

## Praktická teologie a církevní sociální práce

Karl Rahner

(Neautorizovaný překlad z: Karl Rahner: *Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit, Schriften zur Theologie, Bd. VIII, s. 667 – 688, původně vyšlo In: Caritas : Monatsschrift des Schweizerischen Caritasverbandes 45 (1967), s. 354-365*)

Pokud mám promluvit na toto téma, které mi bylo dáno<sup>1</sup>, mohu si v nejlepším případě připadat jako Bileamův osel, který mluvil prorocky a přesto zůstal oslem. Nejsem sociální vědec ani odborník praktické teologie, tím spíše žádný praktik církevní nebo dokonce profánní sociální práce. Jestliže má snad také těmto věcem trochu rozumět dogmatický teolog, protože z centrálního teologického hlediska musí být vzat v úvahu křesťan i církev také v jejich vztahu ke světu a k pozemskému bytí /Daseins/ člověka, tedy konkrétní dnešní dogmatik musí udělat znovu chybu, a to buď z poloviny nebo skoro úplně, neboť často citovaná „teologie pozemských skutečností“ je i přes pastorální konstituci „O církvi v dnešním světě“ ještě zcela v prvopočátcích. Nemohu tuto situaci utajit a říkám s odvahou beznaděje to, co mohu říci<sup>2</sup>. Jestliže se to celé nehodí, nebo znamená příliš málo, pak musím také apelovat na shovívavost a odpuštění čtenářů a mohu jen doufat, že alespoň rozpor, který je ohlášen, povede možná k jiným pohledům, které jsou lepší než ty zde přednášené. Pokusíme se naše úvahy formulovat ve čtyřech hlavních větách a myšlenkových pochodech.

### I.

První základní věta je „vědecko-teoretická“, že totiž učení o křesťanské charitě a církevní sociální práci je vnitřní součástí pastorální teologie, kterou by bylo lépe nazývat „praktickou teologii“. Takzvanou „pastorální teologii“ není možné dnes chápat jako uvedení do pastorační práce kléru resp. učení o něm. Pastorální teologie je mnohem více teologickou reflexí celé seberealizace církve vůbec, tak jak je ve své podstatě, a teologickým promýšlením současné situace světa a církve jak dnes má být. K tomuto celkovému uskutečnění církve ale patří jako aktivní činitel

<sup>1</sup> K přednášce srov. na konci svazku přiložený podrobný seznam pramenů.

<sup>2</sup> Autor musí proto odkázat na obsáhlé vlastní předchozí práce, srov. *Ausführungen im Handbuch der Pastoraltheologie*, hrsg. von F.X. Arnold, K. Rahner u.a., Bd. I-II/1-2 (Freiburg 1964-1966), uvádějící souvislosti svět-církve, situaci dnešní církve a pod. Pro důkladné zdůvodnění je třeba zvláště odkázat na toto dílo (tam viz další obsáhlé údaje o literatuře). – K současnému tématu srov. zvláště také výklad R. Völkl: I, 385-412; II/2, 403 až 423; jinou přípravu k těmto výkladům nabízí s jiným cílovým zaměřením K. Rahner/K. Lehmann: II/2, 389-402 (Lit.). Srov. také A. Ziegler, *Thesen zum Verhältnis von Sozialarbeit und Theologie* (Caritas-Verlag Luzern, Sonderdruck); A. Hunziker, *Geistige und berufsethische Aspekte der Sozialarbeit: Caritas 45 (1967) (Heft 3 Beilage) 102-116*. Pro krátké představení proměny sociální práce, existenciální péče (Daseinsfürsorge) a role dnešní církve může být také upozorněno na tyto práce, srov. K. Rahner, *Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“*; *Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*; *Christlicher Humanismus*; *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde*; *Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*; *Theologische Reflexionen zur Säkularisation*, in diesem Band 613-636; 133-149; 239-259; 395-408; 409-425; 637-666. K tématickému okruhu předložené stati srov. také ještě K. Rahner, *Der Christ in seiner Umwelt: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 91-102*.

*všechny* stupně církevní hierarchie a laici a vše, co v tomto sebeuskutečnění je zahrnuto: nejen kult, učení a pastorece v užším smyslu bezprostředního zprostředkování spásy jednotlivci, nýbrž právě tak podstatně charita církve a její celé působení v tom, co nazýváme „svět“. Tedy k tomu patří také sociální práce církve tím způsobem, s těmi cíli a ohraničeními, jak sociální práce právě církvi jako takové přísluší. K sebeuskutečnění církve se nyní v její stále se měnící situaci dějin světa i spásy nepočítá vše, co křesťan dělá, jelikož se jedná o zcela o „privátní“ prostor jeho bytí. Ale na druhé straně toto sebeuskutečnění není přece identické s výkonem úřadu církve nebo popřípadě laiků, pokud jednají v pověření tohoto úřadu. Patří k němu to, čím se církev (nikoliv ale identická s hierarchií) v rozmanitých způsobech a stupních svého uskutečnění vyznačuje, co ji charakterizuje a v čem se angažuje. Jestliže existuje „privátní“ křesťanské bytí, existuje tedy také privátní, křesťanská, milostí Kristovou nesená mezilidská komunikace a tedy láska, charita v teologickém slova smyslu, která neangažuje církev jako takovou, tak pak přece patří charita a sociální práce do sebeuskutečnění církve jako takové a obě jsou proto předmětem praktické teologie. Je tedy obtížné konkrétně vůči sobě vymezovat církevní charitu a charitu jednotlivce v jeho privátní křesťanské existenci.

Tato první, nyní jen velmi krátce vysvětlená věta, není pouhou teologickou vědecko-teoretickou subtilností a hříčkou. Na jedné straně má teologické přemýšlení o církevní charitě a sociální práci církve, nehledě na praktickou samostatnost vědy o charitě /Charitaswissenschaft/, své podstatné místo v praktické teologii - a není to jenom nějaká dosud neumístěná libovolná teorie o něčem, co je náhodou v její svatyni, v církevním prostoru, před jejími hradbami; na druhé straně praktická teologie nevytahuje jen konkrétnější důsledky pro činnost pouze církve z „podstatné“ eklesiologie, nýbrž tvoří podstatnou, vlastní samostatnou vědu, neboť ona může z teologicky reflektované analýzy současnosti říci, co církev může nyní - a nikoliv vždy - udělat, a protože to může říci s určitým profetickým imperativem. Z toho je zřejmé, že věda o charitě /Charitaswissenschaft) nejen může popsat co vždy charita církve ve vlastním bytí církve znamená, ale musí říci co charita církve musí být právě dnes - nyní a nikoliv v provždy dané ale kriticko-teologicky rozuměné situaci. Věda o charitě má kritickou, takřka prorockou funkci oproti fakticky vykonávané charitě v církvi a musí určitým způsobem se stvořitelskou fantazií z naděje rozvíjet stále nové formy charity a vztahu církve ke světu. Ze správně pochopené podstaty praktické teologie vyplývá, že věda o charitě je původně teologickou a kriticko-normativní vědou, která musí obsahovat podstatu sociologie, futurologie a podobných věd - jakožto věd pro ní pomocných. Má vědět, jak má dnes vypadat podoba církevní charity. Není jen souborem praktických rad z podstaty křesťanské lásky, není jen přírůbek k morální teologii.

Je ale hned třeba - alespoň jako otázku - poznamenat ještě něco jiného pod podmínkou přeměny charity ve vědu o charitě /Caritaswissenschaft/: existuje pastorální konstituce „O církvi v dnešním světě“; existuje instituce sekretariátu pro dialog a (možná) spolupráci církve s „nevěřícími“ (lépe by bylo s nereligiózním humanizmem), existuje mnohem více míst, kde se podobným směrem myslí a jedná. Ale asi neexistuje pro teologické promýšlení toho všeho co přichází v potaz jako učení a praxe ještě žádné jméno. A přece toto zde je, nezvratitelně uchopitelné i když to nemá jméno. Toto bezejmenné bytí patří podstatně k teologii, ale není identické s celou praktickou teologií, která se také zabývá pastorační v užším smyslu. Toto bezejmenné bytí není ani část dogmatické eklesiologie, i když promýšlí vztah k církvi. Toto bezejmenné není ani identické s křesťanskými sociálními vědami i když je s ním příbuzné. Tyto vědy promýšlí společenské, hospodářské a podobné skutečnosti - jaký je v nich vztah vlastní profanity s normami přirozeného zákona a evangelia, nikoliv ale vzájemný, aktivní a pasivní vztah církve a světa jako takového.

„Teologie pozemských skutečností“ není také správné jméno, protože jde o vztah církve a světa, a sice protože se jedná o oně společenské velikosti jako je lidský skutek, nikoliv jako bezprostřední událost stvořitelského činu Božího. „Politická teologie“ – slovo, kterého se znovu chopil J.B. Metz – není také to, co je zde míněno, neboť „politická teologie“ bere v úvahu společenskou relevanci víry a celou vírou pojatou skutečnost. Američané toto bytí (skutečnost) jmenují jednoduše „Church and World“, myslí tím ale vlastně teologickou disciplínu. Tuto skutečnost bychom měli nazvat „teologicko-eklesiologickou kosmologií“ kdyby jméno kosmologie nebylo spojeno s filozofickou disciplínou, která se ostatně postupně bude podobat transcendentální ontologii a antropologii na jedné straně a přírodním vědám a dějinám na straně druhé.

Když chceme splnit naléhavé a důležité přání po pojmenování této anonymní skutečnosti, vyvstává při tom otázka: neměla by se Charitaswissenschaft, stále chápána jako část a vnitřní moment praktické teologie rozšířit a přeorganizovat na eklesiologickou kosmologii? Nebylo by to smysluplné, když *na jedné straně* uvažujeme, že charita dnes je nutně chápána ve změně forem a způsobů své trvající existence; také církevně organizovaná charita nemůže být jednoduše již identifikovaná s „péčí\opatrováním /Fürsorge/“ a hranice mezi charitou a celou světovou působností církve v její všeobecnosti a sociální práci ve speciálním smyslu je velmi těžko určit jak teoreticky, tak prakticky – pokud vůbec existují – a když *na druhé straně* uvažujeme, že tato teologicko-eklesiologická kosmologie ještě hledá svůj základ a domov, není tedy právě toto reálná možnost se tím zabývat? Charita by se neodcizila sama sobě, kdyby se její věda rozšířila do takové „Kosmologie“; charita by se spojila s „nadějí“<sup>3</sup> na kterou se právem odkazuje a spolu s ní by tvořila futurologicko-eklesiologickou kosmologii jako část praktické teologie a tak vybuodovala dům, ve kterém by, vedle domu víry, našly vlastní domov v teoretické teologii obě tyto teologické ctnosti. Je pak jasné, že tím by pak Caritaswissenschaft a Teologie sociálních úkolů a práce církve našly užší a srozumitelnější vztah. To vše ale bylo míněno jako *otázka*.

## II.

Přejdeme ale nyní konečně k těm skutečnostem, kterými je myšlena charita a sama církevní sociální práce, abychom se přiblížili k našemu vlastnímu tématu. *Druhá* věta tedy zní: rozdíl mezi církví a milostí na straně jedné a „světem, který se stal světským“ na straně druhé, který dnešní teologie začíná vidět a začíná jej chápat jako rozdíl nastolený samotným křesťanstvím, určuje také a znovu vztah mezi milostí jako „caritas“ a církví jako historicko-společenským projevem této církevní charity na straně jedné a charitou která se stala světskou na straně druhé (jako „smýšlení“ /Gesinnung/ a společenská objektivace).

Nedívejme se napřed na charitu a církevní sociální práci a její profánně-světskou obdobu, nýbrž na milost resp. církev a svět všeobecně a v celku. Existuje „svět“ nejen jako Boží stvoření, jako „příroda“, nýbrž jako úkol, čin a jeho objektivace člověka samotného, jako svět člověkem do budoucnosti navržený, udělaný, ke kterému člověk jako sám sebou manipulující patří. Tento svět se odlišuje nejen od milosti a církve, jako „příroda“ se odlišuje od milosti, jakožto od milosti samé v odlišeném rozlišení předpokládaný adresát a podmínka možnosti milosti jakožto sebesdílení Božího; svět se odlišuje od milosti a církve také *epochálně*. Svět bude v dalším běhu dějin milosti růst sám ve své samostatnosti, dospělosti, profanitě, a vydá se vlastnímu sebevýkonu. Tato epochálně přibývajících „světskost“ světa není, navzdory také vždy přítomným hříšným nedorozuměním a hříšnému zkreslení, v posledním porozumění

<sup>3</sup> Srov. Karl RAHNER, Zur Theologie der Hoffnung. In: Schriften zur Theologie VIII, 561–579, zde 575nn.

neštěstím, které postihne neporozuměnou milost a církev, ale způsob, jak se milost sama plně vtáhne do stvoření: jako uvolnění a legitimace světa v jeho osobitosti. Přitom je vidět, že tento svět sám o sobě vlastní opět pluralistickou, ano „smyslově žádostivou“ desintegraci a *tak* musí být lidmi přijímán a tak jej musí lidé vydržet, tedy ve světě jako takovém neexistuje pro něj samotný žádná předem daná nebo nastolená instance, která by jej mohla adekvátně integrovat do nějakého průhledného a manipulovatelného systému. Víra a církev si tedy proto nenárokují touhu v „integralismu“, který je hluboce nekřesťanský, jednoznačně obsahově pozitivně informovat a manipulovat svět v jeho skutečnosti a dějinách, ony mu předávají mnohem více sebe sama, dospělému svobodnému člověku svěřují jeho rozhodnutí a odpovědnost za utváření světa, který vytváří. Jaký jiný pozitivní význam pro uvolnění světa do jeho světovosti víra, milost a církev přesto mají, není potřeba v tomto okamžiku říkat, neboť tato otázka se v naší souvislosti brzy znovu vynoří.

Nyní ale vše mezilidské, ve všech svých dimenzích a vrstvách, patří podstatně k člověku. To ale znamená, poté co právě bylo řečeno: ono mezilidské patří (také) do světa, který je tak milostí a církví uvolněn do vlastní světskosti. Existuje sice také mezilidskost, která je konstituována skrze milost jako takovou a jen skrze ni, právě „caritas“ v teologickém smyslu, ona jednotou mezi lidmi, která je konstituována skrze božské sebesdílení; tato určitá mezilidskost má v církvi onen charakteristický, symbolický, historicko-základněsvátostný /grundsakramentale/ a účinný projev, který zcela odlišuje církev od světa.

Ale jak odpovídá všeobecnému a také epochálnímu vztahu církve a světa, uvolňuje také tato milostivá, v církvi skrze „caritas“ se projevující mezilidskost epochálně rostoucí světskou mezilidskost jakožto její předpoklad, a zapojuje se v ní; zapovídá si sama „integralistickou“ manipulaci této světské mezilidskosti a posílá křesťana – také právě jako takového – v jeho svéprávnosti do této ve světě zůstávající mezilidskosti, která je oblastí jeho lidské a křesťanské úlohy, a sama mu pokládá pluralistickou a smyslově touženou neintegrovanou světskou mezilidskost s jejími výkony a objektivacemi jako jeho úděl a břímě. Právě tím, že milost a církev přenechávají ve svobodě svět v jeho samostatné skutečnosti a vlastní odpovědnosti k naplňující se budoucnosti i přítomné úloze, vyhýbá se církev nebezpečí, aby se stala komplicem světa („spojení trůnu a oltáře“) v její společenské, často zkamenělé a dokonce hříchem poznamenané instituci. Získává onen odstup, který potřebuje, jestliže má svou vlastní „vtisknutou“ eschatologickou naději plnit službu kritiky a otevření světa jeho budoucnosti ve strukturách (světského) života, jak říká sám koncil (LG 35). Z toho vyplývá: světské, světsky zůstávající společenské konání a jeho světské institucionalizování mohou být v sobě a svém epochálním růstu – a sice také skrze vlastní hospodářské a specificky právní řády společenského života, skrze zákony, trestní pravomoc a policii, skrze kulturní tvůrčí činnost v umění a vědě, tedy také skrze sociální práci a její instituce – viděny z hlediska církve a křesťanů nikoliv jako něco, co by mělo být děláno vlastně lépe pouze církví a křesťany jako takovými, v jejich vlastní režii a s explicitně církevním řízením. Sociální práci nepřísluší prozatím žádná větší specificky křesťanská nebo církevní vazba, než ostatním oblastem světského světa, kultury nebo společnosti. Teologie církve se tedy sama také nevyzná v tom, aby teoreticky a adekvátně rozhodovala *konkrétně* o nutnosti, naléhavosti, konkrétním ztvárnění a vývojových směrech takové práce na vyšší a podařené socializaci člověka, jakkoliv také křesťané jako jednotlivci ze své víry a ze své „caritas“ jsou povoláni tomu, aby v otevřeném dialogu a dějinném zápase spolupracovali na dějinách této sociální skutečnosti se všemi ostatními lidmi jakožto občané jednoho světa, a jakkoliv také je církev oprávněna a poslána světu, v jeho svobodné svéprávnosti, nabídnout skrze stále platné principy evangelia slovo prorocké „moudrosti“.



### III.

Přistupujeme ke *třetí* větě. Církev (v mnohohrstevnatosti tohoto pojmu) dostala úkol plnit charitativní a sociální práci ve světě; tuto práci nelze a priori a navždy materiálně odlišovat od stejné práce a s ní souvisejících necírkevních (světských) institucí; ohraničení, případné překrývání a dvoukolejnost církevní a profánní charitativní a sociální práce je možné připustit jen podle času a místa, přičemž – jak bylo řečeno – neexistuje žádný řídicí apriorní plán a také žádná autonomní instance pro ono ohraničení, nýbrž jen „otevřený“ systém, jenž může dosáhnout vždy jen labilní rovnováhy.

Církev má úkol a právo, které jí z podstaty přísluší, konat ve světě charitativní a sociální práci. Říkáme jednoduše „charitativní“ a „sociální“ práci. V praxi můžeme možná určitým způsobem charitativní a sociální práci rozlišovat, jednoznačný a podstatný rozdíl teologického rázu mezi oběma není možný, dokonce je zakázaný. Neboť jestliže charita v teologickém smyslu znamená lásku mezi Bohem a člověkem a mezi lidmi mezi sebou, znamená kompletnost a celistvost člověka a tím jeho spásu, jestliže tato láska neznamena jen smýšlení, ale čin, jestliže je láskou která se vtěluje do celosti lidského života (i když eventuelně profánně světsky a současně anonymně) a když lidské bytí není také vůbec myslitelné bez společensky objektivizované lidské vzájemnosti, pak může *všechno* konání, které je zaměřeno na bytí jaké má být, na spásu a na společensky konkrétní lidskou vzájemnost, být „materiálem“, výrazem a společensko-konkrétní událostí právě té teologické „caritas“ a nic nemůže být a priori z ní vyloučeno. Ano, tato „caritas“ jakožto celistvá podstata křesťanského bytí má stále povinnost a dynamiku hledat své, nyní nově požadované a sobě připisované, podoby vlastního sebeuskutečnění. Proto patří také všechna sociální práce, přičemž stále zůstává jen službou člověku a jeho mezilidskosti, k výkonům charity a může být dokonce právě dnes naléhavě nabízena skrze to, co se obecně nazývá „charita“.

Pokud již jednoduché poskytnutí stravy hladovějícím může být a zároveň musí být charitou, dílem charity, pak je od počátku nepochopitelné, jak by mohlo jinak být něco ze sociální služby a sociální práce od počátku vyloučeno z charitního díla. Naopak: v každé době se křesťan a církev musí znovu ptát, v čem právě nyní spočívá oněch sedm skutků „tělesného“ a sedm skutků „duchovního“ milosrdenství. Nemůžeme tyto skutky vidět ve starých představách a modelech zaniklých společenských a hospodářských forem a být tak slepí pro to, co by dnes mělo být konáno jako „caritas“, a to také v tom případě, že to možná nikdo nebude „charitativním“ nazývat. Navrhnout systematický přehled takových dimenzí charity, která je také společensky inkarnovaná a institučně založená, jejíž díla nejsou nutně „charitativní“ v obvyklém smyslu, nemůže být věcí teologa, bylo by to ale otázkou, které se praktická teologie nemůže vyhnout. Říkáme tomu všemu sociální práce, včetně jejích výkonů, děl, institucí, zařazujeme k tomu také charitativní práci („charita“, jak se tomu tradičně rozumí) jako jednu sice důležitou část, ale nikoliv jako celek „sociální práce“.

Tato diakonie sociální práce je právem i povinností církve. Neboť ta není jen společensko-historicky určeným adresátem a světu věnovanou svědkyní pravdy víry a budoucí naděje (s oběma aspekty: das Grundsakrament), nýbrž také je základní svátostí /Grundsakrament/ jednoty v diakonii lásky.

Nositelem takové sociální práce je *církev*. Pokud vyslovujeme tuto větu, musíme mít před očima, že slovo „církev“ v této větě je mnohovýznamové a mnohohrstevnaté. Církev ve smyslu praktické teologie a věci samé není sice již uskutečněna tam, kde jednotlivý křesťan v přetrvávající „privátnosti“ svého křesťanského bytí „sociálně“ jedná a musí jednat podle jednotlivého, svobodného a zodpovědného utváření svého mezilidského života; církev

ještě není uskutečněna tam, kde jednotlivý křesťan tuto svou vlastní úlohu realizuje ve spoluzodpovědnosti za svět, ve světě „soukromě“ nebo jako spoluúčastník světské sociální práce, realizuje jako současně milost působící „caritas“ a světskou úlohu dohromady. Přesto je věta, *církev* má konat sociální práci činem i pomocí institucí, mnohoznačná. Taková sociální práce církve se děje, když papež a biskupové osobně, avšak jako nositelé církevních úřadů, jsou sociálně činní ve světě již také tak, jako například v encyklice „*Populorum progressio*“; platí to také v případě, kdy papež a biskupové skrze úředně pověřené křesťany nebo instituce uskutečňují svou hierarchicko-sociální činnost. Sociální práce *církve* se děje ale také tam, kde společenství místa a oltáře přispívají důležitým způsobem od oltáře skrze skutky a instituce (např. skrze farní charity apod.) k realizaci mezilidské lásky věřícího společenství také pro vytváření zdravých sociálních struktur světské společnosti.

Sociální práce *církve* se děje také ještě, a nezastupitelně, když se křesťané jako takoví spojují ve svobodné iniciativě do instituce, která na jedné straně vůbec nemusí vycházet z iniciativy církevního úřadu, vůbec nemusí být jednoduše chápána jako exekutivní orgán úřadu v církvi a vlastně nemusí být jako taková činná, a na druhé straně přece když je taková instituce svobodným seskupením křesťanů a tím stojí v církvi, tedy v církvi jako takto stojící viditelná a má alespoň tichý souhlas církevního úřadu v poskytování jejího svobodného charismatu, pak může v každém případě platit za „církevní“. Ne vše „církevní“ je pozitivním právním zmocněním založeno ze strany církevního úřadu. Konkrétně mohou existovat přirozeně zcela smysluplné smíšené formy církevně-úřední a současně svobodně-charismatické avšak církevní instituce, jejichž fungování musí být zajištěno smysluplnými, pozitivními právními ustanoveními. V každém případě „církevní“ není identické s „biskupský“ v právním smyslu, protože také svobodné charisma patří do církve jako takové nebo do ní patřit má. Přirozeně přechody od takové svobodné charismaticko-církevní instituce sociální práce k „světské“ instituci zřízené ale pouze nebo hlavně křesťany, která se explicitně odvolává na evangelium, pro kterou se však církev jako taková včetně jejích úřadů nemůže angažovat, jsou plynulé. To nic nemění na základním principu, že „církevní“ a „církevně-úřední /kirchenamtlich/“ není identické, ale částečně různé, neboť sebeuskutečnění církve jako *takové* – také na rozdíl od křesťanského bytí a života křesťanů – je implicitnější než činnost úřadu a protože církev je základní svátostí přítomnosti Boží milosti ve světě nejen tím, co úřad církve koná v učení, svátostech a úřední diakonii.

A teprve nyní přicházíme k rozhodující části naší třetí věty. Je ovšem principiálně nemožné jednou provždy stanovit pevné, nehybné hranice materiálního rozlišení mezi oblastí světské a církevní sociální práce, ba dokonce jen formulovat formální princip, ze kterého by pak *dedukčně* a jistě mohly být tyto hranice položeny v příslušných situacích, na rozdíl od moudrého uvážlivého rozhodnutí praxe a zásadně na rozdíl od teorie<sup>4</sup>. Takové materiální vymezení hranic – přímo nebo skrze formální princip – je nemožné a současně není nutné. Je nemožné, protože (kromě hříchu) *celé* tělo může být a mělo by být prostředkem k výkonu a projevu „*caritas*“ jako milosti – i když v asymptoticky probíhajícím procesu, který nachází svůj konec teprve v Božím království a tak je stále kontrapunktem k vzrůstající „světskosti“ světa. *Všechna* sociální práce může tedy být prostředkem výkonu „*caritas*“ církve, kromě případu, kdy samostatnost světa s jeho institucemi a vlastní sociální prací je podstatně nebo prakticky zdůrazňována; ale právě zde (již ve 2. větě formulována výhrada) neplatí žádný princip jednoznačného materiálního stanovení hranice mezi profánní a církevní sociální prací. Takové materiální stanovení hranic je také i ze strany světa a státu neuskutečnitelné. Neboť všude, kde profánní sociální čin společnosti slouží věčné důstojnosti osoby, její svobodě a osvobození

<sup>4</sup> Srov. Karl RAHNER, Grenzen der Amtskirche: Schriften zur Theologie VI, 499 – 520.

od odcizení sebe sama, kde umožňuje člověku být sebou samým a vlastní odpovědností tvořit svůj pozemský a věčný osud, kde jej zbavuje jak je to jen možné všeho předpersonálního, aby se mu dostalo toho nejobtížnějšího: jeho samého v jeho svobodě, všude tam jsou dány společenské skutečnosti, které mohou být tělem lásky a často také jsou, a tak zvláště anonymně mohou patřit k projevu církve. Kde se tak nestane, tam není žádná sociální práce ani instituce. Zdali toto, co je tak světské, zůstává a v teologickém smyslu musí být jen anonymní „caritas“, je skutečně projevem lásky ze srdce naplněného Božím duchem, to ví jen Bůh, který sám soudí srdce. Ale to platí také o všech historicko-sociálních objektivacích „caritas“ skrze církve.

Přitom platí: principiální materiální stanovení hranic není možné. Přirozeně během dějin byly faktické hranice mezi světem a církví stále znovu hledány: na poli manželství, školy, zvláštní svobody kléru, zdanění církevního majetku atd. Stále se objevovalo takové materiální stanovení hranic, principiálně deduktivní – přímo materiální nebo nepřímě formální – a z obou stran, nebo jen z jedné, ať církve nebo profánní společnosti byly konány pokusy o zvláštní, nereflexovanou směs správných (nebo také nesprávných) teoretických principů, které ale samy nepodávají přesvědčivý závěr konkrétního stanovení hranic (ačkoliv se má za to, že ano) a historické vůle a rozhodování ve svobodném uvažování a také v zápase. Ale má se zato, že se ve skutečnosti realizují jen neměnné principy. Ve skutečnosti je toto stanovování hranic, jakkoliv musí respektovat jisté všeobecné principy (srv. 2. a 3. větu), věcí úvahy, svobodné úmluvy jedné z obou stran, historické moci v měnící se situaci, tvůrčí fantazie a dokonce zápasu; je to věcí právě vždy jedinečné, vždy překvapující historie, která se nenechá adekvátně vyjádřit v teorii, nýbrž je praxí, která je více než časově podmíněným výkonem teoretických principů a plánování. Pokud to uznáme a přitom ze strany církve vezmeme vážně explicitní 2. větu, vynikne důležité ulehčení v těžkostech církevních rozhodování v otázce jakou sociální práci má církev nyní konat. To se uskutečňuje dvěma způsoby. *Na jedné straně* může církev nenuceně, do určité míry „bez principů“ přenechat mnoho sociální práce kterou někdy dělala narůstajícímu profánnímu světu, který ji sám dělat chce; nemusí si hned dělat starosti, že se vzdává něčeho, o čem se domnívala, že má dělat stále. Předává to tedy jen světu, který, když sociální věci dělá správně, stále ještě vytváří objektivace anonymní milosti, na kterých křesťané jako takoví, i když nikoliv „církevně“, mohou a mají spolupracovat, přičemž nesmějí považovat „křesťanské“ a „církevní“ za identické veličiny; *na druhé straně* se církev nepotřebuje při přebírání nové sociální práce – právě tak „bez principů“ – stavět před otázku, zda tato nová práce jí podle jejích „principů“ (odhlížeje od principu marnotratné lásky, který již není „principem“) nutně je či není uložena. Církev může rozvinout s větší reflexí svobodnou neomezovanou iniciativu, nechat průchod tvůrčí fantazii a odvaze lásky, vidět úkoly s bdělými očima a uchopit je širokým srdcem, úkoly, které jinak nikdo nevidí a neužívá s jich. Principiální pevné stanovení hranic také není nutné. Vždyť stát svobodné pluralistické společnosti musí ze svého bytí chtít, aby „to samé“ bylo vykonáváno jeho jednotlivými skupinami a ve volné soutěži věnováno celé společnosti, která není z jednoho bodu totalitně řízeným uzavřeným systémem, nýbrž „systémem“ stále znovu získávané rovnováhy sil. K tomu je třeba dodat, že zde je místo principu subsidiarity, i když ten jako princip pro položení hranic v naší otázce není vhodný: stát jako takový má, aniž by proto byl „hlídačem“ pouhého práva, sám zřídit právě jen ta díla sociálních institucí, která jednotlivé svobodné skupiny společnosti nemohou vykonávat, i když dílo „sociálního státu“ neboli státu poskytujícího sociální zabezpečení musí dnes být rozsáhlé. Pamatujeme-li na to a počítáme s tím, a to na obou stranách, že svobodné skupiny a tedy i církve budou stále tím více vhodnými poskytovateli sociální práce, čím více se pohybují v oblasti nepřilíš právně organizovaných a tedy vynutitelných věcných výkonů, nýbrž pracují-li více způsobem nekomplikované, rychlé, spontánní a „personální“ pomoci (což ovšem nevylučuje institucionalizaci), pak nepotřebuje tento „otevřený“ mobilní systém dělbý práce v otázce konkrétního dělení úloh mezi církevní a profánní sociální prací

vyvolávat neřešitelné konflikty. Vůle ke konkrétnímu řešení může být na obou stranách, když na jedné straně stát nechce být totalitární a církve se na druhé straně nedomnívá, že vzrůstající profánnost světa / ein Wachstum der weltlichen Welt/ je již podstatným ohrožením její vlastní skutečnosti; musí mnohem více nepředpojatě přijímat svou sociologickou existenci v pluralistické společnosti a své věřící do tohoto světa posílat jako upřímné spolupracovníky, aby tam plnili svou křesťanskou úlohu bez integralistických postranních myšlenek.

#### IV.

S tím, co bylo řečeno ve 3. větě není popíráno a nesmí být zatemněno, že existuje sociální pomoc, která může být konána legitimně a plně pouze církví a křesťany. Čtvrtá věta by byla v rozporu s předchozí větou v každém případě pouze tehdy, když by se církevní sociální práce mohla nebo směla ohraničit na to, čeho je sama schopna. Abychom pochopili odůvodnění 4. věty, která může být pochopitelná přirozeně jen podle křesťanského pravdivého svědomí, je třeba zvážit více věcí.

Člověk je navzdory a současně v zůstávající *pluralitě* svých dimenzí, svých zdrojů, svých poznání, motivů a své propojenosti ve společnosti *jeden*, takže každá dimenze se nachází ve vzájemné interakci s každou jinou dimenzí, žádná není úplně nezávislá, žádná tedy nemůže být *zcela* uzdravena, aniž by byly uzdraveny ostatní. Jeden z člověkem chápáných momentů z ne zcela ovladatelné *plurality* lidských (vnitřních a vnějších) dimenzí člověka říká ale také, že každá dimenze má svou vlastní zákonitost a vlastní dynamiku a proto ne *každé* narušení v *jedné* dimenzi působí jako zásadní empirické narušení stejné velikosti v dimenzi jiné. Reálně daná *jednota* pluralitních dimenzí přesto ale působí, že zásadní narušení v jedné dimenzi se přece právě může objevit jako rušící faktor dimenze jiné. Z toho ale vyplývá, že existují narušení jedné dimenze, která jsou odstranitelná jen odstraněním narušení v jiné dimenzi, ačkoliv při zůstávajícím rozdílu mezi oběma dimenzemi může existovat oprávněné úsilí a také určitá šance na úspěch nápravy narušení v jedné určité dimenzi s jejími vlastními prostředky – téměř jako „terapie symptomu“, aniž by se tím předem sledovala náprava vlastní první narušující příčiny v nějaké jiné dimenzi. Tím se ovšem nepopírá, že ten samý symptom může být výsledkem setkání více příčin narušení v různých dimenzích, a může existovat *vzájemná* podmíněnost a vyostření mezi narušeními v různých dimenzích; do příčinného kruhu určitým způsobem „uzavřeného“ systému, ve kterém vše závisí od každého momentu systému, nastoupí „efekty zpětné vazby“.

Obraťme na náš případ to co bylo dosud řečeno abstraktně, co nutně vyplývá z nepřekonatelné dialektické jednoty, z jednoty a plurality člověka a jeho světa. Existují narušení, nebo jsou taková alespoň zásadně myslitelná – také v sociální oblasti –, která mohou být odstraněna jen napravením nebo zmenšením narušení v dimenzi religiozity, víry, naděje a lásky v přísně teologickém smyslu slova. Skrze „efekt zpětné vazby“ (a také od něj odhlížeje) má „terapie symptomů“ v každém případě své oprávnění a také šance, právě tak jako na příklad je možné pomocí léků na spaní odstranit nespavost, nebo alespoň se o to pokusit, i když tato nespavost pochází z nezpracované viny. Ale to nic nemění na věci, že sociální konflikty – jak více individuální tak i kolektivní povahy – mohou existovat a také existují, jako – i když ne jen – *následky* narušení náboženských vztahů mezi člověkem a Bohem a (kvůli jednotě lásky k Bohu a bližnímu) *náboženských vztahů mezilidské povahy*. Toto „teologické“ základní narušení může spočívat jak v původním základním vztahu člověka k Bohu a k bližním, tak také v pojmové a tedy kultické, sociální objektivaci církevní povahy, což není totéž, ale obojí může vzdáleně působit v ostatních oblastech lidského bytí a tedy také právě v sociální dimenzi a v zásadě také působí, přestože nikoliv nutně a vždy v empiricky („klinicky“) závažné míře.



Ve skutečnosti: kdo neprožívá poslední soulad s nejhlubším neuchopitelným tajemstvím bytí, které se nazývá Bůh, ve víře, naději a lásce, *nemůže* také tak přijímat a vydržet tak jak je to nutné mezilidskost a její konkrétní sociální situace, se vši její tvrdostí, zklamáním, stále novými úkoly, odpovědností a její společensko-historickou konkretizací. Těsnost mezilidskosti ve všech jejích aspektech s celou délkou a šíří prostorové a časové povahy lze vydržet jen v šíři svobody dětí Božích. Často se může stát, že se toto přihodí někomu v „anonymním“ křesťanství, a my v pravdě netvrdíme, že jen *explicitní* křesťané jsou hotovi se svou mezilidskostí „klinicky“ dostatečným způsobem. Ještě méně tvrdíme, že je možné manipulovat tím, co je „náboženské“ *jakožto prostředkem* k zvládnutí sociálních konfliktů, aniž by se tím narušila jeho podstata. Bůh je opravdovou životní pomocí právě jen tehdy, když se člověk do něj vnoří, tak jak on je svatý a úctyhodný, a pokud si jej člověk sám činí *cílem a smyslem* a nikoliv prostředkem pro něco jiného. Ale to vše nemění nic na tom, že sociální konflikty mohou pocházet a pocházejí také z narušeného vztahu k Bohu. Proto má tedy křesťanství a církev vlastní úkol v sociální práci, který nikdo nemůže církvi odebrat. Církev sice nemůže tento vztah člověka a Boha založit, to je věcí samotného každého člověka ve svobodě a milosti, ale církev je přece zprostředkovatelkou tohoto vztahu skrze účinná znamení vlastních slov a svátostí a lásky, která se ve společenství věřících děje a projevuje se navenek.

To tedy samozřejmě znamená, že církev právě také svým specificky náboženským, spásu zprostředkujícím konáním, působí také sociálně. Ale to právě neznamená, že by církev byla omezena na tuto vlastně religiozní oblast sociální působnosti. Zcela naopak, když přihlídneme k tomu co bylo řečeno ve 3. větě a dále právě o „efektu zpětné vazby“ různých dimenzí člověka, pak se ukazuje následující: oblast sociální práce církve leží na jedné straně tam, kde se dotýká vlastního náboženského problému a tak plní specificky církevní a misionářskou úlohu a na druhé straně ve specificky sociálních konfliktních situacích, které – alespoň částečně – jsou následkem a současně posilněním náboženského konfliktu a současně tvoří situaci, ve které náboženský problém člověku většinou teprve přichází na vědomí a stává se předmětem reflektovaného rozhodování. Jinak řečeno: ono vykonávané nebo očekávané *dílo lásky* a nedostatek takového díla, které samotné dlouhodobě bez věřící a doufající lásky nemůže být děláno, je situací, ze které člověku může vzejít konkrétní náboženská otázka, a místem sociální práce, která je pro církev specifickou. To je také ještě řečeno velmi abstraktně, a nemůže to nahradit tvůrčí fantazii, která může takové situace objevit. Ale je to přece tak: „čistě“ náboženská samotná pastore kázáním a svátostnou bohoslužbou je určitým způsobem příliš abstraktní. Samotná tato pastore není tam – nebo není postačující tam, kde stojí člověk v sociálním konfliktu, který má náboženské pozadí a náboženskou hloubku, jež v konkrétním případě sociálního konfliktu je lépe patrné než v nějaké „abstraktní“ situaci, ve které se děje a církevně zprostředkovává ono „čistě náboženské“. *Takový* konflikt již proto, že nemá konkrétní *čistě* náboženský původ a protože existuje oprávněná „terapie symptomů“ – nepotřebuje *materiálně* jednoznačné ohraničení od předmětů profánní sociální práce a pomoci; přece je v podstatě „případem“ specifické církevní sociální práce.

Z řečeného vlastně také již musí být zřejmé, že na jedné straně poskytovatel *takové* církevní sociální pomoci nemusí být nutně vysvěcený kněz, který proto většinou není a nemá být dostatečně vzdělán a že na druhé straně laický církevní „sociální pracovník“ odtud sám získává podstatu a úkol náboženské a církevní relevance, která dosud přece ještě není dostatečně zřetelně viděna. Problém církevních sociálních pracovníků by mohl být viděn v novém světle v případě vysvěcených jáhnů<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> To přirozeně neznamená – právě na základě zde uvedeného – že církevní sociální práce by měla být zase zklerikalizována. K s tím spojenému problému diakonátu srov. K. Rahner/H. Vorgrimler/J. Kramer, Zur

Dále je tím také ještě řečeno: sociální práce na kterou je nyní církev zaměřena má ze své podstaty jistý velmi „personální“ charakter; to ale nutně nevylučuje její podstatě odpovídající trvalou organizaci a institucionalizaci. Když dokonce *svátostná* životní pomoc, např. ve svátosti smíření vykazuje velmi důležitý moment institucionalizace a „organizace“, pak to také v našem případě od počátku nemůže být nemožné.

Zvláštním, ale možná dnes velmi důležitým druhem této specificky církevní sociální práce by byla výpomoc při překonání oné sociální desintegrace, která dnes sama vystupuje z nejrůznějších důvodů uvnitř křesťanských místních a oltářních společenství; tento úkol je sice věcí pastorační všeobecně, ale může zde nalézt zcela podstatnou podporu. Jestliže zaprvé křesťanské společenství musí být více než farní záměr pastoračního chápání určité lokálně vymezené skupiny lidí a setkávání se mnoha lidí bez vzájemných vazeb na stejném místě a ve stejném čase k uspokojení individuálních náboženských potřeb, a jestliže za druhé církevní společenství, které se schází k bohoslužbě již není, jak tomu bylo dříve, také profánně společenskou integrovanou skupinou, a jestliže za třetí samotná tato integrace nemůže být způsobena faktickou bohoslužbou jako takovou, pak je zde již dán úkol pro specificky křesťanskou sociální práci, která sama o sobě dosud není dostatečně zřetelně viděna.

Křesťanské společenství (ať teritoriálně nebo funkčně strukturované) může jako společenství v diaspoře, jako církevní společenství na rozdíl od lidové církve dnes v sobě rozvinout někdy nábožensko-sociologicky skoro „církevně sektářské“ struktury, *všechno* pak záleží na tom, zda se společenství nezakotví v sektářské *mentalitě*, nýbrž zda je společenstvím *misionářským*, nepředpojatým a majícím odvahu účastnit se na celém životě dnešní pluralistické a profánní společnosti. Ale toto společenství nemá nejednou status opravdového církevního společenství, nýbrž se pohybuje v neurčitěm meziprostoru mezi starou „lidovou církví“, z jejíž sociologických předpokladů jeho členové ještě čerpají, a skutečným církevním společenstvím lidí s upřímným vlastním náboženským rozhodnutím, přičemž toto společenství zde ještě není.

Církevně-sociální integrace společenství samotného, která nemůže být prováděna *samotným* pouhým „kázáním“ v obvyklém stylu teoretické indoktrinace, je dnes specifickým úkolem sociální práce církve, který nemůže být splněn samotným „duhovenstvím“. Obrazně řečeno: diakonická služba charity konaná jáhny a jáhenkami se dnes nemusí starat jen o to, zda je společenství již shromážděno u „stolu“ (Sk 6,2), zda vše probíhá správně a v pořádku, nýbrž nejprve o to, aby slabý a nedostatečně integrovaný spolek věřících byl vůbec společenstvím „stolu“.

A dále – neplatí něco takového dnes v době ekumenismu také svým způsobem pro určitou integraci konfesně rozdělených skupin, pro integraci, která předchází a teprve umožňuje touženou jednotu církví v přísně teologickém smyslu? Není něco takového také církevně sociální práce, kterou nikdo jiný, než církev, nebo církev nemůže vykonávat? Nemusí být viděna a konána, když církevní rozkol povstal právě nejen z teologických, nýbrž také z – v širším slova smyslu – sociologických příčin?

## V.

Vím, že vše, co jsem uměl říci, je a musí být vystaveno nejen kritice a nesouhlasu, což je samozřejmé, nýbrž že to zůstalo tak abstraktní a formální, že se praktik bude ptát: co se s tím dá dělat? Jsem si vědom toho, že jsem mohl jen trochu zodpovědět otázky, které nám dnes

konkrétně věc sama staví. Ale může odborně i věcně vzdálený teolog udělat více? Možná přece poskytnou tyto formální úvahy něco jako souřadnicový systém, ve kterém opravdoví odborníci z teorie i praxe přece jen trochu snadněji – s laskavostí a dobrou vůlí – mohou nalézt a stanovit polohu toho, co sami musí hledat a nalézat.

### **Co jsem chtěl říci, bylo vlastně jen následující:**

**Zaprvé:** Dnes se může a má nově promyslet teologicko vědecko-teoretický koncept charitní vědy jakožto vnitřní moment praktické teologie, která je sama samostatnou teologickou vědou a nejen jednoduchý „praktický“ přívěšek ostatních teologických disciplín, tak že charitní věda, která je pojmenována po „caritas“ by se stala nejvyšší entelechií všeho křesťanského jednání, vědou konkrétní právě nyní nutné světové zodpovědnosti křesťanů, „teologickou kosmologií“; zbavila by se tak také fatálního podezření, že je jen teorií oné péče, která se v sociální společnosti a ve státě který sám sociálním státem je a musí být, stává stále problematičtější, protože církevní péče může nejvýše ještě vykonávat službu pomocníka v nouzi tam, kde profánní společnost v rozporu s očekáváními selhává.

**Zadruhé:** Ve 2. a 3. větě je pokus ukázat, že koexistence církevní a profánní sociální práce je požadována z podstaty samého křesťanství a problém stanovení hranic mezi oběma není problémem teoretických úvah a apriorních dedukcí, nýbrž problém stále nového, historického rozhodování; v tomto rozhodování se může církev jednak směle zříci starých sociálních funkcí, které někdy měla a směle vidět a uchopit nové úkoly sociální práce ve světě a v profánní společnosti. Tento odkaz problému hranic vyvstalý ze základních úvah určených praktikům, může být pro ně samé nepříjemný, protože jim ztěžuje úkol a rozhodování, které by jistě raději přenechali jiným. Ale dochází tím také k osvobození praxe a praktiků: nepotřebují čekat na konkrétní imperativ z velící centrály, která by byla obsazena jen teoretiky kteří sedí na principech; mohou sami rozhodovat v nalézání imperativů, které nejsou jen překladem principů, ale jsou historickými, ano charismatickými rozhodnutími, ve kterých se manifestuje neodvoditelnost praxe vůči teorii a přednost praktického rozumu před teoretickým.

**Zatřetí:** Navzdory koexistenci a interferenci mezi církevní a profánní sociální prací existuje specifická církevní sociální práce, které dnes přibývá zcela nová úloha jak ve světě, tak v samotné církvi.

Více nemůže být řečeno. Utěšuji se starou větou: „In magnis voluisse sat est“, neboť největší je stále ještě láska. Pokud se o ní mluví a při snaze ji chválit je pak možno prosit o absoluci a doufat v ní.

*překlad: Alois Kříšťan*