Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce

K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání

Michal Opatrný

Křesťanství bývá obecně považováno za jeden z hlavních zdrojů motivů k pomáhání: U křesťana se očekává, že ho bude jeho víra motivovat k tomu, aby na druhé nejen bral ohled, ale také jim – třeba i za cenu vlastního pohodlí – pomáhal, pokud jsou v nouzi. Křesťanství samo přitom paradoxně vidí kořeny bliženecké lásky už přímo v lidské přirozenosti, tedy v tom, kdo je to člověk, a ne až v tom, čemu člověk z náboženského hlediska věří. Pastorační konstituce o církvi v dnešním světě to formuluje naprosto pregnantně: „Svědomy 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 (Mt 22,37-40; Gal 5,14.). Věrnost svědomí spojuje křesťany s ostatními lidmi při hledání pravdy a při pravdivém řešení mnoha mravních problémů, které vyvstávají v životě jednotlivců a ve společenském soužití.“¹ V souvislosti s poskytováním pomoci pak původ bliženecké lásky v přirozenosti člověka konkretizuje Benedikt XVI. ve své nástupní encyklice takto: „Vzrůst počtu specializovaných organizací, které se nasazují pro člověka v jeho nejrozličnějších potřebách, se vysvětluje na základě skutečnosti, že imperativ lásky vepsal Stvořitel do samotné lidské přirozenosti.“² Křesťanství tak podle papeže bliženeckou lásku do světa přímo nepřináší; jen přikázání bliženecké lásky probouzí a přivádí k účinnosti.³

Paradoxní a problematické zároveň na tom je, že křesťanská víra může pomáhajícího vést i k celkem neúčinným postupům při poskytování pomoci, resp. přímo k takovému jednání, které ve skutečnosti projevem bliženecké lásky není, protože potřebnému nejenže nepomáhá, ale udržuje ho v jeho tíživé situaci, nebo ji nadto i prohlubuje. Kvůli přikázání bliženecké lásky se totiž křesťan dostává do nezáviděníhodné pozice: „Křesťan se sotva může vzpěčovat, když je na něm, aby pomohl. Kdo ale nemůže jinak, než pomoci, je v podstatě bezmocný.“⁴ To v důsledku znamená, že sociální práce jako teorie pomáhajícího jednání zpochybňuje a opouští židovsko-křesťanský koncept milosrdenství, který byl po staletí nosnou myšlenkou jakéhokoliv poskytování pomoci. Milosrdenství, s jakým Bůh přistupuje k lidem, se totiž coby vzor pomáhajícího vztahu jeví jako problematické – protože je z jedné i druhé strany pomáhajícího vztahu velmi snadno zneužitelné.⁵ Pokud křesťan nedokáže opustit koncept milosrdenství jako metodu pomáhání, resp. se nedokáže vyrovnat s tím, že křesťanský koncept milosrdenství může být z hlediska sociální práce kontraproduktivní, dostávají volný průchod jeho falešné motivy k pomáhání. Jinak řečeno, křesťanská víra může v rámci svého probouzení lásky k bližnímu podporovat nejen dobré, ale i falešné motivy pro pomáhání.

¹ GS 16.

² DCE 31.

³ Srov. tamtéž.

⁴ Stephanie BOHLEN, „Teologie a sociální práce – podněty pro dialog,“ in *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, ed. Michal Opatrný a Markus Lehner, České Budějovice: TF JU, 2010, s. 31.

⁵ Srov. tamtéž.

Problematiku falešných motivů k pomáhání z psychologického hlediska popisuje tzv. syndrom pomáhajícího, resp. syndrom pomocníka (něm. Helfersyndrom). Z teologického hlediska tuto problematiku u nás zatím reflektoval jen Jakub Doležel, který uvažuje zejména o tom, jak může být osobní spiritualita pomáhajícího pomocí v případě, kdy se syndrom začne projevovat.⁶ Je však třeba si položit i otázku, zda falešné motivy k pomáhání negeneruje mj. i „falešná“ křesťanská víra – „falešná“ nikoliv ve smyslu hereze či schismatu, ale víra povrchní, formální, nedospělá či naivní. Je přirozeně otázkou, podle čeho můžeme takovou pomýlenou víru rozpoznat, resp. je otázkou, zda existují nějaké referenční body, podle kterých lze takové rozlišení provést. Při důkladné rešerši odborné literatury, která se problematikou různých pojetí křesťanské víry, resp. různých pojetí křesťanství obecně zabývá a na kterou se dále odpovídajícím způsobem odkazují, můžeme dojít k několika klíčovým tématům, podle kterých by takové rozlišení zřejmě možné bylo. Konkrétně můžeme formulovat tři základní vztažné body, podle nichž lze rozpoznat „falešnou“ víru v právě uvedeném smyslu:

- *Pojetí křesťanství jako náboženství.* Protože jsou popsány různé způsoby, jak mohou právě křesťané redukovaným způsobem chápat křesťanství, můžeme se ptát, jaká „falešná“ pojetí křesťanství byla popsána a v návaznosti na to pak uvažovat o tom, zda a jak mohou generovat i falešný přístup k pomáhání.
- *Pojetí katolické církve.* Můžeme se ptát, jaká mylná pojetí toho, co je to církev, jsou popsána, a jak taková pojetí ovlivňují vztah křesťanů k církvi. V návaznosti na to je pak možno položit si otázku, zda to může mít vliv i na poskytování pomoci těm, kdo ji potřebují.
- *Pojetí křesťanské víry.* Stojí za povšimnutí, že křesťanská víra je u různých autorů zabývajících se fundamentálně-teologickými otázkami definována většinou pozitivně i negativně zároveň – k pozitivnímu vyjádření, v čem spočívá pravá křesťanská víra, se ihned na dovysvětlení přidává i její negativní vymezení, tedy omyl, který je opakem pozitivní definice. Několik těchto vymezení křesťanské víry zde tedy bude reflektováno a bude opět položena otázka, zda takto popsaná mylná pojetí křesťanské víry mohou – pokud se objeví v praxi – mít vliv na poskytování pomoci.⁷

Předkládaná studie chce formulovat právě naznačené otázky. Tento text tedy neaspiruje na to, aby předložil konkrétní empirická data či kasuistiky, které by vliv „falešné“ víry na praxi poskytování pomoci prokazovaly – vzhledem k rozsahu pro něj vymezenému to ani není možné. Jde mnohem více o to, formulováním otázek otevřít – jak už bylo naznačeno – nové pole pro bádání. Pokud se totiž chceme poctivě zabývat vztahem křesťanství a pomáhání, resp. teologie a sociální práce, nemůžeme zůstat pouze u popisu a třeba i velmi výstižné formulace pozitivních vlivů křesťanské víry a její rozumové reflexe, tedy teologie, na praxi poskytování pomoci a její vědeckou reflexi, tedy sociální práci. Konfrontaci s odvrácenou stranou této problematiky, tedy negativními vlivy, se nelze dlouhodobě vyhýbat, jako by neexistovala.

⁶ Srov. Jakub DOLEŽEL, „Osobnostní rizika pomáhající profese: Syndrom pomocníka ve světle biblické moudrosti,“ in *Spravedlnost a služba III., Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS-VOŠ sociální Olomouc*, ed. Dita Palašáková, Olomouc: CARITAS-VOŠ sociální Olomouc, 2008, s. 32-47.

⁷ Domnívám se, že zde coby ukazatel není až tak klíčový obraz Boha, ke kterému se pomáhající hlásí. Většina křesťanů se zpravidla shodne na tom, že Bůh je milující, milosrdný, odpouštějící, etc. Rozhodující je proto spíše to, jak (pojetí víry) a v jakém kontextu (pojetí náboženství a církve) v tohoto Boha člověk věří.

1. Historické redukce křesťanství a jejich současný vliv na poskytování pomoci

1.1 Křesťanství jako náboženství

Křesťanství je za jedno z mnoha náboženství považováno zcela samozřejmě, samo se pak často označuje i jako tzv. pravé náboženství. Když však k českému slovu *náboženství* přidáme původní význam latinského *religio*, které je překládáno právě jako náboženství, křesťanství rázem ztratí na své výjimečnosti a pravosti. Z pohledu starověkého římského státu totiž *religio* označovalo sílu, která integruje společnost. Kult římských bohů či císaře byl tedy – zvláště v období pozdního císařství – především funkční a formální, resp. *religio* by tehdy mohlo hypoteticky být i něco zcela jiného, pokud by šlo o sílu, která by byla sto udržet tehdejší společenské uspořádání.⁸ V Bibli také koneckonců nenajdeme žádné označení křesťanství ve smyslu *religio*. Prvotní křesťané se zkrátka v tomto funkčním či formálním smyslu za náboženské nepovažovali.⁹

Je ovšem nasnadě, že od roku 313 učinilo křesťanství a jeho představitelé mnoho pro to, aby se z křesťanství *religio* stalo. Již roku 380 se křesťanství stalo státním náboženstvím, které mělo plnit integrační funkci v multinárodnostní římské říši. Ve středověké Evropě se rozvinula idea *christianitas*, tedy křesťanské civilizace, kterou se do značné míry podařilo naplnit. Křesťanství tak bylo pojímáno také funkčně – jako síla, integrující společnost; síla, kterou spravuje církev.¹⁰ Ovšem i dlouho po tom, co se idea *christianitas* zhroutila kvůli vnitřním politickým a věroučným nesvárům svých příznivců, můžeme pozorovat, že pojetí křesťanství coby *religio* stále přežívá. Může se projevovat jak horováním různých (ultra)konzervativních kruhů za to, že křesťanství nabízí nejlepší uspořádání společnosti,¹¹ tak v naivních představách, že když ve volbách zvítězí křesťansko-demokratická strana, bude se rodinám či křesťanským pomáhajícím organizacím dařit nejlépe – dostane se jim štedré sociální pomoci nebo štedrých dotací, resp. dotace štedře poputují především ke křesťanským organizacím. Křesťanství samo přitom nikdy neváhalo bojovat prakticky proti každé jiné síle ve společnosti, kterou by šlo pojmem *religio* označit. Nemuselo přitom jít jen o přízemní konkurenční boj, který se dnes „pěkně“ projevuje nářky představitelů křesťanství proti konzumnímu stylu života, který lidi v neděli místo do kostelů přivádí do nákupních center.¹² Příkladem dobrého a oprávněného boje s pochybným *religio* může být vzdor křesťanství vůči komunistickému režimu. Komunistická strana vyžadovala kult, který přesně splňoval parametry *religio*: Nebylo třeba věřit myšlence komunismu – stejně jako nebylo třeba věřit v panteon římských bohů, ale bylo třeba být ke straně formálně loajální – stejně jako bylo třeba ve starověkém Římě přinést formální oběť. U nás to byl zřejmě Jakub Trojan, který nejvýstižněji popsal tuto problematiku ve své „teologii průšvihů“, která se zabývá právě tím, že křesťan nemůže zůstat s takovým *religio*, jakým byl komunismus, smířen. Trojan ovšem nijak neplédoval za to, aby křesťanství úlohu *religio* od komunismu převzalo.¹³ Z jeho textu je však více než patrné, jak může být *religio* nebezpečné – mj. i jako pokušení pro křesťanství.

Pokud je totiž křesťanství pojímáno jako *religio*, ztrácí se postupně osobní rozhodnutí člověka pro Krista, víra se formalizuje a nabírá podobu formálních úkonů, takže i poskytování

⁸ Srov. Josef RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Řím: Křesťanská akademie, 1982, s. 15.

⁹ Srov. Tomáš HALÍK, *Vzývání i nevzývání: Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*, Praha: Lidové noviny, 2004, s. 23-26.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 29-30.

¹¹ Křesťanství má být *materia matrix* všech aspektů života společnosti, posvátnou aurou, která zahluje vše ve společnosti (Srov. HALÍK, *Vzývání i nevzývání*, s. 29).

¹² Jako „přízemní konkurenční boj“ tuto skutečnost označují proto, že představitelům křesťanství v něm namnoze nejde o to, že konzumní styl života degeneruje člověka na nesvéprávnou oběť reklamy, čímž je pošlapávána jeho lidská důstojnost, ale o zaplnění lavic v kostelích jejich církve.

¹³ Srov. Jakub TROJAN, „Křesťanská existence v socialistické společnosti: aneb teologie průšvihů,“ *Studie* 1/1977: 67-86.

pomoci by se nakonec mohlo stát jen jedním z úkonů, ke kterým jsem formálně zavázán, takže je i stejně formálně splním. Podle Norberta Metteho taková situace v celém křesťanstvu nastala kvůli jeho stupňující se doktrinalizaci, kterou si vyžadovalo mj. právě jeho masové rozšíření. Spolu s vnitřními rozpory v církvi tak doktrinalizace způsobila narušení jednoty mezi pravdou a láskou, ortodoxií a ortopraxí, která podle Metteho spočívala především v pomáhajícím vztahu k druhým lidem. To v důsledku znamenalo, že se pomoc stala druhořadou a nebyla už konstitutivní pro křesťanské jednání: Byla sice doktrinálně vyžadována jako důležitá ctnost, která má zdobit každého křesťana, nebyla však už tím, co určuje jeho křesťanský život – tato úloha připadla podle Metteho právě rozvíjejícímu se systému věrouky. Důsledky pro pomáhající praxi, které přetrvávají dodnes, jsou podle něj zcela zřejmé a konkrétní: „Odtud se dá rozumět tomu, že se charitativní činnost soustředila především na zmírňování osobní a sociální nouze a cílila nanejvýš na korekturu tehdy se vyskytujících nerovností. Nemoc a chudoba nadále platily jako osud naložený na jimi postiženého člověka, jako nezměnitelný následek hříchu, kterému lze čelit jen změnou smýšlení. I když církevní charitativní činnost nezůstala zcela bez vlivu na uspořádání společnosti, vůbec z ní nevzešly přímé impulsy pro nutná opatření měnící (společenské, pozn. aut.) struktury.“¹⁴

Vzhledem k této charakteristice vývoje křesťanského pohledu na pomáhání je proto třeba se ptát, zda – a pokud ano, tak do jaké míry – přetrvává tato situace i dnes – byť křesťanství *religiem* dnešní společnosti již není. Vhodný příklad z praxe, ukazující, že tato otázka není nepatřičná, není třeba složitě hledat: Srovnáme-li jen povrchním prohlédnutím webových stránek pole působnosti Charity ČR a např. společnosti Člověk v tísni, pak je zřejmé, že Charita zůstává především agenturou poskytující sociální služby a humanitární pomoc, zatímco společnost Člověk v tísni vedle humanitární pomoci aktivně pracuje na změně některých struktur v české společnosti např. úsilím o lepší legislativní úpravu pravidel pro poskytování spotřebitelských úvěrů, úsilím o odbourávání předsudků vůči menšinám, atd. Zatímco tedy společnost Člověk v tísni usiluje především o změnu těch struktur a procesů, které sociální problémy způsobují, Charita svou práci na stávajícím systému spíše participuje. Někdy ovšem bývá takovýto udržovací přístup považován i za projev jednoho z klíčových rysů charitní identity.¹⁵ Tím nemá být Charita a její práci nijak ukřivděno – její pozice jako katolické organizace v Česku zjevně není jednoduchá. Stejně tak má společnost Člověk v tísni nebývale silnou pozici díky svému spojení s Českou televizí, takže srovnávání těchto organizací má jen ilustrativní charakter. Je však třeba si položit otázku, nakolik je uvedený přístup organizací, jakou je i Charita, způsoben nejen vnějšími faktory, ale i mylným pojetím křesťanství a jeho pohledu na pomáhání? Tím není konstatováno, že Charita má být ve společnosti nástrojem církve pro garantování spravedlnosti.¹⁶ Není však možné, aby Charita participovala na systému, který má charakter hříšné struktury, resp. sociálního hříchu, příp. se pouze snažila pomáhat jeho obětem nebo obětem nějakého dílčího hříšného subsystému. Kromě jiného by tak byly odstraňovány jen následky problémů, nikoli jejich příčina, a de facto by tak bylo přitakáváno moci zla. Každý hříšný systém však především těžce postihuje jeden ze základních principů sociálního učení církve, totiž obecné dobro, které je souborem podmínek společenského života, jež jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti,¹⁷ a k jehož podpoře církev lidské společnosti už dávno nabídla svou pomoc.¹⁸ Organizace, jako je Charita, jsou pak zřejmě přiměřeným nástrojem církve pro realizaci tohoto závazku.

¹⁴ Norbert METTE, „Theologie der Caritas,“ in *Grundkurs Caritas*, ed. Markus Lehner a Wilhelm Zauner, Linz: Landesverlag, 1993, s. 126-127.

¹⁵ Srov. Petr KOLÁŘIK, „Identita sociálních služeb poskytovaných katolickou církví,“ *Sociální práce/Sociálna práca* 4/2008: 81.

¹⁶ Srov. DCE 28.a.

¹⁷ Srov. GS 26.

¹⁸ Srov. GS 42.

1.2 Křesťanství jako konfese

Právě kvůli tomu, že se jednotná křesťanská civilizace začala rozpadat, i co se věrouky týkalo, mohla se křesťanská víra stát jakýmsi prostorem pro vymezení vůči druhým: Podle toho, k jakému pojetí křesťanství – k jaké konfesi, se člověk hlásil, se mohl vůči druhým vymezit. Záleželo přitom samozřejmě na konkrétním kulturním a politickém kontextu. Protože se však prostý křesťan ve věroučných sporech neorientoval, snažily se jednotlivé konfese často odlišit také a především formálně. Tedy oděvem duchovních, liturgickým jazykem, liturgickým uměním a architekturou, atp. Každá konfese tak díky srozumitelným formalitám nabízela bezpečný prostor pro uchování víry ve světě, který se začal diferencovat.¹⁹ Ovšem sounáležitost s určitou konfesí se musela projevit i dodržováním její morální nauky a účastí na jí vlastních rituálech. V důsledku vzniku konfesí, které umožňovaly vzájemné vymezení znesvářených křesťanů, tedy v důsledku první konfesionalizace, vstoupilo postupně v život i další pojetí křesťanství, a to takové, které ho primárně chápe právě jako prostor vymezení – už nejen vůči ostatním křesťanům, ale zejména vůči nekřesťanům, státu, společnosti a světu obecně. Původně šlo především o sebevymezení katolické církve vůči „zbytku světa“ v době pontifikátů Pia IX. a Pia XI., tedy o druhou konfesionalizaci. V dnešním kontextu sekularizace a detradicionalizace náboženství se ale zdá, že křesťané napříč konfesemi často docházejí k postoji, kdy začnou stejným způsobem, jakým dříve uvažovali o své konfesi, uvažovat o křesťanství obecně, což jim napříč konfesemi umožní, aby se vymezili např. vůči tzv. civilizaci smrti, konzumu, mravnímu rozkladu, atp., zkrátka vůči „zlému světu“, plnému „pochybovačů a hříšníků“, kteří „křesťanskou konfesi“ nesdílejí. Člověk si tak z křesťanství jako celku opět vytváří bezpečný prostor ve světě, který nechápe – a často zřejmě ani pochopit nechce.

Odtud a z postojů vlastních druhé konfesionalizaci pak zřejmě pochází onen povýšenecký přístup k poskytování pomoci, který tvrdí, že organizace jako např. katolická Charita vykonávají pomáhající práci lépe, kvalitněji či jinak, než ostatní pomáhající organizace, aniž by se ovšem při tom vysvětlilo, v čem ono „lépe, kvalitněji a jinak“ konkrétně spočívá.²⁰ Respektive drtivá většina vysvětlení ztroskotává na tom, že se prokáže, že to samé konají stejným způsobem i „sekulární“ pomáhající organizace. Stejný původ v pojetí křesťanství jako jakési obecné konfese, která umožňuje vymezit se vůči sekulárnímu okolí, mají i názory, že v křesťanských organizacích nemohou pracovat ti, kdo nejsou křesťané.²¹ Na první pohled logická úvaha, která se většinou děje implicitně, totiž říká: „nemůže s námi spolupracovat někdo, proti komu se vymezujeme“. Na přímý výkon a organizaci pomoci pak tato redukce křesťanství může mít vliv např. tehdy, když specifická morálka dané konfese neumožňuje zvolit postupy či možnosti, které pravidla sociální péče předpokládají:

- Příkladem s poněkud tragikomickým nádechem může být otázka, zde je správné, když do balíčků, kterými se poskytuje pomoc lidem závislým na drogách, může katolická organizace vkládat vedle sáčků čaje, sterilní jehly, dezinfekce atp. i prezervativy. Tragikomický nádech má tento příklad proto, že je nasnadě, že člověk, který nedodržuje základní pravidla vztahu k sobě samému a svému životu, bude asi jen stěží dodržovat

¹⁹ Srov. HALÍK, *Vzývání i nevzývání*, s. 42-43.

²⁰ Srov. např.: Stefan REGMUNT, „Nezbytnost charitní formace mladých lidí,“ in *Mezinárodní konference Deus caritas est: Církev jako společenství lásky ve službě trpícímu člověku: Charitní idea a hodnotová orientace v zemích transformace: Dokumentace a zhodnocení*, ed. Heinrich Pompey a Jakub Doležel, Olomouc, 2008, s. 52.

²¹ Srov. Heinrich POMPEY, *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche: Die Enzyklika „Deus caritas est“: Kommentar und Auswertung*, Würzburg: Echter, 2007, s. 107-117. K tomu srov. Heinrich POMPEY, „Die Enzyklika „Deus caritas est“: Eine Profilierungschance für die Caritas?,“ *Die neue Ordnung* 60, č. 2 (2006): 101.

nauku katolické církve o antikoncepci – když je navíc její dodržování ponecháno na svědomí věřících.²²

- Mnohem závažnější příklady však můžeme najít v poradenství pro ženy v nouzi nebo při práci s mládeží. Může např. pracovník nízkoprahového zařízení pro mládež, které je akreditováno jako sociální služba či jako školské zařízení, v poradenském rozhovoru s nezletilou uživatelkou služby, která otěhotněla, nezmínit mezi možnými způsoby řešení její situace interrupci? Sociální indikace pro interrupci je z hlediska křesťanské etiky nepřijatelná. Z hlediska výkonu sociální práce – zejména pak v rámci její aktuálně se rozvíjející ekologické perspektivy – je však naopak nepřijatelné, aby pracovník s klientem při poradenském rozhovoru neprobral všechna možná řešení jeho situace, přičemž má postupovat tak, aby se klient sám rozhodl pro to z možných řešení, které se mu jeví v jeho situaci jako nejvhodnější.²³ Pokud tak pracovník postupovat nebude, může u klientky ztratit důvěru, čímž se v důsledku jen zkomplikuje její už tak dost obtížná situace.

Ve druhém ze zde uvedených případů a jemu podobných nemůže být řeč o nějakém jednoznačně negativním vlivu křesťanské víry na pomáhání. Nelze však popřít, že se v takovém případě věřící pracovník či pracovník v křesťanské organizaci dostává do těžkých etických dilemat, pro jejichž řešení zatím zřejmě nebylo formulováno vhodné vodítko, které by pracovníkovi pomohlo zodpovědně se k takovému dilematu postavit.²⁴ Vzhledem k tomu, jaký dopad může mít v tomto případě postup pracovníka na klienta, nelze k celé věci přistoupit v katolických kruzích oblíbeným alibistickým způsobem, tedy možnost interrupce nejlépe vůbec nezmínit. Zároveň není možné se tvářit, že interrupce je jen jedno z řady řešení. Proto je třeba se ptát, jak je možné předejít tomu, aby byla prvoplánová a nezodpovědná řešení takovýchto dilemat zdůvodňována a obhajována křesťanskou morálkou, která nadto může být využita i jako prostředek pro nezdravé vymezení se vůči okolí, resp. zda je možné nalézt evangelium přiměřená řešení takovýchto dilemat, která zároveň nebudou postihovat základní principy sociální pomoci, které se rozvinuly a osvědčily v praxi.

1.3 Křesťanství jako zbožnost

Další možná redukce křesťanství se také objevila už dříve v dějinách. Kladení důrazu na osobní zbožnost – *pietas*, které mělo v protestantském prostředí podobu důrazu na přímý vztah člověka k Bohu, v katolické církvi podobu aplikace mnišské zbožnosti nejprve ve stavu kleriků,²⁵ který ji prakticky beze zbytku přejal, a později i mezi laiky.²⁶ Osobní vztah k Bohu křesťanství samozřejmě zná od svého vzniku a co do jeho podstaty k němu patří. O redukce křesťanství jde proto tehdy, když se tato *pietas* „stává základní charakteristikou pojmu náboženství.“²⁷

Destruktivní důsledky redukce křesťanství na *pietas* zmíněného druhu jsou dnes patrné a známé i jen v rámci pastorační práce církví: V katolické církvi je často kritizováno, že bohoslužby křesťané neslaví jako společenství, resp. *communio*, ale jako jakýsi soubor individuů,

²² Nauka encykliky *Humanae vitae* je závazná dle CIC 1983, can. 752.

²³ Srov. Markéta ELIČOVÁ, „Charitativní práce s menšinami,“ in *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, ed. Michal Opatrný a Markus Lehner, České Budějovice: TF JU, 2010, s. 52.

²⁴ Srov. KOLAŘÍK, „Identita sociálních služeb poskytovaných katolickou církví,“ s. 79.

²⁵ Srov. Yves J. CONGAR, *Za církev sloužící a chudou*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 36.

²⁶ Srov. Rudolf SVOBODA, *Jan Prokop Schaaffgotsche: První biskup českobudějovický*, Brno: L. Marek, 2009, s. 65.

²⁷ Srov. HALÍK, *Vzývání i nevzývání*, s. 49.

která jsou v kostele každé samo za sebe. Společné projevy náboženství, a to včetně těch masových (poutě, papežské návštěvy, světová setkání mládeže, ap.), tak vlastně jen tvoří rámec pro praktikování osobní zbožnosti. V důsledku toho pak už není ani příliš potřeba církev, člověk „pracuje“ na své osobní zbožnosti, církev mu k tomu jen poskytuje více či méně potřebný kontext.²⁸ To, do jaké míry je tento kontext potřebný, si totiž nakonec určuje jen sám věřící, který církevní rámec či kontext využívá do té míry, do jaké odpovídá a napomáhá jeho osobní zbožnosti. Pokud se s ní rozchází či ji rovnou zpochybňuje, člověk ho nevyužívá, protože jde přece o jeho osobní zbožnost, kterou si vlastně definuje jen on sám. Tento postoj je nadto společný různým „vrstvám“ křesťanů, protože někdy osobní zbožnost záleží především v citu (lido-vá verze), někdy ve zkušenosti či poznání (intelektuální verze).²⁹ Paradoxně tak mají mnoho společného ti, kdo žijí soukromými zjeveními, která církev neuznává či přímo zpochybňuje, s těmi, kdo např. díky studiu na teologické fakultě či jiné intelektuální činnosti mají pocit, že oni přece „ví“, jak „to“ je, takže církev a její nauku nepotřebují. Za povšimnutí přitom stojí, že takto pojaté křesťanství lze právě „dobře“ realizovat i mimo struktury a kontext církve: např. nasazením se pro životní prostředí, mír, sociální spravedlnost, apod., které je zdůvodňováno citově či pseudointelektuálně vygenerovanými spirituálními či teologickými důvody.³⁰

Je proto třeba si položit i otázku, zda se prostředí poskytování sociální pomoci (např. církevní pomáhající organizace) až příliš snadno nestává zmíněným kontextem pro takto pojatou víru. Při – ať už profesionální či dobrovolnické – práci by pak nešlo o poskytování pomoci kvůli tomu, že ji klient či uživatel služby potřebuje, ale o realizaci své vlastní individualizované zbožnosti, která má zrovna takový charakter, že se nemůže vejít nikam jinam než do prostředí pomáhání. Pracovník či dobrovolník tak vlastně parazituje na situaci klienta ve prospěch své zbožnosti. Přitom je opět jedno, zda je tato zbožnost spíše citová a zpravidla i konzervativní, nebo intelektuální a většinou i progresivní:

- a) V prvním případě lze jako příklad z praxe uvést zabsolutizování příkázání bliženecké lásky do té míry, že pracovník nemá v pomáhajícím vztahu potřebné hranice³¹, resp. pomáhající vztah nakonec buď zneužívá k proselytismu³², protože se domnívá, že klientovi by v jeho situaci nejvíce pomohlo, kdyby se stal křesťanem. Prakticky se to projevuje zpravidla tím, že pracovník přímo pohrdá profesionálními postupy či odbornou kompetencí a zdůrazňuje jen praktikování lásky k bližnímu, přičemž přehlíží, že bliženeckou lásku lze velmi dobře naplňovat právě prostřednictvím profesionálního vykonávání pomáhající práce.³³
- b) V případě druhém můžeme v praxi např. pozorovat, že křesťanská víra někdy bývá redukována na uskutečňování profesionální pomoci, která byla „poznána“ jako ta nejvlastnější cesta křesťanství, přičemž vztah k Bohu je nakonec zredukován na vztah k bližnímu. Jakkoliv totiž platí, že ten, kdo má přiměřený vztah k bližnímu, má implicitně i přiměřený vztah k Bohu,³⁴ není možné na vztah k Bohu zkrátka rezignovat.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 49.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 55.

³⁰ Srov. tamtéž, s. 57-58.

³¹ Srov. DOLEŽEL, „Osobnostní rizika pomáhající profese,“ s. 38.

³² Srov. DCE 31.c.

³³ Srov. Libor MUSIL, „Diskusní příspěvek,“ in *Mezinárodní konference Deus caritas est: Církev jako společenství lásky ve službě trpícímu člověku: Charitní idea a hodnotová orientace v zemích transformace: Dokumentace a zhodnocení*, ed. Heinrich Pompey a Jakub Doležel, Olomouc, 2008, s. 104.

³⁴ Srov. Erich GARHAMMER, „Ein Gespräch mit Paul M. Zulehner,“ *Lebendige Seelsorge* 1/2004, roč. 55: 29

2. Mylná pojetí církve a jejich vliv na poskytování pomoci

Kniha německého jezuitu Medarda Kehla *Kam kráčí církev* představuje do jisté míry nepřekonanou reflexi stavu katolické církve v Evropě na přelomu druhého a třetího tisíciletí. Ne neoprávněně proto nese podtitul *Diagnóza doby*. Ačkoliv tato publikace reflektuje některá dříve jistě více než dnes aktuální témata, navíc z pohledu a v kontextu katolické církve v Německu (např. spor o volbu biskupů), zdá se – jak snad bude díky následujícím řádkům více patrné – být v českém prostředí stále aktuální. Zejména pak pasáž o pojetích církve, která se v praxi běžně vyskytují, se ukazuje coby přesný popis aktuální české situace. Medard Kehl vychází při svém uvažování o církvi od toho, jak katolická církev definovala sebe samu na posledním koncilu ve Věroučné konstituci o církvi. Zde sama o sobě především říká, že je svátostí. Tím se chce říci, že tak, jako sedm svátostí odkazuje na vztah Boha k člověku v důležitých situacích jeho života, odkazuje církev už jen svou existencí na vztah Boha k člověku, resp. lidstvu a světu obecně.³⁵ Přesnější by ovšem bylo říci, že má odkazovat, protože životní a profesní praxe členů církve často vyznívá spíše opačně (k tomu viz také níže). Konstituce dále připomíná některé dosavadní tzv. obrazy církve, zejména obraz mystického těla Kristova užitý už Piem XII., který chce vyjádřit jak již zmíněné odkazování na Boha (církev ztělesňuje Krista), tak skutečnost, že každý křesťan je svým členstvím v církvi ztotožněn s Kristem.³⁶ V neposlední řadě pak koncil v konstituci zmiňuje a zdůrazňuje do té doby opomíjený obraz církve jako putujícího Božího lidu,³⁷ tedy obraz, který je sice inspirován Starým zákonem, ale který zde chce vyjádřit mj. i to, že Lid Boží je nově svoláván ze Židů i pohanů, resp. ze všech lidí.³⁸ Tento obraz tak dobře vystihuje předběžnost církve, která putuje dějinami do Božího království.

V souvislosti s uvedenými obrazy si pak Kehl klade otázku, jaký vztah mají tyto teologické obrazy k empiricko-sociologicky uchopitelné dimenzi církve, tedy k církvi přítomné tady a teď, k církvi viditelné.³⁹ Podle jeho soudu je odpověď na tuto otázku jednoduchá, protože koncil ji právě v konstituci *Lumen gentium* zodpověděl, v praxi však – jak Kehl upozorňuje – není dováděna do důsledků. Koncil totiž v 8. článku konstituce říká, že se ona církev, kterou chtěl a založil Ježíš Kristus a která je popisována zmíněnými obrazy, uskutečňuje v katolické církvi. Záměrně se zde tedy vyhnul slovu *existuje*. Nechtěl říci, že církev, kterou založil Kristus, jednoduše existuje v katolické církvi. Úkolem viditelné či empiricky uchopitelné církve je uskutečňovat Kristovu církev, tedy – prakticky vzato – uskutečňovat zmíněné obrazy jako své cíle. V žádném případě však uvedené obrazy církve nemohou být chápány jako popis či vyjádření podstaty viditelné, resp. empiricko-sociologicky popsitelné církve.⁴⁰ Obrazy vyjadřují, čím chce církev být, nikoliv čím momentálně je. K tomu však v praxi paradoxně často dochází, takže Kehl může formulovat následující dva způsoby mylného pojetí církve:

- Prvním je jednomyslné ztotožňování empirické (viditelné, empiricko-sociologicky popsitelné) dimenze církve a teologické (eklesiologické) dimenze církve, kdy je prostě ztotožněno mystérium a instituce; viditelná, hierarchicky uspořádaná církev je v tomto pojetí onou teologickou církvi. „V tomto obrazu církve je pochopitelně rozhodujícím postojem věřícího k církvi bezpodmínečná *poslušnost*; pouze ona zaručuje jednotu a pravdu ve víře. Právě poslušnost připravená přijmout dokonce určité postoje ve víře,

³⁵ Srov. LG 1.

³⁶ Srov. LG 7.

³⁷ Srov. LG 9.

³⁸ Srov. Peter HÜNERMANN, „Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche,“ in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten vatikanischen Konzil*, sv. 2, ed. Peter Hünermann a Bernd J. Hilberath, Freiburg i.Br. – Basel – Wien: Herder, 2009, s. 372-373.

³⁹ Srov. Medard KEHL, *Kam kráčí církev?: Diagnóza doby*, Brno: CDK, 2000, s. 45.

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 49-56.

v morálce a v církevním způsobu života i proti vlastnímu úsudku o jejich pravdě a smysluplnosti. Tím se také míní dnes opět často citovaná „náboženská poslušnost vůle a rozumu“. Jak Kehl dodává, tento přístup zahání od druhé pol. 20. st. katolickou církev do ofsajdu: „Katolická víra nikdy nežila jen z *kontrastu* k okolnímu světu a kultuře, nýbrž také vždy z *napojení* na ni. To ji ochránilo před sektářstvím.“⁴¹ Toto pojetí můžeme přirozeně pozorovat především či spíš pouze u samotných katolíků.

- Druhé mylné pojetí církve naopak spočívá v nevědomě striktním oddělování empirické a teologické dimenze církve a týká se jak katolíků, tak i nekřesťanů. Empirická dimenze církve, tedy viditelná církev, je zde vnímána jako „náboženský podnik služeb“, který je reprezentován kompetentními náboženskými specialisty a profesionály, což znamená, že je opomíjeno, že církev tvoří všichni pokřtění. Sama katolická církev se tomuto svému pojetí ve svém vnitřním diskursu značně přizpůsobila, když začala sama užívat pojmy jako „úřední církev“ nebo „oficiální církev“, které právě implikují, že církev tvoří především nebo primárně její hierarchická struktura, tedy náboženští profesionálové. Církev je podle Kehla navíc takto vnímána celou naší evropskou společností a kulturou, lidmi zcela vně církve i méně církevně socializovanými křesťany. Různé přešlapy církevních hodnostářů nebo pochybení řadových pracovníků tento pohled ještě posilují. Teologický obsah slova církev (svátost jednoty lidstva s Bohem, mystické tělo Kristovo, Boží lid) je pochopitelný a blízký jen církevnímu personálu (lidem ustanoveným v pastoraci) a několika málo vzdělaným a aktivním věřícím, kteří zpravidla tvoří zdravé jádro farností. Pokud se v této situaci začne argumentovat za použití zmíněných teologických obrazů církve, setká se taková argumentace s nepochopením. Když se přitom navíc ještě operuje i s poslušností vůči církvi tak, jak je chápána v předchozím pojetí církve, stává se celá argumentace kontraproduktivní. Je-li totiž církev vnímána jako podnik nabízející náboženské služby, má v tomto pojetí s lidmi jednat jako se svými klienty či zákazníky, nikoliv od nich vyžadovat poslušnost. Tato situace pak podle Kehla paradoxně vede k tomu, že se církev tím víc uzavírá do sebe ve smyslu jednomyslného ztotožňování své empirické a teologické dimenze.⁴²

Nelze proto hovořit o tom, že by mělo každé pojetí církve svůj vlastní negativní vliv na poskytování pomoci. Nejde totiž o dvě varianty vztahu k církvi, spíše o dva body, vymezující oblast mylného pojetí církve, které by šlo v Kehlově duchu opsat jako nekomunikativní církev – a to navenek i dovnitř. Naopak, takové pojetí empirické církve, které je komunikativní, je podle Kehla i odpovídajícím empirickým vyjádřením teologické podstaty církve.⁴³ Bylo by ovšem iluzorní domnívat se, že alespoň u křesťanů může nastat situace zcela ideálního pojetí církve. Lidská nedokonalost i nutnost církev vzhledem k dějinnému kontextu alespoň částečně stále reformovat to zkrátka nedovoluje.⁴⁴

Jako v praxi se velmi často vyskytující příklad pro to, jaký negativní vliv mohou mít uvedená mylná pojetí církve na pomáhání, lze uvést názor, že pomoc, kterou vykonávají organizace jako např. Charita ČR, vykonává církev. Pro pracovníky Charity, kteří jsou aktivními křesťany, je to dobrý motivační faktor a vyhovující kontext pro jejich profesní dráhu. Pro ostatní pracovníky, kteří jsou v církvi socializovaní jen málo nebo křesťany vůbec nejsou, je takové tvrzení nepochopitelné. Z jejich hlediska přeci práci dělá daná pomáhající organizace, kterou sice zřídila církev, což je v jejich pojetí podnik náboženských služeb, který ale sestává jen z ná-

⁴¹ Tamtéž, s. 46-47.

⁴² Srov. tamtéž, s. 48-49.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 50-51.

⁴⁴ Srov. Aleš OPATRŇÝ, *Cesty pastorace v pluralitní společnosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 78.

boženských profesionálů, kteří ale kromě svého podpisu na zřizovacím dekretu Charity s ní o mnoho víc společného nemají. Z toho pak v praxi vznikají různé třenice a nepochopení. Na jednu stranu ona „úřední církev“ často považuje svoje povolání k diakonii⁴⁵ za vyřešené zřízením Charity, kterou její pracovníci z řad aktivních křesťanů považují za součást církve, zatímco jejich kolegové, kteří křesťané nejsou, za poskytovatele sociálních služeb zřizovaného podnikem náboženských služeb.

Stálo by za to tedy podrobně zkoumat, do jaké míry jde v organizacích, jako je Charita, stranou starost o účinnou pomoc klientům ve prospěch půtek mezi pracovníky navzájem a někdy i zřizovatelem o to, zda je v Charitě dostatečně církevní prostředí. Otázka odborné kvalifikace pracovníka v sociální, zdravotní nebo jiné profesi může být nakonec nahrazována otázkou po jeho náboženské a církevní „kvalifikaci“.⁴⁶ Pak už ale primárně buď nejde o dobro klienta v jeho těžké situaci, ale o to, aby zakusil, že mu pomoc poskytuje církev, takže je jeho životní situace zneužita k proselytismu, nebo je naopak obětován křesťanský charakter Charity, takže jde o sice profesionální poskytování pomoci, ale bez jakékoliv inspirace diakonickými impulsy křesťanství, v důsledku čehož se existence Charity coby církví zřizované pomáhající organizace stává pochybnou.

3. Mylná pojetí víry a jejich vliv na poskytování pomoci

Autorů reflektujících otázku, „co je to“ křesťanská víra, je samozřejmě příliš velká řada na to, aby zde mohli být všichni zohledněni. Vzhledem k tomu, že – jak už bylo předesláno – je cílem této studie především naznačit nový způsob kladení otázek, resp. naznačit kladení otázek doposud přehlíženým směrem, zde tedy chci pouze vytyčit prostor pro tázání se po mylných pojetích víry a jejich vlivu na poskytování pomoci. To je možné učinit tím, když budou reflektováni alespoň dva značně odlišní autoři, resp. dva autoři s odlišnými pohledy na to, v čem spočívá křesťanská víra. Odlišnost se však v takovém případě nemůže vylučovat, jeden autor nemůže popírat druhého. Domnívám se, že takto odlišné přístupy v „zákonných mezích“ zřejmě nejautentičtěji reprezentují Josef Ratzinger a Hans Küng. Teologie Ratzingera, nikoliv jako Benedikta XVI., byla vždy až na pomezí s oficiálním učením církve, zatímco teologie Küngova byla od této hranice zpravidla vzdálena tak daleko, jak jen to je možné, aby se teolog ještě nestal heretikem a schismatickem. Zároveň zde půjde o zohlednění jen křesťanské víry, nikoliv o reflexi takových fenoménů, jako např. domnělé křesťanské víry, která má původ v určitém tradičně křesťanském kulturním kontextu a socializaci.

3.1 Hans Küng

Když Küng ve své knize věnované úvodu do křesťanství rozebírá problematiku domnělého rozporu mezi naukou Ježíše Krista a tím, co učil apoštol Pavel, nemůže přirozeně nezmínit jeho integrální téma, že spása nezáleží na úkonech zbožnosti nebo morálních výkonech, ale na víře v Ježíše Krista. Küng tak parafrázuje ústřední myšlenku Pavlova listu Římanům následujícím výrokem: „Jsme totiž přesvědčeni o tom, že člověk může dosáhnout správného a dobrého vztahu k Bohu, aniž by plnil náboženské požadavky, jednoduše tím, že se mu oddá a přijímá tak to, co mu chce Bůh darovat.“⁴⁷ Již od svého vzniku si tedy podle něj křesťanství s sebou nese mj. i takové mylné pojetí víry, které ji chápe jen jako plnění náboženských a morálních povinností. Jak zde již bylo naznačeno, důraz na formální povinnosti

⁴⁵ Srov. Michal OPATRŇÝ, „Služba potřebným – diakonie jako konstitutivní prvek praxe církve“ in *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, ed. Michael Martinek a kol., Praha: Jabok, 2008, s. 62-71.

⁴⁶ Srov. KOLAŘÍK, „Identita sociálních služeb poskytovaných katolickou církví,“ s. 83.

⁴⁷ Hans KÜNG, *Být křesťanem: Křesťanská výzva*, Brno: CDK, 2000, s. 191.

může vést k formalizaci poskytování pomoci, ze které se stane pouhá náboženská, resp. morální povinnost. Za povšimnutí přitom stojí, že taková formalizace musí nakonec postihovat i klíčové téma křesťanství při poskytování pomoci, totiž bliženeckou lásku. Lze totiž jen těžko uskutečňovat bliženeckou lásku formálně, resp. v případě formálního vztahu už nejde o bliženeckou lásku. Navíc toto tzv. přikázání lásky je možné naplnit nikoliv díky vlastní snaze, ale právě jen a pouze již zmíněným odevzdáním se Bohu, který člověka miluje, čímž ho k bliženecké lásce uschopňuje – jak poukazuje Küngův „opak“ Ratzinger coby Benedikt XVI.⁴⁸ Proto by dle mého soudu stálo za to, reflektovat pomáhající praxi z hlediska toho, zda křesťané jednají coby pomáhající pouze z náboženské, resp. morální povinnosti, nebo se cítí k poskytování pomoci uschopnění Bohem – a to proto, že se na něho spoléhají?

Küng, který je znám jako jeden z největších podněcovatelů spolupráce mezi světovými náboženstvími, zároveň neváhá jasně pojmenovat exkluzivitu křesťanství, přesněji exkluzivitu Ježíše Krista. Ta podle něj spočívá v jeho kříži, který odděluje víru a pověru nebo nevíru. Bez víry v Ježíšovo utrpení a smrt na kříži by podle Künga byl jen jedním z mnoha dalších „věčně žijících“ náboženských vůdců, takže by křesťanské víře chyběla rozhodnost a odlišnost. Přirozeně však podle něj zároveň nelze popřít význam Kristova vzkříšení, bez kterého by naopak víře v ukřižovaného Ježíše chybělo zplnomocnění a potvrzení. Redukce křesťanské víry se zde tedy může projevit jak potlačováním víry v Ukřižovaného, což znamená zdůraznění vzkříšení bez ohledu na historicko-politický kontext – tedy, že Ježíš Kristus skutečně žil, a to v konkrétní době a na konkrétním místě, tak potlačením víry ve Vzkříšeného, která zdůrazňuje jen historického Ježíše coby inspirativního vůdce a revolucionáře.⁴⁹ Ovšem kvůli víře ve Vzkříšeného bez stínu kříže může pomáhající přehlédnout, že i sebevětší snaha o překonání zla může velmi bolestivě ztroskotat, což je i jedna z klíčových zkušeností sociální práce.⁵⁰ Jak upozornil Oto Mádr,⁵¹ když mohl smrti podlehnout její zakladatel, může jí podlehnout i církev – a zde můžeme dodat, že i dobročinné snahy křesťanů; zejména, pokud si takové ohrožení neuvědomují. Obdobně i víra v Ukřižovaného bez světla vzkříšení může vést k neblahému vlivu na poskytování pomoci. Kristovo utrpení může jistě sloužit jako motiv a vzor pro vyrovnání se křesťana s jeho vlastním utrpením. Někdy se však může projevit např. tím, že se pomáhající – zdánlivě dle vzoru Krista – sebeobětuje ve prospěch klienta, což ale zpravidla vede k tomu, že z jeho strany trpně přijímá tzv. zneužívání. Přitom předjímá, že jeho sebeodříkání a sebevydání má smysl a klientovi pomůže, což znamená, že vlastně očekává, že to, čeho se pro klienta zřekl, mu bude vynahrazeno úspěchem jeho pomáhající práce – který se přirozeně nedostaví.⁵² V takovém případě je ovšem ono sebeodříkání nebo sebevydání vlastně falešné. Můžeme proto vůči stávající pomáhající praxi klást dvojí otázku:

- Počítají pomáhající z řad křesťanů, že – i navzdory jejich víře – může jimi vynaložené úsilí ve prospěch klienta nakonec ztroskotat?
- Uvědomují si pomáhající z řad křesťanů, že jejich tzv. „sebeobětování“ ve prospěch klienta umožňuje z jeho strany zneužívání pomáhajícího vztahu?

Protože přímo Ježíš nazývá sám sebe pravdou, bývá i křesťanská víra chápána jako hledání pravdy. Právě v tomto pojetí víry jako hledání pravdy dochází mezi křesťany uvnitř jednotlivých církví dle Künga k zásadnímu rozdílu. Nejde přitom např. o otázku metody, jak takovou pravdu hledat, ale přímo o její pojetí: „Je to pravda, která nechce být pouze hledána a nalézána,

⁴⁸ Srov. DCE 33, resp. 35.

⁴⁹ Srov. KÜNG, *Být křesťanem*, s. 195.

⁵⁰ Srov. BOHLEN, „Teologie a sociální práce,“ s. 33.

⁵¹ Srov. FRANZ MARKUS, „Modus moriendi der Kirche,“ *Diakonia* 2/1977: 115-119.

⁵² Srov. DOLEŽEL, „Osobnostní rizika pomáhající profese,“ s. 36.

ale která chce být následována a vážně uskutečňována, osvědčována a potvrzována. Pravda, která je zaměřená na praxi, která vyzývá k cestě, která daruje a umožňuje nový život.“⁵³ Stojí tu tak proti sobě kontemplativně-teoretické a operativně-praktické pojetí pravdy, kterou je Ježíš Kristus. V případě operativně-praktického pojetí se tak z pravdy stává životní cesta, kterou se člověk musí ubírat, pokud chce tuto pravdu nacházet – bez toho, že se snaží Krista následovat, ho nemůže najít. Kontemplativně-teoretické pojetí pravdy je oproti tomu statické, pravda – Ježíš Kristus – se jen „ukazuje“ a „teoretizuje“ se o ní, resp. o něm. Pro praxi pomáhající práce to neznamena jen to, že v druhém případě na žádné pomáhání ani nemusí dojít, protože křesťan může zůstat pouze u takové kontemplanace Boha, ze které není vyvozená žádná akce – praktické jednání po vzoru Ježíše Krista, kterým nemusí být jen pomáhající práce ale i způsob, jakým člověk jedná a nakládá s lidmi ve svém okolí. Nicméně praxe ukazuje, že i víra křesťana v pomáhající profesi může ustrnout v podobě kontemplativně-teoretického hledání pravdy. Taková situace nastává např. tehdy, když pomáhající není spokojen s dobře vykonanou pomáhající prací u klienta, a usiluje především o to, aby se klient obrátil, resp. uvěřil. Jinak řečeno, pomáhající není spokojen s tím, že uskutečňuje, a tím i nachází pravdu – jedná podle vzoru Ježíše Krista, a tím ho i nachází, ale touží klientovi tuto pravdu za každou cenu „ukazovat“ a doufá, že potom z klientovy strany dojde i k uskutečňování této pravdy (tzn. následování Ježíše Krista), přičemž až tehdy bude podle pomáhajícího skutečně vyřešena klientova situace.⁵⁴ Tím přirozeně nemá být zpochybněna misie jako obecný úkol všech křesťanů, ani nabídka duchovní péče pro klienty křesťanských pomáhajících organizací. Uvědomíme-li si ale, že Ježíš své zázraky konal především proto, aby – jak se dnes biblisté shodují – naznačil, v čem spočívá Boží království, a ne proto, aby potvrdil své božství či mesiášské poslání, pak se toto ukazování pravdy za každou cenu v pomáhajících profesích stává sporným. Stojí za to zde také připomenout, že v podobenství o milosrdném Samařanovi není ani slovo o Bohu nebo víře (Lk 10,29-37), stejně tak ani Petr a Jan nevznášejí žádný nárok nebo byť i jen dodatečný požadavek na chromého, kterého uzdravili u Krásné brány (Sk 3,1-9). Nespokojenost pomáhajícího s operativně-praktickým uskutečňováním pravdy, tedy poznáváním Krista prostřednictvím jeho následování, však nemá negativní dopad jen na jeho spiritualitu a příp. i psychiku. V důsledku má dopad i na klienta, kterému je – jak se např. na některých pečovatelských službách skutečně děje – soustavně naznačováno, že je něco špatně a že se sebou musí něco udělat – tzn. přijmout nabídku na zprostředkování návštěvy kněze, apod. V důsledku se jedná o přístup, který vůbec nespolehá na Boží působení, ale pouze na lidské úsilí (a snahu vše si pojistit za pomoci předepsaných rituálů, tj. svátostí). Přiměřeným postupem by bylo pomoci klientovi v rozvoji jeho lidství, byť by to bylo na smrtelné posteli; pomoci mu s uskutečňováním dobra.⁵⁵ Tím může být smíření s vlastním životním příběhem, rodinou, přáteli, ap. Při práci s mládeží se pro tento postup vžilo označení „výchovou evangelizovat“, protože kdo bude lepším člověkem, bude se i víc podobat Kristu,⁵⁶ který dovedl lidství k dokonalosti.⁵⁷ V takovém případě je vlastně pravda uskutečňována anonymně, což ale zároveň zvyšuje šance na její poznání a kontemplanaci. Můžeme si proto položit otázku, zda jsou pracovníci pomáhajících organizací z řad křesťanů ztotožnění s postojem, že jejich správně, poctivě a kvalitně vykonaná práce je jedním ze způsobů následování Krista; způsobem, který má navíc svůj nesporný – byť implicitní – misijní potenciál, nebo usilují především o obrácení klienta, protože se domnívají, že jen tehdy, když klient uvěří, se také zlepší jeho situace?

⁵³ KÜNG, *Být křesťanem*, s. 195.

⁵⁴ Srov. REGMUNT, „Nezbytnost charitní formace mladých lidí,“ s. 52.

⁵⁵ Srov. GS 11.

⁵⁶ Srov. Michal KAPLÁNEK, „Jugendpastoral in der Tschechischen Republik,“ in: *Jugend – Kirche – Atheismus, Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien*, ed. Maria Widl a Michal Kaplánek, České Budějovice – Erfurt, 2006, s. 56.

⁵⁷ Srov. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 153-154.

3.2 Josef Ratzinger

Že a jak jsou spolu navzájem úzce spojeny křesťanská víra a blíženecká láska, nenapsal Josef Ratzinger poprvé coby Benedikt XVI. v encyklice *Deus caritas est*. Jde o myšlenku, která je jedním z centrálních témat jeho fenomenálního Úvodu do křesťanství a která zároveň tak trochu shrnuje naše dosavadní uvažování: „Nikoliv konfesijní člen strany je opravdovým křesťanem, ale ten, který svým křesťanstvím se stal opravdu lidským. Nikoliv ten, kdo pro vlastní prospěch otrocky dodržuje systém norem, ale ten, kdo se osvobodil k prosté lidské dobrotě. Princip lásky, má-li být opravdový, samozřejmě zahrnuje víru. Jen tak zůstává tím, čím je. Neboť bez víry, kterou jsme se učili chápat jako výraz pro člověkovu poslední nutnost přijímání, jako výraz pro nedostatečnost všech vlastních výkonů, se láska stává svémocným činem. Láska se sama ruší a stává se sebe ospravedlněním: Víra a láska se vzájemně podmiňují a vyžadují.“⁵⁸ Z tohoto úhlu pohledu je tedy zřejmé, že se mohou fatálně mýlit ti pomáhající pracovníci z řad křesťanů, kteří se domnívají, že právě proto, že jsou věřící, dokáží svou práci dělat lépe než ostatní. Víra pro ně zřejmě není výrazem pro jejich vlastní nedostatečnost, takže je pak ani nevede k tomu, aby se vedle zdravého sebevědomí dokázali spolehnout i na druhého (kolegy, pracovníky jiné organizace, blízké klienta a klienta samotného) a na Boha. Pokud se však pomáhající nedokáže spolehnout na klienta a jeho přirozené zdroje, je pomoc zpravidla odsouzena k nezdaru. Pokud se navíc pomáhající coby křesťan nedokáže spolehnout na Boha, který stejně miluje jeho samého i jeho klienta, a oba dva chce svou láskou uschopnit k rozvoji jejich lidství, pak je odsouzena k nezdaru nejenom pomoc samotná, ale i svědectví Bohu, které má takovýto pomáhající coby křesťan svou prací a přístupem k druhým lidem podat. Stálo by tedy za to, reflektovat práci v křesťanských pomáhajících organizacích, resp. práci křesťanů v pomáhajících profesích takovým způsobem, aby bylo možné zjistit, zda se v praxi nevyskytují případy, kdy křesťanská víra vede k sebepřeceňování⁵⁹ pracovníka.

Podle Ratzingera je dále křesťanská víra základním postojem člověka k bytí, k existenci, k sobě a k celku. Víra coby tento postoj pak spočívá v tom, že si člověk uvědomuje, že za světem viditelným je ještě skryt svět neviditelný, který ovšem pro svou skrytost ještě není neskutečný. Naopak, jak říká Ratzinger, je o to více skutečnější, protože jen díky němu existuje to, co vidíme a můžeme změřit. Víra tedy podle něj nespočívá v tom, že by si člověk nějak definoval či upřesňoval, co tento neviditelný svět obsahuje, jde v ní především o jiný než empirický přístup ke skutečnosti.⁶⁰ Tuto možná poněkud abstraktní úvahu můžeme ukotvit pro praxi pomáhající činnosti díky problematice důstojnosti člověka. Podle Stephanie Bohlen to bylo právě židovství a posléze křesťanství, kdo přinesl a prosadil myšlenku, že důstojnost člověka se neodvíjí od jeho společenského statutu ve smyslu tvrzení: čím více jsem ve společnosti významnější, tím větší mám důstojnost. Když se podle Bohlen v dnešní době zpochybňuje důstojnost člověka především z hlediska toho, nakolik si je vědom sám sebe (např. právě počaté dítě nebo pacient v kómatu), pak je opět úkolem křesťanství, resp. teologie připomínat, že důstojnost člověka pramení z toho, že je člověkem – byl stvořen Bohem a tento vztah Boha k člověku mu propůjčuje jeho důstojnost.⁶¹ Právě v takovém případě je zaujat ke skutečnosti vztah víry, tedy jiný vztah než empirický, který se ptá např. po sebe-uvědomění jedince nebo po jeho měřitelném přínosu pro společnost. Z hlediska definice víry jako zaujetí jiného než pouze empirického vztahu ke skutečnosti se tedy stávají pochybnými všechny hmotné důkazy víry.⁶² Z tohoto hlediska tak ani pomáhající činnost nemůže být považována za důkaz pro

⁵⁸ Tamtéž, s. 181-182.

⁵⁹ Srov. DOLEŽEL, „Osobnostní rizika pomáhající profese,“ s. 38.

⁶⁰ Srov. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 16

⁶¹ Srov. BOHLEN, „Teologie a sociální práce...,“ s. 32.

⁶² Srov. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 17.

víru – byť by byl pomáhající sebevíce křesťansky motivován. Vydat svou prací či jednáním svědectví Bohu, který chce oslovit každého člověka, je něco jiného. Víra je podmíněna obrácením, tedy změnou vztahu ke skutečnosti, nikoliv tím, že křesťan někoho svou prací o víře přesvědčí. Domnívám se proto spolu s Musilem a Křišťanem, že je třeba klást si při pohledu na praxi i z hlediska teologie otázku, zda pomáhající práce není některými křesťany konána či organizována hlavně proto, aby se z ní stal „pádný důkaz“ pro víru.⁶³ Pokud se tomu tak děje – čemuž někdy praxe nasvědčuje – pak jde jak o zpronevěru křesťanskému pojetí víry, tak i o poškození klienta, jehož situace není brána vážně, resp. je zneužívána k proselytismu.⁶⁴

Víra podle Ratzingera nakonec spočívá ve stanovení smyslu, který člověka nese – tzn. umožňuje mu žít, a který je zároveň na člověku nezávislý – člověk si ho sám nestanovuje. Víra pak prakticky spočívá v tom, že se člověk takovému smyslu svěří. Teprve potom je schopen také odpovídajícím způsobem jednat (viz také v úvodu kapitoly zmíněná myšlenka, že víra je výrazem pro lidskou nedostatečnost).⁶⁵ „Křesťanská víra je (tedy, pozn. aut.) víc než jen nějaké rozhodnutí pro duchovní základ světa. (...) Víra je setkání s člověkem Ježíšem a v tomto setkání poznáváme smysl světa.“⁶⁶ Protikladem k této víře je podle Ratzingera víra ve smysl, který si člověk stanovil sám: „Smysl – půdu, na níž celá naše existence může stát a žít, nelze vytvořit, ale jen přijmout.“⁶⁷ Křesťanská víra tedy žije z toho, že existuje objektivní smysl, který navíc člověka zná a miluje, takže takovým smyslem není „něco“ ale „Někdo“, koho člověk může oslovit.⁶⁸ Křesťanská víra coby víra ve smysl pak má úzký vztah i k praktickému jednání, zde konkrétně k pomáhání: „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, pro něž je doufání konstitutivní. Víra odpovídá na doufání lidí příslibem smyslu. Neboť křesťanská víra se může odvolat na příslib, že tam, kde lidé chtějí dobro a jednají se zřetelem na dobro, nemá ztroskotání poslední slovo,“ konstatuje Stephanie Bohlen.⁶⁹ Když tedy pracovník v pomáhající profesi doufá, že má smysl klientovi pomoci, byť už klient umírá nebo již mnoho pokusů o pomoc selhalo na jeho vlastní lenosti či nespolehlivosti, začíná v něm klíčit křesťanská víra, protože doufá, že má smysl konat dobro a na tento smysl se navzdory okolnostem spoléhá. Podle Bohlen proto specifický přínos teologie pro sociální práci spočívá v tom, že vyjadřuje: „...víru, že spása (i ve smyslu definitivního osvobození ze sociálních problémů, pozn. aut.) je nejen možná, ale i příslibená. Tím se popírá fatalistický výklad sociálních problémů, který podezřívá každou sociální práci z nesmyslnosti.“⁷⁰ Bez spolehnutí se na smysluplnost konání dobra je sociální práce, resp. každá pomáhající profese vlastně nepředstavitelná. Pokud by byl jejím smyslem např. sociální smír nebo zajištění přežití společnosti, bylo by klientovy pomáháno kvůli „vyšším zájmům“, jedinec by byl obětován ve prospěch celku. Z teologického hlediska je ovšem nejzajímavějším problémem právě ono spolehnutí se na smysl, kterým je Ježíš Kristus: Křesťan coby pomáhající sice může víru v Krista deklarovat, ale nemusí se přitom na něj při své práci skutečně spoléhat. Může tvrdit, že má smysl konat dobro, ale přitom se na dobro a jeho Původce nespoléhat. Pomáhající pak chce mít nad klientem absolutní kontrolu – nespoléhá se na to, že smysl, který jeho samotného nese, může nést i klienta, takže klientovi nedá vůbec žádnou šanci k tomu, aby se sám nechal nést. Můžeme to říci i obráceně: Protože se pracovník nespoléhá na smysl, který nese jeho i jeho práci, nedokáže se spolehnout ani na

⁶³ Srov. Alois KŘIŠŤAN – Libor MUSIL, „Nezodpovězená otázka vztahu „pozorného srdce“ a „odbornosti“ v křesťanské zakotvené praxi sociální práce,“ *Sociální práce/Sociálna práca* 4/2008, roč. 8: 97.

⁶⁴ Srov. DCE 31.c.

⁶⁵ Srov. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 30-31.

⁶⁶ Tamtéž, s. 35.

⁶⁷ Tamtéž, s. 31.

⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 35-36.

⁶⁹ Srov. BOHLEN, „Teologie a sociální práce,“ s. 33-34.

⁷⁰ BOHLEN, „Teologie a sociální práce,“ s. 34.

klienta, že vykoná svěřený úkol nebo že nezopakuje svou chybu. Dle mého soudu jde v tomto „spolehnutí se na Boha“ o jeden z nejzásadnějších aspektů křesťanské víry, takže by bylo velmi zajímavé, co by o něm a jeho vlivu na poskytování pomoci pracovníky z řad křesťanů dokázalo zjistit jejich podrobné dotazování.

4. Resumé: Kritické otázky pro praxi

V předchozích kapitolách bylo předloženo několik příkladů mylného pojetí křesťanství jako náboženství, mylného pojetí (katolické) církve a mylného pojetí toho, v čem spočívá křesťanská víra. K nim byly přiřazeny příklady z praxe, které měly naznačit, jakým způsobem může „falešná víra“ vytvářet a podporovat „falešné motivy“ k pomáhání. Předkládaná studie si klade za cíl především připomenout skutečnost, že křesťanská víra nemusí mít na pomáhání jen veskrze kladný vliv. Proto jsem zde chtěl také naznačit, jakým způsobem by v této věci mohla být zkoumána praxe křesťanských pomáhajících organizací a práce sociálních pracovníků z řad křesťanů, resp. jaké si je vůči praxi třeba klást otázky. V následujícím souhrnu jsou tyto otázky předloženy na způsob kritického dotazování se praxe, nikoliv ještě jako konkrétní výzkumné otázky:

- Je takzvaný „udržovací přístup“ k řešení sociálních problémů, který v důsledku často negativně postihuje princip obecného dobra, způsobován u církevních pomáhajících organizací jen vnějšími faktory (sociální politika, společenské klima, etc.), nebo i mylným pojetím křesťanství coby náboženství (srov. 1.1)?
- Jsou některá prvoplánová a nezodpovědná řešení etických dilemat a problémů v sociální práci v církevních pomáhajících organizacích nebo u praktikujících sociálních pracovníků zdůvodňována na základě křesťanské morálky (srov. 1.2)?
- Je prostředí poskytování pomoci zneužíváno jako prostor či kontext vhodný pro uskutečňování individualizované osobní zbožnosti pomáhajícího (srov. 1.3)?
- Je v církevních pomáhajících organizacích ohrožována kvalita péče o klienta spory o církevní prostředí v organizaci, takže je buď pomoc zneužívána k proselytismu nebo je naopak vypuštěna křesťanská inspirace pro poskytování pomoci (srov. 2)?
- Jednají křesťané coby pomáhající pouze z náboženské, resp. morální povinnosti, nebo se cítí k poskytování pomoci uschopnění milujícím Bohem, na kterého se spoléhají (srov. 3.1)?
- Počítají pomáhající z řad křesťanů, že – i navzdory jejich víře – může jimi vynaložené úsilí ve prospěch klienta nakonec ztroskotat (srov. 3.1)?
- Uvědomují si pomáhající z řad křesťanů, že jejich tzv. „sebeobětování“ ve prospěch klienta umožňuje z jeho strany zneužívání pomáhajícího vztahu (srov. 3.1)?
- Jsou pracovníci z řad křesťanů ztotožnění s postojem, že správně, poctivě a kvalitně vykonaná pomáhající práce je jedním ze způsobů následování Krista; způsobem, který má navíc svůj nesporný – byť implicitní – misijní potenciál, nebo usilují především o obrácení klienta, protože jen tehdy, když klient uvěří, se také zlepší jeho situace (srov. 3.1)?

- Jednají někteří pracovníci tak, že na základě své křesťanské víry přeceňují vlastní schopnosti a možnosti v roli pomáhajícího (srov. 3.2)?
- Je některými křesťany nebo opatřeními v křesťanských pomáhajících organizacích zneužívána situace klienta k proselytismu, takže je pomoc poskytována především proto a takovým způsobem, aby se z ní stal „pádny důkaz“ pro víru (srov. 3.2)?
- Spoléhají se pomáhající z řad křesťanů na Boha coby smysl světa takovým způsobem, že je to uschopňuje k tomu, aby se dokázali spolehnout i na klienta, že splní dohodnutý úkol nebo nezopakuje chybné jednání, nebo se pomáhající snaží klienta kontrolovat – protože se na Boha nespolehá (srov. 3.2)?

5. Na závěr

Aby bylo možné s dostatečnou jistotou konstatovat, že jsou falešné motivy k pomáhání podporovány a možná i generovány také „falešnými pojetími“ křesťanské víry, je třeba ověřit zde naznačené a případně i další otázky v praxi, shromážděním kasuistik a/ nebo společenskovedním dotazováním pracovníků křesťanských pomáhajících organizací a sociálních pracovníků z řad křesťanů. Tato studie se pro takové tázání pokusila najít dostatečné zdůvodnění. Domnívám se, že pokud se teologie nebude bát vstoupit do této třinácté komnaty vztahu víry a pomáhání, prospěje to jak samotné teologii, tak i sociální práci a sociálním pracovníkům – a v důsledku i jejich klientům.

Abstract:

The study takes in consideration the possible negative impact of Christian religion on caring. It analyses some wrongly percept images of Christianity as a religion, the Church and the faith and considers the influence on the act of care.

Key words: Charity, motivation, the concept of faith, the concept of the Church, the concept of religion, social work