

Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník?

Reflexe osobní odpovědnosti sociálního a pastoračního pracovníka na principech křesťanské etiky

Jindřich Šrajer

Úvod

V dnešní výkonnostní společnosti jsou základními požadavky kladenými na člověka výkonnost, flexibilita, konkurenceschopnost, disponibilita, akceschopnost aj. Do značné míry se nehledí na to, jaký člověk je, rozhodující jsou, zdá se, především jeho výsledky, které vše, včetně jeho samotného, ospravedlňují. Uvědomíme-li si přitom, že specifikace výsledků je významně odvislá od „tvárné“ metodologie jejich měření, musí být tyto téměř vždy nahlíženy s jistou rezervovaností. U hodnocení kvality práce v pomáhajících profesích, resp. při hodnocení výkonu např. sociálního či pastoračního pracovníka, na které se v tomto pojednání chceme zvláště zaměřit, nabývá toto poznání na zásadním významu.

V pomáhajících profesích musí být primárně zohledňován člověk; jak ten, komu je poskytována pomoc, tak ten, kdo pomoc poskytuje. Byť se i zde do značné míry oprávněně dovoláváme měřitelných výsledků či výkonů, nelze v tomto případě nadřazovat kvantitu nad kvalitou. Vyplývá to ze základního předpokladu etiky práce v pomáhajících profesích, kterým je respekt k důstojnosti člověka. Ten v sobě zahrnuje i otázku po etickém profilu pracovníka v pomáhajících profesích. Vydeme-li přitom z názvu tohoto příspěvku: Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník, pak se nutně ptáme po požadované úrovni morálního vědomí a morální praxe takového pracovníka, po jeho morální integritě a tím i po charakteru jeho práce.¹ V ideálním případě je pracovník v pomáhajících profesích vyspělá morální osobnost, odborně zdatný profesionál a také dělník, „pracant“, který se nebojí požadovaného pracovního nasazení. Problematické by bylo, kdyby se z pozice výše řečeného při jeho hodnocení zohledňoval jen některý z těchto aspektů a ostatní by nebyly dostatečně reflektovány či by byly dokonce cíleně přehlíženy. Mohlo by to nejen snižovat, ale i přímo ohrožovat jak kvalitu práce, tak dokonce i hodnotu pracovníka, resp. toho, komu má být pomoci.

Jak již bylo částečně naznačeno, chceme se v tomto pojednání zaměřit na možný či žádoucí etický

1 Sledujeme zde základní kategorii lidství, tj. schopnost člověka rozlišovat dobro a zlo, otevřenost pro dobro na bázi ctností, resp. otázku odpovědnosti, odpovědného jednání. K základnímu rozlišení etických pojmů a jejich užití srov. Arno ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, Praha: Zvon, 1994, s. 13–18; Arno ANZENBACHER, *Úvod do filosofie*, Praha: SPN, 1991, s. 223; Arno ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, Brno: CDK, 2015, s. 9–11.

profil pracovníka v pomáhajících profesích, zvláště sociálního a pastoračního pracovníka,² a to z pozice křesťanské etiky. Znamená to jednak věnovat pozornost společenským proměnám, které mají dopad na morální vědomí člověka, a také proměnám paradigmatu křesťanské etiky, které do značné míry korelují s proměnami společnosti a etického vnímání. Nakonec se pokusíme vystavět dílčí „obraz“ etického profilu sociálního a pastoračního pracovníka, či jinak řečeno prezentovat z názvu tohoto příspěvku vyplývající jakousi kvalitativní „stabilizační trojnožku“ těchto pracovníků, kterou tvoří jejich požadované morální kvality, odborná zdatnost (profesionalita) a pracovitost, resp. chceme si všimnout i možných negativních důsledků, které by mohly vyplynout z jednostranných pohledů na celkový profil sociálního či pastoračního pracovníka. Pozornost v tomto ohledu budeme věnovat zvláště podnětům obsaženým v apoštolské exhortaci papeže Františka *Amoris Laetitia* (2016).

1. Společenské proměny – proměny morálního vědomí

Vycházíme-li z obecného přesvědčení a zkušenosti, že v moderně, či přesněji postmoderně či hypermoderně³ je vše v pohybu, lze oprávněně předpokládat, že dochází nutně i k proměnám vnímání reality, proměnám morálního vědomí. Můžeme se přitom oprávněně dohadovat, co je příčinou a co následkem zmiňovaného.

Jedním ze základních rysů moderní doby je prosazující se individualismus. Hovoří se o bezbřehém relativismu,⁴ o oslabené schopnosti člověka rozlišovat dobro a zlo.⁵ Tato schopnost přitom neodmyslitelně patří k základu lidství, je jeho projevem, vytváří předpoklad pro plnohodnotné utváření lidského života a lidsky důstojných vztahů ve společnosti. Současný důraz na jednotlivce a jeho práva, při odhlédnutí od s ním spojených problémových konotací – některých se zde dotkneme –, je bezesporu zásadním výdobytkem moderní doby. Je nutné si ho považovat. Lipovetsky v této souvislosti připomíná, že „lidská práva nikdy dříve nevycházela do takové míry ze vzájemného konsenzu jako dnes a že hodnoty tolerance a respektování bližního se v minulosti neprojevovaly zdaleka tak intenzivně jako v současnosti, kdy s sebou přinášejí všeobecný a silný odpor k bezdůvodnému násilí“.⁶

V konečném důsledku jsou však obecně respektované svobody a práva jednotlivce bez náležitého hodnotového ukotvení v řadě případů předpolím pro realizaci přeexponovaného individualismu, který uvrhuje do – většinou osobně bolestně prožívané – izolace. Tu nezřídka doprovází pracovní přetížení, stres, frustrace z nenaplněných očekávání či ambicí, nedůvěra v mezilidské vztahy aj. Současný „individualista“, zbaven opor tradičního referenčního rámce, ztrácí důvěru v sebe sama, rodinu, instituce, struktury,⁷ zápasí o svou vlastní identitu, má sklony k egoismu a cynismu, propadá požitkářství a nakonec úzkosti a strachu.⁸

V situaci, kdy padly všechny institucionální zábrany, vnímané jednotlivci jako omezující, a vytvořil se prostor pro vyjádření osobních přání a tužeb, seberealizaci a sebeúctu, kdy se sociální sféra stala pouhým rozšířením sféry soukromé, nastává podle Lipovetskeho éra prázdnoty. Podle něj

2 K profilu sociálního a pastoračního pracovníka, resp. k rozlišení jejich východisek a cílů srov. Jindřich ŠRAJER, Vybrané podněty biskupských synod o rodině (2014, 2015) a postsynodální apoštolské exhortace *Amoris laetitia* (2016) pro pomáhající profesí, *Caritas et veritas* 7/2017, s. 218–228.

3 Srov. Gilles LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba. Od počátku k úzkosti*, Praha: Prostor, 2013.

4 Srov. tamtéž, s. 40.

5 Srov. Karel KOSÍK, *Poslední eseje*, Praha: FÚ AV ČR, 2004, s. 94.

6 LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba...*, s. 41.

7 Srov. Francis FUKUYAMA, *Velký rozvrat: lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*, Praha: Academia, 2006.

8 Srov. LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba...*, s. 29.

však v sobě nemá nic tragického ani apokalyptického.⁹ Jde o z dějinného hlediska nebývalé společenské rozšíření konzumní mentality. Ěru prázdnoty charakterizuje princip půvabu a svůdnosti:

„Předepsané způsoby chování a života pro jednotlivé společenské vrstvy zmizely. Do popředí se místo nich dostává jednání založené na osobní volbě a zodpovědnosti. Stejně tak je tomu v případě předepsaných a pevných norem a pravidel, které jsou vedeny snahou svést a okouzlit, zaměřenou jak na oblast veřejného života (vyzdvihování zásad transparentnosti a komunikace), tak na oblast soukromého života (orientace na osobní zkušenost a vlastní názor). Na scénu přichází Narcis, ústřední postava Ěry prázdnoty, která je zároveň pohodová či cool, flexibilní, požitkářská i anarchistická.“¹⁰

Ani s ohledem na výše uvedené charakteristiky však nelze zcela souhlasit s tezí o morálním úpadku společnosti, o bezcharakterním počínání sobeckých jednotlivců, kteří se rozhodují jen podle vlastních zájmů.¹¹ Správněji by se mělo spíše hovořit o novém vnímání či náhledu na etiku a její požadavky. Současnou morálku je třeba chápat „jako bezbolestnou morálku podléhající svobodné volbě, založenou spíše na pocitech, nikoliv na povinnostech či postizích, a přizpůsobenou novým hodnotám individualistické nezávislosti“.¹² Je možné také zdůraznit současnou potřebu etických a deontologických zásad zvláště v oblastech, které jsou ohroženy vědecko-technickým rozvojem a politickými zájmy.¹³

Pro adekvátní vystižení toho, co se děje v oblasti proměn morálního vědomí, je opodstatněné přistoupit i na další upřesňující charakteristiky Gillese Lipovetskeho. Fáze postmoderny podle něho přechází do tzv. hypermoderny – třetí fáze konzumu –, hyperkonzumu. Doprovází ho hypernarcismus, přehnaný obdiv k sobě samému. Hypernarcismus se přitom vyjadřuje „v podobě Narcise, který se prezentuje jako vyzrálý, odpovědný, ukázněný, výkonný a přizpůsobivý jedinec, (...) který se distancuje od požitkářského a anarchistického Narcise postmoderní doby“.¹⁴

Zmiňovaný posun v sobě skrývá ale i jistou paradoxnost a rozporuplnost:

„čím více se ve společnosti šíří zodpovědné chování, tím více zároveň stoupá i nezodpovědnost. Hypermoderní jedinci jsou současně informovanější i méně strukturovaní, dospělejší i nestabilnější, méně ideologičtí i poplatnější módním trendům, otevřenější i ovlivnitelnější, kritičtější i povrchnější, skeptičtější i naivnější zároveň.“¹⁵

Podstatným znakem hypermodernity tak není nemorálnost, nýbrž zvýšená individuální odpovědnost, jejímž silným protivníkem zůstává požitkářství, konzumní mentalita, avšak zároveň i úzkost a strach.¹⁶ U hypermoderního člověka převažuje vystrašenost z každodenního života, z vlastního

9 Srov. tamtéž, s. 22.

10 LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba...*, s. 24.

11 Podle Václava Havla ani demoralizovaná společnost nežije bez morálky. Srov. © Václav HAVEL, Novoroční projev z 1. 1. 2001 (on-line), dostupné na: [https://cs.wikisource.org/wiki/Novoro%C4%8Dn%C3%AD_projev_prezidenta_republiky_V%C3%A1clava_Havla_\(2001\)](https://cs.wikisource.org/wiki/Novoro%C4%8Dn%C3%AD_projev_prezidenta_republiky_V%C3%A1clava_Havla_(2001)), citováno 3. 11. 2017.

12 LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba*, s. 41. Srov. k tomu Gilles LIPOVETSKY, *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, Praha: Prostor, 2011, zde zvl. s. 11–26.

13 Srov. LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba...*, s. 41.

14 Tamtéž, s. 26.

15 Tamtéž, s. 28.

16 Srov. tamtéž, s. 42n.

těla (strach o zdraví), ze společnosti a lidských vztahů, které na něho působí agresivně.¹⁷ Všechny tyto aspekty je bezesporu nutné reflektovat, chceme-li dobře pochopit roli pracovníka v pomáhajících profesích, kterou nahlížíme primárně z etického hlediska.

Postmoderní, či přesněji hypermoderní morálka má tak své zcela specifické rysy, které jsou do značné míry odrazem nastíněné hypermoderní kultury. Z ní přirozeně vyplývá upřednostňovaný požadavek individuální odpovědnosti. V porovnání s křesťanskou tradicí má však tato odpovědnost nové, či spíše „omezené“ vztahové rámce, které zároveň zakládají její výše zmiňovanou paradoxnost. Rovněž současná křesťanská teologie, resp. katolická etika staví odpovědnost do centra svého paradigmatu obnoveného 2. vatikánským koncilem. Otázkou je, nakolik je tento společný akcent hypermoderní kultury a křesťanské etiky identický i ve svém obsahu a praktickém významu. Z tohoto důvodu bude ještě nutné objasnit, co znamená odpovědnost v křesťanské teologii a nabídnout tím jisté srovnání s jejím v současnosti obecně rozšířeným pojetím.

2. Proměny etického paradigmatu křesťanské etiky – požadavek odpovědnosti

Odpovědnost je v posledních desetiletích na vzestupu nejen v teologickém, ale i v morálně filosofickém diskurzu, stává se „klíčovým pojmem“ etiky.¹⁸ Pojem odpovědnosti přitom předpokládá rozhodnutí na základě svobodné vůle, rozhodnutí, které je přiřitatelné konkrétní osobě. Člověk by měl být schopen skládat účty z vlastního jednání („zodpovídat se“ ze svého jednání), byť ne každému, ale jen příslušné osobě, např. na základě vztahu závislosti (rodinné či profesní vztahy) nebo podle předem daných pevných pravidel vůči instituci.¹⁹ V posledně jmenovaném případě je to především soud, kde se ono „zodpovídání se“ ze svých činů vyžaduje v plném smyslu toho slova. Etický pojem odpovědnosti byl přitom konstruován právě v analogii s právním pojmem odpovědnosti.²⁰ Teologická etika hovoří také o odpovědnosti před Bohem, který je Stvořitelem a také konečným soudcem člověka. Člověk musí být schopen převzít odpovědnost za celý svůj život v duchu slov apoštola Pavla: „vždyť se všichni musíme ukázat před soudným stolicem Kristovým, aby každý dostal odplatu za to, co činil ve svém životě, ať dobré či zlé“ (2 K 5,10). Toto vědomí se má člověku stát horizontem jeho života.²¹

Třebaže „odpovědnost ve smyslu povinnosti zodpovídat se je tématem křesťanské teologie od samého počátku“,²² jsou v ní patrné vývojové fáze doprovázené rozličnými myšlenkovými akcenty a vlivy. Rozhodující otázkou, kterou si přitom křesťanská teologie opakovaně klade, resp. musí klást, je, nakolik její výpovědi či postoje korelují s biblickými výpověďmi, tedy s tím, co o sobě a člověku vypovídá Bůh.

V biblickém podání je člověk svobodnou, Bohem stvořenou bytostí. Jako Boží obraz (Gn 1,27) – obdařený schopností rozeznávat dobro a zlo a podle toho i jednat (srov. Ex 23,2) – je pověřen správcovstvím nad dílem stvoření (srov. Gn 1,26). Starozákonní člověk se přitom nechápe jako autonomní jedinec. Jeho život je určován vztahem a odpovědností před Bohem a společenstvím,

17 Srov. tamtéž, s. 29.

18 Srov. např. Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M Suhrkamp, 1979; Emmanuel LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/Br./München: Verlag Karl Alber, 1992³; Josef RÖMELT, *Theologie der Verantwortung. Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip*, Innsbruck: Resch Verlag, 1991; Konrad HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung*, Regensburg: Pustet, 2009.

19 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik...*, s. 15.

20 Srov. tamtéž; k tomu srov. Wolfgang HUBER, *Von der Freiheit. Christliche Perspektiven für eine solidarische Welt*, München: C. H. Beck, 2012, s. 73–75.

21 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik...*, s. 15.

22 Srov. Wolfgang HUBER, *Etika. Základní otázky života*, Praha: Vyšehrad, 2016, s. 103.

do kterého patří. V tomto vztahu nalézá také svou životní perspektivu. Naplňuje ji odpovědností, svobodnou odpovědí na Boží nabídku.²³

Spisy Nového zákona, zvláště pak listy apoštola Pavla, obsahují – současně s připomínkami platnosti základních příkázání Starého zákona a Ježíšových výzev – výzvy k utváření vlastního etického úsudku, k naplňování kreativní odpovědnosti před Bohem. Člověku (křesťanovi) není předem jasně určeno, co je Boží vůlí, totiž to dobré, Bohu milé a dokonalé (srov. Ř 12,2). Nemá k dispozici předem daný jakýsi „řád“ či dokonce manuál jednání, jak by se měl chovat v jednotlivých životních situacích. Člověk zde není viděn jako loutka v Božích rukou, jako slepý vykonavatel Božích pokynů, ustanovení zákona. Daleko spíše jsou křesťané vybízeni k tomu, aby prověřovali či snad dokonce sami posuzovali dané skutečnosti (Ř 12,2; F 1,10; 4,8; 1 Te 5,21; L 12,56n.; Sk 4,19).²⁴ Uprostřed hříchem poznamenaného světa mají, proniknutí Boží milostí, vše prověřovat, posuzovat, kriticky rozlišovat, co je opravdu lidské, protože je to připodobňuje Bohu, a následně odpovídajícím způsobem jednat.²⁵

V biblické tradici stále více prosazovaný důraz na osobní odpovědnost člověka před Bohem a před společenstvím, do kterého patří, je doprovázen vědomím o konečnosti pozemské existence, o omylnosti člověka, o omezenosti lidské existence a utváření světa, spolu s nadějí a důvěrou v Boží dobrotu, kterou Bůh zahrnuje člověka, i když selhává nebo se mu nedaří napravit problémovou realitu. Tyto akcenty v zásadě specifikují limity lidské odpovědnosti, doplněné o otázku po osobní přičitatelnosti činu, resp. autorství. Právě otázka po rozsahu lidské odpovědnosti, přesněji vyjádřeno po tom, kde leží hranice, mimo něž už dané jednání, či z něho vyplývající důsledky nelze přičíst původci, je v morálně-teologické tradici zajímavá.²⁶

Je zásluhou církevních otců starověku, že autorství nevázali jen na skutečnost jednání, nýbrž také – a občas dokonce téměř výlučně – k intencionalitě jednajícího subjektu, tedy k úmyslům, které s tím jednajícím spojoval.²⁷ Právě zde, jak již bylo zmíněno, se koncipuje rozlišení mezi etickou a právní přičitatelností, pro kterou byl rozhodující právě jen výsledek. Toto rozlišení se stává zásadním pro kající disciplínu, zejména raného středověku.²⁸

Od vrcholného středověku morálně-teologická tradice tříbí s ohledem na pastorační praxi nauku o překážkách lidského jednání. Jde o otázku po omezení svobody úmyslu a vůle.²⁹ Pod vlivem téměř právního a zákonického charakteru novoscholastické fundamentální teologie a dogmatiky pak morální teologie zmutuje do tuhého právního, zákonického a kazuistického myšlení.³⁰ Při hodnocení činu nesehrávají rozhodující roli motivace a okolnosti jednání, nýbrž téměř výhradně skutková podstata činu. Odpovědnost je prezentována jako projev, někdy téměř až slepé, poslušnosti k autoritě a zákonu. Teprve na začátku 20. stol. se objevují morální teologové, kteří především v intenzivní konfrontaci s personalistickou filosofií a z úhlu pohledu nově objevené re-

23 Srov. Jindřich ŠRAJER, *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví?*, Praha: Triton, 2009, s. 95–96.

24 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik...*, s. 39–40; k tomu Heinz E. TÖDT, *Perspektiven theologischer Ethik*, München: Kaiser, 1988, s. 46n.

25 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik...*, s. 40; k tomu srov. také Joseph RATZINGER, *Obnova morální teologie: Perspektivy 2. Vatikánského koncilu a encykliky Veritatis splendor*, *Communio* 3/2006, s. 307.

26 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik...*, s. 16 a 40–41.

27 Srov. tamtéž, s. 16; viz k tomu Michael MÜLLER, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moralthologie*, Regensburg: Josef Habbel, 1932, zejm. s. 15–32.

28 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik...*, s. 16; viz k tomu MÜLLER, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit...*, s. 33–71.

29 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik...*, s. 17; viz k tomu MÜLLER, *Ethik und Recht* (Anm. 8), s. 118–240; Joseph KLEIN, *Kanonistische und moralthologische Normierung in der katholischen Theologie*, Tübingen: Mohr, 1949, s. 84–100. K aktuálnímu pojetí této nauky viz Karl-Heinz PESCHKE, *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moralthologie*, Trier: Paulinus Verlag, 1997, s. 270–280.

30 Srov. Peter HÜNERMANN, *Gaudium et spes* včera a dnes: Kontrastní aktualizace znamení času neboli situace člověka v dnešním světě, in Jindřich ŠRAJER – Lucie KOLÁŘOVÁ, *Gaudium et spes padesát let poté*, Brno: CDK, 2015, s. 68–106, zde s. 103.

sponsoriální struktury biblického étosu, kdy lidské jednání je odpovědí na Boží požadavek lásky, začínají v morálně teologickém diskurzu razit pojem odpovědnost – ve smyslu osobní odpovědnosti – jako ústřední kategorii.³¹ V neposlední řadě je to také úděs nad důsledky jen „poslušné“ odpovědnosti, který zapříčiňuje zásadní proměnu teologicko-etického paradigmatu.

Snad nejzřetelněji se výše zmiňovaná proměna morálně-teologického paradigmatu ukazuje u morálního teologa Bernharda Häringa (1912-1998). Na základě životní zkušeností z období 2. světové války konstatuje:

„Avšak zažil jsem, bohužel, i tu nejabsurdnější poslušnost křesťanů vůči zločinnému režimu. A to se radikálně projevilo na mém myšlení a počínání v morální teologii. Po válce jsem se vrátil k morální teologii s pevným odhodláním učit ji tak, že jejím jádrem není poslušnost, nýbrž ochota k odpovědnosti, odvaha k odpovědnosti. A já věřím, že jsem tomuto odhodlání zůstal věrný, jistě ne ke škodě pravé poslušnosti, totiž odpovědné poslušnosti, spojené se svobodou a kritickým myšlením.“³²

Pojem osobní odpovědnosti prosazovaný v morálně-teologickém diskurzu první poloviny 20. stol., který byl biblicky doložený a inspirovaný personální filosofií, nalézá posléze vyjádření i v teologii magisteria. V dokumentu *Optatam totius* vybízí 2. vatikánský koncil ke zdokonalení morální teologie, jejíž vědecké podání se má bohatěji živit naukou Písma svatého a osvětlovat vznešenost povolání věřících v Kristu a jejich povinnost přinášet v lásce užitek pro život světa.³³ Při pohledu na teologickou etiku, teologicko-etický diskurz po padesáti letech od koncilu se však nezdá být toto přání koncilních otců naplněno dle očekávání.³⁴ Dokonce by se snad dalo do jisté míry hovořit i o tom, že paradigma pokoncilního magisteria plně nedoceňuje osobní zodpovědnou svobodu jednotlivce. V jeho vyjádřeních lze totiž i nadále „vystopovat“ jistou, předkoncilním magisteriem explicitně vyjadřovanou, nedůvěru vůči této svobodě. Prioritní se nezdá být odpovědná poslušnost, odvaha k odpovědnosti, nýbrž pouhá poslušnost. Jak jinak lze totiž chápat opakovaně kladený primární důraz na objektivní platnost mravního zákona, aniž by přitom byla současně patřičně zohledňována často problémová a komplikovaná realita, ve které se jednotlivci nezřídka ocitají? Jsou tím církví prakticky v řadě případů ponechání vlastnímu osudu bez náležité orientace a podpory pro jejich každodenní osobní odpovědné rozhodování vedené snahou žít poctivým morálním (křesťanským) životem.

Pontifikát papeže Františka, zvláště pak jím systematicky prezentované postoje v apoštolské exhortaci *Amoris laetitia*, zdá se, naopak ztělesňují koncilní a evangelijní výzvu k odpovědné svobodě. Papež primárně zdůrazňuje, že „kategorie ‚odpovědnost‘ je tou nanejvýš způsobitou k tomu, aby křesťanská etika byla chápána jako odpověď na Boží požadavek lásky. Tato sponsoriální struktura je tím, co má tvořit jádro každého mravního rozhodnutí.“³⁵ V současné době však zmíněné papežovy akcenty paradoxně vyvolávají četné kontroverze, což pravděpodobně pouze potvrzuje výše vznesené podezření, že koncilem formulovaná výzva dosud plně nenalezla odezvu

31 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik...*, s. 17.

32 Bernhard HÄRING, *Meine Erfahrung mit der Kirche* (Anm. 6), s. 35, citováno podle HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik...*, s. 18.

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

34 Srov. k tomu Joseph RATZINGER, *Obnova morální teologie: Perspektivy 2. vatikánského koncilu a encykliky Veritatis splendor*, *Communio* 3/2006, s. 303–313; srov. také Jindřich ŠRAJER, Boží láska jako základní zdroj etických inspirací aneb podoba pokoncilní morální teologie, na pozadí výpovědí encykliky papeže Benedikta XVI. „*Deus caritas est.*“, in František ŠTĚCH – Roman MÍČKA, *Církev a společnost. Karlovi Skalickému k 80. narozeninám*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2014, s. 99–110.

35 HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik...*, s. 17.

v paradigmatu křesťanské etiky. U některých vyvstávají obavy, že papežovými akcenty dochází k přizpůsobení se výše nastíněnému problematickému chápání odpovědnosti v postmoderní společnosti. Při náležitém studiu a analýze pozic papeže Františka se však tato obava ukáže být nepodstatnou. Snahou papeže je přiblížit se konkrétnímu člověku, v duchu evangelia podpořit jeho odpovědnou svobodu v kontextu žité reality 21. století. V případě našeho zamýšlení se nad etickým profilem sociálního a pastoračního pracovníka z pohledu křesťanské etiky, resp. nad jeho úkoly a odpovědností jsou myšlenky papeže Františka prezentované v *Amoris laetitia* v tomto směru více než zajímavými a inspirativními.

3. Osobní odpovědnost pracovníka v pomáhajících profesích – doprovázení a rozlišování – podněty *Amoris laetitia*

Myšlenky a inspirace obsažené v *Amoris laetitia* mohou posloužit k vystavění dílčího „obrazu“ eticky relevantního profilu sociálního a pastoračního pracovníka. Na jejich základě je možné prezentovat jakousi kvalitativní „stabilizační trojnožku“ těchto pracovníků, kterou tvoří jejich morální kvality, odborná zdatnost (profesionalita) a pracovitost. Současně mohou myšlenky a inspirace obsažené ve zmíněném dokumentu upozornit i na možné negativní důsledky, které by mohly vyplynout z jednostranných či nevyvážených pohledů na celkový profil zmíněných pracovníků.

Základní charakteristikou sociálního a pastoračního pracovníka je, či spíše má být komplexní přístup ke klientovi, k potřebnému. Tento požadavek v sobě zahrnuje předpoklad, že jsou tito pracovníci schopni vnímat, analyzovat a hodnotit souvislosti lidského příběhu. Dokáží rozlišovat jeho jednotlivé roviny a interakce. Nejde tak jen o řešení konkrétního akutního problému, nýbrž především o pochopení člověka (klienta) v životní situaci. Tato schopnost v sobě zahrnuje komplementaritu lidského a odborného přístupu, která je pro kvalitu sociální a pastorační práce určující.

Při bližší specifikaci úkolů a odpovědnosti sociálního a pastoračního pracovníka se dostáváme k otázce po významu jeho morálních kvalit. Zdá se, že to není primárně otázka znalostí etických teorií, standardů a řešení etických dilemat, o kterých se zvláště v souvislosti s etikou v sociální práci hovoří, ale otázka morální kvality jedince – sociálního a pastoračního pracovníka – jako osoby, která je schopná eticky žít, jednat a rozhodovat se, odpovědně prožívat svůj život, odpovědně se rozhodovat. Nutně s tím souvisí otevřenost pro hledání dobra, za dané situace odvážné hledání toho nejlepšího, tedy ctnost.

Ctnost zahrnuje odvahu k převzetí odpovědnosti, ochotu být blízko člověku v nouzi, nikoliv schovávání se za striktní aplikaci etické normy či zákona, za instituci církve³⁶ nebo za nastavená kritéria či standardy pomáhající organizace. Osobní angažované setkání pastoračního a sociálního pracovníka s konkrétním člověkem, klientem, jeho možnostmi a problémy vylučuje možnost „uvažovat jen o tom, zda jednání osoby odpovídá nebo neodpovídá nějakému zákonu nebo obecné normě“.³⁷ Bylo by to, jak připomíná papež František, zjednodušující a zároveň i nedostatečné vzhledem k perspektivám člověka.³⁸ Byl by to projev povýšeneckého a povrchního posuzování

36 Srov. FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*. (dále v textu jen AL) Radost z lásky. Posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině, Praha: Paulínky, 2016, 305.

37 AL, 304.

38 Srov. AL, 305.

případu,³⁹ chladné byrokratické morálky.⁴⁰ Citlivost vůči člověku, ochota s klidem naslouchat konkrétnímu životnímu příběhu a upřímná touha, resp. odvaha vstupovat do dramatu lidí, pochopit jejich pohled na věc, pomáhat jim lépe žít a poznávat jejich místo ve společnosti, potažmo církvi, vyjadřuje základní etickou kompetenci pastoračního a sociálního pracovníka.⁴¹

Zmíněná kompetence sociálních a pastoračních pracovníků v sobě rovněž zahrnuje základní požadavek zohledňovat při své práci svědomí člověka, klienta, jeho schopnost rozlišování. Předpokládá to mimo jiné připravenost k trpělivému doprovázení klienta na cestě růstu. Relevantní je na tomto místě reflexe napětí mezi plností a omezením. Nejde jen o to, umět toto napětí unést, ale zároveň i o to, nebránit rozvoji tím, že chceme mít všechno hned. „Pracovat dlouhodobě, bez posedlosti okamžitými výsledky“⁴² znamená pro papeže Františka vnímat dynamiku a komplexnost procesu utváření člověka směrem k ideálu, který se před ním otevírá jako dosažitelná perspektiva. Poctivé, realistické a kreativní myšlení při práci s konkrétními lidmi představuje kompetenci zprostředkovat těmto lidem porozumění jejich životní situace v konfrontaci s požadavky zákona či etické normy.

Respektování procesu zrání u každého člověka v sobě ovšem zahrnuje nejen znalost jeho konkrétních životních podmínek, míry poznání či pochopení objektivních požadavků zákona, ale také ohled na tzv. zákon postupnosti.⁴³ Konkrétní případy si žádají zohlednění odlišného stupně odpovědnosti. Papež František připomíná, že „důsledky nebo účinky jedné normy nemusejí být nutně vždy stejné“.⁴⁴ Stejně tak platí, že mohou „existovat okolnosti, které omezují schopnost rozhodování“.⁴⁵ Konkrétní osoba sice může dobře znát normu, ale může mít přitom velké obtíže s pochopením hodnot, o které u dané mravní normy jde, „nebo se může nacházet v konkrétních podmínkách, které (ji) nedovolí jednat odlišně a učinit jiná rozhodnutí, aniž by se obtížila novou vinou“.⁴⁶ Důraz je zde kladen nejen na ideál, ale také na polehčující okolnosti. V konkrétních případech to může znamenat, že posuzovaná situace sice nemusí odpovídat obecnému požadavku zákona či evangelia, ale za daných okolností představuje maximum možného, kterého je člověk schopen. Neuzavírá se tím ovšem možnost být otevřený novým fázím růstu a novým rozhodnutím, které umožní dotyčnému dosáhnout kýženého ideálu.⁴⁷ Neopodstatněné či dokonce nepřipustné jsou v této logice tvrdé a unáhlené soudy, definitivní odsouzení člověka.⁴⁸

Zmiňované vybrané požadavky a nároky na pastorační a sociální pracovníky, u nichž se očekává, že nebudou hledat osobní či společenské úkryty, které by jim umožnily zachovat si odstup od lidského dramatu, mají rovněž svou ambivalentnost a limity. Byť se může sociální nebo pastorační pracovník při osobním nasazení, pracovitosti a ochotě adekvátně pomáhat klientovi dostávat do komplikací⁴⁹ (např. v souvislosti s etickými dilematy), může zároveň při kontaktu s konkrétní

39 Srov. AL, 305.

40 Srov. tamtéž, 312.

41 Srov. tamtéž, 312.

42 FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium*. (dále v textu jen EG), Radost z evangelia. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v dnešním světě. Praha: Paulínky, 2014, 223.

43 Srov. AL, 295. Zákon postupnosti formuloval prvně papež Jan Pavel II. Srov. *Familiaris consortio*. Apoštolská adhortace, Praha: Zvon, 1992, čl. 34.

44 AL, 300.

45 Tamtéž. S odkazem na Katechismus katolické církve papež František připomíná, že „přičitatelnost a odpovědnost za nějaké jednání může být snížena, a dokonce potlačena neznalostí, roztržitostí, násilím, strachem, návyky, bezuzdnými vášněmi a jinými psychickými nebo sociálními činiteli“. Řadí sem i „citovou nezralost, sílu získaných návyků, stavů úzkosti nebo jiných psychických či sociálních činitelů“. Tamtéž, 302, resp. KKC, 1735, 2352.

46 Tamtéž, 301.

47 Srov. AL, 303.

48 Srov. AL, 308, 296.

49 Tamtéž, 308.

existencí druhých zakusit moc něhy,⁵⁰ objevit smysl své práce. Nadto se musí jejich oceňovaná ochota a nasazení vyznačovat profesionalitou v tom smyslu, že si jsou vědomi rizik, které takovéto nasazení s sebou nese. Jde o to, že při nedostatečném zohlednění vlastní role v procesu pomoci druhým, svých fyzických a psychických limitů může u dotyčných pracovníků dojít např. k syndromu vyhoření. Poněkud jiným problémem je situace, kdy sociální pracovník je v područí nezbytné administrativy, která mu nedopřává dostatečnou kapacitu pro požadovanou práci s klientem. Za této situace je bezesporu nutné se poctivě ptát, zda je to důsledek špatného nastavení systému, tj. jakási vnější překážka, u které je možné hledat legitimní způsoby, jak ji odstranit, nebo to může být naopak pro sociálního pracovníka spíše vítaná výmluva pro to, aby se nemusel náležitě věnovat problémovým případům.

Závěr

Pokusili jsme se zde vystavět dílčí „obraz“ etického profilu pracovníka v pomáhajících profesích, konkrétně sociálního a pastoračního pracovníka, pro který je z jeho strany určující přijetí osobní odpovědnosti. Vycházeli jsme přitom z pozic křesťanské etiky, zvláště z myšlenek obsažených v apoštolské exhortaci *Amoris laetitia* papeže Františka. Nevyhnuli jsme se přitom reflexi pojmání odpovědnosti v křesťanské tradici i v současném diskursu postmoderní či postmoralistní společnosti.

Současná společnost svým obecně sdíleným etickým paradigmatem zdůrazňuje odpovědnost, je to však svým obsahem a pojetím jiná odpovědnost, než o které hovoří současná pokoncilní křesťanská etika ztělesněná zvláště postoji papeže Františka. Zatímco hypermoderní společnost upřednostňuje osobní zájmy jednotlivce – odpovědnost je pro ni spíše více záležitost citu než rozumu, resp. poslušnosti –, křesťanská etika naopak vybízí k odpovědnosti za druhé, zvláště za ty nejpotřebnější. Vyzdvihuje roli svědomí, které je nutné nejen respektovat, ale také formovat. To vše má vcelku jasné vztahové rámce vymezující míru odpovědnosti člověka. V profánní oblasti tyto vztahové rámce ve velké míře chybí, tím větší je zde riziko odklonu od odpovědnosti, která nehledá jen sebe a své zájmy, ale zároveň i potřeby druhého, aniž by přitom opomíjela opodstatněné potřeby a limity jejího nositele. Jinak řečeno, nevyhraněné chápání odpovědnosti, resp. nepochopení jejího obsahu může vést u pracovníků v pomáhajících profesích k formalismu a legalismu, nebo se naopak pro ně může odpovědnost stát přetěžující pro svou neuchopitelnost. Stejně nebezpečí je však latentně přítomno i u těch, kdo se odvolávají na principy křesťanské etiky, jak mimo jiné dokumentuje i její dějinný vývoj. V neposlední řadě je zde i nebezpečí pohodlnosti, ke které svádí rozšířená mentalita konzumní společnosti.

V pomáhajících profesích by měl být na prvním místě zohledňován člověk, v sobě vlastním životním příběhu, se svými očekáváními a obavami. Úkolem pracovníků v pomáhajících profesích je tato očekávání odhalovat, kultivovat, případně korigovat, stejně jako pomáhat dotyčnému eliminovat či alespoň umenšovat obavy a problémy, které jeho život přináší, a pomáhat mu na cestě růstu směrem k požadovanému ideálu.

50 Srov. tamtéž, 308.

Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník? Reflexe osobní odpovědnosti sociálního a pastoračního pracovníka na principech křesťanské etiky

Abstrakt

Předložené pojednání s názvem Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník? nabízí dílčí „obraz“ eticky požadovaného profilu pracovníka v pomáhajících profesích, konkrétně sociálního a pastoračního pracovníka, a to na bázi reflexe společenských změn a s nimi spojených proměn morálního vědomí člověka v postmoderní či hypermoderní společnosti a pojetí odpovědnosti v tradici křesťanské etiky, zvláště pak ztělesněné v myšlenkách papeže Františka v jeho apoštolské exhortaci *Amoris laetitia* (2016).

Klíčová slova: pomáhající profese, sociální pracovník, pastorační pracovník, odpovědnost, křesťanská etika, post moralistická etika, papež František, *Amoris laetitia*

Kontakt

doc. Jindřich Šrajer, Dr. theol.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

srajer@tf.jcu.cz