, ale za členy některé z církví se nepovažují, tak i ti, kteří pokřtěni nebyli, ale nepovažují se za ateisty.

Kvůli lepší ilustraci religiozity pracovníků Diecézní charity Plzeň je vhodné představit alespoň jeden z podrobnějších výsledků výzkumu: Porovnáváme-li odpovědi respondentů na otázky související s religiozitou podle práce, kterou respondenti v Charitě vykonávají, zjistíme, že např. mezi pracovníky s odbornostmi, které tvoří jádro práce Charity, tedy např. mezi sociálními pracovníky nebo zdravotními sestrami, je religiozita spíše nadprůměrná. Jde téměř o polovinu pracovníků Diecézní charity Plzeň. Mezi těmito lidmi je jen 7 % ateistů. Ve srovnání s ostatními profesemi (ředitelé, vedoucí, administrativa atp.) jsou zde ale také málo zastoupeni křesťané, kteří se identifikují s některou z církví. To znamená, že je zde vysoký podíl těch, kteří z hlediska druhu své víry stojí mezi ateisty a křesťany identifikovanými s vlastní církví.³²⁷

4.3 Společný zájem víry i „nevíry“

Organizace, kde je charitativní práce tak říkajíc „doma“, jako je např. katolická Charita, sehrávají v současné společnosti často poměrně zajímavou úlohu: Sdružují ve svých pracovnících lidi, kteří zastávají poměrně různé světonázorové či náboženské postoje, ale kteří zároveň dokáží spojit své síly kvůli tomu, aby pomohli těm, kdo se bez pomoci druhých neobejdou. Zdá se tedy, že tyto nebo jim podobné organizace či zkrátka místa, kde je uváděna v život charitativní práce, jsou jakýmsi možná opomíjenými spojníky mezi křesťanstvím a alternativní religiozitou či agnosticismem, mezi světem víry a světem „nevíry“, mezi církvemi a společnostmi.

Přitom se ale nejedná o to, že by tyto organizace měly být jakýmsi „trojským koněm“ církví, aby se mohly ve společnosti snáze uplatnit s hlásáním své víry. Mnohem více jde o to, že charitativní práce reprezentuje to, co vlastně církev a společnost zcela prakticky spojuje – totiž pomoc potřebným.³²⁸ Tak jsou rozdíly mezi vírou a „nevírou“ překonávány každodenní spoluprací ku prospěchu

³¹⁹ Srov. tamtéž, s. 25.

³²⁰ Srov. tamtéž, s. 20.

³²¹ Srov. tamtéž, s. 25–27.

³²² Srov. tamtéž, s. 27–28.

³²³ Srov. tamtéž, s. 29–30.

³²⁴ Srov. tamtéž, s. 27–28.

³²⁵ Srov. tamtéž, s. 27–28.

³²⁶ Srov. Michal OPATRŇ, *Caritas als Ort der Evangelisierung: Empirische Befunde in der Caritas Plzeň und theologische Reflexion*, [rukopis disertační práce], vedoucí práce Markus Lehner, Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz: Linz, 2008, 339 s.

³²⁷ Srov. Michal OPATRŇ, „Charita – místo pro lidský život: Empirická studie na příkladu religiozity zaměstnanců Diecézní charity Plzeň,“ *Sociální práce/Sociální práca* 6, č. 1 (2006): 109–117. K tomu srov. Michal OPATRŇ, „Evangelizační potenciály v Charitě: Výzkumné rozhovory se zaměstnanci Diecézní charity Plzeň,“ *Studia theologica* 9, č. 2 (2007): 54–68. Srov. také Michal OPATRŇ, „K čemu může být sociálnímu pracovníkovi dobrá jeho víra? Vztah víry a sociální práce ve světle výzkumných rozhovorů s pracovníky Charity,“ *Sociální práce/Sociální práca* 8, č. 4 (2008): 85–92.

³²⁸ Srov. *Caritas und Diakonie: Pastorale 2: Handreichung für den pastoralen Dienst*, ed. Alfred Weitmann – Karl Borgmann, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1974, s. 79.

těch, kdo se ocitli v těžkých životních situacích.

Seznam použité literatury

Archivní prameny

Archivio Segreto Vaticano, Archivium Consistorialis, Processus Consistorialis – Processus Inquisitionis super statu Ecclesiae Budvicen. Nunc primum auctoritate Apostolica in Cathedralem erigendae, et super qualitatibus Rmi. Dni. Joannis Procopii Comitiss de Schafgotsch Metropolitanae Ecclesiae Olomucen. Canonici ed Episcopatum Budvicen. Dicta auctoritate promovendi 1785.

Österreichisches Staatsarchiv Wien, Haus-, Hof- a Staatsarchiv, Staatsratsprotokole 1761-1848, Kaiser-Franz-Akten 215, fol. 394–519, 524–571.

Státní okresní archiv Hradec Králové, Biskupský archiv, kart. 57.

Státní oblastní archiv Třeboň, Biskupský archiv České Budějovice, kart. 1, 6, 9–13.

Státní oblastní archiv Třeboň, Biskupský archiv České Budějovice, kniha 16, 17.

Tištěné prameny (Gedruckte Quellen)

MURATORI Antonio Lodovico, *Des Hochwürdigen Herrn Ludov. Anton. Muratori gründliche Auslegung des grossen Gebots von der Liebe des Nächsten: Mit Tehologisch- Historisch- und Critischen Anmerkungen: In das deutsche übersetzt von Petro Obladen*, Augsburg, 1761.

MURATORI Antonio Lodovico, *Die wahre Andacht des Christen untersucht, und von dem weltberühmten Ludewig Anton Muratori, Herzogl. Büchersalvorsteher zu Modena, unter dem Namen Lamini Pritanii, in Italiänischer Sprache beschrieben, nunmehr aber ins reine Deutsche übersetzt*, Augsburg – Innsbruck, 1764.

MURATORI Antonio Lodovico, *Von der Glückseligkeit des gemeinen Wesens, als dem Hauptzweck gut regierender Fürsten: Vormalis in welscher Sprach abgehandelt durch Ludwig Anton Muratori Vorstehern der Bibliothec Sr. Durchleucht des Herzogs v. Modena: anjetzo aber in das Deutsche übersetzt von einem Christlichen Eiferer um das gemeine Wesen*, München, 1758.

Dobový tisk

Hlas lidu, roč. 2/1908, roč. 29/1935.

Farní věstník pro Č. Budějovice a okolní osady, roč. 5/1935.

Církevní dokumenty

II. Vatikánský koncil, *Deklarace o náboženské svobodě Dignitatis humanae*.

II. Vatikánský koncil, *Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes*.

BENEDIKT XVI., *Deus caritas est: encyklika o křesťanské lásce* z 25. 12. 2005.

BENEDIKT XVI., *Spe salvi: encyklika o křesťanské naději* z 30. 11. 2007.

CHARITA ČESKÁ REPUBLIKA, *Kodex Charity Česká republika*, Olomouc: Arcidiecézní charita Olomouc, 2009.

Eckpunkte zur Verortung von Theologie in den Studiengängen des Sozial- und Gesundheitswesens an den katholischen Fachhochschulen in Deutschland, ed. Arbeitsgemeinschaft der Rektoren kirchlicher Fachhochschulen (ARKF), Berlin 2005.

Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrenscheidungen, ed. Hans Denzinger – Peter Hünermann, Freiburg im Breisgau – Basel – Rom – Wien: Herder, 37. vyd., 1991.

JAN XXIII., *Mater et magistra: encyklika o nejnovějším vývoji života společností a o jeho utváření ve světle křesťanského učení* z 15. 5. 1961.

JAN PAVEL II., *Familiaris consortio: apoštolská adhortace o úkolech křesťanské rodiny v současném světě* z 22. 11. 1981.

JAN PAVEL II., *Fides et ratio: encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem* z 14. 9. 1998.

JAN PAVEL II., *Reconciliatio et paenitentia: posynodální apoštolská adhortace o smíření a pokání v dnešním poslání církve* z 2. 12. 1984.

KIRCHENAMT DER EKD, SEKRETARIAT DER DBK, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, ed. Hans Eichel, Hofgeismar: Evangelische Akademie, 1997.

PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MIGRANTŮ A LIDÍ NA CESTÁCH, *Směrnice pro pastorační Romů*, Praha: Česká biskupská konference, 2006.

PAVEL VI., *Evangelii nuntiandi: apoštolská exhortace o hlásání evangelia z 8. 12. 1975*.

Monografie

BAUMGARTNER Isidor, *Pastoralpsychologie: Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf: Patmos, 1990.

BELARDI Nando, *Supervision: Eine Einführung für soziale Berufe*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 1998.

BĚLINA Pavel – KAŠE Jiří – KUČERA Jan P., *Velké dějiny zemí Koruny české*, Díl X., Praha – Litomyšl: Ladislav Horáček – Paseka, 2001.

BERKEL Karl – LOCHNER Dorette, *Führung: Ziele vereinbaren und Coachen: Von Mit-Arbeiter zum Mit-Unternehmer*, Weinheim – Basel: Beltz Verlag, 2001.

BERKEL Karl – HERZOG Rainer, *Unternehmenskultur und Ethik*, Heidelberg: Sauer-Verlag, 1997.

CARDIJN Josef, *Laien im Apostolat*, Kevelaer: Butzon&Bercker, 1964.

CICERO 1, *De officiis*.

ENGELKE Ernst, *Theorien der Sozialen Arbeit: Eine Einführung*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 2002³.

GRÜN Anselm, *Pracovat i žít: Napětí mezi profesním a osobním životem*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

GRÜN Anselm – ASSLÄNDER Fridrich, *Řízení jako duchovní úkol*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008.

HABERMAS Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001.

HALÍK Tomáš, *Vzýván i nevzýván: Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin náboženství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004.

HASLINGER Herbert, *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh, 2009

HASLINGER Herbert, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft: Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg: Echter, 1996.

HASLINGER Herbert a kol., *Handbuch Praktische Theologie: Grundlegungen*, Mainz: Grünewaldverlag, 1999.

HAWKINS Peter – SHOHEIT Robin, *Supervize v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2004.

HERSCHE Peter, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Veröffentlichungen für Geschichte Österreichs 7, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977.

HOENSCH Jörg K., *Geschichte Böhmens: Von der slavischen Landnahme bis zur Gegenwart*, München: Beck, 1997.

JANKOVSKÝ Jiří, *Ucelená rehabilitace dětí s tělesným a kombinovaným postižením*, Praha: Triton, 2001.

KADLEC Jaroslav, *Českobudějovická diecéze*, České Budějovice: Sdružení Jana Nepomuka Neumana – Setkání, 1995.

KADLEC Jaroslav, *Dějiny katolické církve III.*, Olomouc: Univerzita Palackého – CMTF, 1993.

KADLEC Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin II.*, Praha: Zvon, 1991.

KLEIN Stephanie, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

KONZAL Jan, *Orientace na cestě životem: Průvodce ke křesťanské dospělosti*, Praha: Vydavatelství Sít, 2005.

KOPŘIVA Karel, *Lidský vztah jako součást profese: Psychoterapeutické kapitoly pro sociální, pedagogické a zdravotnické profese*, Praha: Portál, 1997.

KÜNG Hans, *Christsein*, München: Pieper, 1976.

LEEB Rudolf – LIEBMANN Maximilian – SCHEIBELREITER Georg – TROPPER Peter G., *Geschichte des Christentums in Österreich: Von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Wien: Ueberreuter, 2003.

LEHNER Markus, *Caritas: Die Soziale Arbeit der Kirche: Eine Theoriegeschichte*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 1997.

LEHNER Markus, *Vom Bollwerk zur Brücke: Katholische Aktion in Österreich*, Thaur/Tirol: Kulturverlag, 1992.

LECHNER Martin, *Theologie in der Sozialen Arbeit: Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*, München: Don Bosco, 2000.

MAASS Ferdinand, *Der Josephinismus: Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1790: Ursprung und Wesen des*

Josephinismus 1760–1790 (= *Fontes rerum Austriacarum: Österreichische Geschichtsquellen: Zweite Abteilung: Diplomatica et acta*, 71. díl), Wien: Verlag Herold, 1951.

MARDETSCHLÄGER Franz, *Kurz gefasste Geschichte des Bistums und der Diocese Budweis zur Jubiläumsfeier ihres hundertjährigen Bestehens*, Budweis, 1885.

MATOUŠEK Oldřich – KOLÁČKOVÁ Jana – KODYMOVÁ Pavla, *Sociální práce v praxi*, Praha: Portál, 2005.

NAVRÁTIL Pavel, *Teorie a metody sociální práce*, Brno: Marek Zeman, 2001.

NEŠPOR Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby: Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem: Albis international, 2006.

OPATRŇÝ Aleš, *Cesty pastorační v pluralitní společnosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

POLC Jaroslav V., *Stručný přehled dějin českých a moravských diecézí po třicetileté válce*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Katolická teologická fakulta, 1995.

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

PORSCH Felix, *Evangelium sv. Jana*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.

RAHNER Karl, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.Br.: Herder, 1976.

RAHNER Karl –VORGRIMLER Herbert, *Kleines Konzilskompendium: Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichen Sachregister*, Freiburg i.Br.: Herder, 1966.

RATZINGER Joseph, *Úvod do křesťanství*, Řím: Velehrad, 1982.

RIESER Herbert, *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben: Der Kampf der Kirche um ihre Friehiet*, Wien: Herder, 1963.

ŘÍČAN Pavel, *Cesta životem*, Praha: Portál, 2004.

SCHATZ Klaus, *Kirchengeschichte der Neuzeit II.*, Düsseldorf: Patmos, 2003.

SCHILLEBEECKX Edward, *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK, 2008.

SCHMIDBAUER Wolfgang, *Hilflose Helfer: Über die seelische Problematik der helfenden Berufe*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1998.

SCHREYÖGG Astrid, *Supervision: Ein integratives Modell: Lehrbuch zu Theorie und Praxis*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004.

SIDLER Nikolaus, *Sinn und Nutzen einer Sozialarbeitswissenschaft*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 2004.

SINGER Peter, *Praktische Ethik*, Ditzingen: Reclam, 1994.

SKALICKÝ Karel, *Po cestách angažované teologie: Teologie křesťanské praxe*, Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2001.

SKALICKÝ Karel, *Radost a naděje: Církev v dnešním světě*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

STEINKAMP Hermann, *Die sanfte Macht der Hirten: Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag, 1999.

STAUB-BERNASCONI Silvia, *Systemtheorie, soziale Probleme und soziale Arbeit: lokal, national, international*, Bern-Stuttgart-Wien: Haupt, 1995.

SVOBODA Rudolf, *Jan Prokop Schaaffgotsche: První biskup českobudějovický*, Brno: L. Marek, 2009.

VANIER Jean, *Rodí se nová naděje: Čím je a má být komunita*, Praha: Zvon, 1997.

ZUBER Rudolf, *Osudy moravské církve v 18. století*, IV. díl, *Dějiny olomoucké arcidiecéze*, Praha: Česká katolická charita, 1987.

ZÖLLNER Erich, *Geschichte Österreichs: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wien – München: Verlag für Geschichte und Politik, 1990, s. 304– 309.

ZULEHNER Paul M., *Gemeindepastoral: Orte christlicher Praxis: Pastoraltheologie II.*, Düsseldorf: Patmos, 1991².

Časopisecké statě

DOLEŽEL Jakub, „Výňatek z dokumentu Lidská práva a sociální práce,“ *Sociální práce/Sociální práca* 8, č. 4 (2008).

DVOŘÁČKOVÁ Dagmar, „Společenské uplatnění seniorů aneb aktivní stáří,“ in *Sociální péče* 4, Brno: Ikaria, 2009.

HABERMAS Jürgen, „Stellungnahme zu dem Thema „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates““ in *zur Debatte* 34, 1 (2004).

HERSCHE Peter, „Erzbischof Migazzi und die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Wien,“ *Mitteilungen des*

- Österreichischen Staatsarchivs (MÖSTA) 24 (1971).
- KAPLÁNEK Michal, „Christentum und Religiosität in Tschechien: Fragmentarische Anfragen und Beobachtungen,“ *Diakonia* 35 (2004).
- KROCKAUER Rainer, „Soziale Arbeit als theologiegenerativer Ort,“ in *Pastoraltheologische Informationen* 18 (1998).
- LEHNER Markus, „Caritas ist Politik,“ *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 145 (1997).
- LEHNER Markus, „Prokrustovo lože: Systematizační pokusy v pastorální teologii,“ in *Teologické texty* 7, č. 5 (1996).
- METTE Norbert, „Sehen – Urteilen – Handeln: Zur Methodik pastorale Praxis,“ *Diakonia* 20 (1989).
- NAVRÁTIL Pavel, „Integrace (Romů) v kontextu životních situací: konceptualizace,“ *Sociální studia* 10 (2003).
- OPATRŇÝ Michal, „Charita – místo pro lidský život: Empirická studie na příkladu religiozity zaměstnanců Diecézní charity Plzeň,“ *Sociální práce/Sociální práce* 6, č. 1 (2006).
- OPATRŇÝ Michal, „Evangelizační potenciály v Charitě: Výzkumné rozhovory se zaměstnanci Diecézní charity Plzeň,“ *Studia theologica* 9, č. 2 (2007).
- OPATRŇÝ Michal, „K čemu může být sociálnímu pracovníkovi dobrá jeho víra?: Vztah víry a sociální práce ve světle výzkumných rozhovorů s pracovníky Charity,“ *Sociální práce/Sociální práce* 8, č. 4 (2008).
- RICHTER Ernst F., „Bilder aus der Vorzeit unserer Vaterstadt IV: Ein Oberhirt,“ *Anzeiger aus dem südlichen Böhmen* 4, č. 22 (1855).
- STAUB-BERNASCONI Silvia, „Soziale Arbeit als eine besondere Art des Umgangs mit Menschen: Dingen und Ideen: Zur Entwicklung einer Handlungstheoretischen Wissensbasis Sozialer Arbeit,“ in: *Sozialarbeit* 18.
- SVOBODA Rudolf, „Arnošt Konstantin Růžička: josefinista a febronian?: Pokus o revizi pohledu na osobnost druhého českobudějovického biskupa v kontextu současné diskuse o pojetí josefinismu,“ *Studia theologica* 11, č. 3 [37] (2009).
- SVOBODA Rudolf, „Biskupové doby josefinismu – strážci nebo odpůrci katolické tradice?“ *Verba theologica* 6, č. 1 [12] (2007).
- SVOBODA Rudolf, „Proces založení českobudějovického biskupství v letech 1783–1789,“ *Studia theologica* 10, č. 3 [33] (2008).
- TIEFENSEE Eberhard, „Ökumene der ‚Dritten Art‘: Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung,“ *zur debatte* 36, č. 2 (2006).
- URBAN David – KAJANOVÁ Alena, „Social Work in Socially Excluded Areas Aimed at the Practical Prevention of Social Pathology – České Budějovice,“ in *Sociální práce/Sociální práce* 5, č. 2 (2005).

Kapitoly v monografiích a příspěvky ve sbornících

- BAUMGARTNER Isidor, „Heilung und Befreiung,“ in *Handbuch Praktische Theologie: Durchführungen*, ed. Herbert Haslinger, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2000.
- BOHLEN, „Eckpunkte zur Verortung von Theologie: Ein Positionspaier,“ in *Entdeckungen und Aufbrüche: Theologie und Ethik in Studium und Praxi der Sozialen Arbeit*, ed. Rektorenkonferenz Kirchlicher Fachhochschulen, Opladen – Farmington Hills: Barbara Budrich Verlag, 2008.
- Caritas und Diakonie: Pastorale 2: Handreichung für den pastoralen Dienst*, ed. Alfred Weitmann – Karl Borgmann, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1974.
- CONZEMIUS Victor, „Österreich-Ungarn (1830–1860),“ in *Die Geschichte des Christentums: Religion – Politik – Kultur: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas: (1830–1860)*, ed. N. Brox, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 1997.
- ČORNANIČOVÁ Rozália, „Kvalita života v séniu,“ in *Autonomie ve stáří – strategie jejího zachování*, Ostrava: Zdravotně sociální fakulta Ostravské univerzity v Ostravě, 2004.
- DOLÉŽEL Jakub, „Osobnostní rizika pomáhající praxe: Syndrom pomocníka ve světle biblické moudrosti,“ in *Spravedlnost a služba III.: Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS – VOŠ sociální Olomouc*, ed. D. Palaščíková, Olomouc: CARITAS – VOŠ sociální, 2008.
- GATZ Erwin, „Migazzi, Christoph Bartolomäus Anton Graf (1714–1803),“ in *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, ed. E. Gatz, Berlin: Duncker & Humblot, 1983.
- HALÍK Tomáš, „Religiosität in der Tschechischen Republik – Quellen, Konsequenzen, Paradoxa,“ in *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*, ed. Paul M. Zulehner – Miklós Tomka – Niko Toš, Ostfildern: Schwabenverlag, 2001.

- HAMPLOVÁ Dana, „Religiozita dospělých v České republice na počátku 21. století,“ in *Náboženství v menšině: Religiozita v současné české společnosti*, ed. Dušan Lužný – Zdeněk R. Nešpor, Praha: Malvern, 2008.
- HOCHSTAFFL Josef, „Die Konzeption von Praxis,“ in *Handbuch Praktische Theologie: Grundlegungen*, ed. Herbert Haslinger, Mainz: Grünewaldverlag, 1999.
- HUBER Kurt Augustin, „Der Budweiser bischöfliche Visitationsbericht von 1811/12,“ in *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien 7: Festschrift zur zweiten Säcularfeier des Bistums Budweis 1785–1985*, ed. K. A. Huber, Königstein im Taunus: Institut für Kirchengeschichte, 1985.
- HUBER Kurt Augustin, „Johann Prokop Graf Schaaffgotsche, erster Bischof von Budweis,“ in *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien 7: Festschrift zur zweiten Säcularfeier des Bistums Budweis 1785–1985*, ed. K. A. Huber, Königstein im Taunus: Institut für Kirchengeschichte, 1985.
- HUBER Kurt Augustin, „Kirche in Südböhmen: Ein Überblick,“ in *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien 7: Festschrift zur zweiten Säcularfeier des Bistums Budweis 1785–1985*, ed. K. A. Huber, Königstein im Taunus: Institut für Kirchengeschichte, 1985.
- HUBER Kurt Augustin, „Schaffgotsch (Schaffgotsche), Johann Prokop Graf von (1748–1813),“ in *Die Bischöfe des heiligen römischen Reiches 1648 bis 1803*, ed. E. Gatz, Berlin: Duncker & Humblot, 1990.
- JANEČKOVÁ Hana, „Sociální práce se starými lidmi,“ in *Sociální práce v praxi*, Praha: Portál, 2005.
- KLUETING Harm, „‚Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht,‘ Zum Thema Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung und Katolicismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts: Eine Einleitung,“ in *Katholische Aufklärung: Aufklärung im katholischen Deutschland*, ed. H. Klueping, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.
- LEHNER Markus, „Caritas als Grundfunktion der Kirche,“ in *Caritas '95: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, ed. Deutscher Caritasverband, Freiburg i.Br.: Deutscher Caritasverband, 1994.
- LEHNER Markus, „Caritas als Sozialunternehmen und Grundfunktion der Kirche,“ in *Wie viel Caritas braucht die Kirche – wie viel Kirche braucht die Caritas?*, ed. Hejo Manderscheid – Joachim Hake, Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- LEHNER Markus, „Konkretion: Diakonie-Institutionen,“ in *Handbuch Praktische Theologie: Durchführungen*, ed. Herbert Haslinger, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2000.
- LIENKAMP Andreas, „Parteinahme für eine Solidarität mit den Armen: Impulse einer Theologie Sozialer Arbeit für die Gesellschaft,“ in *Theologie und Soziale Arbeit, Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*, ed. Rainer Krockauer – Stephanie Bohlen – Markus Lehner, München: Kösel, 2006.
- MAREŠ Petr, „Marginalizace, sociální vyloučení,“ in *Menšiny a marginalizované skupiny v České republice*, Brno: MU FSS, Georgetown, 2002.
- MERZ Rainer, „Auf der Suche nach einer spezifischen Professionalität für Diakoninnen und Diakone in der kirchlich-diakonischen Sozialen Arbeit,“ in *Diakonische Konturen: Theologie im Kontext sozialer Arbeit*, ed. Volker Hermann, Rainer Merz a Heinz Schmidt, Heidelberg: Winter, 2003.
- METTE Norbert, „Theologie der Caritas,“ in *Grundkurs Caritas*, ed. Markus Lehner – Wilhelm Zauner, Linz: Landesverlag, 1993.
- METTE Norbert, „Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft,“ in: *Theologie und Handeln*, ed. Ottmar Fuchs, Düsseldorf: Patmos, 1984.
- MICHAUD Claude, „Der Josephinismus in der Habsburgermonarchie (1740–1790),“ in *Die Geschichte des Christentums: Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1830)*, ed. N. Brox, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 2000.
- NAVRÁTIL Pavel, „Menšiny,“ in *Romové v české společnosti*, ed. Pavel Navrátil, Praha: Portál, 2003.
- NAVRÁTIL Pavel – MUSIL Libor, „Sociální práce jako nástroj překonávání sociálního vyloučení Romů,“ in *Romové v české společnosti*, ed. Pavel Navrátil, Praha: Portál, 2003.
- NEŠPOR Zdeněk R., „‚Český Kendal‘: Úvodem k sociologickému studiu současné religiozity/spirituality v České Lípě a Mikulově,“ in *Náboženství v menšině, Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, ed. Dušan Lužný – Zdeněk R. Nešpor, Praha: Malvern, 2008.
- ONDŘUŠOVÁ Jiřina, „Gerontologická problematika životní smysluplnosti,“ in *Kontexty sociální a charitativní práce*, Praha: Marek, 2008.
- OPATRŇÝ Michal, „Socialní práce a teologie – uvedení do problematiky,“ in *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, ed.

- Michael Martinek, Praha: Jabok, 2008.
- OPATRŇÝ Michal – MOTLOVÁ Lenka, „Senioři,“ in *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, ed. Michael Martinek, Praha: Jabok, 2008.
- POMPEY Heinrich, „Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter/-innen,“ in *Caritas '93: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, ed. Deutscher Caritasverband, Freiburg i.Br.: Deutscher Caritasverband, 1992.
- RAHNER Karl, „Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit,“ in *Schriften zur Theologie*, sv. 8., Einsiedeln: Benzinger, 1967.
- SEDLÁKOVÁ Mária, „Právné aspekty sociálnej pomoci ľuďom v hraničných situáciách,“ in *Komplexná starostlivosť o človeka v hraničných situáciách*, ed. Miron Šramka – Anna Bérešová, Prešov: Fakulta zdravotníctva a sociálnej práce bl. P. P. Gojdiča v Prešove, 2006.
- SEDLÁKOVÁ Mária, „Sociálne aspekty Božieho slova v Starom zákone,“ in *Žiť Božie slovo vo svetle Evanjelia*, ed. Pavol Dráb, Košice: Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2005.
- SEDLÁKOVÁ Renáta, „Menšiny v denním tisku (zpráva o výzkumu),“ in Tomáš Sirovátka, *Menšiny a marginalizované skupiny v ČR*, Brno: MU FSS a Georgetown, 2002.
- SCHRANGL Friedrich, „Kerens, Heinrich Johann von (1725–1792),“ in *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, ed. E. Gatz, Berlin: Duncker & Humblot, 1983.
- STAUB-BERNASCONI Silvia, „Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit – Wege aus der Bescheidenheit,“ in *Soziale Arbeit im Wandel ihres Selbstverständnisses, Beruf und Identität*, ed. Wolf R. Wendt, Freiburg i.Br.: Lambertus 1995.
- STAUB-BERNASCONI Silvia, „Sozialae Arbeit als (eine) 'Menschenrechtsprofession',“ in *Soziale Arbeit zwischen Politik und Wissenschaft*, ed. Richard Sorg, Münster-Hamburg-London: Lit-Verlag, 2003.
- SVOBODA Rudolf, „Duch kněžské formace v českých zemích v době josefinismu,“ in *Studia Academica Historiae Ecclesiae Cassoviae* XIII, Prešov: Michal Vaško, 2008.
- SVOBODA Rudolf, „PASTORES BONI? STUDIE K TÉMATU ‚RAKOUSKÉ OSVÍCENSTVÍ‘ V SOUVISLOSTI SE VZNIKEM ČESKOBUDĚJOVICKÉHO BISKUPSTVÍ A ČINNOSTÍ PRVNÍCH ČESKOBUDĚJOVICKÝCH BISKUPŮ,“ in *Osvícenství a katolická církev: Sborník příspěvků z vědecké konference konané na Teologické fakultě Jihočeské univerzity dne 23. února 2005*, ed. Rudolf Svoboda, Martin Weis a Peter Zubko, České Budějovice: Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, 2005.
- WEIS Martin, „Osvícenští panovníci habsbursko-lotrinské dynastie,“ in *Osvícenství a katolická církev: Sborník příspěvků z vědecké konference konané na Teologické fakultě Jihočeské univerzity dne 23. února 2005*, ed. Rudolf Svoboda, Martin Weis a Peter Zubko, České Budějovice: Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, 2005.
- WITETSCHEK Hans, „Absolutismus und Josephinismus,“ in *Bohemia sacra: Das Christentum in Böhmen 973–1973*, ed. F. Seibt, Düsseldorf: L. Schwann, 1974.
- ZERFASS Rolf, „Das Proprium der Caritas als Herausforderung an die Träger,“ in *Caritas '93: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, ed. Deutscher Caritasverband, Freiburg i.Br.: Deutscher Caritasverband, 1992.
- ZERFASS Rolf, „Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft,“ in *Das handeln der Kirche in der Welt von Heute: Ein pastoraltheologischer Grundriß*, ed. Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen, München: Don Bosco Verlag, 1994.

Lexika

- Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich enthaltend die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche seit 1750 in den österreichischen Kronländern geboren wurden oder darin gelebt und gewirkt haben*, ed. Constantin WÜRZBACH, Wien: Druck und Verlag der k. k. Hofund Staatsdruckerei, 1875.
- BOCK T., „Professionalisierung“, in *Fachlexikon der sozialen Arbeit*, Frankfurt a.M.: Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge, 1997.
- BUBEN Milan M., *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha: Logis, 2000.
- Encyklopedie Českých Budějovic*, České Budějovice: Statutární město České Budějovice, 2. vyd., 2006.
- LÉON-DUFOUR Xavier a kol., *Slovník biblické teologie*, Praha: Academia, 2003.
- MATOUŠEK Oldřich, *Slovník sociální práce*, Praha: Portál, 2003.

- METTE Norbert, „Diakonia,“ in *Lexikon der Pastoral: Lexikon für Theologie und Kirche kompakt*, sv. 1, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2002.
- METTE Norbert, „Praktische Theologie,“ in: *Lexikon der Religionspädagogik*, ed. Norbert Mette – Folkert Rickers, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2001.

Internetové zdroje

- ČESKÁ GHETTA, „Základní metody práce terénního sociálního pracovníka,“ <http://www.ceskaghetta.cz/tsp.htm> [citováno 16. 11. 2009].
- ČLOVĚK V TÍSNI, „Programy sociální integrace,“ <http://www.clovekvtisni.cz/index2.php?id=113> [citováno 16. 11. 2009].
- BARTOSCH Ulrich – MAILE Anita – SPETH Christine, „Qualifikationsrahmen Soziale Arbeit: Version 5.0,“ Verabschiedet vom Fachbereichstag Soziale Arbeit in Lüneburg 2008, http://www.ku-eichstaett.de/Fakultaeten/SWF/downloads/HF_sections/content/QR%20SArb.pdf [Citováno 17. 10. 2009].
- INTERNATIONAL FEDERATION OF SOCIAL WORKERS (IFSW), INTERNATIONAL ASSOCIATION OF SCHOOLS OF SOCIAL WORK (IASSW), „Ethik in der Sozialen Arbeit – Erklärung der Prinzipien,“ http://www.dbsh.de/Ethik_in_der_Sozialen_Arbeit.pdf [Citováno 17. 10. 2009].
- INTERNATIONAL FEDERATION OF SOCIAL WORKERS, „Definition von Sozialarbeit (německá verze),“ <http://www.ifsw.org/p38000409.html> [Citováno 10. 11. 2009].
- OPATRŇÝ Michal, „Lidská nedokonalost jako Bohem garantované právo?: Sociální hřích společnosti zážitku,“ <http://www.mchcb.org/index.php?page=konference-o-bezdomovectvi> [Citováno 11. 11. 2009].

Zákony

- Zákon 198/2009 Sb. o rovném zacházení a o právních prostředcích ochrany před diskriminací a o změně některých zákonů.

Další

- KOVÁŘÍKOVÁ Lenka, *Problematika bezbariérovosti kulturních památek z pohledu jejich vlastníka: Na příkladu jihočeských památek ve státním, církevním a osobním vlastnictví*, [rukopis bakalářské práce], vedoucí práce Michal Opatrný, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta: České Budějovice, 2009.
- OPATRŇÝ Michal, *Caritas als Ort der Evangelisierung: Empirische Befunde in der Caritas Plzeň und theologische Reflexion*, [rukopis disertační práce], vedoucí práce Markus Lehner, Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz: Linz, 2008.
- SMOLÍK Arnošt – SVOBODA Zdeněk, Kategorie ideálu a víry v rámci intervenčních strategií založených na existenciálním přesahu jedince, manuskript.

Seznam zkratek

Summary

Theory and Practice of Charity Work: Introduction to the Issues: Practical Reflection and Application

The paper tries to clarify intersections, points of contact as well as the quantitative dimension in real application of terms *charity*, *diaconia* and *social work*. Some authors hope to shift the discussion and reach a consensus in understanding of the issues. They do not identify the term of *charity work* with a particular organization providing social services. The paper avoids generalization and reduction of theology just to the application of findings and social work bases.

Practical theology and social work are understood here as two disciplines that influence each other. After the introduction to the historical context and systematic bonds between Christainity and social work the paper focuses on structural resemblance between social work as a science and practical theology. Further to this the paper formulates specific forms of mutual influencing and therethrough also the signs of charity work.

Further the paper reflects the experience of pastoral, pedagogical and social workers from the area of care of the seniors, minorities, socially excluded, physically handicapped, seriously ill as well as the families that look after these people. It is necessary to describe the experience from this area, reflect it and put it again into theoretical context, because otherwise the charity work would remain just an abstract term. Further to this the paper considers the question of support, evaluation and the quality increase in charity work.

The conclusion of the paper presents charity work as a meeting platform for people with a different level of faith, but who share the same interest in the service to the deserving ones.

The text was created in cooperation of professionals from Austria, the Czech Republic and Germany and follows to conclusions of work groups and professional papers presented at the International Scientific Symposium of Practical Theology and Social Work and with the support of *AKTION the Czech Republic – Austria, Cooperation in Science and Education*.

Výběrový jmenný rejstřík

O autorech

Mgr. Michal Opatrný, Dr. theol. Pracuje jako odborný asistent na Katedře praktické teologie Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích a jako odborný duchovní asistent pro Diecézní charitu České Budějovice. Dlouhodobě se zabývá problematikou charitativní práce, pastoračí v Charitě ČR, metodami pastorační práce a diakonickou pastoračí.

Prof. Dr. Markus Lehner. Vedoucí studijního oboru Sociální a správní management na Upper Austria University of Applied Sciences v Linci. Je zakladatelem prvního rakouského institutu pro teologii Charity na Katolické teologické univerzitě v Linci. V současné době se zabývá zejména sociálním hospodářstvím, životem ve stáří a dějinami sociální práce.

Prof. Bohlen, Stephanie, Dr. theol. habil. Profesorka teologické a filosofické antropologie se specializací na etické otázky aplikovaných společenských věd na Catholic University of Applied Sciences Freiburg. Docentka na Universität Freiburg pro oblast filosofie náboženství.

Th.Lic. Jakub Doležel. Pracuje jako zástupce vedoucího Katedry křesťanské sociální práce Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Věnuje se vztahu teologie a sociální práce a prakticko-teologické reflexi charitního díla církve.

Mgr. David Urban, Ph.D. Pracuje na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích jako odborný asistent na Katedře praktické teologie Teologické fakulty a na Katedře supervize a odborné praxe Zdravotně sociální fakulty. Zabývá se především problematikou romských menšin. Zároveň působí jako sociální pracovník a supervizor v oblasti péče o seniory v rámci České katolické charity v Kněžském domově v Českých Budějovicích.

ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D. Proděkan pro zahraniční spolupráci a rozvoj Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích a odborný asistent na Katedře církevních dějin téže fakulty. Zabývá se zejména církevními dějinami osmnáctého a první poloviny devatenáctého století se zaměřením se na témata osvěcenství a josefinismu, dále dějinami působení církví a jiných náboženských společenství v jihočeském regionu.

Mgr. Lucie Maliňáková. Pracuje jako odborný asistent na Katedře praktické teologie Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích a na Katedře pedagogiky a psychologie Pedagogické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.

Mgr. Markéta Elichová, Ph.D. Pracuje jako odborný asistent na Katedře praktické teologie Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích a Katedře pedagogiky a psychologie Pedagogické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Věnuje se především problematice sociální práce s menšinami a se skupinou, dále se zabývá Standardy kvality sociálních služeb, arteterapií a interkulturním vzděláváním.

Obsah

tiráž