

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra pastorální a spirituální teologie

Obor: Praktická teologie

ThLic. Jakub Doležel

**Teoretické ukotvení církevní sociální práce na pozadí obecných a
českých charitních dějin až po encykliku Deus caritas est**

Disertační práce

Školitel: Prof. Dr. Heinrich Pompey, Dipl.-Psych.

OLOMOUC 2011

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně a použil jsem přitom jen uvedených pramenů a literatury.

V Olomouci dne

.....

Podpis

Vřelé díky vyjadřuji na tomto místě zejména svému školiteli prof. Dr. Heinrichu Pompeyovi, Dipl.-Psych. za jeho odbornou podporu a vytrvalé povzbuzování. Poděkování náleží také Jeho Excelenci Mons. Janu Graubnerovi, arcibiskupu olomouckému, za klíčový podnět ke studiu „Caritaswissenschaft“ a vedení Cyrilometodějské teologické fakulty UP za vytvoření podmínek pro soustavnou tvůrčí práci.

Úvod	7
Kontext.....	7
Cíl práce.....	11
Metodologie.....	12
Přehled dosavadního bádání.....	14
I Implicitní teorie církevní sociální práce	19
1 Terminologický úzus církevní sociální práce	20
1.1 Charita(s), caritas.....	21
1.1.1 <i>Charita(s), caritas v češtině</i>	21
1.1.2 <i>Charita(s), caritas v latině</i>	22
1.1.3 <i>„Caritas“ – biblický profil</i>	24
1.1.3.1 AHB-AHABA.....	25
1.1.3.2 AGAPAN-AGAPÉ.....	31
1.1.3.3. Souhrnné charakteristiky biblických pojmů AHB-AGAPÉ.....	36
1.2 Diakonie.....	38
1.3 Souhrnné charakteristiky pojmů Caritas/Diakonia.....	43
1.4 Další terminologie zahrnující církevní sociální práci.....	45
1.4.1 <i>Filantropie</i>	45
1.4.2 <i>Milosrdenství</i>	46
1.5 Pojem „církevní sociální práce“.....	51
2 Historická tradice charitní praxe církve v naší zemi	54
2.1 Církevní sociální práce jako téma historického bádání.....	55
2.1.1 <i>Dějiny církevní sociální práce publikované v tuzemsku</i>	55
2.1.2 <i>Dějiny církevní sociální práce publikované v zahraničí</i>	63
2.1.3 <i>Shrnutí</i>	68
2.2 Stručný nárys obecných dějin církevní sociální práce.....	69
2.2.1 <i>Starověk - biskup a církevní obec jako hlavní aktéři církevní sociální práce</i>	69
2.2.1.1 Období apoštolských obcí.....	70
2.2.1.2 Období pronásledování (2.-4. stol.).....	77

2.2.1.3 Charita církve po získání politické svobody – sociální práce církve v odpovědnosti biskupa a v prostředí ústavních zařízení.....	89
2.2.1.4 Souhrn	106
2.2.2 <i>Latinský středověk – sociální práce opřené o kláštery, špitály a iniciativy měšťanstva</i>	107
2.2.2.1 Sociální otřesy ranného středověku	107
2.2.2.2 Od sociální práce uvnitř komunity k sociální práci v klášteře (6.-11. stol.).....	109
2.2.2.3 Individuální a korporativní dobročinnost a nové mnišské hnutí 12.-14. stol.	111
2.2.2.4 Hnutí chudoby	118
2.2.2.5 Komunalizace sociální práce a disciplinarizace chudinské péče vrchností (14./15. stol)	120
2.2.2.6 Souhrn	123
2.2.3 <i>Novověk – církevní sociální práce pod tlakem rostoucích kompetencí politických autorit</i>	124
2.2.3.1 Mezi reformací a sekularizací (16. stol.).....	124
2.2.3.2 Katolická reforma – obroda skrze charismatické osobnosti (16./17. st.)	128
2.2.3.3 Souhrn	131
2.2.4 <i>Církevní sociální práce po Francouzské revoluci – nová vlna diferenciací subjektů a nutnost jejich centralizace na národní i mezinárodní úrovni</i>	131
2.2.4.1 Společnost sv. Vincence De Paul.....	132
2.2.4.2 Elberfeldský systém	133
2.2.4.3 Centralizace národních iniciativ církevní sociální práce	136
2.2.4.4. Souhrn	137
2.3 Klíčové momenty církevní sociální práce v naší zemi	139
2.3.1 <i>Cyrilometodějská mise a důsledky pro církevní sociální práci</i>	140
2.3.2 <i>Raně přemyslovské tradice a jejich relevance na církevní sociální práci</i>	151

2.3.3 <i>Ilustrace církevní sociální práce na našem území od vrcholného středověku po husitství – špitálnictví a jeho rozvoj</i>	158
2.3.4 <i>Matný obraz církevní sociální práce v kontextu husitské revoluce</i> ...	171
2.3.5 <i>Církevní sociální práce do tereziánských a josefínských reforem</i>	173
2.3.6 <i>Církevní sociální práce určovaná osvícenskými reformami</i>	177
2.3.5.1 <i>Tereziánské reformy chudinské péče</i>	178
2.3.5.2 <i>Reformy Josefa II.</i>	181
2.3.7 <i>Nové formy církevní sociální práce v 19. století</i>	190
2.3.8 <i>Centralizace a koordinace církevní sociální práce během první republiky</i>	193
2.3.9 <i>Souhrn</i>	199
II Explicitní teorie církevní sociální práce	204
3 Teorie církevní sociální práce v kontextu církevní sociální nauky	206
3.1 <i>Společná východiska a odlišnosti církevní sociální nauky a sociální práce</i>	207
3.2 <i>Vzájemný vztah církevní sociální nauky a sociální práce</i>	209
3.3 <i>Impulsy sociální nauky pro sociální práci církve</i>	216
4 Samostatná linie charitní teorie v encyklice Deus caritas est	220
4.1 <i>Historické pozadí vzniku encykliky</i>	224
4.2 <i>Theo-logika charitní praxe v encyklice</i>	225
4.3 <i>Antropo-logika charitní praxe v encyklice</i>	234
4.4 <i>Eklesio-logie charitní praxe v encyklice</i>	248
Závěr	279
Použitá literatura	282
Seznam zkratk	304
Seznam příloh	305
Summary	306
Zusammenfassung	308
Příloha č. 1.....	310
Příloha č. 2.....	311

ÚVOD

Kontext

V lednu roku 2006 představil Benedikt XVI. svou první encykliku. U několika posledních papežů se s odstupem času ukázalo, že první okružní list nebyl sice jejich vládním programovým prohlášením, ale rozhodně významným úvodem jejich pontifikátu. Tak tomu bylo přinejmenším u Jana XXIII. (*Ad Petri cathedram*, 1959), Pavla VI. (*Ecclesiam suam*, 1964) i Jana Pavla II. (*Redemptor hominis*, 1979).¹ S těmito nadějemi byla očekávána také nástupní encyklika Benedikta XVI. a komentátoři ji k výše uvedeným bez okolků přirovnávají.²

Z hlediska této práce je ovšem důležitějším faktem, že okružní list *Deus caritas est* představuje „vůbec první dílo učitelského úřadu vztahující se k tématu lásky a charity“.³ Toto provokativní tvrzení je třeba již v úvodu vysvětlit.

Encyklika je naprostou novinkou v rámci papežské teologické **reflexe** charitní pomáhající praxe, ačkoliv tato **praxe** je stará jako církev sama. Uvážíme-li, že jiné klíčové prvky života církve, jako liturgie (svátosti, modlitba duchovní život), zvěstování Božího slova (výklad poselství Starého a Nového zákona, promýšlení a předávání tohoto poselství v živé tradici církve) či vytváření právního rámce života církevních komunit, jsou předmětem reflexe papežů i teologů, studia a vzdělávání po celá staletí nebo dokonce od počátků, v případě pomáhající služby lásky – „diakonia“/“caritas“ – tomu bylo jinak. Tato oblast křesťanské praxe se dostává do zorného pole teologie až od 2. poloviny 20. století, a to nejprve v rámci pastorální teologie. Ještě v roce 1989 hovoří

¹ Srov. např. LEHMANN, K., Im Centrum der christlichen Botschaft: die erste Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI. In BENEDIKT XVI. *Gott ist die Liebe*. Freiburg: Herder, 2006, s. 121;

² Srov. např. CORDES, P. J., *Helfer fallen nicht vom Himmel. Caritas und Spiritualität*. Freiburg : Herder, 2008, s. 56; CORDES, J. P., Hlavní referát prezidenta Papežské rady COR UNUM. In POMPEY, H., DOLEŽEL, J., *Mezinárodní konference Deus Caritas est : Církev jako společenství lásky ve službě trpícímu člověku*, Olomouc: b. n., s. 26. Podobně také KOŠČ, S., Křesťanská láska jako styčný bod mezi teologií a sociální prací. In DUDA, J. (zost.), *Dialog teologie a sociální práce*. Zborník z interdisciplinárnej vedeckej konferencie. Ružomberok: PdF KU v Ružomberku, 2006, s. 73, pozn. 1.

³ Tamtéž. Podobně i POMPEY, H., *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*. Würzburg: Echter, 2007, s. 15.

konference pastorálních teologů německého jazykového prostoru o diakonii jako o „zapomenutém rozměru pastorální teologie“⁴.

Pragmaticky uvažující čtenář by zde mohl reagovat prostou otázkou: „Není důležitější to, že – a to se nedá zpochybnit – církev svou caritas stále **koná**, než odkdy přesně ji také na magisteriální úrovni **reflektuje**? A navíc, je-li pravda, že papežská teologická reflexe charitní praxe zde po celá staletí chyběla, není to důkazem, že se praxe bez ní zkrátka obejde?“

Odpovědi na tyto otázky budou čtenáře provázet v celé této práci. Nyní si dovolím ale určité zjednodušení problematiky a pro ilustraci nastíním **dvou** **nebezpečí**, plynoucí z kladné odpovědi na uvedené otázky.

Teologicky nereflektovaná charitní praxe církve vede nejprve ke **ztrátě její teologické ‚důstojnosti‘**. Pomáhající služba křesťanů je pak považována ze strany teologů za cosi příliš specializovaného, za okrajovou aktivitu určitých skupin v církvi nebo dokonce na pomezí církve, nesouvisející bezprostředně se spásným posláním církve ve světě.⁵ Absence teologické reflexe pomáhající služby bližním v nouzi se poté projeví i na úrovni praktického každodenního rytmu života farnosti, kde duchovní nebudou schopni dostatečně motivovat a podněcovat věřící k praxi víry, která se projevuje láskou – caritas (srov. Gal 5,6) nebo tuto existující praxi duchovně doprovázet a posilovat. V důsledku slábnutí role dobrovolnického charitního angažmá plynoucího ze zkušenosti živé víry (charita) bude docházet k tiché delegaci charitní odpovědnosti farního společenství na profesionální instituční charitní struktury (Charita) a k jejich nerovnoměrnému posilování. Němečtí pastorální teologové v této souvislosti hovoří o „pastoračním schismatu“⁶, tedy procesu, jehož důsledkem je fungování

⁴ LEHNER, M., Prokrustovo lože: systematizační pokusy v pastorální teologii. *Teologické texty*, 1996, roč. 7, č. 5, s. 150. Podrobnější analýza vývoje vnímání diakonické dimenze v pastorální teologii v LEHNER, M., *Caritas. Die Soziale Arbeit der Kirche*. Freiburg: Lambertus, 1997, nebo BOPP, K., *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche*. München: Don Bosco Verlag, 1998.

⁵ Srov. DOLEŽEL, J., Bůh na straně chudých – biblické inspirace pro sociální práci. In *Spravedlnost a služba: Sborník vydaný k příležitosti 10. výročí činnosti CARITAS-VOŠ sociální Olomouc*. Olomouc: CARITAS-VOŠ, 2006, s. 75.

⁶ LECHNER, M., *Theologie in der Sozialen Arbeit : Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*. München: Don Bosco, 2000, s. 32-34.

dvou víceméně nezávislých církevních prostředích: církev působící (jen) pastoračně (Seelsorge-Kirche) a církev působící (jen) charitně (Caritas-Kirche).

Teologicky nereflektovaná a nedoprovázená charitní praxe církve vede ale rovněž k dalšímu nebezpečí. Charita církve – ať profesionální nebo dobrovolnická – je (nejen) v naší republice pod rostoucím tlakem státní regulace poskytovaných sociálních služeb (právní a kvalifikační hledisko) a velmi ‚roztěkaného‘ systému financování neziskových a nevládních organizací, k nimž se sama řadí (ekonomické hledisko). V atmosféře neustálého tlaku na úspornost a hospodárnost poskytovaných služeb, neustále se měnících dotačních a grantových výzev, pod tlakem konkurenčního prostředí, v němž se v rámci jedné a téže sociální služby pohybuje zpravidla celá řada konfesních (Diakonie, Armáda spásy, Adra atd.) a nekonfesních, ‚sekulárních‘ poskytovatelů, dochází záhy k **erozi** původních **ideálů**, znejistění motivace, proč dělat ‚totéž‘, co konají druzí, a na úrovni organizace v posledku ke **ztrátě** vlastního křesťanského a katolického **profilu**.

Benedikt XVI. toto dilema zmínil nedávno během své pastorační cesty do Portugalska před zástupci místních subjektů sociální pastorace. Mluvil zde mimo jiné o nutnosti propojovat teologickou reflexi („das geistliche Leben“) se sociálně charitní praxí („das apostolische Wirken“) a upozornil, stejně jako my v této práci, na nebezpečí, které hrozí z absence této vzájemné integrace:

„Häufig ist es aber nicht einfach, das geistliche Leben und das apostolische Wirken auf angemessene Weise miteinander zu verbinden. Der von der vorherrschenden Kultur ausgeübte Druck – die eindringlich einen Lebensstil vertritt, der auf dem Gesetz des Stärkeren und auf dem schnellen und verlockenden Gewinn gründet – beeinflusst letztendlich auch unsere Art zu denken, unsere Projekte und die Perspektiven unseres Dienstes, so dass die Gefahr besteht, dass sie die Motivation des Glaubens und der christlichen Hoffnung verlieren, aus denen sie hervorgegangen sind. Die zahlreichen und dringenden Bitten um Hilfe und Unterstützung, die die Armen und Ausgestoßenen der Gesellschaft an uns richten, drängen uns dazu, Lösungen zu finden, die der Logik der Effizienz, dem sichtbaren Erfolg und der

Werbung entsprechen. Dennoch, liebe Brüder und Schwestern, ist die erwähnte Verbindung von geistlichem Leben und apostolischem Wirken absolut notwendig, um Christus in der Menschheit zu dienen, die auf euch wartet. In dieser gespaltenen Welt bedürfen alle einer tiefen und echten Einheit des Herzens, des Geistes und des Handelns.“⁷

Jsou také známy sociologické studie, které dokládají riziko, že organizace ztratí pod tlakem očekávání veřejnosti, nutnosti finančně zabezpečit provoz a pod tlakem postojů pracovníků ze svého pohledu cíl a zamění jej za prostředky.⁸ Přidáme-li k těmto trendům navíc na individuální rovině vysokou emoční zátěž spojenou s prací v charitním sektoru a v případě mnoha placených profesionálů rovněž dlouhodobou „finanční frustraci“, zasahující celý sociální sektor obecně a charitní služby obzvláště, získáváme ve výsledku velmi nepříznivý souběh faktorů vedoucích plynule k jediné základní otázce: „Proč mám(e) něco takového dělat?“ Přeložíme-li tuto otázku do jazyka firemní filosofie, zněla by: „Jaký je specifický profil našich charitních služeb, který by dával našemu konání dlouhodobou orientaci a na stále otevřenějším trhu služeb také nezaměnitelné místo?“

Nastínění rizik absence propojení teologické reflexe s charitní praxí církve nemá za cíl vytvářet umělé katastrofické scénáře. Zahraniční experti, zejména z německé jazykové oblasti, tyto trendy pojmenovali již před léty a z vlastní několikaleté zkušenosti, kterou zde nebudu dokládat, mohu tvrdit, že všechny se více či méně projeví a projevují také v našem prostředí církevní sociální práce.

O jak zásadní procesy se jedná, ilustruje dobře příklad sousedního Německého charitního svazu (Deutscher Caritasverband), který novému hledání originální povahy svého díla věnoval roky 1992-1997, a výsledek širokého

⁷ BENEDIKT XVI. Begegnung mit den Organisatoren der Sozialpastoral. 13. Mai 2010. Dostupné online na

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100513_pastorale-sociale_ge.html

⁸ CORDES, P. J., *Helfer fallen nicht vom Himmel. Caritas und Spiritualität*. Freiburg : Herder, 2008, s. 13-15, odkazuje na práci Roberta Michelse (*Political Parties*, New York 1959) a S. D. Clarcka (*Church and Sects in Canada*, Toronto 1948).

dialogu⁹ uvnitř této ‚mamutí‘ organizace¹⁰ shrnul v dokumentu *Leitbild des Deutschen Caritasverbandes*.¹¹ O dva roky později (1999) formulovali svou představu o poslání Charity církve také němečtí biskupové¹², kteří své povzbuzení k charitnímu angažmá jednotlivců i organizací znovu zopakovali roku 2009.¹³

Nyní je tedy zřejmé, do jak zralé a příhodné doby – ‚kairos‘¹⁴ – římský pontifik umístil své poselství. Jeho encyklika je výjimečným počinem usilujícím nejenom nově povzbudit a posílit charitní dílo církve (viz první nebezpečí), ale rovněž vymezit s ohledem na soudobé trendy klíčové prvky teorie charitní praxe církve, tedy to specifické a podstatné, co činí z charity charitu církve.

Cíl práce

Encyklika Benedikta XVI. představuje výrazné sdělení o teorii charitní praxe církve. Ačkoliv na úrovni magisteria jde o historicky první krok, neznamena to, že charitní praxe církve do té doby nebyla nijak teoreticky profilovaná. Cílem této disertační práce je tedy **zrekonstruovat vývoj teorie, resp. teorií církevní sociální práce vrcholící encyklikou Deus caritas est, se zvláštním zřetelem k českému prostředí**, protože česká teologická scéna tento příspěvek české charitní scéně stále dluží a jak bylo výše naznačeno, charita církve si bez teoretické podpory ze strany charitně orientované teologie sotva vystačí v prostředí tolika různorodých očekávání ze strany společnosti a církve.

Symbolickým (vzdáleným) cílem této disertační práce je přispět k **regeneraci a posílení specifické kvality charitního díla katolické církve v České republice**, které v této práci označujeme za sociální práci církve. Dalo by se také

⁹ Srov. DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hrsg.), *Zeit für ein Leitbild*. Freiburg : Lambertus, 1994.

¹⁰ K 31.12. 2006 bylo v bezmála 25.000 charitních zařízeních zaměstnáno 520.186 pracovníků, podporovaných dalšími cca 500.000 dobrovolníky. Srov. Die katholischen sozialen Dienste der Caritas – Stand 31. Dezember 2006. *Neue Caritas*, 2008, roč. 109, č. 5, s. 30-39.

¹¹ Srov. DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hrsg.), *Leitbild des Deutschen Caritasverbandes*. Freiburg, 1997.

¹² Srov. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft*. Bonn, 1999.

¹³ Srov. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, „Berufen zur caritas“. Bonn, 2009.

¹⁴ Srov. POMPEY, H., DOLEŽEL, J., *Impulzy pro sociální práci církve – encyklika Deus caritas est*. *Studia theologica*, 2006, roč. VIII, č. 3, s. 57-59.

řící, že tato práce chce přispět k (trvalému) objevování **vnitřní identity církevní ,caritas‘**, která navzdory měnícím se vnějším podmínkám zůstává stále táž. Jejich změna však generuje nové výzvy a problémy. Bez orientace, která z této identity plyne, jim však nelze čelit, anebo jim nelze čelit christo-logicky, v souladu s logikou Ježíše Krista.

Je třeba také říci, že papežovo ojedinelé pojednání je adresované univerzální církvi. Úroveň tematizace problematických bodů musí být přístupná a srozumitelná církevním komunitám v Latinské Americe i v Jižní Koreji. Je proto legitimní pokusit se o jistý sestup ,o patro níž‘, v jistém smyslu o operacionalizaci poselství encykliky v českém prostředí charitního díla.

Metodologie

Pro dosažení stanoveného cíle jsem zvolil následující postup. Základní členění práce poskytuje **rozlišení implicitní a explicitní teorie** církevní sociální práce. Za explicitně formulovanou teorii církevní sociální práce zde považuji teprve encykliku Deus caritas est. Důvodem je její magisteriální status. Vše, co se v církevní sociální práci událo předtím, odráží rovněž důležité teoretické momenty, které je možné více či méně zrekonstruovat, ovšem ve srovnání s definiční vahou encykliky je možné – domnívám se – je považovat za implicitně formulované teorie.

V rámci implicitních teorií církevní sociální práce považuji za důležité začít od terminologie. Tradičně používané názvy caritas nebo diakonia svým biblickým zakořeněním nabízejí bohatou látku. Pojmová škála užívaná k označení reality církevní sociální práce je však ještě širší a znamená nutnost reflektovat sémantický profil také pojmů „filantropie“ a „milosrdenství“. Rovněž je nutné pojednat o vhodnosti přenášení oborového názvu „sociální práce“ na církevní sféru charitní a diakonické činnosti.

Další oblastí, v níž a z níž hledám teoretické prvky církevní sociální práce, je historie praxe „caritas“ na českém území (Čechy, Morava, Slezsko). Z pracovních ergonomických důvodů je výklad ukončen na začátku 20. století. Tato látka dosud nebyla zpracována. Protože české země nebyly ,osamoceným

ostrovem', ale byly součástí celoevropského dění, ukázalo se jako vhodné předsadit výkladu specificky českých charitních procesů ještě obecnější nárys vývoje charitní praxe církve od počátků do začátku 20. století. Důvodem k tomuto postupu je rovněž skutečnost, že poslední nárys obecných dějin charitní praxe v českém jazyce je z roku 1941 a z hlediska postižených trendů a procesů relevantních pro sociální práci je neúplný a již značně zastaralý. Na pozadí tohoto obecného charitního dějství je mnohé z prvků známých z českého prostředí srozumitelnější, nebo také překvapivé. Metodologie této historické části se opírá o tezi, že v pomáhající praxi jsou stále směřodotné dvě centrální otázky: 1. Jak motivuji a 2. jak organizuji (a financuji). Vzhledem k rozsahu a zaměření této historicko-teoretické části nebylo mou ambicí (v naprosté většině) pracovat s primárními historickými zdroji. Až na výjimky se proto opírám o práci se sekundární literaturou. To je bezesporu také určitým limitem výpovědní hodnoty daných pasáží.

Ve třetí kapitole použiji jako horizont vývoje teorií charitní praxe církve novou linii katolické sociální angažovanosti rodící se v 19. století jako reakce na dosud v dějinách nebývalou masifikaci chudoby a nouze širokých vrstev dělnického obyvatelstva v důsledku industrializace výrobních procesů. Tato nová linie, známá jako katolická sociální nauka, je v mnohém podobná církevní charitní praxi. Vzájemný vztah obou ‚oborů‘ je zde vysvětlen a jsou nastíněny vzájemné podněty. Ačkoliv zde odmítám tezi, že by katolická církevní nauka byla teorií církevní charitní praxe, jde o doktrinální linii, která je církevní charitní praxi velmi blízká a našla svou koncentraci v oficiálních magisteriálních dokumentech od encykliky *Rerum novarum* (1891) až po *Kompendium sociální nauky církve*. Tuto linii tedy považuji za předstupeň explicitní formulace teorie církevní sociální práce v encyklice *Deus caritas est*.

Pro bezprostřední práci s encyklikou, resp. k rozklíčování teoretického rámce jsem zvolil následující postup: nejprve se snažím rozlišit její hlavní obsahové linie, ty krátce sumarizuji a poté rozvíjím a prohlubuji jejich vztah k charitní praxi. Součástí této explanační fáze je také formulace několika praktických podnětů pro české charitní prostředí.

Přehled dosavadního bádání

Aktuálnost a potřebnost takto zaměřené práce dokládá přehled stávající odborné diskuze o identitě a povaze církevní sociální práce. Z minulosti máme k dispozici pouze dvě částečně relevantní práce, obě z pera Bedřicha Vaška. První z nich pochází z r. 1943 a Vašek v ní podává historický přehled církevní charitní činnosti. Její posouzení lze nalézt v oddílu 2.1.1. Druhá z Vaškových prací je ještě starší. V roce 1929 představil třetí díl své ambiciózní „Křesťanské sociologie“, kterou lze považovat za první český pokus o náčrt ‚teorie charitní praxe‘ a tím pádem církevní sociální práce. Olomoucký profesor zde vymezuje prostředky a metody sociální práce definované velmi široce ve smyslu ‚*jak ve společnosti pracovati*‘¹⁵. Činnost charitativní se zde ocitá po boku lidové výchovy a práce pro školu jako jedna ze třech klíčových oblastí církevní sociální práce. K nim Vašek řadí tři prostředky, ‚*jimiž lze provádět sociální práci*‘, kam patří ‚*ústředny pro sociální studium a sociální práci*‘, dále spolková činnost a tisk. Více k této práci uvádím v oddílu 2.3.8.

Pokračování tohoto odborného diskurzu se od té doby odehrává v ČR prakticky jen na dvou pracovištích¹⁶ a dosud se kondenzovalo celkem ve 3 odborných publikacích.

Prvním bylo pojednání C. V. Pospíšila s názvem ‚Teologie služby‘. Z praktických důvodů se Pospíšil omezil na stručný nástin dějin charitativní činnosti¹⁷ a z profesních důvodů¹⁸ načrtl několik základních dogmaticko teologických přístupů k charitativní práci: Je v ní možno díky kontemplaci objevovat Boží přítomnost¹⁹, trinitární mystérium vztahů uvnitř Trojice je možno pokládat za prototyp empatického postoje charitativní pomoci trpícímu člověku²⁰, jehož je možné považovat za ikonu ukřižovaného Krista²¹. Je třeba připustit, že Pospíšilovou ambicí, coby systematického teologa, nebylo

¹⁵ VAŠEK, B., *Křesťanská sociologie. Část III. Sociální práce se zvláštním zřetelem k činnosti kněžské*. Praha, 1929, s. 8.

¹⁶ TF JČU a CMTF UP.

¹⁷ V době vydání knihy nebyl na trhu ještě žádný obdobný text.

¹⁸ Autor je představitelem systematické teologie.

¹⁹ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Teologie služby*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 44-77.

²⁰ Srov. tamtéž, s. 153-173

²¹ Srov. tamtéž, 181-196.

zformulovat konkrétní teorii charitní práce, nýbrž podnítit snazší propojování několika základních aspektů křesťanské doktríny „s každodenností křesťanské služby nemocným a potřebným“²².

Teprve minulý rok následovaly dvě publikace díky Michalu Opatrnému z Teologické fakulty Jihočeské univerzity. První z nich je kolektivní monografie s názvem „Teorie a praxe charitativní práce“, která odráží příspěvky z mezinárodního symposia „Praktická teologie a sociální práce“ (2008). Jedna část příspěvků reflektuje možnosti péče o spirituální potřeby jednotlivých cílových skupin ‚klientů‘, centrální část objasňuje teoretické souvislosti mezi praktickou teologií a sociální prací. Za klíčovou je možné považovat Opatrného konceptualizaci charitativní práce jako prostoru a procesu vzájemné interakce diakonie (ve smyslu ústřední funkce života církve) a sociální práce.²³ Opatrný zde také uvádí pět znaků charitativní práce, které by podle něj mohly indikovat uvedenou obousměrnou interakci diakonie a sociální práce²⁴:

1. Cílená práce se spirituálními potřebami člověka, vedle potřeb fyzických, psychických a sociálních.

2. Důraz na osobní vztah při poskytování pomoci, charakterizovaný tradičním pojmem „blíženecká láska“²⁵

3. Přednostní orientace na jednotlivce, skupiny a komunity stojící na okraji zájmu jiných poskytovatelů služeb.

4. Advokační funkce (být obhájcem) ve prospěch těch, kdo ve společnosti nemají ‚hlas‘, a kritika společenských nepořádků, které způsobují problémy, které se v charitativní práci řeší.

5. Nevytvářet protiváhu občanské společnosti, nýbrž být její součástí²⁶.

²² Tamtéž, s. 8.

²³ Srov. OPATRNÝ, M., Charitativní práce: interakce sociální práce a diakonie. In OPATRNÝ, M., LEHNER, M. a kol. *Teorie a praxe charitativní práce*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2010, s. 43.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 43-45.

²⁵ S ohledem na závěr podobenství o milosrdném Samařanu preferuje Opatrný tento termín před „láska k bližnímu“.

²⁶ Opatrný zde postuluje interpretuje tento úkol pouze negativně, reminiscencí na antimodernistické trendy katolické církve přelomu 19./20. století: proto knize knihu, proti spolku spolek... Pozitivní konkretizaci tohoto postulátu zde nenajdeme. Přitom se nabízí přinejmenším dvě alternativy: být součástí ve smyslu být jeden z mnoha dalších nebo být součástí ve smyslu jasně odlišné identity, která teprve umožňuje skutečnou spolupráci s jinými přinášející obohacení oběma stranám. Analogií tohoto

Je evidentní, že takto formulované znaky charitativní práce mohou snadno plnit i ne-církevní a ne-křesťansky ukotvené pomáhající organizace, resp. jednotlivci. Opatrný z toho vyvozuje, že tedy „dobře prováděné pracovní činnosti sociálního pracovníka“ jsou už ‚per se‘ „svědectvím, že i klient je milován a doprovázen Bohem“²⁷. Touto tezí se ovšem Opatrný dostává do kontradikce s vlastní definicí těchto znaků, které mají umožnit „rozpoznat, že je sociální práce inspirována Božím slovem a obohacena o osobní víru toho, kdo ji vykonává...“²⁸.

Na konci téhož roku Opatrný vydal také přepracovanou verzi své disertační práce pod názvem „Charita jako místo evangelizace“. Zde – konzistentně s předchozí konceptualizací charitativní práce – pojímá Charitu (v ČR) jako místo, kde se na realizaci společného cíle spojují křesťané s lidmi jinak motivovanými. Tuto tezi Opatrný zasadil do širšího kontextu otázky evangelizačního potenciálu a evangelizačních nástrojů používaných v prostředí Charit. Součástí práce je také empirická studie o religiozitě a názorech na vztahy mezi prací v Charitě a křesťanskou vírou u zaměstnanců Diecézní charity Plzeň.

Je zřejmé, že jen poslední dvě uvedené práce lze v českém prostředí považovat za podstatné kroky teoreticko-praktické reflexe církevní sociální práce. V zahraniční produkci je situace naprosto odlišná. Nejprve situace vypadá tak, že teoretický diskurz o charakteristikách církevní sociální práce se vede jen v německojazyčném prostředí. Toto tvrzení ovšem nemohu zcela garantovat. Nedostupnost příslušné zahraniční literatury, např. italské, španělské, francouzské nebo americké, ještě nemusí znamenat absenci takového odborného diskurzu. Nakolik šlo zjistit pomocí ‚vzdáleného přístupu‘ na oficiálních internetových stránkách jednotlivých národních Charit, je stav zhruba následující: Podle publikačního katalogu „Catholic Charities USA“ z r. 2001 připadá v úvahu jako relevantní publikace pouze jedna²⁹ a ani tu jsem neměl

modelu spolupráce Charity a ostatních (humanisticky ukotvených) subjektů sociální práce by mohl být vztah křesťanství k ostatním náboženstvím. Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Křesťanství a ostatní náboženství* (1996). Praha: Krystal OP, 1999.

²⁷ OPATRŇÝ, M., Charitativní práce: interakce sociální práce a diakonie, s. 45.

²⁸ Tamtéž, s. 43.

²⁹ *Who Do You Say We Are? Perspectives on Catholic Identity in Catholic Charities*. 100 pages. 1997.

bohužel k dispozici. „Caritas Italiana“ vydává od roku 2003 množství literatury, která je ovšem zaměřena buď do konkrétních oblastí praxe (moderace charitní praxe ve farnostech, metodiky azylových domů atd.) nebo jde velmi často o publikované výsledky různých výzkumů a statistických údajů (rozsahu a forem chudoby atd.). Podobně také francouzská „Secours catholique“ publikuje řadu prakticky orientovaných pomůcek a výzkumných zpráv. Titul z oblasti teologie či teorie charitní praxe jsem však nenašel.

Zcela odlišná situace je v Rakousku, Švýcarsku a zejména v Německu. Katolíci i evangelíci zde publikují dnes už sotva kompletně zmapovatelné množství prací popularizační, odborné i striktně vědecké úrovně. Tento stav souvisí s historií instituční charitní praxe, která měla k dispozici už od r. 1897 ústředí ve Freiburgu i. Br., záhy s bohatou knihovnou. Od r. 1918 na zdejší teologické fakultě probíhaly první přednášky z „Caritaswissenschaft“ a r. 1925 zde bylo otevřeno také specializované navazující studium téhož oboru. Obdobná pracoviště vznikala v průběhu dalších let také v Paderbornu a Pasově a představovala významný badatelský potenciál nejen díky tvorbě jednotlivých vedoucích těchto pracovišť, ale také díky zejména výsledkům disertačních prací zde obhajovaných. Kondenzát části této výzkumné tradice v oboru „Caritaswissenschaft“ můžeme dnes najít v ediční řadě „Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral“ vydávané v nakladatelství Echter Verlag (Würzburg), která dnes čítá 26 svazků.³⁰ Jako katalyzátor vědeckého zájmu o sociální práci církve působily také odborné ambice německých evangelíků už z dob J. H. Wicherna, na konci 19. stol. v čele s Theodorem Schäferem (obor nazýval „Diakonik“). R. 1927 byl za účelem vědecké podpory diakonického díla německých evangelíků založen „Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“ v Berlíně, jenž byl r. 1954 nahrazen současným „Institut für Diakoniewissenschaft“ při Teologické fakultě

³⁰ Srov. VALICĂ, M., *Eine heutige Philantropiewissenschaft und Diakonietheologie im Kontext der Orthodoxen Lehre und der Tradition der Rumänisch-Orthodoxen Kirche*. Bucuresti: Editura Christiana, 2008, s. 310-312.

v Heidelbergu. Zdejší Institut rediguje hned tři vědecké edice, čítající několik desítek titulů.³¹

Dalším faktorem, který přispívá k odvaze německých (katolických evangelických) teologů reflektovat církevní sociální práci, je skutečnost, že obě konfese zde zřizují více než desítku odborných vysokých škol (Fachhochschulen), do jejichž nabídky patří vždy také obor sociální práce/sociální pedagogika (od r. 2001 nahrazen jediným oborem „Soziale Arbeit“ spojující obě dřívější linie). Nutnost konfrontovat teologii s praxí, výzkumem a vzděláváním v sociální práci tak přispělo k vytvoření specifické linie praktické teologie, která má dnes svou platformu organizace (Das Netzwerk Soziale Theologie) a také svá „standardní díla“³².

³¹ „DWI-Jahrbuch (1978-2009)“, dále „DWI-Infos“ (2009-), „DWI-Info Sonderausgaben“(1999-), „Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg“ (VDWI), a konečně 10 titulů "Diakoniewissenschaftliche Studien".

³² Srov. KROCKAUER, R. et al., *Theologie und Soziale Arbeit : Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*. München: Kösel-Verlag, 2006; LECHNER, M., *Theologie in der Sozialen Arbeit: Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*. München: Don Bosco, 2000.

I IMPLICITNÍ TEORIE CÍRKEVNÍ SOCIÁLNÍ PRÁCE

1 TERMINOLOGICKÝ ÚZUS CÍRKEVNÍ SOCIÁLNÍ PRÁCE

Pojem církevní sociální práce je relativně krátce používanou terminologií pro označení charitní praxe církve. Tradiční označení této praxe pojmem charita/caritas nemá být tímto vytlačeno nebo nahrazeno, nýbrž doplněno. Důvodem je sémantická rovina tradičního pojmosloví (charita/caritas), které – i když se s ním tak někdy zachází – není pouhým jménem firemní značky institucionalizované a profesionalizované charity. Bližší analýza těchto biblicky ukotvených pojmů ukazuje na bohatství významu a poskytuje tak první charakteristiky teorie charitní praxe.

Oblast církevní sociální práce je v této práci vymezena na církev katolickou. Pro uvědomění si katolické identity charitní praxe je ovšem důležité nezamlčet, že východní církve a evangelické církve používají pro označení pomoci člověku v obtížné životní situaci jinou terminologii (diakonia-filantropia-milosrdenství), a uvést jejich charakteristiky.

Další upřesnění vyžaduje v titulu práce používaný pojem „církevní sociální práce“. Je oprávněné a jaké má výhody označovat církevní charitní činnost tímto termínem?

1.1 Charita(s), caritas

1.1.1 Charita(s), caritas v češtině

Sledujme nejprve historii výskytu soudobého **českého termínu** „charita“. V tomto ohledu se před námi otevírá sféra (1.) ‚tvrdých‘ faktů a (2.) více či méně pravděpodobných spekulací.

1. Termín „charita“ je naprosto samozřejmě používaný v období tzv. první republiky. Nejstarší známý doklad pochází ze spisu P. Ludvíka Bláhy „Několik kapitol z dějin naší charity“, spisu dnes již nedostupného a napsaného někdy krátce před rokem 1921.³³ Jisté je rovněž, že v 19. století ještě nebyl tento pojem v češtině používán pro označení církevně organizované pomáhající praxe. Rieglerův „Slovník naučný“ z roku 1862 zná v tomto ohledu pouze francouzský pojem „charité“³⁴ a latinský „caritas“³⁵. Ottův slovník naučný z roku 1892 uvádí heslo „caritas“, s významem „čistá láska křesťanská, zvláště láska matky k dítkám, též lidumilství, soucit a milosrdnost, jmenovitě při obsluze nemocných...“³⁶

Posledně uvedené heslo uvádí jako alternativní čtení a psaní téhož latinského pojmu ještě variantu „charitas“. Známostí je, že tento latinský tvar byl hojně používán v raně novověké výtvarné (obrazové i sochařské) tvorbě, kde označoval ctnost lásky, vyobrazovanou nejčastěji jako ženu-matku kojící nebo něžně objímající dítě/děti.³⁷

Jisté tedy je, že čeština se při označení organizované formy církevní sociální práce přiklonila k poslední jmenovanému tvaru a ten se stal po vypuštění koncovky vlastním názvem katolické pomáhající instituce založené nejprve v Olomouci r. 1922 pod názvem arcidiecézní „Svaz charity“. Proč však čeština nezůstala u tvaru „caritas“, podobně jako italština (carità) nebo španělština

³³ Srov. Brejcha, L., *Pamětní spis o katolické charitě (milosrdné lásce) v zemi moravsko-slezské*. Olomouc-Brno: Diecézní svaz charity, 1930, s. 14.

³⁴ „Milosrdenství; mnohé dobročinné ústavy pocházející ze středověku.“ RIEGLER, F. (ed.), *Slovník naučný. Díl III*. Praha: Kober, 1863.

³⁵ „Láska, pokud ve smyslu to vyloučen poměr pohlavní, láska křesťanská, lidmilenství, zvláště pak láska matky k dětem.“ RIEGLER, František (ed.), *Slovník naučný. Díl II*. Praha: Kober, 1862.

³⁶ *Ottův slovník naučný*. Pátý díl. Praha: J. Otto, 1892, s. 161.

³⁷ Srov. např. sochu Charitas od Michaela Zürna ml. z let 1678-1680, umístěnou ve Strahovském klášteře.

(caridad)? A nemohla přitom sehrát nějakou roli i lexikální vzor angličtiny (charity) a francouzštiny (charité)?

2. Lexikální vliv angličtiny, která v r. 1869 v souvislosti s reformním hnutím „Charity Organisation Society“ běžně používala pojem „charity“³⁸, lze podle mého názoru pominout. Mnohem pravděpodobnější – jelikož bližší - je totiž linie francouzských inspirací. Bohaté francouzské charitní zkušenosti nesené vzorem sv. Vincence DePaul³⁹ „díky“ revolučním změnám ve Francii po r. 1789, resp. v důsledku sekularizace církevního majetku a vyhnanství řady kleriků a laiků, byly exportovány do sousedního Německa, kde na začátku 19. století způsobily mezi katolíky i evangelíky „sociálně-charitní jaro“.⁴⁰ Ne náhodou proto nesl celoněmecký svaz charity od svého založení r. 1897 až do r. 1921 název „Deutscher Charitasverband für das katholische Deutschland“.

Na základě těchto údajů se dá tedy rozumně hypotetizovat, že pojem „charita“ ve svém institučním významu se do češtiny dostal z francouzského charitního, resp. jazykového prostředí (charité), prostřednictvím tehdejšího německého jazykového úzu (charitas), umocněného navíc latinskou středověkou lexikální tradicí alternující caritas a charitas.

1.1.2 Charita(s), caritas v latině

Podívejme se nyní tedy na **latinské kořeny** české slovo tvorby. Je jisté, že veškeré dnešní charitní pojmosloví navazuje na latinský termín „caritas“, který je sám odvozen od adjektiva „carus“. U římských spisovatelů Tacita, Livia a Cicera byl pojem „caritas“ používán ve smyslu vážnosti, úcty, oddanosti, lásky, ale také drahoty a nedostatku.⁴¹ Adjektivum „carus“ bylo používáno ve významu drahý

³⁸ Srov. WOODROOFE, K., *From Charity to Social Work in England and the United States*. Toronto/Buffalo: University of Toronto Press, 1971, s. 25.

³⁹ K psaní Vincentova příjmení srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas*. Band 1. Freiburg, 1922, s. 274, pozn. 1; dále COSTE, P., *Monsieur Vincent*. Tom I. Paris, 1934, s. 21-22.

⁴⁰ POMPEY, H., Christlicher Glaube und helfende Solidarität in der Diakonieggeschichte der Kirche. In KERBER, W. (Hrsg.), *Religion und prosoziales Verhalten*. München, 1995, s. 105-106.

⁴¹ Srov. „Caritas“ in *Latinsko český slovník*. 3. upravené vydání. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 64.

(finančně), cenný, vzácný, milý, milovaný, oblíbený.⁴² Speciálně u Cicera je „caritas“ používáno jako výraz pro všeobjímající lásku k lidstvu, která představovala důležitý prvek stoické nauky.⁴³

Jak již bylo řečeno výše, latina nejpozději (někdy) od středověku používala paralelně nebo alternativně k pojmu „caritas“ rovněž tvar „charitas“. Kde se tento tvar vzal, když klasická latina jej nezná? Ukazuje se, že se pohybujeme na úrovni domněnek, ale i tak se zde nabízí dvě možnosti vysvětlení.

První vysvětlení je z hlediska důsledků pro obsah této práce banální. Znalci středověké latiny upozorňují, že tzv. klasická latina procházela od 3./4. století n.l. proměnou, která zhruba v 9. století vrcholí vznikem tzv. středověké latiny. Latina středověká se od té klasické v mnoha ohledech odlišovala. Odlišnosti lze diferencovat na odchylky v hláskosloví, morfologii, syntaxi a v lexiku.⁴⁴ Na úrovni hláskosloví (pravopis a výslovnost) jsou příkladem projevů proměny klasické latiny ve středověkou posuny v konsonantismu (systému souhlásek). V důsledku toho dochází např. ke změnám hlásek „th“ na „t“ (z „theologus“ se stává „teologus“) nebo „ch“ na „c“ (z „Christus“ se stává „Kristus“).⁴⁵ Je tedy možné, ba velmi pravděpodobné, že tvar „charitas“ vznikl právě tímto způsobem. V takovém případě by se jednalo o sémanticky irelevantní posun.

Druhé vysvětlení je sice velmi nepravděpodobné, ale zato obsahuje ze sémantického hlediska relevantní hypotézu. Ve druhém vydání „Lexikon für Theologie und Kirche“ u hesla „Caritas“ upozorňuje K. Borgmann, že termín byl od dob Isidora ze Sevilly († 636) kladen do souvislosti s řeckým „charis“⁴⁶, s významem milost, dar. Borgmann sice vylučuje, že by řecké „charis“ mohlo být etymologickým zdrojem tvaru „caritas“, jelikož ten je odvozen od „carus“. Avšak tím není podle mého názoru vyloučeno, že by „charis“ nemohlo jaksi

⁴² Srov. „carus“, In *tamtéž*, s. 65.

⁴³ Srov. SCADUTO, M., Charity, works of. In *New Catholic Encyclopedia*, sv. 3. 2. vydání. Washington, 2003, s. 400.

⁴⁴ Srov. NECHUTOVÁ, J., *Středověká latina*. Praha: KLP, 2002, s 13, 65-68, 92-98.

⁴⁵ Srov. *Tamtéž*, s. 93-94.

⁴⁶ BORGSMANN, K., Caritas. Wort und Wesen. In *LThK 2*, Freiburg: Herder, 1958, sl. 941. Borgmann však neuvádí odkaz na konkrétní dílo Isidora ze Sevilly. Výběr z Isidorova díla v latině je dostupný na internetu na adrese <http://www.thelatinlibrary.com/isidore.html>. Prohledání této edice ukázalo, že pojem „charitas“ ani „charis“ se zde neobjevuje.

dodatečně, právě v době tvorby odchylek od klasické latiny působit na původní dvojici caritas-carus s tím, že výsledkem tohoto vlivu by byl nový lexém „charitas“. Když tedy zformuluji svou hypotézu ve formě otázky: Je možné, že by lexikální tvar „charitas“ vznikl sloučením latinského „caritas“ a řeckého „charit“, a to buď omylem, v jehož důsledku se spatřoval původ caritas v charis, anebo záměrně proto, aby se podtrhl charakter darovanosti a tím nezištnosti křesťanské lásky? Předpokladem této hypotézy je ovšem znalost řečtiny u raně středověkých latinských autorů a právě to je zpochybňováno.

Je třeba doplnit, že již v roce 1929 u nás upozorňoval Bedřich Vašek, olomoucký profesor křesťanské sociologie a dosud jediný český teoretik charitní praxe církve, že se „*dlouho mylně myslilo*“, že český tvar ‚charita‘ pochází z řeckého ‚charis‘. I navzdory tomuto objektivnímu omylu je podle něj i nadále možné v češtině tento tvar používat, neboť je ustálený a analogický francouzskému „charité“, nicméně „*nic by nevadilo, kdyby se i u nás psala forma etymologicky odůvodněná*“ (rozuměj „caritas“), podobně jak k tomu v dané době přistoupili všeobecně v Německu.⁴⁷

1.1.3 „Caritas“ – biblický profil

Latinská vrstva sama o sobě neposkytuje dostatek materiálu pro vystižení specificky křesťanského obsahu pojmu „c(h)aritas“. Je třeba jít hlouběji, k vrstvě biblické, tzn. k **řecko-hebrejským kořenům**.

V rámci biblických textů je obsahová rovina výrazně bohatší. „Caritas“ je zde spolu s menšinovým pojmem „dilectio“⁴⁸ ekvivalentem řeckého podstatného jména „agapé“⁴⁹. To a jeho příbuzné tvary „agapan“ (sloveso)⁵⁰ a synonymní podstatné jméno „agapésis“⁵¹ jsou pojmy, které řecky hovořící Židé zvolili ve

⁴⁷ VAŠEK, B., *Křesťanská sociologie III. Sociální práce*. Praha, 1929, s. 267.

⁴⁸ „Caritas“ se v Novém zákoně latinské Vulgáty vyskytuje 93krát, zatímco „dilectio“ jen 25krát. Srov. TICHÝ, L., Novozákonní Agape. *Studia Theologica*, 2003, č. 14, pozn. č. 5.

⁴⁹ V LXX se tvar objevuje 20krát, nejčastěji v Písni písní (11krát), v NZ pak 116krát. Srov. tamtéž, s. 1-2.

⁵⁰ V LXX na šesti místech. Srov. tamtéž.

⁵¹ V LXX na třinácti místech. Srov. tamtéž.

svém překladu hebrejské bible (LXX) převážně⁵² k tlumočení hebrejského kořene אהב (AHB) a jeho dalších derivátů (nejčastěji ve tvaru AHABA), tedy hlavního hebrejského slovesa pro výraz „milovat“.⁵³ Biblicko křesťanská lexikální linie tedy vede

od hebr. kořene	AHB
přes řeckou skupinu	AGAPÉ-AGAPAN-AGAPÉISIS
až k latinské	CARITAS.

Podívejme se nyní na sémantickou stránku uvedených pojmů, resp. na to, jaké charakteristiky relevantní pro tuto práci uvedené pojmy vykazují.

1.1.3.1 AHB-AHABA

Obecné charakteristiky

Sémantiku hebr. kořene AHB nám ukazuje ve své studii Wallis⁵⁴ a Quell.⁵⁵ V literatuře Starého zákona se tento kořen používá na rozdíl od ostatních semitských dialektů mnohem častěji a z hlediska etymologie není vyloučené, že u počátků stojí pojmy jako „kůže“ či „pokožka“. Je-li tato teorie správná, pak původní význam AHB bude spočívat v oblasti tělesně vyvolaných (a subjektivně příjemných) vjemů, které působí příslušné duševní, emocionální reakce. Silný **emocionální náboj** AHB se ve SZ projevuje poměrně častým antitetickým spojením s jinou silnou emocí – nenávisť (Dt 5,9.10; 21,15; Sd 14,16; 2 S 19,7 aj.).

Důležitým rysem AHB a jeho derivátů z hlediska této práce je také výrazně **aktivní**, dnes bychom řekli behaviorální **zaměření**.⁵⁶ Praxe je dokladem lásky nebo její absence (Gn 29,18.30; Ex 21,5; Př 10,12; 17,9).⁵⁷ Až vášnivě aktivní

⁵² Na pěti místech LXX se sloveso „agapan“ použilo k překladu hebr. kořene אהב. Srov. QUELL, G., ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός. In *ThWNT*, sv. 1. s. 22. „Damit kann ἀγαπάω als das klassische Äquivalent für אהב gelten...“ WALLIS, G., אהב. In *ThWAT*. Band I, sl. 111.

⁵³ Srov. QUELL, G., tamtéž, s. 38.

⁵⁴ Srov. WALLIS, G., sl. 108-128.

⁵⁵ Srov. QUELL, G., s. 20-34.

⁵⁶ „Der Ausdruck אהב und dessen Ableitungen weisen im AT einen auffällig pragmatischen Zug auf. Liebe setzt nicht nur eine konkrete innere Disposition voraus..., sondern sie schließt von sich aus ein bewußtes Handeln um des geliebten Menschen oder der bevorzugten Sache willen ein.“ Tamtéž, sl. 112.

⁵⁷ „Lepší jsou zjevná kárání než skrývaná láska“ (Př 27,5).

ráz lásky ve SZ ilustruje nad jiné krásně notorický verš z Písně písní: „*Vždyť silná jako smrt je láska...*“ (8,6b).⁵⁸ Z hlediska této práce není bez zajímavosti, že koncentrace na průkaznost lásky v činech má za následek, že svatopisec o ní nemusí hovořit explicitně (srov. Př 25,21; Ex 23,4-5).⁵⁹

Aktivně praktický charakter lásky ve SZ se také dobře snoubí s jejím sociologickým a **sociálně etickým rozměrem**. Láska se stává ve SZ zásadou sociálního chování člověka.⁶⁰ Výrazem toho je přikázání lásky k bližnímu v Lv 19,18.

V zásadě lze rozlišit dvě významové úrovně AHB ve SZ – zřejmě časově prvotní a kvantitativně významnější úroveň imanentní, a pozdější, mnohem skromnější úroveň teologickou.⁶¹

Imanentní rovina

Na úrovni **imanentního významu** pokrývá AHB ve SZ širokou paletu odstínů lásky, od manželské a erotické (Gn 24,67; Pís), přes rodičovskou (Gn 22,2), přátelskou (1 S 18) až k lásce bliženecké (Lv 19,18), ba dokonce k lásce k cizincům a nepřátelům (Lv 19,34; Dt 10,19).

a. Výchozí polohou imanentního významu AHB je pozitivně chápaná (neboť do teologie stvoření integrovaná), **vitální a eroticky nabitá láska mezi mužem a ženou** (Gn 24,67; 29,18; Sd 14,16; Př 5,18n; Kaz 9,9 aj.). Síla vyvolaná láskou mezi mužem a ženou je považována za zázrak.⁶² V tomto významu není možno lásku redukovat na pohlavní spojení, neboť k tomu účelu užívá SZ jiný hebr. kořen.⁶³ Za prototyp literatury užívající AHB v tomto smyslu je možné považovat Píseň písní.

⁵⁸ Srov. WALLIS, G., tamtéž, sl. 113.

⁵⁹ „So kann von Liebe sogar die Rede sein, ohne daß dieser Begriff selbst verwandt, sondern lediglich das liebesgemäße Verhalten gekennzeichnet oder auch vorgeschrieben wird.“ Tamtéž, sl. 114.

⁶⁰ Srov. QUELL, G., s. 24.

⁶¹ Pojem láska ve SZ „nur in stark zurückhaltenden ... Aussagen über die wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch verwendet wird.“ QUELL, G., ἀγάπω, ἀγάπη, ἀγαπητός. In *ThWNT*, sv. 1. s.26-27. „Es ist also nicht vom Ursprung her selbstverständlich, daß der Liebesbegriff auf Gottes Handeln an seinem Volke bezogen wird.“ WALLIS, G., tamtéž, sl. 121.

⁶² „Tyto tři věci mám za podivuhodné a čtyři nemohu pochopit: cestu orla po nebi, cestu hada po skále, cestu lodi v srdci moře a cestu muže při dívce“ (Př 10, 18n).

⁶³ WALLIS, G., tamtéž, sl. 115.

b. Kromě emocemi nabitě lásky používá SZ stejného pojmu také pro vztahy **lásky uvnitř rodiny, mezi nadřízenými a podřízenými, a mezi přáteli**. Na této úrovni vztahů lásky převažuje nad emocemi záliby, obliby a touhy pocit etického závazku, vyjádřený patřičným způsobem jednání. Ten, kdo miluje moudrost, dělá svému otci radost (Př 29,3), tyran naopak miluje zlo a lež (Ž 52,5-6).⁶⁴

c. Význam lásky se svým etickým závazkem k druhým nás přivádí k oblasti **lásky k bližním**, která je chápána nejen jako projev přirozené humanity a solidarity (slušného chování), ale jako vzorec jednání nařízený Hospodinem (Lv 19,18) a zdůvodněný událostmi z vlastních dějin (Dt, 10,18n).⁶⁵ Do okruhu bližních spadali kromě příslušníků vlastního lidu také sociálně integrovaní cizinci (hebr. „gér“ Lv 19,34; Dt 10,18n), ovšem nikoliv cizinci migrující přes Izrael (hebr. „nokrí“). Kontext přikázání lásky (zákaz vnitřních pohnutek nenávisti, msty a zášti Lv 19,17-18) navíc umožňuje spatřovat zde nevyslovený požadavek lásky k nepříteli (z vlastního národa).⁶⁶ Stejným směrem napovídá dikce Ex 23,4n a pozdější napomenutí mudroslovné literatury (Př 25,21). Je třeba však připustit, že taková láska k nepříteli mohla jít výlučně po linii vlastní národnosti a i tak musela narážet na obrovské mentální problémy. Příkladem za všechny budiž Žalm 109.⁶⁷

d. I když **prorocká tradice** pojem „láska“ v tomto pro-sociálním významu nepoužívá explicitně, je nepřehlédnutelné, s jakým důrazem proroci požadují **laskavé zacházení s lidmi v nouzi** (vdovy, sirotci, cizinci) a odsuzují sociální nespravedlnost. Zejména proroci 8. stol. př. Kr., Ámos, Micheáš, Ozeáš a Izajáš (Am 3,9-15; 4,1-4; 5,7-12; 8,4-7; Oz 12,2.8n; Mi 2,1-10; 3,3; 6,10-12; Iz 1,16-17.21-23; 3,13-15; 5,1-24; 10,1-4) nekompromisním způsobem pranýřují útlak a vykořisťování chudých, vdov a sirotků jako zločin, který volá o trest k Bohu. Ze slov starozákonních proroků plyne zřetelně, „*dass Unterstützung des Armen*

⁶⁴ Srov. tamtéž, sl. 117-119.

⁶⁵ Srov. WIÉNER, C., Lásky. In Slovník biblické teologie, 1991, s. 196.

⁶⁶ CRÜSEMANN, F., Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie. In SCHÄFER, G.K., STROHM, TH. (ed.) *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch*. 3. Aufl. Heidelberg: Universitätsverlag, 1998, s. 81.

⁶⁷ Srov. WALLIS, G., sl. 120.

*zur Maxime der festen und zum Handeln zwingenden Bindung zwischen Gott und seinem Volk, dem Volk und seinem Gott wird.*⁶⁸

Teologická rovina

Vezme-li v úvahu zde jen stručně nastíněnou mnohvrstevnatost imanentní úrovně pojmu láska, je pochopitelné, že SZ užívá tohoto pojmu na teologické úrovni, tedy pro vystižení oboustranného vztahu Bůh-člověk jen zdráhavě a až v pozdějších vrstvách. Tato zdráhavost je zřejmě způsobena dominancí jiného modelu vztahu mezi Bohem a člověkem, totiž modelu smlouvy a závazků z ní plynoucích. Právní mentalita, k níž koncepce smlouvy přirozeně afinuje, starozákonním svatopiscům jen zřídkakdy dovolila použít ideu lásky, výrazu tolik nabitého psychickými afekty. G. Quell však upozorňuje, že koncepce smlouvy ve SZ není nic jiného než převedení primární zkušenosti Boží lásky ke svému lidu do právního jazyka.⁶⁹

Na sestupné linii vztahu Boha k jednotlivému člověku je pojem AHB použit jen 3krát (2 S 12,24; Neh 13,26; Iz 48,14) a „*wird sonst in individuellen Aussagen über Gottes Liebe ganz vermieden*“.⁷⁰ Vysvětlení spočívá podle Quella zřejmě v tom, že pro zkušenost Hospodinovy přízně v soukromém životě hledal zbožný Izraelita raději vyjádření v obrazech Boží svrchovanosti, moci a milosti.⁷¹ Proč tak tomu bylo a proč alespoň v pozdějších vrstvách SZ se pojem lásky neprosadil také v individuální zkušenosti soukromé zbožnosti, se u citovaných autorů nedozvídáme nic.

Pokud tedy SZ zmiňuje Boží lásku, pak v naprosté většině směřuje ke „kolektivním objektům“ a i v tomto smyslu je zmiňovaná relativně pozdě. Jako láska je označován vztah Hospodina k praotcům (Dt 4,37) a k dalším skupinám osob (zbožní a spravedliví Ž 146,8; Pš 3,12; 8,17.21; 15,9). S ohledem na téma této práce pak nesmí být zamlčena **Boží pečující láska k cizincům a chudým** (Dt 10,18). Obzvláště často je tento motiv, operacionalizovaný do pojmů

⁶⁸ Tamtéž, sl. 121.

⁶⁹ QUELL, G., s. 27.

⁷⁰ Tamtéž, s. 29.

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 30.

ochrana, pomoc apod., používaný žalmisty: Hospodin je útočištěm zdeptaných a utlačovaných (Ž 9,10), nadějí ponížených (9,19), zachráncem slabých a chudých (18,28; 35,10; 76,10; 109,31), je otcem sirotků a obhájcem vdov (68,6), on slyší náрек chudých (10,17; 34,7; 69,34), zjednává právo vdovám a utlačovaným (10,18; 140,13), ochraňuje cizince a bezdomovce (146,9), zastává se chudých a trpících (12,6). Bůh, o němž autoři biblických spisů vypráví, stojí nepřehlédnutelně na straně slabých a bezmocných.⁷² Mimořádným způsobem je tato prosociální dimenze biblické víry zachycena v Žalmu 82.⁷³ Zde Hospodin vynáší soudní ortel nad (pohanskými) božstvy. Nejprve je obviní z ignorování jejich povinnosti pečovat o chudé, ponížené a trpící a zároveň ze zvýhodňování svévolníků. Výsledkem této jimi způsobené sociální nespravedlnosti je světová nerovnováha (v.5). Protože tedy božstva neosvědčila své božství právě v tom nejdůležitějším, totiž v odpovědnosti a péči o neslabší v lidské společnosti, jsou vydána napospas stejnému smrtelnému údělu jako lidé (v.7).

Boží láska k praotcům pak pokračuje v lásce k jejich potomkům, k Izraeli, a sahá dokonce i za jeho hranice (Kýros v Iz 48,14). Je tedy zřejmé, že úvahy SZ o Boží lásce k člověku preferují zejména kolektivní, tedy **sociální a komunitní rámec**. Tato okolnost rovněž není bez zajímavosti pro téma této práce, jak bude později ukázáno.

Mimořádným způsobem ovlivnil představy SZ o Boží lásce k Izraeli prorok Ozeáš. Dnes, stejně jako tehdy, působí na posluchače podmanivým způsobem, je-li Boží vztah k lidu připodobněn k Ozeášovu manželství s prostitutkou Gomerou (srov. Oz 3,1; 11,1-9). Manželské pouto mezi Ozeášem a jeho ženou - „milenkou jiného“ (Oz 3,1) - má Izraelitům naznačit, že „právě tak miluje Hospodin izraelské syny“ (tamtéž). Na pozadí nevěrnosti Izraele smlouvě s Hospodinem tak Ozeáš rýsuje velkolepý obraz nezlomně věrné a vášnivé Boží lásky, která necouvne před ničím (srov. 2,21-22; 11,8-9).

Pomineme poznotek, že Ozeáš ve svém pojetí Boží lásky používá AHAB ve svém původním významu, totiž lásky manželské, a obě roviny nechá propojit

⁷² Srov. DOLEŽEL, J., Biblické kořeny sociální práce, s. 26.

⁷³ Srov. THIEL, W., Arm und reich in der Bibel, s. 18.

společnou hodnotou věrnosti.⁷⁴ Důležitější z našeho pohledu je důsledek, ke kterému Ozeášova představa vede, a nárok, který z ní plyne. Důsledkem prorokovy vize je **prvenství lásky Hospodina**.⁷⁵ Toto konstatování není bez souvislostí pro uchopení fenoménu charitního díla církve. O praktickém náboji sz-ního pojmu láska již byla řeč. Zde u Ozeáše je pragmatická rovina lásky operacionalizovaná pojmem „milosrdenství“. Na důkazy Boží věrnosti má Izrael **odpovědět** svou věrností („návratem“ 11,7) **v podobě milosrdenství** (6,6; 12,7).

Tím jsme se plynule dostali k vystižení sz-ních charakteristik **vzestupné linie lásky** člověka k Bohu. Zde platí nejprve, že láska je klíčovým citem, doprovázejícím modlitbu člověka k Hospodinu (Ž 18,2; 116,1). Milovat Boha znamená být mu „oddán“ (Ž 91,14), ba dokonce být do něj zamilován (Jr 2,2). Tento rys lásky k Hospodinu našel velmi rychle kultické vyjádření v podobě záliby v bohoslužbě (Ž 27,4), v lásce k jeruzalémskému chrámu (Ž 26,8) nebo k Božímu svatému jménu (Ž 5,12).⁷⁶ Avšak tímto směrem pěstovaná forma zbožnosti-lásky k Hospodinu hrozila ustrnout do antropologické jednostrannosti a náboženské sebestřednosti, a proto musela být korigována ve trojím ohledu:

a. Ve shodě s pragmatickým a ‚behaviorálním‘ myšlením starozákonního člověka bylo riziko redukováné podoby lásky k Hospodinu vyvažováno důrazem na **dodržování přikázání**, službu Hospodinu a setrvání na jeho cestách (Dt 10,12-13; 11,13.22; 19,9; 30,16; Iz 56,6).⁷⁷

b. Druhý způsob kultivace zbožnosti zbožných spočíval v **důrazu na ucelenost lásky**, která má prostupovat všechny vrstvy lidského bytí. To je nejsilněji vyjádřeno v přikázání Dt 6,5 – celým srdcem, celou duší a silou. G. Quell slova deuteronomisty parafrázuje takto: „*Du sollst die Gesamtheit der dir innewohnenden Kraft zur Geltung bringen, um aus dem Liebesaffekt eine deine Lebensführung bestimmende Gesinnung entstehen zu lassen...*“⁷⁸

⁷⁴ Srov. WALLIS, G., sl. 122.

⁷⁵ Srov. QUELL, G., s. 31.

⁷⁶ Srov. WALLIS, G., sl. 127.

⁷⁷ „*Man sieht, dass den Autoren an der Liebe zu Gott die Tat, die ethische Auswirkung über dem Gefühl als solchem steht...*“ QUELL, G., s. 28-29.

⁷⁸ Tamtéž, s. 29.

c. A konečně opakovaně nacházíme ve SZ kritické **korektury kulticky redukováných forem zbožnosti**, v nichž absentuje rozměr lásky k bližním, zejména těm nejzranitelnějším (Př 21,3; Mdr 2,10, Iz 1,14-17; Ez 18,5-9; Mal 3,5; Iz 58,6-9), v pozdějších vrstvách dokonce láska k bližnímu zastupuje lásku k Bohu (Př 14, 21; 19, 17; Ž 41,2).⁷⁹ Tento důraz v kultivaci náboženské vztahovosti člověka je stále aktuální a s ohledem na téma naší práce eminentně relevantní.

1.1.3.2 AGAPAN-AGAPÉ

Jak již bylo řečeno výše, už autoři **LXX** použili ve většině případů pro překlad hebrejského kořene AHB a jeho derivátů řecký tvar „agapan“, resp. „agapésis“ nebo „agapé“. Sémantický profil AHB tedy musel mít nějaký vliv na používání a význam uvedených řeckých tvarů.⁸⁰ Navíc v NZ ve srovnání s LXX výrazně narůstá jejich frekvence. Zatímco tvar „agapésis“ v NZ chybí⁸¹, „agapé“ se zde objevuje 116krát a sloveso „agapan“ 143krát.⁸² Jaký sémantický profil nese výše uvedená řecká lexikální skupina? Vzhledem k vazbě LXX na hebrejskou předlohu omezím nyní výklad na NZ.⁸³

⁷⁹ „Bei aller Ehrlichkeit dieser Frömmigkeit ist solch ein Pathos von der Gefahr der Introvertiertheit und Selbstbestätigung im Liebesverhältnis Gott-Mensch, Mensch-Gott beständig bedroht.“ WALLIS, G., sl. 127.

⁸⁰ „Durch die Übers. der LXX vermittelt sich der gesamte Bedeutungsgehalt des hebr. אָהַב dem griech. ἀγάπ-.“ SÖDING, T., Agape. Der ntl. Sprachgebrauch. In *LThK 1*. Freiburg: Herder, 1993, s. 220. Jako první hypotéza vlivu hebr. AHB na řec. AGAPAN se tedy nabízí představa výrazného emočního zhodnocení původně emočně nevýrazného řeckého slovesa. Účinky překladu mohly však postupovat také opačně: použitím emočně nevyhraněného řeckého pojmu došlo ke ztrátě citového náboje vázaného na hebr. předlohu: „The translators probably preferred the words of the ἀγαπάω group which convey less affective emphasis since they designate ‚a sober kind of love – love in the sense of placing a high value upon some person or thing, or of receiving them with favour‘.“ SCHNEIDER, B., ἀγάπη, ἀγαπάω, ἀγαπητός. In *EDNT*. Volume 1. s. 9. Tento proces proměny AHB na AGAPAN zřejmě nebyl motivován snahou potlačit to lidské, humánní, co Žid při použití kořene AHB slyšel, ale spíše vystihnout odlišnost biblické mluvy o lásce ve srovnání s bohatou jazykovou kulturou řeckou: „Die Agape ist eben als »ganz andere« Liebe das Grundmotiv der gesamten biblischen Verkündigung von der Genesis bis zur Apokalypse“ WARNACH, V., Liebe. In *HThGB, Band 3*, s. 56.

⁸¹ Srov. Tichý, L., s. 4.

⁸² Srov. tamtéž, s. 1.

⁸³ Srov. WARNACH, V., Liebe. In *HThGB*. Band 3., s. 55-77; SCHNEIDER, B., ἀγάπη, ἀγαπάω, ἀγαπητός. In *EDNT*. Volume 1. s. 8-12; STAUFFER, E., ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός. In *ThWNT*. Erster Band, s. 34-55; Wiéner, C., Láska. In *Slovník biblické teologie*. Překl. Petr Kolář. 1. vydání. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 196; SÖDING, T., Agape. Der ntl. Sprachgebrauch. In *LThK 1*. 3. Aufl. Freiburg: Herder, 1993, sl. 220-221; TICHÝ, L., Novozákonní Agape. *Studia Theologica*, 2003, č. 14, s. 1-6.

1. Exkurz: starořecká terminologická typologie lásky a její odraz v biblické terminologii

Budiž připomenuto, že starověká řečtina používala celou škálu výrazů pro vyjádření odstínů lásky.⁸⁴ „Eros“ se používal zejména k vyjádření vášnivě a toužebně lásky, která pro soupojnost a extatičnost získala významné místo v řeckém kultu, „storge“ pro lásku v přirozených vztazích rodinných, přátelských a politických, „filia“ označovala ušlechtilý a volní – „*nicht Trieb oder Rausch*“ - vztah náklonnosti a péče bohů o člověka, přítele o přítele, „*die Liebe, die alles umfasst, was Menschenantlitz trägt*“, lásku pocíťovanou jako „*Aufgabe, der sich der Mensch entziehen kann.*“⁸⁵ Na rozdíl od těchto výrazných pojmů, jimž věnovali řečtí spisovatelé od Homéra po Plótina mnoho pozornosti, disponovala řečtina ještě slovesem „agapan“, které však nemělo nic z vlastností předchozích. Neodolatelně tuto ‚plochost‘ vystihuje E. Stauffer: „*Nichts von der Gewalt und dem Zauber des epav, kaum etwas von der Wärme des φιλειν empfindet der Grieche bei dem Worte αγαπαν.*“⁸⁶ Význam kolísá od prosté sympatie a přátelství mezi sobě rovnými až k poloze lásky bohů, kteří si svobodně vybírají svůj objekt mezi jinými a nachází zálibu v konkrétním člověku, k němuž se potom sklání jako vyšší, jenž pozvedá nižšího. V této sémantické poloze má starořecké „agapan“ velmi blízko k činorodému AHB ve SZ a musí být často překládáno jako „Liebe erweisen“.⁸⁷ A zatímco „Eros“ a „Filia“ už v LXX silně ustupují do pozadí a v NZ se „Eros“ nevyskytuje už vůbec a „Filia“ jen jednou (sloveso „filein“ 25krát), pojem „Agape-agapan“ se v NZ stane ústředním teologickým pojmem.⁸⁸

Při pohledu do **Nového zákona** se s ohledem na používání „agapé“ a příbuzných tvarů nabízí základní rozlišení:

- a. synoptická evangelia na jedné straně
- b. a zbytek nz-ní literatury na straně druhé.

a. Zatímco **v synoptických evangeliích** se „agape“ objevuje pouze 2krát (Mt 24,12; Lk 11,42), přičemž u Marka úplně chybí, a sloveso „agapan“ 26krát, naprostá většina výskytů připadá na spisy pavlovské a janovské.⁸⁹ Prvoplánově to tedy vypadá, že Ježíš sám (ipsissima vox Jesu) se bez tohoto pojmu vcelku dobře obešel a teprve apoštolská tradice počala s jeho pomocí interpretovat svou

⁸⁴ Srov. TICHÝ, L., Novozákonní Agape, s. 3; Stauffer, s. 34-38.

⁸⁵ Vše STAUFFER, E., s. 36.

⁸⁶ Tamtéž.

⁸⁷ Tamtéž, s. 37.

⁸⁸ Srov. SÖDING, T., s. 220.

⁸⁹ Pavlovské spisy: 108krát (75 agape; 33 agapan); janovské spisy 98krát (30 agape; 68 agapan). Údaje podle Tichý, L., s. 1.

zkušenost s Boží láskou projevenou v Kristu. Je třeba vzít ovšem v úvahu dvojí skutečnost.

Nejprve je faktem, že navzdory zmíněné úspornosti synoptiků nacházíme u nich řeč o lásce (až na několik výjimek⁹⁰) jen u Ježíše.⁹¹ Nikoliv však ve smyslu sestupné linie – lásky Boží k člověku -, ale jen smyslu lásky k bližním a k Bohu.⁹² Zdá se tedy, že Ježíš sám, pokud chtěl vystihnout kvalitu Boží lásky k člověku, pak raději volil pojmy odpuštění a milosrdenství.⁹³ V tomto ohledu si Ježíš počíná analogicky se svými předky, kteří pro vyjádření vztahu Hospodina k člověku volili také většinou jiné koncepty a pojmy.

Rovněž je třeba vzít v úvahu, že Ježíšův vztah ke kategorii lásky náleží do **širšího rámce jeho zvěsti o nezvratném přiblížení a budoucím naplnění Boží vlády** (Basileia tou Theou)⁹⁴, o němž badatelé dnes jednohlasně tvrdí, že byla jádrem jeho veřejného vystoupení.⁹⁵ Mohli bychom tedy říci, že spíše než o ‚pojem‘ lásky jde u Ježíše o ‚věc‘ lásky, kterou není nic jiného než zmíněná radikální blízkost panování Hospodina, který už prosazuje a jednou definitivně prosadí svou vůli spasit člověka navzdory lidskému hříchu a mnoha formám fyzické, psychické a sociální nouze. Nicméně, protože má tedy Boží spásné jednání v Kristu charakter tak zásadní eschatologické události lásky Boha⁹⁶, nepřekvapuje, že se pojem lásky, a to v aktivním slovesném smyslu, u Ježíše nachází právě ve dvou klíčových souvislostech: dvoj-přikázání lásky k Bohu a bližnímu (Mk, 12,29-31; Mt 22,37-39; Lk 10,27) a přikázání lásky k nepřítelům (Lk 6,27; Mt 5,44).

⁹⁰ Mk 10,21; Lk 7,5; Lk 10,27

⁹¹ srov. SCHNEIDER, G., s. 10.

⁹² „Der synoptische Jesus braucht von der Liebe Gottes kaum das Substantivum ἀγάπη, nie das Verbum ἀγαπᾶν (noch auch φιλία oder φιλειν).“ Stauffer, E., s. 48.

⁹³ Srov. tamtéž.

⁹⁴ Zásadní práce publikoval Helmut MERKELIN: *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zu Ethik Jesu*. 1. Aufl. Würzburg: Echter Verlag, 1978; a dále *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*. 1. Aufl. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1983.

⁹⁵ Srov. SÖDING, T., s. 220; POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2000, s. 88-89.

⁹⁶ Srov. SÖDING, T., tamtéž.

Zatímco Ježíšovo zaměření na ‚věc‘ Božího království stojí v linii starozákonních očekávání, radikalita jeho nároku lásky k Bohu a člověku se této linii vymyká:

Nejprve je to propojení obou původně odděleně tradovaných **příkázání k Bohu a k bližnímu**. Toto propojení je tak úzké, že před eschatologickým soudcem nad živými i mrtvými bude rozhodovat o individuálním věčném osudu člověka nikoliv jeho úzce míněný náboženský, resp. kultický projev lásky k Bohu, nýbrž právě aktivní projev lásky k bližnímu, poměřovaný situací jeho nouze (srov. Mt 25, 31-46).

Byť by to platilo již v rámci Starého zákona, stojí za zmínku také pořadí a váha, jaké Ježíš přiděluje oběma ‚tvářím‘ lásky. Lásky k Bohu je prvotní a od člověka nevyžaduje nic menšího než jej celého (srov. Dt 6,5). Prvenství lásky k Bohu je dáno prvenstvím jeho lásky k nám. Mírou lásky k Bohu je tedy úplnost a celostnost. V tomto smyslu je to láska bez míry. Lásky k bližním však svou mírou má. Nejde totiž o „*kosmopolitische Liebe, die die Millionen umschlingt*“⁹⁷ nebo o „*schweifender Allerweltsliebe noch von einer verstiegenen Liebe...*“⁹⁸. V souladu s židovskou střízlivostí Ježíš požaduje lásku k bližním, jejíž mírou je láska k sobě samému. Jak důležitým tématem je tato bipolarita lásky pro psychický i duchovní vývoj osobnosti obecně a fungování v prostředí pomáhajících profesí speciálně, objevuje v posledních 30 letech zejména psychologie.⁹⁹

Dalším aspektem, v němž Ježíš prolamuje dosavadní parametry požadavku lásky k bližnímu je samotná cílová skupina. Zatímco SZ ještě ve **vymezování okruhu bližních** „*nepřesáhl prakticky hranice izraelského národa*“¹⁰⁰, Ježíš „*löst die Nächstenliebe ein für allemal von ihrer Beschränkung auf den Volksgenossen*“¹⁰¹. Přesvědčivě je tohoto účinku dosaženo v ilustrativním

⁹⁷ STAUFFER, E., s. 38.

⁹⁸ Tamtéž, s. 46.

⁹⁹ Srov. DOLEŽEL, J. Osobnostní rizika pomáhající praxe. Syndrom pomocníka ve světle biblické moudrosti. In *Spravedlnost a služba III. Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS-VOŠ sociální Olomouc*. Olomouc: CARITAS-VOŠ, 2008, s. 32-47.

¹⁰⁰ LÉON-DUFOUR, X. Bližní. In *Slovník biblické teologie*. Překl. Petr Kolář. 1. vydání. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 30.

¹⁰¹ STAUFFER, E., s. 46.

Podobenství o milosrdném Samařanovi, které představuje Ježíšův výklad přikázání lásky. Zde dá Ježíš vyniknout nikoliv pravověrným představitelům vlastního národa, nýbrž nábožensky podezřelému cizinci, tedy „outsiderovi“, jenž pomůže jinému „outsiderovi“. Kromě tohoto momentu představuje klíčový bod celé perikopy Ježíšovo převrácení úvodní otázky zákoníka „*A kdo je můj bližní?*“ (Lk 10,29) na otázku „*Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?*“ (10,36). Bližní zde už není adresátem lásky, ale subjektem lásky. Bližní není nějaký předem daný a ohraničený okruh lidí, ale všichni, jimž se mohu „přiblížit“, tím že jim pomohu. Bližní tedy neznamená nějaký předem daný status, z něhož by plynulo právo a povinnost poskytnout pomoc. Naopak: Pomoc a láska činí lidi navzájem bližními. Bližní nám může být prostorově, geneticky, kulturně nebo nábožensky naprosto vzdálen. Pokud se mu ale „přiblížíme“ a můžeme projevít pomoc, stává se naším bližním.

b. Klíčovým teologickým pojmem se stává láska-agapé teprve v pavlovských a janovských spisech. **Apoštol Pavel** rád používá tohoto pojmu, aby vystihl osobní charakter a intenzitu Božího díla spásy v Kristu (srov. Ř 5,5.8; 8,39; 9,13.25; 11,2; 2 K 5,14n; Gal 2,20). Cílem Božího díla lásky je ovšem lidské dílo lásky. Opět tak zaznívá prakticky směřovaný profil lásky, podobně jako tomu bylo už ve SZ i u Ježíše. Motivace křesťanů k lásce tudíž patřila od počátku do centra apoštolské nauky (srov. 1 Sol 4,9).¹⁰² Rovněž je pro apoštola Pavla příznačné propojení víry a lásky (srov. Gal 5,6). Víra je zde zdrojem lásky, láska naopak tváří víry. Ačkoliv apoštol často hovoří o nespecifikované lásce (lidské), takže by mohla být chápána jako jedna z mnoha výrazových forem křesťanského života, několikrát zdůrazní prioritu lásky-agapé před jinými možnými hodnotami a ctnostmi (srov. Gal 5,6.14).¹⁰³ Vrcholným vyjádřením svrchovanosti lásky je jeho Chvála lásky z 1K 13. V této pavlovské koncepci pak ‚musí‘ být láska k bližním shrnutím a naplněním všech starozákonních přikázání (srov. Ř 13,8-10), neboť jenom jí náleží budoucnost, ba dokonce řečeno

¹⁰² Srov. SÖDING, T. sl. 221.

¹⁰³ Srov. SCHNEIDER, G., s. 10.

s Staufferem „*mit der Liebe bricht schon die Macht der künftigen Weltzeit herein in diese Weltform.*“¹⁰⁴

V janovských spisech naopak více vystupuje do popředí motiv lásky, jež utváří společenství. Jan ve svých úvahách vychází ze vzájemné lásky Otce a Syna (J 3,35; 10,17; 14,31; 15,9n; 17,24.26).¹⁰⁵ Završením janovských reflexí o Boží lásce je tvrzení, že „Bůh je láska“ (1J 4,8.16). Veškerá Otcova láska se soustředí v Synu, který je jejím prostředníkem těm, jež mu Otec dal, jeho „přátelům“. Zde, mezi nimi, mezi jeho učedníky, přáteli se projevuje – a to je nejspolehlivějším kritériem její přítomnosti a účinnosti – jako bratrská láska, jako vzájemná láska („milujte se navzájem“ J 15,12.17; 1J 3,23; 4,11). Tím se koloběh lásky uzavírá do jediného kruhu. Na prvenství vzájemné lásky v Bohu a Boží lásky k nám odpovídá člověk svobodnou odpovědí vzájemností lásky k bratřím, k bližním. Ve vzájemné mezilidské lásce se Boží prvotní láska vrací zpět k němu.¹⁰⁶ Janovský důraz na vzájemnost lásky, její komunitní charakter má nemalý dopad na vymezení povahy sociální práce církve.

1.1.3.3. Souhrnné charakteristiky biblických pojmů AHAB-AGAPE

Spolu s H. Haslingerem je možné souhrnně charakterizovat novozákonní pojetí lásky takto:

„Es handelt sich um eine Liebe, die überkommene Normen und Ordnungsverhältnisse umstürzt, so dass nicht mehr die Liebe im Gebot ihr Kriterium, sondern das Gebot in der Liebe seinen Massstab findet. Und es ist eine Liebe, in der sich der Mensch über die übliche Zuneigung zu Nahestehenden hinaus auch den feindlich gesinnten, hilflosen, gering geachteten, also den „problematischen“ Zeitgenossen zuwendet.“¹⁰⁷

¹⁰⁴ STAUFFER, E., s. 52.

¹⁰⁵ SÖDING, Th., s. 221.

¹⁰⁶ Srov. WIÉNER, C., Láska. In *Slovník biblické teologie*. Překl. Petr Kolář. 1. vydání. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 197.

¹⁰⁷ HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 17.

S přihlédnutím k celkovému biblickému ukotvení pojmu a s ohledem na téma této práce považuji za důležité vyzvednout tyto charakteristiky pojmu láska/milovat:

- a. rovnováha emocionální a pragmatické úrovně
- b. aktivní, pragmatické zaměření na konání
- c. prosociální zaměření na druhého kvůli jemu samému (a nikoliv kvůli vlastním představám)
- d. pomoc potřebným a trpícím jako měřítko lásky (k Bohu i člověku)
- e. prvenství Boží péče o potřebné před lidskou aktivitou
- f. nezbytnost sociálního prostředí komunity pro plný rozvoj jednotlivce

1.2 Diakonie

Jakkoliv se pojem caritas a jeho biblické, hebrejsko-řecké ekvivalenty ukázaly jako sémanticky bohaté a tudíž vhodné jako klíčový pojem pro církevní sociální práci, při pohledu do teologického a ekumenického církevního prostředí získává pojem caritas tvrdou konkurenci v jiném, rovněž biblicky ukotveném pojmu: DIAKONIA.

Nejprve je třeba připomenout, že se termín „diakonia“ stal v evropském prostředí protestantských a reformovaných církví značkou, označující tutéž empirickou realitu, jako v katolickém prostředí označuje caritas/charita.

Dále je třeba uvést, že pojem „diakonia“ se po dlouhém období zapomnění¹⁰⁸ začal od 80. let 20. prosazovat v prostředí praktické teologie katolické provenience¹⁰⁹ takovým způsobem, jakoby se jednalo o identický pojem, který dříve či později domněle zastaralý pojem „caritas“ nahradí.¹¹⁰

Důvod nárůstu frekvence diakonického pojmosloví spočíval zaprvé v nástupu nového teoretického schématu tzv. základních úkolů života církve (Grundvollzüge) – tedy vymezení typů jednání církve, bez nichž by církev nebyla církví –, které začalo účinně nahrazovat poreformační (původně kalvínskou¹¹¹) **nauku o třech úřadech Krista** (úřad učitelský, pastýřský a kněžský), aplikovanou na církev, resp. úkoly kleriků. Zatímco v tomto původním modelu úkolů církve bylo velmi málo prostoru pro charitní praxi – povětšinou byla součástí pojednání o pastýřských úkolech faráře¹¹², kde představovala jednu z osobních ctností duchovního pastýře a osvědčený prostředek jeho boje proti

¹⁰⁸ „...in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts so gut wie keine wissenschaftliche theologische Literatur zum Thema Diakonie erschienen ist.“ BOPP, K., *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche*. München: Don Bosco Verlag, 1998, s. 39.

¹⁰⁹ V evangelické praktické teologii již od 50. let. Srov. LEHNER, M., *Caritas. Die Soziale Arbeit der Kirche*, s. 52, pozn. 154.

¹¹⁰ Srov. *tamtéž* s. 9.

¹¹¹ Srov. *tamtéž*, s. 28. Členění pastorální teologie podle těchto tří úřadů kněze ve farnosti se udrželo např. v německojazyčných příručkách až do r. 1965 a na oficiální úrovni má stále svou působnost, jak dokazuje členění Codex iuris canonici (1983 – munus ecclesiae docenti, munus ecclesiae sanctificandi a úvodní konstituce) i Katechismus katolické církve (čl. 888-896 – úkol vyučovat, úkol posvěcovat, úkol řídit).

¹¹² Okrajově byla caritas pojednána také v rámci učitelského úřadu faráře v podobě útěchy pro chudé a napomínání pro bohaté a dále v rámci kněžského úřadu faráře se drobné místo pro caritas našlo v souvislosti se zpovědí a ukládaným pokáním v podobě almužny (kromě modlitby a půstu). Srov. *tamtéž*, s. 34-35.

mravní degradaci farníků¹¹³ - součástí nového teologického modelu byly od počátku samostatná pojednání pod názvy *caritas*¹¹⁴, *agapé*¹¹⁵ nebo služba křesťanské lásky¹¹⁶. Záhy se pro tyto ekvivalenty prosadil jako zastřešující pojem „diakonia“¹¹⁷, který spolu s „martyria“ a „leiturgia“ vytvořil více či méně ustálený **model tří, příp. čtyř (koinonia) základních úkolů církve.**¹¹⁸

Druhým důvodem obliby tohoto řeckého (a biblického) termínu je, resp. bylo to, že řada autorů podsouvala pojmu „*caritas*“ pejorativní hodnocení: hovořilo se o charitě, která svými sklony k opatrovnicko-pečovatelskému, individualistickému, jednostranně kurativnímu (a nikoliv strukturálně preventivnímu), politicky naivnímu a systémově stabilizujícímu pojetí pomoci umenšuje pravou povahu biblické „diakonia“, pro niž autoři začali razit pojmy jako „opce pro chudé“, „církvev pro druhé“ nebo komplementaritu „politické“ a „charitní diakonie“.¹¹⁹

Paradoxně v rámci evangelických církví se najdou také kritikové konfesně přivlastněného pojmu „diakonie“, jemuž připisují prakticky tytéž deformace jako tomu bylo u pojmu „*caritas*“.¹²⁰

Ukazuje se tedy, že jednostranné nahrazení pojmu „*caritas*“ pojmem „diakonie“ není už z důvodů rozporuplných představ, spojovaných s oběma pojmy ve faktickém všedním diskurzu, oprávněné. Mimoto musíme vzít v úvahu, že pojmová dyáda *caritas*/diakonie neprokazuje dostatečnou ekumenickou sensibilitu, protože odráží pouze část ekumenického spektra. V rámci pravoslaví je totiž pojem „diakonia“ asociován primárně s liturgicky určeným úřadem diakonátu, zatímco pro sociálně diakonickou praxi je používán pojem

¹¹³ Srov. tamtéž.

¹¹⁴ RAHNER, K., *HPT* I., s. 216.

¹¹⁵ KLOSTERMANN, F. *HPT* III., s. 39.

¹¹⁶ KONFERENZ DER DEUTSCHSPRACHIGEN PASTORALTHEOLOGEN (Hrsg.) *Pastorale. Handreichung für den psatoralen Dienst*. Mainz, 1970-74, s. 83-89.

¹¹⁷ Srov. např. ZULEHNER, P. M., *Pastoraltheologie II*. Düsseldorf, 1990, s. 118-127. Zulehner razí na rozdíl od Rahnera termín „Grundmerkmale“ a řadí sem: Mystik, Koinonia und Diakonia.

¹¹⁸ A v podobě triády MARTYRIA-LEITURGIA-DIAKONIA byl použit také v encyklice *Deus caritas est* (čl.25a). K problematice těchto „Grundvollzüge“, jejich různých modelů, počtu a pozice diakonie v nich, srov. např. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 166-175.

¹¹⁹ Srov. tamtéž, s. 15-16.

¹²⁰ Srov. tamtéž.

„filantropia“ (řecké a rumunské pravoslaví) nebo „milosrdenství“ (ruské, ukrajinské, srbské a bulharské pravoslaví).¹²¹

Rozhodování, zda používat v rámci katolické církve adjektivum charitní či diakonický pro označení pomáhající praxe (nikoliv názvu organizace), není tedy možné bez přihlédnutí k významovému obsahu pojmu diakonia. Proto je nyní třeba nastínit – i když už ne tak podrobně jako u pojmu caritas – jeho biblický profil.

Podobně jako u pojmu caritas/agapé jde u pojmu diakonie, odvozeného z řeckého diakonia/diakoneo (služba-sloužím), o jednu z klíčových idejí NZ. Výklad tohoto pojmu ovlivnili zásadně svými výzkumy Wilhelm Brandt¹²² a zejména Hermann Wolfgang Beyer svým vlivným heslem v Kittelově ThWNT.¹²³ Beyer zde nejprve vychází z (těžko udržitelného) tvrzení, že původní profánní význam pojmu „diakonein“ představuje činnost „obsluhovat u stolu“ (bei Tisch aufwarten).¹²⁴ V souladu s tím by substantiva „diakonia“ a „diakonos“ znamenala obsluha, resp. obsluhující u stolu.¹²⁵ Vycházejíc z tohoto základního významu, navrhuje Beyer chápat „diakonein“ v poněkud abstrahované podobě jako „pečovat o živobytí“, „sloužit“, resp. „prokázat druhému službu“.¹²⁶

Druhou sémantickou úroveň, na níž položil Beyer velký důraz, je poníženost a obětavost služby. Komentář pasáže u Lk 22,26 uzavírá tvrzením, že na tomto místě sloveso „diakonein“ neznamená jen souhrn projevů pomáhající křesťanské lásky vůči bližnímu, ale spíše „*als Vollzug eines ganzen Opfers, als Hingabe des Lebens verstanden wird, die ihrerseits Innbegriff des Siemens, des Für-die Anderen-Dasein im Leben und Sternem ist.*“¹²⁷

Pohled do NZ ukazuje, že pojmová skupina „diakonia/diakonein“ se vyskytuje v několika případech v souvislosti s obluhováním u stolu (např. Lk

¹²¹ Srov. VALICĀ, M., *Eine heutige Philantropiewissenschaft und Diakonietheologie im Kontext der Orthodoxen Lehre und der Tradition der Rumänisch-Orthodoxen Kirche*. Bucuresti: Editura Christiana, 2008, s. 56, 60.

¹²² Srov. BRANDT, W., *Dienst und Dienen im Neuen Testament*. Gütersloh, 1931.

¹²³ Srov. BEYER, H. W., *Diakoneo, diakonia, diakonos*. In *ThWNT*. Zweiter Band, s. 81-93.

¹²⁴ Srov. tamtéž, s. 92.

¹²⁵ Srov. tamtéž, s. 87, 88.

¹²⁶ Srov. tamtéž, s. 81.

¹²⁷ Tamtéž, s. 85.

10,40; 12,37; J 12,2; Sk 6,1), avšak v převážné většině případů označuje jednání ve smyslu pečující, dobročinné a pomáhající služby druhým, tedy podtrhující charitní aspekt (např. Mt 25,44; Mk 10,45; J 12,26; Ř 15,25.31; 2Kor 8,4; 11,8).¹²⁸ Obecně se tedy dá pojmová skupina „diakonia“/„diakonein“ charakterizovat tak, že se jedná o klíčovou kategorii následování Ježíše. Zatímco v mimobiblické řečtině se těmito pojmy v mnoha případech označovala nedůstojná a méněcenná obslužná činnost, v NZ získává nový náboj. Zde je kódem pro proměnu dosavadních představ o mezilidských vztazích. Ježíš slovem i skutkem proklamuje přednost postoje služby druhým před postojem vlády nad druhými (J 13,12-15; Mk 10,45; Mt 20,24-28). Uvnitř této obecné charakteristiky je možné rozlišit několik důležitých komponentů¹²⁹:

a. „Diakonia“ nechce evokovat představu nadvlády, vztahu mezi podřízeným a nadřízeným, už vůbec ne ponižující a vynucený vztah poslušnosti vůči nadřízenému. Pro takový význam měla řečtina pojem „douleuo“.

b. Ježíš slovem i skutkem proklamuje přednost postoje služby druhým před postojem vlády nad druhými (J 13,12-15; Mk 10,45; Mt 20,24-28). Sloužícímu jednání Krista odpovídá člověk svou službou.

c. „Diakonia“ v novozákonním smyslu zahrnuje motiv ochoty dobrovolně ustoupit ze svých vlastních představ a zájmů ve prospěch potřeb druhých.

d. Specifický obsah dostává nz-ní „diakonia“ teprve v souvislosti s přednostní orientací na osoby, „*die nach den konventiellen Vorstellungen von Ordnung, Rang und sozialer Anerkennung die Geringsten und Benachteiligten sind*“¹³⁰ (Mt 25,31-46).

e. Služba takovým trpícím a potřebným zahrnuje také motiv poníženosti, ovšem ve smyslu ochoty vzdát se vlastních výsad a „sestoupit“ do utrpení druhého. Kristovo vtělení je interpretováno právě jako akt, v němž se Boží Syn vzdal svých výsad a v tomto sebeponížení „vzal na sebe způsob služebníka“ (Flp

¹²⁸ V 90. letech minulého století způsobil mezi evangelickými teology značný rozruch australský teolog John Neil COLLINS svou prací *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources* (Oxford 1990), vycházející z jeho disertace na King's College v Londýně z r. 1976. V ní se snažil zpochybnit dosavadní (na Beyerovi a Brandtovi stojící) tradici výkladu pojmu „diakonein“.

¹²⁹ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 18-19.

¹³⁰ Tamtéž, s. 18.

2,7). Postoj upozad'ování vlastních zájmů, rezignace na nárok ovládat druhého a být mu nadřazen, „*kurzum: die Haltung der Niedrigkeit*“¹³¹ je součástí teologického profilu „diakonia“.

¹³¹ Tamtéž.

1.3 Souhrnné charakteristiky pojmů Caritas/Diakonia

Jak je patrné z porovnání sémantického profilu obou pojmů, privilegovaně dnes používaných pro souhrnné označení sociální práce v církvi katolické i v evangelických církvích, není jednoduché přiklonit se k jednomu více než k druhému. Spíše je možné vyjádřit radost z toho, že je možné čerpat z teologického bohatství obou těchto pojmů.¹³² Oba lexikální proudy vystihují výrazné pro-sociální směřování biblické, resp. křesťanské existence.

Společné znaky obou novozákonních pojmů by se spolu s H. Haslingerem daly charakterizovat takto¹³³:

a. Oba pojmy mají určitou „sakramentální strukturu“, což znamená, že Boží jednání vůči člověku se zpřítomňuje skrze adekvátní mezilidské jednání. Láska vůči Bohu je vyjadřována láskou vůči člověku, služba Bohu je vyjadřována službou člověku.

b. Oba pojmy mají afinitu ke kritickému pohledu na etablované společenské struktury, které omezují člověka v seberozvoji.

c. Zájmy druhého člověka jsou kritériem pomoci, tzn. nikoliv egologické zájmy pomáhajícího, či pomáhající organizace, nýbrž prospěch druhého.

d. Oba pojmy zahrnují přednostní rozhodování církve ve prospěch chudých¹³⁴, jež má svůj vzor v Boží přednostní láskyplné péči o chudé a ponížené.¹³⁵

e. Oba pojmy zrcadlí klíčový význam sloužící a akceptující pomoci druhému pro křesťanskou existenci.

f. Nad rámec Haslingerovy charakteristiky lze připojit, že oba výrazy zahrnují jak složku pragmatickou (co konat), tak i složku postojovou (proč to konat, s jakou kvalitou). Oba komponenty tak odrážejí filosofickou

¹³² Srov. LEHNER, M., *Caritas. Die Soziale Arbeit der Kirche*, s. 10.

¹³³ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 19.

¹³⁴ Používám dikci zvolenou v českém překladu Kompendia sociální nauky církve (KSNC), čl. 182, kde se alternativně používá rovněž „terminus Technicus“ „*přednostní láska k chudým*“ (čl. 449). Původní termín v oficiální italské verzi kompendia zní „*l'opzione preferenziale per i poveri*“.

¹³⁵ Obrat je vzat opět z KSNC čl. 59. Původní italské znění: „*suo amore di preferenza per i poveri e gli ultimi*“.

komplementaritu mezi akcí a intencí (*agere sequitur esse*) a psychologickou komplementaritu mezi behavior a attitudes.

1.4 Další terminologie zahrnující církevní sociální práci

Jak již bylo zmíněno, frekvence dvou na našem geografickém území nejčastějších pojmů používaných pro souhrnné označení sociálně pomáhající praxe církve – caritas/diakonia – mimovolně zastiňuje skutečnost, že východní část křesťanské ekumény používá a preferuje jinou terminologii, která může představovat také jeden z důležitých teologických zdrojů teorie charitní praxe. Vzhledem k výrazně menší frekvenci používání následujících pojmů pro označování církevní sociální práce na našem území nepoužívám při jejich analýze biblicko exegetické výkladové slovníky a spokojím se s použitím ucelených prakticko-teologicky zaměřených pojednání.

1.4.1 Filantropie¹³⁶

Původní novozákonní terminologii „agape“ začal od třetího stol. n. l. v byzantské části křesťanské tradice vytlačovat jiný pojem – „filantropia“.¹³⁷ Ten se nakonec prosadil jako označení charitně diakonické praxe v řeckém a rumunském pravoslaví. Ortodoxní užívání pojmu „filantropia“ odráží nejprve stejný primát Boží aktivity vůči člověku, podobně jako zdůrazňuji u pojmů agape/caritas. V souladu s tím „filantropia“ znamená nejprve „filantropia“ Boha Otce, jenž posílá svého Syna ke spáse světa. Filantropie v této sestupné linii se opírá (paradoxně) o jediné místo v NZ, o Tit 3,4. Zde spočívá jádro Boží filantropie ve skutečnosti darovaného ospravedlnění v Duchu svatém prostřednictvím křtu. Filantropie v tomto chápání má tedy výrazné trinitární ukotvení. Kenose Božího Syna se tak stává prototypem mezilidských vztahů a správně konané mezilidské filantropie, o níž se NZ zmiňuje na dalších dvou místech, ve Sk 27,3 a 28,2.¹³⁸

Dalším typickým prvkem obecně ortodoxního vnímání filantropie je úzké sepětí s liturgií. Z liturgie čerpá věřící sílu k filantropii. Proto zdejší ortodoxie

¹³⁶ VALICĂ, M., *Eine heutige Philantropiewissenschaft und Diakonietheologie im Kontext der Orthodoxen Lehre und der Tradition der Rumänisch-Orthodoxen Kirche*. Bucuresti: Editura Christiana, 2008.

¹³⁷ Srov. tamtéž, s. 55-56.

¹³⁸ Srov. tamtéž..

může hovořit o „filantropické liturgii“ nebo „liturgické filantropii“¹³⁹, neboť skutky mezilidské pomoci nejsou než pokračováním božské liturgie, jsou „liturgií po liturgii“, resp. prodloužením liturgie od oltáře do světa.¹⁴⁰ Pro ilustraci připojuji citát z Gogolova „Rozjímání o božské liturgii“:

“Působení božské liturgie na lidskou duši je značné: děje se viditelně a na očích, před tváří celého světa a současně i skrytě. A jestliže věřící je ve zbožné úctě a vroucně účasten veškerých jejích úkonů a s pokorou plní diákonovy pokyny, dostává se jeho duše do stavu povznesené nálady, Kristova přikázání se mu stávají splnitelnými, jeho Kristovo sladkým a břímě lehkým. Po odchodu z chrámu, kde byl přítomen božským hodům lásky, dívá se na všechny jako na své bratry. Věnuje-li se svým každodenním povinnostem ve službě, v rodině nebo kdekoliv jinde, uchovává si bezděčně ve své duši vznešený rys láskyplné komunikace s lidmi, přinesené z nebes Bohočlověkem. Mimovolně se stává milosrdnějším a laskavějším k podřízeným. Pokud je on sám ve vztahu podřízenosti k jinému člověku, podrobuje se ochotněji a laskavěji, jakoby se podroboval samému Spasiteli. Vidí-li někoho prosit o pomoc, jeho srdce je více než kdy jindy ochotno pomáhat, cítí větší radost, s láskou dává nemajetnému.“¹⁴¹

1.4.2 Milosrdenství¹⁴²

Ještě výraznější biblický profil vykazuje pojem milosrdenství, používaný jako označení charitně diakonické praxe v ruské, ukrajinské, srbské a bulharské části pravoslaví a zažívající renesanci teprve od poloviny 20. století také v prostředí katolické teologie¹⁴³ – analogicky pojmu „diakonia“.

¹³⁹ Srov. tamtéž, s. 62.

¹⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 57.

¹⁴¹ GOGOL, N. V., *Rozjímání o božské liturgii*. Velehrad: Refugium, 1996, s. 53.

¹⁴² Srov. BOPP, K., *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche*. München: Don Bosco Verlag, 1998.

¹⁴³ „Barmherzigkeit spielt also in der katholischen Pastoraltheologie zumindest bis zum Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils keine zentrale Rolle...Barmherzigkeit wird in der vorkonziliaren Pastoraltheologie – so kann abschliessend resümiert werden – weitgehend nur als ein Teilaspekt bestimmter pastoralen Tugenden oder Pflichten des Seelsorgers angesehen, aber nicht als Leitidee oder durchgängige Grunddimension der gesamten Pastoral.“ Tamtéž, s. 68-69.

Starý zákon používá celou řadu termínů, které v češtině můžeme přeložit pojmem milosrdenství.¹⁴⁴ „HSD“ znamená jak postoj „být dobrý a přátelský“, tak také čin nesený tímto smýšlením. Kdo takto jedná s druhým, může „hsd“ očekávat také vůči sobě. HSD tedy potlačuje asymetrický vztah sklonění se vyššího k nižšímu za účelem prokázání milosrdenství (ve smyslu blahosklonnosti) a zvýznamní motiv symetrické vzájemnosti mezi osobami. I přesto může být „hsd“ použit jak pro jednání Boha vůči člověku, tak i v mezilidském kontextu, nikdy ovšem nelze „hsd“ prokazovat Bohu. „HNN“ s významem prokazovat milost a přízeň, resp. uznání, smilování a soucit, má také aktivní zaměření. „HUS“ svým významem „být soucitný, ušetřit někoho, smilovat se nad někým“, resp. „soucit“, zahrnuje opět jak odpovídající emoci doprovázející smilování, tak i pomáhající a zachraňující jednání. „NHM“ zahrnuje navíc oproti uvedeným pojmům také prvek lítosti nad něčím a také nalézání útěchy. Za ústřední pojem pro milosrdenství je považováno termín „RHM“.¹⁴⁵ Ten znamenal původně útroby, dokonce mateřské lůno, ve slovesném smyslu pak slitovat se nebo i milovat. Na rozdíl od „hsd“ obsahuje vždy asymetrii vztahu vyššího vůči nižšímu, tedy sklonění se ke slabšímu a trpícímu a udržet jej při životě. Z tohoto důvodu příslušné sloveso nemohlo být používáno pro charakterizaci vztahu člověka k Bohu. Opět, jako ostatní příbuzné pojmy, zahrnuje jak emoce, resp. postoje, tak z nich plynoucí jednání. Odvozený tvar „RAHAMIM“ vyjadřuje rovněž jak pocit soucitu, tak i skutek soucitu a smilování. Specifický význam získává tento pojem ve smyslu Hospodina odpuštění. V souladu s původní náplní „rh“ si „rahamim“ udržel význam hluboké intimity a silné feminní rysy. Na několika místech SZ je hebr. „SEDAQA“ (spravedlnost) možné překládat jako milosrdenství. Ukazuje se tak, že SZ neznal zásadní protiklad milosrdenství a spravedlnosti, resp. že mezi oběma pojmy panuje „eine gewisse semantische Nähe“.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 108-116.

¹⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 113.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 111. srov. také BERGER, K., Diakonie im Frühjudentum. Die Armenfürsorge in der jüdischen Diasporagemeinde zur Zeit Jesu. In SCHÄFER, G. K., STROHM, Th. (ed.) *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch*. 3. vyd. Heidelberg: Universitätsverlag, 1998, s. 102.

Použití zmíněných hebrejských termínů ve SZ je možné s K. Boppem shrnout takto¹⁴⁷:

1. Milosrdenství se může považovat za hermeneutický klíč k porozumění biblického obrazu Boha.
2. Boží milosrdenství ve SZ vykazuje 3 vlastnosti:
 - a. Bůh zůstává ve svém milosrdenství věrný své smlouvě a v této věrnosti je spolehlivý. Člověk může s jeho milosrdenstvím neustále počítat.
 - b. Boží milosrdenství daruje člověku v odpuštění viny dar nového začátku.
 - c. Boží milosrdenství se zakouší jako osvobození, ochrana života a bezpečí zejména pro chudé a utiskované.
3. Boží milosrdenství má jak mužské tak i ženské rysy.
4. Boží milosrdenství má blízko ke spravedlnosti, resp. je jeho důležitým aspektem.
5. Milosrdenství ve SZ představuje jednotu emoce a činu, soucitu a aktivní pomoci.
6. Mezilidské milosrdenství je nesené představou vzájemnosti. Kdo prokazuje milosrdenství, může právem očekávat milosrdenství.
7. Mezilidské milosrdenství ve smyslu napodobování toho Božího je jeho výslovnou vůlí.

Ani Nový zákon nepoužívá pro motiv milosrdenství jediného výrazu, nýbrž trojici pojmů a jejich odvozených tvarů, které vykazují silnou závislost na starozákonní tradici¹⁴⁸: Používání pojmu „Eleos“ v NZ překonává původní řeckou pouze afektivní rovinu zasaženosti a soucitu a ve shodě se starozákonním pragmatickým zaměřením vyjadřuje projev, skutek milosrdenství. Substantivum „eleemosyne“ má význam dobročinnosti vůči chudým, zejména ve smyslu darování almužny. Podle evangelií je „eleos“ klíčovým požadavkem Tóry (srov.

¹⁴⁷ Srov. BOPP, K., *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche*, s. 114.

¹⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 117-124.

Mt 23,23). „Splagchnon“ znamenal v řečtině původně útroby obětního zvířete, později i lidské útroby a podobně jako u hebr. „rhm“ také mateřské lůno. V přeneseném smyslu získal ještě později význam srdce, resp. v NZ „*Sitz einer von Herzen kommenden Barmherzigkeit*“.¹⁴⁹ Synoptická evangelia s oblibou používají slovesné formy tohoto výrazu, aby podtrhla zakoušené emoce při kontaktu s nouzí člověka (srov. např. Lk 10,33 nebo 15,20). „Oiktiro“ v původní řečtině znamenalo stížnost, nářek nad neštěstím, dále soucitný nářek a soucit obecně. V NZ tento pojem kopíruje obsah hebr. „rahamim“. Je zde jak připisován Bohu (srov. Jak 5,11), tak ukládán člověku (srov. Lk 6,36).

Novozákonní nálezy by se tedy dal shrnout do 3 bodů:

1. NZ přejímá starozákonní představy o Božím milosrdenství. To je v Kristu a celém jeho konání zásadně otevřené každému člověku.
2. Boží bezpodmínečnost milosrdenství ovšem nemůže znamenat „falešnou jistotu spásy“, která by lidskou odpověď vyřadila ze hry. Boží milosrdenství je spíše pozváním k jeho napodobování.
3. Právě konkrétní skutky milosrdenství budou rozhodovat o definitivním údělu člověka (srov. Mt 25,31-46). Praxe milosrdenství tak získává eschatologickou váhu a stává se anticipací eschatologického království Božího.

Výhodou tohoto pojmu při identifikaci církevní sociální práce je navíc tradice nauky o skutcích milosrdenství, která poskytovala po dlouhou dobu fungující ‚katalog‘ jak pro rozlišovací schopnost lidské nouze (jaké situace vyhodnotit jako nouzové), tak i pro repertoár typů pomoci. Na výše zmíněném matoušovském úryvku (srov. Mt 25,31-46) vznikl nejprve katalog skutků tělesného milosrdenství. K evangelijním šesti skutkům (dát najíst hladovým, dát napít žíznivým, přijímat cizince, oblékat nahé, navštěvovat nemocné a uvězněné) připojil Lactantius zřejmě jako první kolem r. 314 na základě Tob 1,17 ještě sedmý skutek „pohřbívat mrtvé“.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 118.

¹⁵⁰ Srov. *Epitome*, 65: PL 6,1078-1079. Také *Divinarum Institutionum*, 6,12: PL 6,676-684.

Zatímco katalog skutků tělesného milosrdenství představoval spíše repertoár jednotlivých typů pomáhající činnosti (co konat), katalog skutků duchovního milosrdenství byl - navzdory tomu, že jejich sedmičlenná soustava nemá nikde v Bibli oporu¹⁵¹ - nositelem diferencovaného poselství, jakými postoji má být tato empirická praxe ‚oduševněna‘ (dávat dobrou radu druhým, napomínat hříšníky, poučovat neznalé, poskytovat trpícím útěchu, odpouštět, přijímat a snášet utrpení, modlit se za živé i zemřelé).¹⁵²

Za podpory teologického traktátu o milosrdenství, jehož klasické místo nalezneme u Tomáše Akvinského¹⁵³, tvořil katalog skutků tělesného milosrdenství od vrcholného středověku takřka povinnou součást výzdoby středověkých katedrál, ale také špitálních zařízení (zejména v Itálii), což muselo mít vliv na utváření určité charitně příznivé mentality nejen vzdělaného, ale i negramotného obyvatelstva.¹⁵⁴ Ojedinelé pokusy o aktualizaci ukazují, že navzdory historickým tendencím o zúžení skutků milosrdenství (eleemosyne) na výlučnou podobu peněžní almužny¹⁵⁵ a navzdory krizi, kterou tento tradiční pojem milosrdenství prošel v průběhu 19. a 20. století¹⁵⁶, je možné se o něj opřít v profilaci církevní sociální práce i v současnosti.¹⁵⁷

¹⁵¹ Srov. HILPERT, K., *Caritas und Sozialethik. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1997, s. 167.

¹⁵² Srov. POMPEY, H., *Barmherzigkeit – Leitwort christlicher Diakonie*. Hundert Jahre Deutscher Caritasverband. *Die Neue Ordnung*, 1997, 51. roč., č. 4, s. 244-258.

¹⁵³ Srov. Summa theologica II-II, 32, 2-4.

¹⁵⁴ Srov. SCHWEICHER, C., *Barmherzigkeit*, Werke der. In *LCI I*, sl. 246-251.

¹⁵⁵ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 96-104; 200-204.

¹⁵⁶ Srov. BOPP, K., *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche*. München: Don Bosco Verlag, 1998.

¹⁵⁷ Srov. POMPEY, H., *Barmherzigkeit – Leitwort christlicher Diakonie*.

1.5 Pojem „církevní sociální práce“

Pojem církevní sociální práce je relativně krátce používanou terminologií pro označení charitně diakonické praxe církve, nikoliv však módní záležitostí posledních let. Je možné zde upozornit na Franze Josepha von Buß, jednoho z katolických průkopníků vysoké citlivosti vůči sociální otázce 19. století, když r. 1841 volal po takové sociální práci církve, která pomůže překonat zuřivé třídní protiklady. Rovněž zakladatel evangelické diakonie v Německu, Johann Hinrich Wichern, hovořil od r. 1847 o křesťansko-sociální práci, kterou je třeba konat ve ‚Vnitřní misii‘.¹⁵⁸ Z našeho prostředí musíme zmínit opět Bedřicha Vaška, který r. 1929 vydal práci s názvem *Sociální práce se zvláštním zřetelem k činnosti kněžské*.¹⁵⁹

V roce 1967 překvapil K. Rahner účastníky shromáždění Švýcarského svazu charity přednáškou, kterou je možné pokládat za první teologický pokus o vymezení vzájemného vztahu církevní a profánní sociální práce, a která nesla název *Praktická teologie a církevní sociální práce*.¹⁶⁰ Jeho součastník a spolupracovník na *Handbuch der Pastoraltheologie (1964-72)*¹⁶¹ - Richard Völkl - navrhoval také hovořit o církevní sociální práci.¹⁶²

Nepřekvapuje tedy, že např. Ernst Engelke, jeden z předních německých teoretiků sociální práce jako samostatné vědní disciplíny, pod ni zahrnuje kromě sociální pedagogiky a diakonie také caritas.¹⁶³

Pojmu církevní sociální práce (Soziale Arbeit der Kirche; Church Social Work) se dnes užívá relativně ustáleně jak v anglosaském¹⁶⁴, tak německém¹⁶⁵

¹⁵⁸ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 11.

¹⁵⁹ Zde je ovšem patrné, že pojem sociální práce je u Vaška zastřešující označení (jeho vlastní nebo tehdy běžné?) pro souhrn metod a prostředků, jak působit ve společnosti a proměňovat její charakter v duchu Evangelia. Sociální práce v úzkém, charitním smyslu je v jeho koncepci pouze jedním z oněch nástrojů a metod, k nimž řadí také spolkovou činnost, tisk, školství a lidovou výchovu.

¹⁶⁰ Srov. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, sv. 8. Einsiedeln: Benzinger, 1967, s. 667-688.

¹⁶¹ Dílo znamenajícím změnu paradigmatu v pastorální teologii. Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 51-52.

¹⁶² VÖLKL, R., *Kirchliche Caritas in der heutigen Welt*. In *HPTh II/2*, s. 405.

¹⁶³ Srov. ENGELKE, E. *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 2. Aufl. Freiburg: Lambertus, 2004.

¹⁶⁴ Srov. GARLAND, D. S., *Church social work: helping the whole person in the context of the church*. St. Davids: North American Association of Christians in Social Work, 1992.

¹⁶⁵ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2009.

jazykovém prostředí. Důvodem rozšíření (nikoliv náhrady) tradičního označení *caritas*/diakonie spatřují autoři nejenom ve faktu, že charitní programy a služby využívají v masivní míře koncepce, postupy a metody sociální práce, čili fakticky sociální práci konají. Důležitým momentem převzetí této profánní terminologie je také to, že usnadňuje charitní praxi komunikaci s aktéry apoznatky za hranicemi teologie samotné.¹⁶⁶

V rámci této práce má použití terminologie „církevní sociální práce“ ovšem i své hranice. Sociální práce jako svébytná profese se rodí teprve ve 2. pol. 19. století. Z tohoto hlediska je možné hovořit o charitně diakonické praxi před touto dobou jako o sociální práci církve pouze v uvozovkách, ve smyslu kořenů a základů, na něž nově se konstituující profese v 19. století navazovala. V tomto smyslu v textu s pojmem vědomě pracuji, aniž bych musel neustále uvozovky používat.

K uvedeným limitům použité terminologie patří také to, že profesně definovaná sociální práce se jednoduše nekryje svým vymezením s činnostmi a úkoly církevní charitní praxe. Ta se od počátku soustřeďuje na dvě základní cílové skupiny trpících: chudí a nemocní, tedy zahrnuje aspekt sociálních i zdravotních služeb. Definice moderní sociální práce je ovšem od poskytování zdravotních služeb jednoznačně oddělená a předmětem jejího zájmu (výzkumného i praktického) jsou sociální problémy, sociální změna, resp. zlepšení či obnovení sociální fungování člověka ve svém sociálním prostředí.¹⁶⁷ Takto jasné odlišení sociální a zdravotní složky církevní charitní praxe nebylo možné vždy v této práci dodržet, zejména v nárysu historického vývoje teorií církevní sociální práce. Nicméně pokud to možné bylo, vyhradil jsem pojem církevní sociální práce pouze činnosti, která historicky spadá do oblasti péče o

¹⁶⁶ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 11.

¹⁶⁷ „Profese sociální práce podporuje sociální změnu, řešení problémů v lidských vztazích a také zmocnění a osvobození lidí v zájmu zvýšení blaha. Sociální práce zasahuje v oblastech, kde dochází k interakci lidí a jejich prostředí, a využívá k tomu teorie lidského chování a sociálních systémů. Základem sociální práce jsou principy lidských práv a sociální spravedlnosti.“ *Etický kodex Mezinárodní asociace sociálních pracovníků* (2004). Srov. dále NAVRÁTIL, P. Vybrané teorie sociální práce. In MATOUŠEK, O. a kol. *Základy sociální práce*. Praha: Portál, 2001, s. 184-186.

chudé (Armenpflege) a v tomto významu se nejvíce přibližuje soudobě vymezované profesi sociální práce.

2 HISTORICKÁ TRADICE CHARITNÍ PRAXE CÍRKVE V NAŠÍ ZEMI

Encyklika DCE je sice naprostou novinkou v rámci papežské teologické reflexe, avšak praxe sociální práce církve, je stará jako církev sama. Proto se dá říci, že tento papežský počín nepadá na ‚neoranou půdu‘, ale zapadá do logiky hermeneutického kruhu, kde reflexe následuje za praxí a ovlivňuje praxi.¹⁶⁸ S touto úvahou docházíme k logické otázce: Jaká je charitně sociální tradice v naší zemi, na jejímž pozadí je třeba encykliku číst? Odpověď na tuto otázku postupuje tak, že

1. nejprve (ve smyslu status questionis) analyzují historiografický zájem o tuto oblast dějin, poté
2. nastiňují základní rysy celoevropského vývoje církevní charitní praxe a nakonec
3. představují vlastní a originální rekonstrukci alespoň klíčových mezníků a vývojových linií charitního díla v naší zemi.

Cílem této kapitoly je tedy osvětlit papežovo poselství na pozadí církevní tradice sociální angažovanosti v naší zemi. Je třeba upozornit, že nástrojem dosažení tohoto cíle není – až na výjimky - studium primárních historických pramenů. Takový počín by byl spíše výzvou k samostatnému výzkumu. Aby byl osvětlen historický kontext české tradice charitativní diakonie, musí postačit práce se sekundární literaturou, která objasňuje centrální prvky křesťanské tradice sociální angažovanosti.

Jako operacionalizaci obecných teoretických rysů jsem zvolil parametry motivace, organizace a financování sociálně charitních ‚projektů‘.

¹⁶⁸ „Praktisch-theologische Reflexion nimmt ihren Ausgang von der Praxis, erhellt und prüft diese im Licht der geltenden theologischen Überlieferung und vor dem Anspruch humanwissenschaftlicher Einsichten und entwickelt daraus eine neue Handlungstheorie. Diese kann die reale Praxis entweder bestätigen oder aber korrigieren, falls diese im Widerspruch zu den als notwendig erkannten pastoralen Orientierungen steht.“ LECHNER, M., *Theologie in der Sozialen Arbeit: Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*. München: Don Bosco, 2000, s. 207.

2.1 Církevní sociální práce jako téma historického bádání

V této části je proveden rozbor zpracování charitně historické látky jak s ohledem na zahraniční, tak s ohledem na domácí prostředí. Na pozadí zahraniční produkce bude srozumitelnější stav produkce domácí.¹⁶⁹

2.1.1 Dějiny církevní sociální práce publikované v tuzemsku

Tento oddíl představí nejprve původní práce publikované v naší zemi a práce, které u nás vyšly v překladu.

Bohužel se v klasických příručkách církevní historiografie setkáváme s fenoménem, pro nějž se asi nejlépe hodí pojem užívaný v anatomii lidského oka. Pozornost historika může být upřena na celá staletí dynamiky vývoje církevního života, může dosáhnout objemu tisíce stran, aniž by o charitních aktivitách církevních společenství i jednotlivců potřeboval autor referovat. Uvedený fenomén bych si dovolil nazvat ‚slepá skvrna‘ církevní historiografie. Tento parametr naplňují bohužel přinejmenším čtyři práce z českého prostředí. První je dvousvazkové zpracování českých církevních dějin od Jaroslava Kadlece¹⁷⁰, druhým jsou desetidílné zpracování od Bohumila Zlámala¹⁷¹, třetím je dvoudílné zpracování života církevního v Čechách 15. a 16. století od Zigmunda Wintera¹⁷² a čtvrtým dvoudílná sonda do osudů moravské církve v 18. století od Rudolfa Zuberu.¹⁷³ Pro všechna tato díla platí konstatování jiného a odlišně pracujícího Christiana D'Eleverta z r. 1858 (viz níže).

¹⁶⁹ Tento oddíl je přepracovanou verzí autorovy recenzované studie, publikované v PALAŠČÁKOVÁ, D. (ed.), *Spravedlnost a služba IV*. Olomouc: Caritas-Vošs, 2010, s. 63-76.

¹⁷⁰ Srov. KADLEC, J., *Přehled českých církevních dějin I.-II*. Praha: Zvon, české katolické nakladatelství, 1991.

¹⁷¹ ZLÁMAL, B., *Příručka církevních dějin českých I.-VII*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2007.

¹⁷² WINTER, Z., *Život církevní v Čechách: kulturně historický obraz z XV. a XVI. století*. 2 svazky. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1895-96.

¹⁷³ Srov. ZUBER, R., *Osudy moravské církve v 18. století (I)*. Praha: Česká katolická charita, 1984. V tomto dílu nalezne čtenář pouze 2 okrajové a nerozvedené zmínky v kapitole o významu farností, k nimž „patřily nejen kostely..., nýbrž i školy, bratrstva, cechy a charitativní instituce (špitály, chudobince)“ (s. 183). V části o finančním zajištění farností uvádí jako jeden ze zdrojů tzv. zbožné fundace, jejichž množství právě v 18. století vrcholilo, a jejichž cílem byla mimo jiné podpora „chudých lidí, sirotků a nemocných“ (s. 197).

Poněkud lépe je na tom **druhý díl**, vydaný r. 2003, který sice svým rozvržením látky také nikde nepojednává o charitní činnosti samostatně, obsahuje ale řadu užitečných údajů: V kapitole věnované stavu duchovenstva Zuber uvádí, že v moravském kněžském prostředí se značně prosazovaly teologické práce L. Muratoriho, které zdůrazňovaly na rozdíl od jezuitského modelu zbožnosti spiritualitu

Striktně vzato, první českou práci publikoval teprve v roce 1941 tehdejší profesor teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci **Bedřich Vašek** (1882-1959).¹⁷⁴ Jeho stodevadesátistránková publikace *Dějiny křesťanské charity*¹⁷⁵ s bohatou cizojazyčnou bibliografií je i pro dnešního badatele či „praktika“ v češtině dosud (bohužel) nepřekonaná, a to i navzdory tomu, že autor musel vzhledem k době vydání provést „úlitbu“ okupační mocnosti v podobě samostatné kapitoly („Sociální péče v Říši“), v níž však pomocí vhodně vybraných citátů rozkrývá nehumánní záměry nacistické sociální péče¹⁷⁶. Vaškov celocírkevní záběr však poněkud zklamává očekávání českého čtenáře, neboť informace o počátcích a vývoji charitního díla na našem území probleskují jen nahodile v souvislosti s celocírkevními (celoevropskými) trendy.¹⁷⁷

Kromě nevídaného množství zahraniční literatury se Vašek mohl opřít o tři druhy prací relevantní pro naše území: (1.) Práce reflektující reformy veřejné chudinské péče¹⁷⁸, (2.) vcelku ojedinělou práci brněnského politika a publicisty Christiana D'Elverta o dějinách ústavní (ve smyslu špitální) chudinské a nemocniční péče na území Moravy a (rakouského) Slezska¹⁷⁹ a (3.) řadu publikací mapujících momentální strukturu (a dílem i historii) sociálního působení katolické církve v českých diecézích.¹⁸⁰ Z jejich srovnání je patrné, že

zaměřenou na praktické projevy víry skrze charitní službu bližním (s. 129). V pasáži o vztahu církve a společnosti Zuber skicuje proměnu středověkého modelu milosrdenství, stojící na solidaritě bohatých (pokladnicí chudých) s chudými (obrazem Krista ve světě), v osvícenský pohled na chudobu, kde se chudí musí podílet svou pílí na budování společného dobra. Církev nyní musela začít (jakoby proti své vůli) sestavovat soupisy počestných (hodných) chudých, zatímco o ostatní se postarala veřejná moc v rámci vězení, nucených prací a v robotárnách zřízených v Brně, Olomouci a Opavě (s. 155 a 170). Zejména cenné jsou v tomto díle údaje o moravských bratrstvech a charakteru jejich charitní činnosti (s. 296-306).

¹⁷⁴ Od r. 1922 zde přednášel křesťanskou sociologii.

¹⁷⁵ VAŠEK, B., *Dějiny křesťanské charity*. Olomouc, 1941.

¹⁷⁶ „Ujímá se zásadně jen člověka, který je cenný pro národ...Tento názor se zásadně liší od názoru katolického.“ Tamtéž, s. 163.

¹⁷⁷ Samostatnou pozornost věnuje Vašek našemu území jen v rámci vývoje 19. a 20. století (tamtéž, s. 155-157).

¹⁷⁸ Např. ENGLIŠ, K., *Chudinství v království Českém na počátku XX. století*. Praha, 1908; KALLAB, J., *Historický vývoj sociální péče o mládež*. Brno, 1923; TVRDOŇ, A., *Péče o chudé a péče o mládež ochrany potřebnou v bývalé Republice československé*, 2 sv. Praha, 1935-1937.

¹⁷⁹ D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Oesterr. Schlesien*. Brünn, 1858.

¹⁸⁰ Srov. BENEŠ, F., *Das sociale Wirken der katholischen Kirche in der Diöcese Königgrätz*. Wien, 1897. ENDLER, F. J., *Das sociale Wirken der katholischen Kirche in der Diöcese Leitmeritz*. Wien, 1903; LADENBAUER, W., *Das sociale Wirken der katholischen Kirche in der Diöcese Budweis*. Wien,

prakticky nejstarší publikací uceleně zachycující historický vývoj lékařské/ošetrovatelské a chudinské péče na alespoň části našeho území je práce **Christiana D'Elverta** (1803-1896). Podívejme se nyní na tuto práci blíže.

Při pohledu do jeho nepřilíš bohatého poznámkového aparátu rozumím tomu, proč hned v předmluvě pronáší smutný povzdech:

„Ich betrete mit dieser Schrift ein Feld, welches bisher ganz brach liegt. Gerade Cultur-Zweige, in welchen die Menschen-Natur und das Christenthum ihre wahre Würde entfalten und die üppigsten Blüthen treiben, haben, weil sie nicht mit Geräusch und Glanz sich darstellen und geltend machen, so wenige die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt dieser Länder auf sich gezogen, daß sich niemand die Mühe nahm, ihre wenig sichtbaren und sich nicht selten verlierenden Spuren in der Vorzeit zu verfolgen. Darum fehlt es auch bisher ganz an einer geschichtlich-statistischen Darstellungen der Wohlthätigkeits- und Kranken-Anstalten dieser Länder...“¹⁸¹

D'Elvert na téměř čtyřech stech stranách pečlivě rozlišuje vývoj špitálnictví obecného¹⁸² a péči o nemocné, od poloviny 18. století odlišuje navíc chudinskou péči. Celou polovinu díla věnuje příslušným reformám za Marie Terezie a Josefa II. Jakkoliv muselo jeho dílo být ve své době objevné a průkopnické, není možné zamlčet absenci reflexe církevní sociální práce období velkomoravského, resp. cyrilometodějského, a raně přemyslovského (9.-11. století). Sotva je možné spoléhat na poznámku Kosmovy kroniky, u D'Elverta nekriticky převzatou, že u starých Čechů „u chlévů nebylo závor, ani nezavírali dveře před nuzným chodcem, poněvadž nebylo ani zlodějů, ani loupežníků, ani nuzných“¹⁸³. Tato zjištění postrádá teolog, či charitní pracovník až do dnešních dní.

1899; SCHINDLER, J., *Das sociale Wirken der katholischen Kirche in der Prager Erzdiöcese*. Wien, 1902.

¹⁸¹ „Tímto spisem vstupuji na pole, jež dosud leží zcela úhorem. Právě ty kulturní oblasti, v nichž lidská přirozenost a křesťanství rozvíjí svou pravou důstojnost a kypí nejbohatšími květy, přitáhly tak málo pozornosti – jelikož se neukazují a neprosazují v nádheře a hluku – učeného světa těchto zemí, že si nikdo nedal tu námahu, aby sledoval jejich nezřetelné a mnohdy se ztrácející stopy v minulosti. Proto také dosud zcela chybí historicko-statistická zpracování dobročinných a zdravotnických ústavů těchto zemí...“ D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Oesterr. Schlesien*, s. 1.

¹⁸² Ve smyslu péče o jakkoliv trpící a sociálně slabé, poskytované ve specializovaných zařízeních.

¹⁸³ *Kosmova kronika česká*. Přeložili Karel Hrdina a Marie Bláhová. 6. vydání. Praha: Svoboda, 1975, s. 14.

Mnoho prací, na něž Vašek odkazuje, dnes už zřejmě neexistuje nebo alespoň nejsou badatelsky dostupné. Z oněch dostupných však poukážu ještě na jednu, která nastoluje také řadu zajímavých otázek.

Ředitelství vídeňské „Leo-Gesellschaft“ se na jaře 1894 usneslo editovat sérii 10 prací, zprostředkujících ucelený obraz sociálního působení katolické církve na území Rakouska. K dispozici jsem měl pouze jediný, 9. svazek řady, z pera cisterciáka **Willibalda Ladenbauera**, zaměřený na území diecéze českobudějovické.¹⁸⁴ Je jisté, že podobně byly zachyceny poměry také v diecézích královehradecké, litoměřické a v arcidiecézi pražské.¹⁸⁵ Ladenbauerovo dílo vyniká především tím, že poskytuje takřka vyčerpávající přehled aktivit diecéze na poli pastorace (1. oddíl), vzdělávání a výchovy (2. oddíl), skutků tělesného milosrdenství (3. oddíl) a v sociálně hospodářské oblasti (4. oddíl) na konci 19. století. Tématika každého oddílu nepostrádá nástin historického vývoje. Pro účely tohoto článku bych chtěl poukázat na dva momenty.

Zprvce, jako součást standardní pastorace („eigentlich geistliches Gebiet“) pojednal Ladenbauer detailně o celé škále „zbožných nadací“ („fromme Stiftungen“)¹⁸⁶, které po staletí finančně zajišťovaly fungování klíčových činností katolické církve, a mezi něž náleží i „značný počet“¹⁸⁷ nadací určených k (materiální) pomoci potřebným. Takto určené nadace jsou dále rozlišeny na „špitální“ (chudobince, chorobince, zaopatřovací ústavy) a „prosté“.¹⁸⁸ V každém případě se čtenáři rozevře ohromující pohled na rozměry sociálního díla, které věřící budějovické diecéze finančně podporovali. Ladenbauer evidoval na konci 19. století na 103 chudinských, měšťanských, obecních a panských špitálů i s jejich nadacemi a dalších 271 „prostých“ nadací. Jen tyto „prosté chudinské

¹⁸⁴ LADENBAUER, W., *Das sociale Wirken der katholischen Kirche in der Diöcese Budweis*. Wien, 1899.

¹⁸⁵ Srov. zde pozn. 179.

¹⁸⁶ Rozlišuje nadace církevní, benefičiární, klášterní a jiné (zejména sociálně zaměřené, ale také nadace pro podporu církevní hudby, zvonů, úcty ke svátosti oltářní, věčného světla před Nejsvětější svátostí, pobožnosti křížové cesty, úcty k ostatkům Sv. Kříže, litaní a žehnání, májových pobožností, růžence, kázání a kazatelů, lidových misí, poutí a procesí).

¹⁸⁷ LADENBAUER, W., *Das sociale Wirken der katholischen Kirche in der Diöcese Budweis*, s. 72.

¹⁸⁸ Špitální nadace měly umožňovat provoz špitálů, výnos z jednoduchých nadací obdrželi potřební přímo.

nadace“ disponovaly celkovým kapitálem ve výši cca 596.000 zlatých v rakouské měně a vytvářely roční výnosy na podporu potřebných ve výši cca 24.900 zlatých. Dnešního zainteresovaného čtenáře vedou tyto údaje přinejmenším k těmto úvahám:

1. Nejprve jde o prostou posilu naděje, že společnost, v níž je tak hluboko historicky zakořeněná péče o slabé a nemocné, se nemusí panicky bát o svou budoucnost. Vždyť duchovní hodnoty, které minulé, byť vzdálené, generace vytvořily na poli milosrdenství tělesného či duchovního, nemohou jen tak jednoduše vymizet, nýbrž mají věčné trvání.

2. Ladenbauerem shromážděná data jsou inspirativní informací také o tom, jak široce byl závazek solidarity s chudými a nemocnými celospolečensky rozložen, což je vzhledem k úvahám o roli státu a roli občanských struktur dnes nanejvýš aktuální.

3. Dále představuje tehdy tak samozřejmě uplatňovaná finanční či kapitálová nadace dodnes příliš málo využívaný nástroj dlouhodobého zabezpečení provozu charitních služeb. Vždyť kolik charitních projektů, služeb či zařízení se může opřít nejen o jednorázové sponzorské dary, ale např. také o majetkové závěti, trvalé přispěvatele nebo kapitálové dary?

Druhým prvkem, na který chci v Ladenbauerově díle upozornit, je role bratrstev a spolků, speciálně pak korporací pro podporu chudých. Vyšebrodský cisterciák jich identifikoval v českobudějovické diecézi roku 1894 celkem 14 („Vereine für Armenpflege“).¹⁸⁹ Číslo se zdá být malé, nicméně autor upozorňuje, že masové rozšíření spolků bylo na území rakouské monarchie násilně přerušeno za reforem Josefa II. v letech 1783-1786 a povoleny byly opět teprve od 27. 6. 1856. Od té doby autor registroval jejich trvalý nárůst, jehož vrchol ani zdaleka nenastal.¹⁹⁰ Také tyto údaje nutí k dalším úvahám:

1. Jaký byl podíl bratrstev a náboženských spolků na charitně sociálním díle církve před jejich zrušením za Josefa II.?¹⁹¹

¹⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 295-297.

¹⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 101-102.

¹⁹¹ Jako příklad uvádím dvě rozporuplná vymezení činnosti barokních bratrstev: „Charita nehrála v existenci bratrstev hlavní roli, těžiště jejich aktivit spočívalo v první řadě v liturgické oblasti.“

2. Řada spolků a bratrstev sledovala úzce kultické účely, které dnes asi ztratily svou inspirující sílu.¹⁹² To však není možné tvrdit právě o onom segmentu bratrstev a spolků na podporu – dnes bychom řekli – sociálně vyloučených¹⁹³. Tyto představují totiž významný prvek toho, co dnes nazýváme občanskou společností a angažovaností, jež se po roce 1989 snažíme obnovit. Historické vzory, modely a inspirace by mohly být silou pro dnešek. Historické bádání u nás je v této věci na začátku a potýká se s nemalými obtížemi. Dosud se omezilo jen na jejich obecné charakteristiky, rekonstrukci jejich kultovní činnosti a vlivu na komunální politiku období v pozdním středověku a v 18. století.¹⁹⁴

Až do r. 2010 byly zmíněné tři práce fakticky tím jediným, co bylo u nás o historickém vývoji charitního díla napsáno. Tohoto roku však historiografickou ‚abstinenčí‘ přerušila sympatická monografie **Hynka Šmerdy**.¹⁹⁵ Snad lze doufat, že se v prostředí českobudějovických historiků (srov. dále monografii M. Weise) rodí nová generace zájmu o historii charitního díla. Šmerda soustředí pozornost na vývoj charitního díla na území jižní Moravy od cyrilometodějských počátků až po 14. století na 30 stranách textu a tuto látku zarámoval na cca 100 stranách přehledem postojů ke slabým a trpícím v předkřesťanských dobách a; přehledem obecného (globálního) vývoje charitního díla církve ve starověku a středověku. Pominu-li poněkud apologetický ráz, kterým se práce vyznačuje a brání mu rozvinout více kritickou reflexi o stinných stránkách vývoje charitního

MIKULEC, J., *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000, s. 100. Druhé tvrzení: „V 18. století přibývalo těchto náboženských spolků s různými cíli neustále, což svědčilo o jejich velké oblibě. Jejich zaměření bylo velmi pestré a patřily k nim i charitativní účely.“

ZUBER, R., *Osudy moravské církve v 18. století (II)*, s. 302.

¹⁹² Srov. poznámku č. 185 zde.

¹⁹³ Např. českokrumlovské bratrstvo „Křesťanské lásky“ z 18. století, nebo bratrstva Nejsvětější Trojice, spjatá s řádem Trinitářů. Srov. MIKULEC, J., *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, s. 101-102.

¹⁹⁴ Srov. PÁTKOVÁ, H., *Bratrství ku cti božie. Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*. Praha, 2000; *Od středověkých bratrstev k moderním spolkům* (=Documenta pragensia XVIII). Sestavili Václav Ledvinka a Jiří Pešek. Archiv hlavního města Prahy. Praha: Skriptorium, 2000; MIKULEC, J., *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000; JIRÁNEK, T. – KUBEŠ, J. (edd.). *Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od středověku do moderní doby*. Pardubice, 2005.

¹⁹⁵ ŠMERDA, H., *Křesťanská charita v běhu věků (od počátku do doby vrcholného středověku s přihlédnutím k situaci na jižní Moravě)*. České Budějovice: Jih, 2010.

díla církve, nemohl jsme si nevšimnout několika pro nás zajímavých, ale bohužel slabých míst autorovy práce s literaturou.

Nejprve zjišťuji, že Šmerda nezná (či nepoužívá) výše anotovanou monografii Christiana D'Elverta. Z klasických zahraničních prací mladému historikovi z Českých Budějovic zcela unikla publikace Geoga Ratzingera „Geschichte der kirchlichen Armenpflege“ (srov. níže) a evidentně neměl k dispozici ani Lallemandovo grandiozní pětisvazkové „Histoire de la charité“¹⁹⁶, ani dvousvazkové¹⁹⁷ zpracování od Wilhelma Lieseho „Geschichte der Caritas“. Totéž platí pravděpodobně i pro standardní dílo evangelické provenience od Gerharda Uhlhorna „Geschichte der christlichen Liebes-thätigkeit“.¹⁹⁸

Šmerdův na české poměry výjimečný počín má pro mě dvojí význam: Nejprve jsem musel konstatovat, že se mu sotva podařilo zrekonstruovat, resp. reflektovat zárodky charitního díla církve v primárním období dějin naší země (doba cyrilometodějská a raně přemyslovská). V rámci cyrilometodějského působení se jeho pozornost „sklouzne“ příliš rychle k obecně kulturnímu a vzdělanostnímu dopadu. V tomto světle narůstá legitimita a také originalita mého pokusu o předmětnou rekonstrukci. Na druhou stranu mu vděčím za cenné údaje o klášterní charitní praxi na území jižní Moravy a zejména pak o špitálech ve středověkém Brně, Jihlavě a Znojmu.¹⁹⁹

Tím je v zásadě výčet všech podstatných pojednání o dějinách církevní sociální práce na našem území vyčerpán. Ostatní práce buď pokrývají jen dílčí výseč širokého spektra aktérů a epoch charitního díla církve, nebo se jedná o práce překladové.²⁰⁰

¹⁹⁶ Odkazuje na něj jen v úvodu (s. 12) v rámci přehledu základní literatury k tématu.

¹⁹⁷ Šmerda na Lieseho dílo odkazuje je jednou (pozn. 174, s. 55) jakoby šlo o jednodílný spis. Ve skutečnosti pouze převzal parafrázi Lieseho od B. Vaška (pozn. 1, s. 30).

¹⁹⁸ Jediná Šmerdova citace (pozn. 239) z Uhlhorna, resp. z anglické verze prvního dílu třísvazkové práce, je nepřesná. Místo přesné strany 188 uvádí Šmerda s. 187-188.

¹⁹⁹ Je třeba poopravit jeho okrajový údaj o nejstarším olomouckém špitálu Sv. Ducha, který se původně jmenoval špitál sv. Antonína (podle R. Schünkeho, *Kranken- und Armenfürsorge in Alt-Olmütz*, s. 8, to bylo opačně), a šlo tudíž o jeden a tentýž, nikoliv o dva různé špitály (Šmerda, s. 126). Navíc nebyl situován, jak se Šmerda domnívá, mimo území vnitřního města, nýbrž uvnitř, na pomezí dvou částí města, spravovaných měšťany a zemskými pány (biskupem).

²⁰⁰ Zklamání přinese čtenáři hledání předmětných údajů v rozsáhlých dílech Zikmunda Wintera a Julia Lipperta. Jejich nezájem o dílo církve na poli pomoci chudým a trpícím bohužel jen potvrzuje D'Elvertova slova uvedená výše.

Z prací dílčího dosahu budiž zmíněna publikace o působení špitálních řádů, zejména **P. V. Bělohlávka** o českých křížovnicích s červenou hvězdou²⁰¹, **Milana Bubna a Bertholda Waldstein-Wartenberga** o maltézských rytířích²⁰² a **Jana Skřivánka** o německých rytířích^{203 204}.

Ucelenou a podrobnou zprávu o činnosti Charity na území Moravy a Slezska v roce 1929 podal brněnský františkán **Leander Břejcha**²⁰⁵. Ve své době šlo sice pouze o aktuální snímek, pro dnešního badatele mají jím shromážděné údaje již historickou hodnotu.

Zanedbanému stavu českého bádání se vymyká sonda do charitního díla vybraných postav evropských královských dvorů z pera českobudějovického historika **Martina Weise**.²⁰⁶ Jedná se – pokud je mi známo - o jediné systematické pojednání o sociální práci šlechty, jednoho z významných aktérů charitního díla církve. Nalezneme zde stručné údaje o 27 postavách, samozřejmě včetně sv. Anežky Přemyslovny.

Z překladových prací je třeba zmínit popularizující spis „Dějiny charitativní činnosti“ italského kamiliána **Rosaria Messiny**, který je tak vedle Vaškovy práce jedinou ucelenou publikací v češtině o dějinách církevní sociální práce, bohužel však opět bez vazby na vývoj charitního díla u nás.²⁰⁷

Mimoto byly u nás publikovány v překladu dvě významné vědecké práce. Nejprve jde o světoznámou knihu polského medievalisty **Bronislava Geremeka**, který zpracoval obraz údělu nižších sociálních vrstev v evropském městském prostředí na přelomu pozdního středověku a počátku novověku.²⁰⁸ Geremekova

²⁰¹ Srov. BĚLOHLÁVEK, P. V., *Dějiny českých křížovníků s červenou hvězdou*. Praha, 1930.

²⁰² BUBEN, M., *Suverenní řád maltézských rytířů v historii a současnosti*. Praha, 1993. WALDSTEIN-WARTENBERG, B., *Řád johanitů ve středověku*. Praha: Academia, 2008.

²⁰³ SKŘIVÁNEK, J., *Němečtí rytíři v českých zemích*. Praha, 1997.

²⁰⁴ Pro ucelenost zmiňujeme také POŘÍZKA, J., *Maltézští rytíři v Čechách a na Moravě 1870-1998: české velkopřevorství řádu maltézských rytířů a jeho představitelé*. Olomouc, 2002; DOLEJŠÍ, J., *Duch smaragdového kříže: dějiny rytířského a špitálního řádu sv. Lazara Jeruzalémského se zvláštním zřetelem na Čechy a Moravu*. Praha, 2003; ADAM, P., *Řád německých rytířů a jeho působení v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Praha, 2005.

²⁰⁵ BREJCHA, L., *Pamětní spis o katolické charitě (milosrdné lásce) v zemi moravsko-slezské*. Olomouc, 1930.

²⁰⁶ WEIS, M., *Noblesse oblige – Vornehme Herkunft verpflichtet. Eine Sonde in das Leben und das religiös-caritative Werk von ausgewählten Gestalten europäischer Königshäuser*. Fürth, 2008.

²⁰⁷ MESSINA, R., *Dějiny charitativní činnosti*. Kostelní Vydří, 2005.

²⁰⁸ GEREMEK, B., *Slitování a šibenice: dějiny chudoby a milosrdenství*. Přel. Jaroslav Šubrt. Praha, 1999. Snad ještě kvalitnější práci francouzského medievalisty Michela MOLLATA: *Les Pauvres au*

brilantní znalost tématu je poučná zejména z hlediska problematických rysů středověké péče o chudé²⁰⁹ a zpracování charakteristik hlubokých reforem veřejné chudinské péče na počátku novověku.²¹⁰ Dalším příspěvkem z prostředí středověkých studií je plastické znázornění údělu osob na okraji společnosti od **Martina Rheinheimera**.²¹¹ Autor zde vypráví příběhy řady obyčejných lidí, kteří se museli potýkat s velmi obtížnými životními situacemi, a tak dotváří naši představu o dané době.

2.1.2 Dějiny církevní sociální práce publikované v zahraničí

Zájem o historii církevní sociální práce začíná v zahraničí v 19. století. První, na něhož bývá odkazováno, je německý (luteránský) historik **Gerhard Uhlhorn** (1826-1901). Jeho rozsáhlé třísvazkové dílo s názvem „Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit“²¹² je dnes dostupné českému čtenáři díky serveru „Open Library“ v digitalizované podobě²¹³. V prvním svazku zpracovává období Starého a Nového zákona, pronásledované a svobodné církve, druhý svazek pokrývá celé rozpětí středověku a třetí období Reformace až po současnost. I přes apologetické rysy a poněkud vzdálený pathos některých formulací („svět před Kristem je svět bez lásky“) jde o příkladnou a pečlivou vědeckou práci církevního historika.

Jen o něco dříve (1868) publikoval podobnou jednosvazkovou monografii katolický kněz, publicista a sociální politik **Georg Ratzinger** (1844-1899), prastrýc současného papeže Benedikta XVI.²¹⁴ Doba, v níž Ratzinger své dílo –

Moyen Âge. Étude sociale. Paris: Hachette, 1978, pokrývající celé období středověku, dosud v českém překladu nemáme.

²⁰⁹ Srov. GEREMEK, B., *Slitování a šibenice: dějiny chudoby a milosrdenství*, s. 24-44.

²¹⁰ Srov. tamtéž, s. 130-228.

²¹¹ Srov. RHEINHEIMER, M. *Chudáci, žebráci a vaganti. Lidé na okraji středověké společnosti 1450-1850*. Praha: Vyšehrad, 2003.

²¹² Srov. UHLHORN, G., *Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit*. 3 Bde., Stuttgart 1882-1890, druhé vydání v roce 1895.

²¹³ Např. první díl s názvem *Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche* (1882) je dostupný online na: <http://openlibrary.org/search?q=Die+christliche+Liebesth%C3%A4tigkeit+in+der+alten+Kirche> (30-12-10); druhý díl *Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter* (1884) je dostupný na: http://openlibrary.org/books/OL23294714M/Die_christliche_Liebesthätigkeit_im_Mittelalter (30-12-10); třetí díl *Die christliche Liebesthätigkeit seit Reformation* (1890) je dostupný online na: <http://openlibrary.org/search?q=Die+Liebesth%C3%A4tigkeit+seit+der+Reformation> (30-12-10)

²¹⁴ Srov. RATZINGER, G. *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*. Reprint der Ausgabe von 1884. Freiburg 2001. 616 stran.

dnes již považované za klasické - uveřejnil, nebyla vůbec nahodilá, jak by se mohlo zdát, neboť (středoevropská) společnost procházela dvěma významnými předěly:

1. V důsledku zavádění domovského práva v Rakousku-Uhersku (zákon č. 105/1863) došlo k ukončení téměř stoletého fungování farních chudinských ústavů²¹⁵ a následně převedení jejich prostředků a zejména instituční odpovědnosti za chudinskou péči na obce. Katolická církev tak ztratila politicky garantované postavení na poli, které sama vždy považovala za jeden z pilířů svého života.

2. Tyto legislativní zásahy byly ovšem nesené úspěšným prosazováním liberální politiky²¹⁶, zastupující zájmy zejména průmyslové „lobby“. Společným jmenovatelem liberálních pozic v kontextu sociální politiky byl zásadní odpor vůči dobročinnosti a podpoře chudých, neboť v tom bylo spatřováno podkopávání jejich vlastních snah o zabezpečení obživy a potažmo tedy podpora jejich „lenosti“.²¹⁷ I když se tento moralizující a pedagogizující model chudinské péče prosazoval již od konce středověku²¹⁸, teprve nyní v 19. století získal tolik společenské plausibility, že začal zpochybňovat tradiční roli církve jako podporovatelky a ochránkyně chudých. Motivační síla křesťanské lásky k bližnímu v takové atmosféře ztrácela na síle a bylo tedy nezbytné ji revitalizovat a znovu zformulovat pozice církevní sociální práce. V německém jazykovém prostoru se této role ujal mladý Georg Ratzinger.²¹⁹

Zůstaneme-li v německém jazykovém prostředí, nemůžeme pominout neméně významný spis (katolického) historika **Wilhelma Lieseho**.²²⁰ Jeho dvousvazkové zpracování dějin charity představuje bohatou látku charitní

²¹⁵ Zavedené v monarchii r. 1783 a 1785.

²¹⁶ Té se podařilo v šedesátých letech 19. století omezit kompetence církve také v sektoru školství a manželství. Srov. LEHNER, M., *Caritas: Die Soziale Arbeit der Kirche*. Freiburg: Lambertus, 1997, s. 245.

²¹⁷ Srov. tamtéž, s. 184.

²¹⁸ Typickým výrazem této moralistně-pedagogické mentality v přístupu k otázce chudoby jsou tzv. nápravné pracovní domy (Workhouse, Arbeitshaus, Bridewell atd.).

²¹⁹ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 185.

²²⁰ LIESE, W., *Geschichte der Caritas*. 2 Bde. Freiburg, 1922.

činnosti nejen podle časové osy, ale také pomocí rozlišení na jednotlivé aktéry a způsoby organizace.²²¹

V katolické produkci byla tematika znovu a dosud ojediněle uchopena teprve nedávno zásluhou rakouského praktického teologa **Markuse Lehnera**.²²² Tento autor, ačkoliv nejde o historika, podrobil nejprve pečlivému zkoumání jak a nakolik bylo téma církevní sociální práce prezentováno (1.) ve veškerých pastorálně teologických příručkách a učebnicích publikovaných německy mezi roky 1784 a 1993 a kromě toho (2.) také ve 158 ročnících odborného periodika *Theologisch-praktische Quartalschrift*.²²³ Pokud měl čtenář této studie dosud dojem, že pomoc a služba bližním není frekventovanou látkou výzkumu historiků, pak přečtení už první části Lehnerova díla opravňuje ke kritice do „vlastních řad“: Uvnitř praktické teologie, která by měla být tím nejbližším rámcem z teologických disciplin, představuje téma církevní sociální práce ve zkoumaném období pouze „okrajové téma“.²²⁴ V navazujících třech kapitolách vytvořil Lehner bohatý obraz působení katolické církve na poli sociální práce v letech 1740-1848 (tzv. „Vrchnostenská Charita“), 1848-1945 (tzv. „Okázalá Charita“) a 1945-1995 (tzv. „Funkcionální Charita“). Lehnerova práce tedy nezachycuje kompletní vývoj církevní sociální práce, ale její geografický rámec je naší zemi tak blízký (Rakousko-uherská monarchie), že zde nemůže být opomenuta.²²⁵

Stabilnějšímu zájmu se daná oblast historie těší v Německu jen v evangelickém prostředí. Péčí **Herberta Krimma** byly v šedesátých letech

²²¹ **1. díl:** Biskup a církevní obec jako hlavní orgány charity do 8. století; špitály, kláštery a bratrstva jako hlavní opory charity do 14. století; nástup městské a státní chudinské péče 14.-17. století; osvícenství, veřejná chudinská péče a charita v 18.-19. století. **2. díl:** Špitální řády; Milosrdné sestry a Milosrdní bratři; jiná charitní společenství; ústavy a spolky péče o mládež; ústavy a spolky chudinské péče; péče o mravně upadlé; bratrstva a nadace; charita v zahraničí a v nekatolickém prostředí.

²²² Srov. LEHNER, M., *Caritas: Die Soziale Arbeit der Kirche*. Freiburg: Lambertus, 1997. 399 s.

²²³ Předchůdcem tohoto časopisu byl od roku 1802 *Theologisch-praktische Monatschrift*, rovněž výzkumný materiál Lehnera.

²²⁴ LEHNER, M., *Caritas*, s. 26. „Sociální práce byla zjevně považována za málo relevantní pro teorii církevní praxe.“ Tamtéž. „Nur ein einziges Themenheft (1/1990, ‚Die soziale Botschaft der Kirche‘) ist im Zeitraum bis 1995 ausdrücklich diesem Bereich kirchlichen Legend gewidmet. In diesem Faktum spiegelt sich wider, in welchem Ausmass kirchliche Soziale Arbeit und Pastoral getrennte Sphären darstellen, die ... kaum einen gegenseitigen Kommunikationsbedarf haben.“ Tamtéž, s. 64.

²²⁵ Z této práce jsem s velkým užitekem čerpal zejména s ohledem na 19. století.

vydány tři svazky pramenů k dějinám církevní sociální práce²²⁶ a dosud poslední známé monografické zpracování látky zajistil církevní historik ze švýcarského Neuchâtel **Gottfried Hammann**.²²⁷ Přínos posledně jmenované práce spočívá především v první (s. 22-87) a poslední části (171-293), kde Hammann nejprve sleduje peripetie, jakými v antice procházel diakonát až do svého vymizení, a v objemově stěžejní třetí části podrobil zkoumání roli diakonátu u 4 reformátorů – Martina Luthera, Huldrycha Zwingliho, Martina Bucera a Jeana Calvina. V popředí Hammannova zájmu tak jednoznačně stojí historický vývoj diakonického úřadu.²²⁸

Francouzi se mohou zásluhou **Leona Lallemanda** „pyšnit“ dosud nejrozsáhlejším výkladem dějin charitní činnosti církve.²²⁹ Také od vydání jeho monumentálního pětisvazkového díla však uběhlo mezitím téměř jedno století a navíc je prakticky nedostupné (i pro autora této disertace), alespoň v České republice. Podle bibliografie B. Vaška bylo téma zpracováno ve frankofonní oblasti ještě jednou v roce 1927 v monografii jezuity **Gustava Neyrona**²³⁰. I v tomto případě jde o nedostupné dílo. Další souborné zpracování látky ve frankofonní oblasti není známo. Slibně pojmenovaná monografie z pera Michela Messiera pod názvem „Agapè. Recherches sur l’histoire de la charité“²³¹ stopuje (pouze) význam pojmu „charité“ ve smyslu mravní „ctnosti“ v dílech 33 křesťanských a mimokřesťanských autorů. Poznatky o vývoji charitní „praxe“ bychom zde hledali marně.

²²⁶ KRIMM, H. (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Diakonie*. 3 Bd. Stuttgart, 1960-67.

²²⁷ HAMMANN, G., *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von Antike bis zur Reformationszeit*. Göttingen, 2003. 334 stran. Přepřacovaný překlad původní francouzské monografie z r. 1994.

²²⁸ Poněkud zarážející je u G. Hammana absence všech výše uvedených katolických prací.

²²⁹ LALLEMAND, L., *Histoire de la charité*. 5 vol. Paris, 1902-1912. Bedřich Vašek v jedné ze svých prací (Křesťanská sociologie III. Praha 1929) k tomuto dílu poznamenává: „nejvědeckější, dosud však nedokončeno“ (s. 264).

²³⁰ NEYRON, G., *Historie de la Charité*. Paris, 1927. Bedřich Vašek v jedné své práci (Křesťanská sociologie III. Praha 1929) k tomuto dílu lapidárně poznamenává: „dobré, ale spíše lidové“ (s. 264),

²³¹ MESSIER, M., *AGAPÈ. Recherches sur l’histoire de la charité*. Paris: Éditions Fides 2007.

V ostatních jazykových oblastech je nález ještě skromnější.²³² Italové mají k dispozici celkem čtvero zpracování²³³, přičemž tři z nich mají vysloveně nevědecký charakter a první, rozsahem zřejmě vědecké, je u nás nedostupné.

Rovněž v anglosaském prostředí, jinak známé svou bohatou bibliografií, byl dosud zájem historiků paradoxně orientován jinak. Z prostředí církevní historiografie není známa jediná vědecká monografie. V důsledku toho autor jinak kvalitně zpracovaného hesla *History of charity* v posledním vydání *New catholic encyclopedia*²³⁴ nenašel v „domácích“ zdrojích prakticky žádnou oporu. Tím ovšem není řečeno vše. Na rozdíl od evropské tradice existuje v Severní Americe výrazná snaha o profesní sdružování křesťanů (zejména evangelikálních), působících v různých oblastech sociální práce. Zřejmě nejvýznamnější z těchto seskupení je *North American Association of Christians in Social Work*. **Alan Keith-Lucas** (1910-1995)²³⁵, jedna z klíčových osobností této asociace, publikoval v roce 1989 monografii s názvem „The Poor You Have With You Always. Concepts of Aid to the Poor in the Western World from Biblical Times to the Present“. Na prvních cca 60 stranách (kap. 1 a 2) rozpracovává v historiografii netradičním způsobem „změť“ motivů a principů, pomocí nichž se konkrétní osobnosti v dějinách devatenácti staletí snažili „*help, support, and sometimes to control or reform this unassimilated group of society*.“²³⁶ Dalších cca 90 stran věnuje autor Keith-Lucas reflexi „standárního“ období sociální práce jakožto svébytné profese od přelomu 19. a 20. století pod (svou) současnost. Z množství literatury, s níž autor pracoval, zaujme zejména první díl výše uvedené trilogie G. Uhlhorna a pouze ojedinělá citace prvního svazku zmíněného díla Leona Lallemanda. I když v případě Keith-Lucase tedy

²³² Španělskojazyčnou produkci reprezentuje podle internetových vyhledávačů a hesla „historia de la caridad“ pouze CANTERA MONTENEGRO, S., *Historia breve de la caridad y de la acción social de la Iglesia*. Madrid, 2005. 223 stran.

²³³ BERTINI, C., *La Carità della Chiesa*. 3 vol. Torino, 1934-7; BATTURINI, G., *Breve storia della carità. La chiesa e i poveri*. Padova: Gregoriana, 1989; MEZZADRI, L.-NUOVO, L., *Storia della carità*. Milano, 1999; MESSINA, R. *Storia della carità: cuore della Chiesa*. Torino 2001.

²³⁴ CARSONS, T. (ed.), *New catholic encyclopedia*. 2. edition. 3. sv. Washington, D.C. 2003, s. 400-421.

²³⁵ Profesor sociální práce na University of North Carolina, Chapel Hill.

²³⁶ KEITH-LUCAS, A., *The Poor You Have With You Always. Concepts of Aid to the Poor in the Western World from Biblical Times to the Present*. St. Davids: NAACSW, 1989, s. 1.

nejde o profesionálního historika, jeho publikaci lze považovat za brilantní kritickou analýzu teorií sociální pomáhající praxe západního kulturního okruhu.

2.1.3 Shrnutí

Po stručné prezentaci hlavních zdrojů souborných informací o historii církevní sociální práce se odvážím formulovat základní „kvality“ tohoto sektoru historického bádání:

1. Obecně platí, že oblast charitní práce křesťanských církví je v sekulární i církevní historiografii badatelsky „podvyživená“ a to platí zejména v oblasti katolické produkce.

2. To zásadní, co bylo publikováno, je často staré sto let i více a mnohdy není dostupné. Současná praxe tak nenalézá v minulosti potřebné inspirace pro řešení současných dilemat.

3. Přinejmenším v několika aspektech jsou starší práce diskutabilní.²³⁷

²³⁷ Např. skeptický postoj G. Uhlhorna k předkřesťanské epoše filantropické praxe („svět před Kristem je svět bez lásky“) je dnes mnohem diferencovanější. Dále nejasné údaje o počátcích a vývoji antických křesťanských domů „diakoniar“ u W. Liese.

2.2 Stručný nárys obecných dějin církevní sociální práce

Na následujících stránkách si tedy exemplárně - jen na vybraných příkladech a bez nároku na úplnost - ukážeme, jakými cestami se církevní sociální práce ubírala.²³⁸

Pokud si položíme otázku, kdy začíná vlastní historie církevní sociální práce, jsou autoři kritičtí vůči překotnému ztotožnění počátku křesťanské caritas s historickým Ježíšem a jeho hnutím („Jesusbewegung“²³⁹). Ačkoliv ‚rozpomínání‘ na Ježíšův způsob přístupu k lidem na okraji společnosti je velmi lákavé, souhlasím s tezí, že

„Die Geschichte der christlichen Diakonie beginnt zu dem Zeitpunkt, an dem auch das Christentum als geschichtliches Phänomen zu existieren beginnt: „nach Ostern“, d.h. nach den Ereignissen um das Jahr 30 n. Chr., die uns als Tod und Auferstehung Jesu berichtet werden.“²⁴⁰

2.2.1 Starověk - biskup a církevní obec jako hlavní aktéři církevní sociální práce

Počátky vývoje sociální práce církve jsou historicky podobně zahalené, jako počátky církve jako takové. Pokud G. Theißen tvrdí s ohledem na počátky církve, že: „*Genaueres wissen wir nicht*“²⁴¹, pak totéž musíme vztáhnout i na období prvních generací utváření církevní sociální práce. V mnohém nemůžeme rekonstruovat precizní obraz.

²³⁸ Text tohoto oddílu je výrazně prohloubenou verzí kapitoly DOLEŽEL, J., Nárys dějin charitativní služby chudým a trpícím – Historické inspirace sociální práce. In MARTINEK, M. a kol., *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, 176, s. 40-61.

²³⁹ Srov. THEIßEN, G., *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 2004.

²⁴⁰ HASLINGER, H., *Diakonie*, 2009, s. 44.

²⁴¹ THEIßEN, G. *Die Jesusbewegung*, s. 82. Cit podle HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 44.

2.2.1.1 Období apoštolských obcí

Jisté ovšem je, že křesťanské společenství věřících, církevní obec, je prvním sociálním prostředím, v němž se církevní sociální práce uskutečňuje.²⁴² Přitom prvotní křesťanská komunita musela projít zásadní ‚krizí‘: Musela navázat na Ježíšovo ohlašování nezvratnosti příchodu Božího království v jednotě slova a skutku a pokračovat v něm. Nemohla ale zamlčet svou zkušenost setkání s živým, vzkříšeným Ježíšem, ke kterému se začala vztahovat už ne jen jako k mistru a příteli, ale také jako ke svrchovanému Pánu, Spasiteli a Božímu synu. Jak vypadala reakce na tyto výzvy?

Podobně jako izraelský lid vysvobozený z Egypta se i první křesťané považovali za společenství osvobozených a uzdravených skrze křest, za nový Boží lid. Toto vědomí je prvním východiskem jejich pokračování v Ježíšově praxi milosrdenství vůči chudým, nemocným a slabým. Odtud vyrůstá závazek, že mezi pokřtěnými v Krista již nesmí dojít znovu k dělení na chudé a bohaté, k útlaku a sociálnímu vyloučení. Tak učil sv. Pavel křesťany v Galacii:

„Nebot’ vy všichni, kteří jste byli pokřtěni v Krista, jste také Krista oblékli. Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši“ (Gal 3, 27-28).

Autor Listu Jakubova se stejným vědomím varuje křesťanské obce před tendencemi, které v komunitě posilují a udržují nedůstojné sociální rozdíly:

„Bratři moji, jestliže věříte v Ježíše Krista, našeho Pána slávy, nesmíte dělat rozdíly mezi lidmi...Cožpak Bůh nevyvolil chudáky tohoto světa, aby byli bohatí ve víře a stali se dědici království, jež zaslíbil těm, kdo ho milují? Vy jste však ponížili chudého...Jestliže tedy zachovááte královský zákon, jak je napsán v Písmu: ‚Milovati budeš bližního svého jako sám sebe,‘ dobře činíte...Na Božím soudu není milosrdenství pro toho, kdo neprokázal milosrdenství“ (Jak 2,1.5.6.13).

²⁴² Srov. HASLINGER, H., tamtéž.

Ani víra ve zmrtvýchvstalého Krista jako Pána a Božího syna neznamenal odklon od následování Ježíšovy prosociální praxe. Naopak, představuje jeho druhé východisko. Příklon k chudým a slabým získává nový rozměr: jednotu víry a lásky. Ve víře křesťan vyslovuje „ano“ s tajemstvím Ježíšovy sebevydávající lásky (křest) a touží následovat jeho praxi lásky k chudým a slabým. Připomínka Ježíšovy vykupující smrti a vzkříšení (víra) vede k připomínce utrpení lidí kolem nás (láska). Tyto dva duchovní prvky jsou podle novozákonního svědectví hlavními koordináty následování Ježíše²⁴³ a důvodem, proč původní formou křesťanské pomáhající praxe byla společná hostina bohatých a chudých („agapy“ – tzv. hostiny lásky) v rámci eucharistické hostiny (resp. následně po).²⁴⁴

Obsahem zvěstování apoštolů je poselství o Boží lásce a hlavní příkázání lásky k Bohu a k člověku: „*láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a upřímné víry*“ (1 Tim 1,5). V apoštolském kérygmatu tedy nejde přednostně o předávání pravd víry, ale o vzbuzení a posílení (pouze) takové víry, která se podle sv. Pavla „*uplatňuje láskou*“ – řecky „agapé“ – latinsky „caritas“ (Gal 5,6). Bez takové agapé-caritas nepomůže mít ani „*víru, že bych hory přenášel*“ (1 Kor 13,1-3), ani strhující kázání. Můžeme říci, že logická a formální pravdivost kérygmatu (ortodoxie) je sama o sobě nedostatečná, pokud nevede k „*pravdivosti v lásce*“, jak formuluje apoštol v Listě do Efezu (4,15). Tato láska, caritas, má podle Ježíšova vzoru mít charakter bezpodmínečné služby – řecky „diakonia“ (srov. Ježíšovo umytí nohou učedníkům J 13,15-17), respektující svobodu adresáta: „*Jen nemějte svobodu za příležitost k prosazování sebe, ale služte v lásce jedni druhým*“ (Gal 5,13).²⁴⁵

Jednota víry a lásky tedy chrání život církevní komunity před dvěma riziky: Uzavřít duchovní život pouze do rozměru víry, resp. do oblasti víry liturgicky prožívané, ignorovat její prosociální důsledky a stát se ‚esoterickým‘

²⁴³ Srov. VÖLKL, R., Theologische Überlegungen zur Caritas der Gemeinde. In NORDHUES, P. (Hrsg.), *Handbuch der Caritasarbeit. Beiträge zur Theologie, Pastoral und Geschichte mit Überblick über die Dienste in Gemeinde und Verband*. Paderborn: Bonifatius, 1986, s. 57-67.

²⁴⁴ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 45.

²⁴⁵ Pojmy „caritas“-láska a „diakonia“-služba vystihují vnitřní povahu sociální a zdravotní služby církve natolik, že tyto církevní aktivity můžeme souborně označit za „charitně-diakonické“ nebo zkrátka „charitní diakonii“ (Pompey).

společenstvím na jedné straně, nebo odhlížet od zdrojů, východisek a přesahů praktické služby lidem v nouzi a stát se pouhou ‚agenturou sociálních služeb‘ na straně druhé. Jaké doklady o podobě diakonické praxe nám tedy novozákonní spisy poskytují?

Autorská dvojice Schäfer/Hermann nabízí tento přehled základních projevů raně křesťanské praxe caritas: Podpora vdov a sirotků, tedy osob, které byly v Orientu považovány za zástupce všech společensky marginalizovaných a potřebných; péče o nemocné; pohostinnost vůči cizincům, zejména křesťanům pronásledovaným kvůli víře; podpora při hledání zaměstnání; péče o uvězněné a vyhnance pomocí návštěv či snahou o propuštění; pohřbívání chudých členů církevní obce, pohozených mrtvol nebo zemřelých bez příbuzných; pomoc poskytovaná otrokům, s nimiž majitelé nakládali krutě.²⁴⁶

Můžeme ovšem použít také strukturu danou přehledem jednotlivých aktérů charitní praxe. První text zdůrazňuje aktivitu **církevní obce jako celku**, vyprávějící o společenství majetku jeruzalémské církevní obce.

„Všichni, kdo uvěřili, byli jedné mysli a jednoho srdce a nikdo neříkal o ničem, co měl, že je to jeho vlastní, nýbrž měli všechno společné...Nikdo mezi nimi netrpěl nouzi, neboť ti, kteří měli pole nebo domy, prodávali je, a peníze, které utržili, skládali apoštolům k nohám. Z toho se rozdávalo každému, jak potřeboval“ (4,32-37).

Je zde vykreslen obraz lidského soužití, které v síle naděje na přicházející Boží království odstraňuje již nyní nedůstojné sociální rozdíly mezi lidmi. Osobní majetek nebyl překážkou příslušnosti k obci, ovšem pod podmínkou, že bude sdílen ku prospěchu chudých. Důvodem tohoto ‚sociálního vyrovnání‘ byly společné hostiny, které byly pokračováním Ježíšovy poslední večeře: „*Každého dne pobývali svorně v chrámu, po domech lámali chléb a dělili se o jídlo s radostí a s upřímným srdcem*“ (Sk 2,46). Víme však, že se tento náročný ideál potýkal záhy s velkými problémy, což dokládá např. Pavlův První list do

²⁴⁶ SCHÄFER, G., HERMANN, V., Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie. In RUDDAT, G., SCHÄFER, G. (Hg.), *Diakonisches Kompendium*. Göttingen: Vnadenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 38-39.

Korintu: V korintské církevní obci někteří bohatí členové zřejmě nepochopili, co znamená „*společenství večeře Páně*“. Při připomínce Ježíšovy oběti lásky mysleli jen na sebe a chudé sestry a bratry nechávali odejít s prázdnou (11,17-34).

Církevní obec nebyla aktivní pouze intra-komunitně, ale také navenek, inter-komunitně. Nový zákon nás informuje o projevech solidarity v situacích nouze mezi jednotlivými církevními obcemi. Když jeruzalémští křesťané trpí hladem, obec v Antiochii je jim ihned nápomocna materiální sbírkou (Sk 11,27-30). Podobné sbírky pro jeruzalémskou obec organizuje s velkým západem i sv. Pavel v Makedonii a Korintu (Řím 15,26-28; Gal 2,10; 2 Kor 8). Pro Pavla jde o víc než jen peněžítý dar, sbírku nazývá „společenství“ (řec. koinonia) a „služba“ (řec. diakonia).

Další text Skutků apoštolských (6,1-6) nás informuje, že v jeruzalémské (židokřesťanské) obci došlo velmi záhy k závažnému sociálnímu konfliktu mezi skupinou helénistickou a místní hebrejskou kulturní biografií. „Helénisté“ se cítili upozaděni ve srovnání se svými bratřími z hebrejského prostředí právě v citlivé otázce solidární vzájemné péče o nejslabší (klasicky vdovy a sirotci). V reakci na tento konflikt apoštolové iniciovali ustavení **skupiny sedmi mužů**, pověřených službou-diakonia „při stolech“, tedy určitým pravidelným (každodenním?) sociálním zabezpečením chudých členů obce (vdov), což představuje důležitý moment církevní sociální práce.

„V té době, kdy učedníků stále přibývalo, začali si ti z nich, kteří vyrostli mezi Řeky, stěžovat na bratry z židovského prostředí, že se jejich vdovám nedostává každodenně spravedlivý díl. A tak apoštolové svolali všechny učedníky a řekli: ‚Bohu se nebude líbit, jestliže my přestaneme kázat Boží slovo a budeme sloužit při stolech. Bratří, vyberete si proto mezi sebou sedm mužů, o nichž se ví, že jsou plni Ducha a moudrosti, a pověříme je touto službou. My pak budeme i nadále věnovat všechn svůj čas modlitbě a kázání slova.‘“

S tímto úryvkem se později (poprvé u Ireneje Lyonského) začne spojovat úřad diakonátu (jáhenství), dodnes přítomný v katolické i pravoslavné církvi, který můžeme považovat za první krok institucionalizace charitní služby církevních obcí.

Zajímavé je všimnout si ‚kvalifikačních kritérií‘ pro výběr těchto prvních církevních ‚sociálních pracovníků‘. Zpráva tvrdí že kromě dobré pověsti („o nichž se ví“) mají být „plni Ducha a moudrosti.“ Tyto pojmy nemusíme chápat pouze nábožensky. Jinými slovy, nositelé tohoto prvního církevního pověření k sociální službě znevýhodněným bratřím a sestrám mají být nositeli životní energie a kompetence, vědí, odkud čerpat energii (pneuma) a fantasií (sofia), sílu a nápady ke zvládnání obtížných životních situací a řešení sociálních problémů.²⁴⁷ Sv. Pavel uvádí v Prvním listě Timoteovi hned vedle popisu služby biskupů pravidla jejich služby (3,8-13).

Uvedená epizoda je v první řadě dokladem toho, jak důležitou roli přikládala první křesťanská obec sociálním aktivitám ve prospěch slabých a chudých. Nicméně je třeba také připustit takovou ‚četbu‘, podle níž je tato událost dokladem toho, jak záhy měli církevní představení tendenci dispenzovat se od jim vlastní charitní odpovědnosti, aby se mohli věnovat kerygmatickým a liturgickým úkolům. V této perspektivě se nabízí jako kritická hypotéza, zda-li tento historicky jistě nezbytný organizační krok neotevřel dveře pozdějšímu vytváření určité dvojrolejnosti struktury církevního života, kde se hlasatelská a liturgická služba začala pomalu oddělovat od služby charitně diakonické²⁴⁸, ba dokonce zda-li není již v počátcích křesťanství položen základ pro „*das heute so viel beklagte Auseinandersetzung von kirchlichen Gemeinden und Diakonie ... als eine unhintergehbare, ja sogar notwendige...Spannung zwischen zwei Verwirklichungsformen christlichen Daseins und Handelns*“²⁴⁹.

Na diakonátu se už v ranné fázi podílely i ženy – **diakonky**. Doloženy je máme v závěru Listu Římanům, kde apoštol Pavel zmiňuje „*sestru Foibé,*

²⁴⁷ Srov. POMPEY, H., Spiritualität und Praxis der caritativen Diakonie des Helfens und Heilens. In tentýž (Hg.), *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens*. Würzburg: Echter, 1997, s. 386-389.

²⁴⁸ Srov. POMPEY, H., *Kirche für andere*, s. 141.

²⁴⁹ HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 47.

diakonku církve v Kenchrejích“ (16,1), a v Prvním listě Timoteovi, kde sv. Pavel vymezuje jejich profil: „*mají být čestné, ne pomlouvačné, střídme, ve všem věrné*“ (3,11). Jejich úkolem bylo (podle pozdějších pramenů) zastupovat jáhny v těch charitních službách, které se týkaly žen (péče o nemocné ženy, návštěvy křesťanských žen v pohanských domácnostech).²⁵⁰ Ženská podoba úřadu diákona měla především svůj sociologický důvod: ve světě řecko-římských zvyklostí bylo setkávání mužů a žen velmi omezeno, což při omezení pouze na mužské struktury by představovalo kritickou překážku poskytování podpory uvnitř obce.²⁵¹

Institut jáhenek souvisel úzce ještě s dalším ženským stavem - **vdovy**. Zprávy nasvědčují tomu, že o starší vdovy bylo postaráno tak, že společně vytvářely určitý církevní stav (*ordo viduarum*), jenž měl zajišťovat některé církevní služby, a recipročně se jim dostávalo stabilního zajištění. Podmínky pro zápis do tohoto stavu stanovuje První list Timoteovi: alespoň 60 let věku, jednou vdaná, známá svou charitní praxí - prokazovala pohostinnost, pomáhala nešťastným (5,10). Podle pozdějších zpráv bylo i jejich úkolem podporovat biskupy a jáhny při zajišťování charitních služeb, zejména poskytovat pohostinství, navštěvovat vězně (zvláště v dobách pronásledování) a získávat prostředky pro chudé.²⁵² G. Ratzinger se domnívá, že v mimořádných případech z řad těchto vdov byly biskupem ustanovovány diákonky.²⁵³

Jiným významným rysem novozákonního uspořádání sociálně charitní praxe je úzké **propojení s liturgií a zvěstováním evangelia**. Sbírkové na chudé byly konány v první řadě během slavení eucharistie, zde byly položeny na oltář symbolicky předány Bohu, z jehož rukou je chudí dostávali zpět.²⁵⁴ V prvních staletích byly součástí eucharistické bohoslužby i společné hostiny pro chudé,

²⁵⁰ Srov. BRANDT, H. J., Grundzüge der Caritasgeschichte. In NORDHUES, P. (Hrsg.), *Handbuch der Caritasarbeit*. Paderborn: Bonifatius, 1986, s. 114.

²⁵¹ RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 43.

²⁵² Srov. MESSINA, R. *Dějiny charitativní činnosti*, s. 49. Jinak soudí MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Diakonát, vývoj a perspektivy* (2002). Přel. C.V.Pospíšil. Praha: Krystal OP, 2008, s. 31: „...nebudou mít nikdy žádný jiný příklad než dávat dobrý příklad a modlit se.“

²⁵³ srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 43.

²⁵⁴ Srov. VAŠEK, V. *Dějiny křesťanské charity*, s. 24.

zvané příznačně řec. „*agapais*“, hostiny lásky (Jud 12; 1 Kor 11).²⁵⁵ Naopak služba bližním byla propojena se službou slova, tedy zvěstováním evangelia. Zprávy o uzdraveních, které způsobili apoštolé (Sk 3,1-10; 5,12-16; 19,11-20) dokládají, že první křesťanská obec zůstala věrna Ježíšovu příkladu: Zvěstování je chápáno jako dějství, jehož součástí je kázání a modlitba stejně jako pomoc trpícím.

Ratzinger poukazuje na to, že **předpokladem** těchto forem **organizace** církevních sociálně charitních aktivit byly **dva principy**.

Zprvce, kromě komunitně organizované, instituované charitní praxe, za níž nesli primární odpovědnost apoštolé a jejich nástupci (biskupové), dosvědčuje Nový zákon také **individuální praxi milosrdenství** (Sk 9,36; Řím 16,2) a vytrvale k ní povzbuzuje (Řím 12,10; Žid 13,2; 1 Pt 4,8). Péče o staré a nemocné byla úkolem především vlastní rodiny: „*Kdo se nestará o své blízké a zvláště o členy rodiny, zapřel víru a je horší než nevěřící*“ (1 Tim 5,8). Povinnost péče se ovšem nevztahovala jen na nejužší rodinné příslušníky, zahrnovala širokou rodinu, jak dosvědčuje sv. Pavel o několik veršů dále: „*Má-li některá věřící žena vdovy v příbuzenstvu, ať jim pomáhá, aby nebyla zatěžována církev, která má pomáhat osamělým vdovám*“ (1 Tim 5,16). Teprve tehdy, když příbuzenský potenciál nestačí na zajištění podpory o své blízké, přesně ve smyslu subsidiarity – aniž by o ní ještě byla explicitně řeč – nastupuje odpovědnost péče místní církevní obce, resp. jejího představeného, biskupa.²⁵⁶

Jako druhý princip církevní chudinské péče označuje Ratzinger v raně křesťanských obcích zdůrazňovanou **povinnost pracovat**. Každý má pokud možno pracovat (srov. 2 Tes 3, 6-12). Nouze mezi členy obce neměla být podle sv. Pavla mírněna jen pomocí vnější podpory, ale – opět ve smyslu subsidiarity – pokud možno svépomocí, vlastními prostředky a vlastní aktivitou. „*Kdo kradl, ať už nekrade, ale ať raději přiloží ruce k pořádné práci, aby se měl o co rozdělit s potřebnými*“ (Ef 4,28). Práceschopný člen církevní obce měl usilovat o to, aby nečerpal ze zdrojů solidarity obce, nýbrž naopak aby k těmto zdrojům sám

²⁵⁵ Srov. HAUCHILD, W.D., *Agapen I. In der alten Kirche*. In *TRE*. Band I, s. 748-753.

²⁵⁶ Srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 35.

přispíval. Tím je vyjádřena také raněkřesťanská etika práce, jejíž hodnota nespočívá v uspokojení touhy po zisku, nýbrž ve vytváření zdrojů, které mohou být v případě potřeby použity k dobru druhých.²⁵⁷

2.2.1.2 Období pronásledování (2.-4. stol.)

Období nejprve místních a sporadických pronásledování křesťanů ze strany římské státní moci přerostlo od 3. století v systematickou likvidaci. Ani v těchto drsných dobách církevní obce nepolevily ve svém hlásání ‚radostné zvěsti‘ skrze praxi milosrdné lásky k bližním v nouzi. Řada dobových spisů obsahuje údaje o motivaci k ní (teorie), o způsobech jejího organizování i financování.

Klement Římský²⁵⁸ ve svém listu do Korintu²⁵⁹ znovu potvrzuje na sklonku 1. století, že klíčovým momentem života celé církevní obce i jednotlivého věřícího je láska (AGAPE).²⁶⁰ Láska k Bohu se musí projevovat v lásce k bratřím a sestrám, zejména v podobě milosrdenství a odpuštění.²⁶¹ Obec věřících má spojovat mentalita lásky, konkretizovaná skutky lásky, resp. skutky duchovního milosrdenství (modlitba, odpuštění) a tělesného milosrdenství (zejména pohostinnost). Jako motivaci používá Klement model lidské odpovědi na projev Boží lásky k člověku a rovněž model pozemské nebo eschatologické odměny.

Ignác Antiochijský²⁶² označuje ve svých spisech římskou církevní obec za ‚představenou v lásce‘, tedy spatřuje její vedoucí postavení (přinejmenším) v římském regionu právě v postoji a praxi ‚agapé‘ (Římanům, předmluva). Jedno z hlavních témat jeho dopisů, které pořídil během své nucené cesty k mučednické smrti v Římě (107 nebo 109), tvoří obrana proti bludným naukám. Kvůli tomu zdůrazňuje více než kdo jiný ve své době svrchovanou pravomoc ‚monarchického‘ biskupa uvnitř církevní obce a okamžitě mu přisoudí odpovědnost za všechny potřebné. Biskupu Polycarpovi ze Smyrny klade na

²⁵⁷ Srov. tamtéž.

²⁵⁸ Srov. VÖLKL, R., *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*. Freiburg: Lambertus-Verlag, 1963, s. 11-25.

²⁵⁹ Tzv. prvním. Tzv. druhý list je mu připisován neprávem a ve skutečnosti nejde o dopis, nýbrž ‚nejstarší nám dochované křesťanské kázání‘, které vzniklo kol. r. 150 v Korintu. Srov. tamtéž, s. 51.

²⁶⁰ Srov. 49,5.

²⁶¹ Srov. 13,1-3.

²⁶² Srov. VÖLKL, R., *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, s. 25-39.

srdce: „*Nezanedbávej vdovy; po našem Pánu ty se o ně starej. Nic at' se neděje bez tvé vůle (...) Otrocky a otrokyně nepřehlížej.*“²⁶³ Je příznačné, že v jeho **popisu bludařů** se spojují 3 prvky: jejich odmítání skutečného vtělení Krista, jeho utrpení a vzkříšení (řekněme **‚kérygmatická hereze‘**), pohrdání eucharistickými hostinami (řekněme **‚liturgická hereze‘**) a ‚charitní abstinence‘ (Smyrenským 6,2; 7,1; 2) – řekněme **‚diakonická hereze‘**. V rámci praktických projevů lásky zdůrazní Ignác dva skutky tělesného milosrdenství: pohostinnost a péči o uvězněné (Efezským 1,1; Filadelfským 11,1; Římanům 9,3). Jako nástroje motivace k tomuto sociálnímu étosu používá Ignác model nového života v Kristu, života v milosti. Křesťan je tak „christoforos“ a „theoforos“ (Efezským 9,2). Svou láskou napodobuje lásku Boha (1,1; 10,3). Etika v tomto modelu vlastně přechází v mystiku.²⁶⁴ Často používá Ignác také motiv odplaty, resp. odměny: skutky lásky přinesou bohatou odměnu²⁶⁵ (Polykarpovi 6,2; Smyrenským 12,2).

Zmíněný **Polykarp** († asi 156) naopak vyzvedává roli presbyterů v charitní odpovědnosti: „*A starší at' jsou milosrdní, at' se nad všemi slitovávají, navracejí zbloudilé, dohlédají na všechny slabé, nezanedbávají vdovu, sirotka či nuzného.*“²⁶⁶

V anonymním křesťanském spise „**Didaché**“ z první pol. 2. století zaujme kromě tehdy oblíbeného výrazového motivu dvou cest (cesta života a cesta smrti), které zahrnují obecně výzvu k lásce k bližním a nepřátelům, především tematizaci vztahu mezi darováním a přijímáním, což je teoretický rámec, kam pochopitelně téma charitní pomoci potřebným náleží.²⁶⁷ Darující si nemusí připisovat vinu, pokud je jeho dar zneužit, ovšem to jej nezavazuje odpovědnosti zvažovat předem, komu darem pomoci a komu nikoliv. „*Dej každému, kdo tě bude žádat, a nežádej vrácení (...) Kdo však potřebu nemá, ten vydá počet z toho, proč vzal a na co (...) At' se zapotí tvá almužna v tvých rukou, než poznáš, komu*

²⁶³ Polykarpovi, 4. In *Spisy apoštolských otců*. Praha: Kalich, 1986, s. 175.

²⁶⁴ VÖLKL, R., *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, s. 134.

²⁶⁵ Nazývanou zde „úspory“ (lat. deposita: motiv z vojenského života).

²⁶⁶ List Polykarpův, VI.1. In *Spisy apoštolských otců*, s. 189.

²⁶⁷ Srov. VÖLKL, R., *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, s. 46-51.

ji dáš.“²⁶⁸ Je evidentní, že otázka posouzení potřeby byla v církevních obcích akutní velmi záhy a navzdory kritikám zejména v 16. a 19. stol. (církve dávají almužny bez rozlišování) tvoří konstantní složku teorie charitní praxe. Mimoto zde nalézáme důležité svědectví (10,1.3) o spojení eucharistického slavení s hostinami lásky (agapy), které tvořily důležitou raněkřesťanskou instituci pravidelného setkávání bohatých a chudých a rozdělování materiální podpory. Od poloviny 2. století se už toto pouto mezi eucharistickou liturgií a agapami rozvázalo. Dominantní situací shromáždění církevní obce se poté stává slavení eucharistie a agapy, zbaveny své sakrální důstojnosti, se od 3. století staly pouze místem realizace podpory chudých, zejména vdov.²⁶⁹

Takzvaný **Druhý list Klementův** (kol. r. 150)²⁷⁰ používá neobvyklou metaforu protidaru, kterým Bohu odpovídáme na jeho dary dobrodiní (1,3.5; 3,3n) a jenž spočívá v našich skutcích vzájemné lásky, soucitu a milosrdenství (4,3). Almužna darovaná s láskou má smírnou moc: „Dobrý je tedy milodar jako pokání za hříchy; půst je lepší než modlitba, milodar lepší než obě dvě“ (16,4)²⁷¹. Zde stojíme pravděpodobně u zrodu typické starokřesťanské nauky, připravované již ve SZ (srov. Tob 12,8-10) a NZ (srov. 1 Pt 4,8)²⁷² o třech skutcích pokání a jejich pořadí, která sehrála v dějinách charitní praxe církve významnou úlohu až do poloviny 19. století. I když autoři tohoto pojmu – pokud je mi známo – nepoužívají, můžeme pro schematičnost tuto nauku nazvat jako „**penitenční teorie almužny**“.²⁷³

Pod pseudonymem známého společníka sv. Pavla psaný **Barnabášův dopis** (mezi r. 130-140)²⁷⁴ zvyrazňuje opět za použití motivu „dvou cest“ význam skutků milosrdenství. Popis „cesty temnoty“ koncipuje jako katalog asociálního

²⁶⁸ *Didaché*, I,6. In *Spisy apoštolských otců*, s. 13.

²⁶⁹ Srov. syrské *Diadaskálie*, c.9 a *Apoštolské konstituce*, II, 28, 1; HAUSCHIEDL, W., Agapen I. In *TRE*, Band I, s. 748-753.

²⁷⁰ Jde o spis neprávem připisovaný Klementu Římskému a o nejstarší dochované křesťanské kázání. Srov. VÖLKL, R., *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, s. 51-55.

²⁷¹ In *Spisy apoštolských otců*, s. 131.

²⁷² Tentýž motiv je již obsažen v *Didaché*, IV.5: „Budeš-li mít něco skrze (práci svých rukou, dáš to jako výkupné za své hříchy.“ In *Spisy apoštolských otců*, s. 16.

²⁷³ Srov. LEHNER, M. *Caritas*, s. 96-104, pojednává o almužně jako o skutku *pokání*, jako nástroji *přerozdělování* a jako nástroji *teologického selektionismu*.

²⁷⁴ Srov. VÖLKL, R., *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, s. 41-46.

chování a skutků nespravedlnosti vůči chudým a potřebným (20,1n). Třikrát nacházíme v tomto spise vystupňovaný požadavek biblického přikázání lásky k bližnímu - milovat bližního více než sebe sama (1,4; 4,6; 19,5). Jako příklad exaltovaného kazatelského obratu (rétorické figury) je tento odvážný prvek ještě únosný. Pokud by se ovšem měl stát etickou maximou charitní pomáhající praxe, vedl by ke katastrofálním psychickým následkům.²⁷⁵

Pastýř Hermův, rozsáhlý spis římského křesťana Herma z poloviny 2. stol.²⁷⁶, upoutá podrobným pojednáním o vzájemné prospěšnosti chudého a bohatého. Bohatý dává chudému z bohatství, které mu daroval Pán, a chudý mu recipročně oplácí z bohatství své přímluvné modlitby, neboť jeho modlitba chudého má mimořádnou sílu (Podobenství II, 5-7.9n):

„Když boháč narazí na chudáse a opatří mu, co je třeba, věří, že to, co činí tomu chudému, bude moci dojít odměny od Boha, neboť chudás je bohatý modlitbou a vyznáváním a jeho modlitba má u Boha velkou moc; boháč tedy bez váhání chudásovi vše obstarává. Chudás zaopatřený boháčem se za něj modlí a děkuje Bohu za toho, který mu dal. A ten si ještě hledí toho chudáse, aby mu v životě nic nechybělo; ví totiž, že modlitba chudého je příjemná a bohatá u Boha. Dílo tedy konají oba: chudás činí přímluvu, v níž je bohatý a kterou přijal od pána; tu též odevzdává Pánu, který se o něj stará. A boháč podobně bez váhání poskytuje chudému bohatství, které od pána přijal.“²⁷⁷

Tato „**reciproční teorie**“, pokud ji tak můžeme nazvat²⁷⁸, byla v následujících staletích a zejména mezi 11.-13. stoletím jedním z nejmocnějších nástrojů charitní dobročinnosti.²⁷⁹

²⁷⁵ srov. DOLEŽEL, J., Osobnostní rizika pomáhající praxe. Syndrom pomocníka ve světle biblické moudrosti. In *Spravedlnost a služba III. Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS-VOŠ sociální Olomouc*. Olomouc: CARITAS-VOŠs, 2008, s. 32-47.

²⁷⁶ Srov. VÖLKL, R., *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, s. 56-67.

²⁷⁷ In *Spisy apoštolských otců*, s. 300-301.

²⁷⁸ VÖLKL, R., *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, s. 58 ji nazývá „*Ausgleichstheorie*“. Klemet Alexandrijský hovoří o směně: „Ó, jak skvělý obchod! Jak božská koupě! Za peníze si kupuješ neporušitelnost.“ *Která boháč bude spasen*. Olomouc: Refugium, čl. 32, s. 48.

²⁷⁹ Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*. München: Beck, 1987, s. 69, 99-100.

Apologetická literatura používá líčení charitně sociální praxe křesťanů jako obligatorní a zřejmě argumentačně účinnou součást obhajoby křesťanského životního stylu ve státním systému římského impéria.

Anonymní „**List Diognétovi**“²⁸⁰ používá v 2. pol. 2. století – podobně jako už Ignác Antiochijský - z motivačního hlediska zajímavý **model „napodobování Boha“** prostřednictvím skutků lásky k potřebným:

„Boha naopak napodobuje ten, kdo vezme na sebe břemeno svého bližního, kdo chce činit dobro, kdo něčím vyniká a pomůže tomu, komu se daří hůře; ten, kdo rozdává potřebným to, co dostal od Boha.“²⁸¹

Mučedník **Justín** podává ve své „První apologii“ (kol. 155) nádherný popis fungujícího sepětí liturgie a charitně diakonické praxe:

„A v den nazývaný dnem Slunce přicházíme na jedno místo, z města i z venkova, a čte se z pamětí apoštolů a z písma proroků, dokud to čas dovoluje. Když předčítatel skončí, představený promlouvá a nabádá k napodobování těchto dobrých příkladů. Potom všichni povstaneme a modlíme se; pak, když skončí modlitby, přináší se, jak bylo řečeno, chléb a víno a voda; a hlava obce pronáší stejným způsobem modlitby a díky a lid vyjadřuje svůj souhlas slovem „Amen!“ Potom se rozdává a dělí každý z posvěcených pokrmů a prostřednictvím diakonů se doručí i těm, kteří nejsou přítomni. Zámožní a ochotní lidé sami od sebe dávají to, co chtějí; a shromážděné dary se předávají představenému, který z nich přispívá sirotkům, vdovám, potřebným z důvodů nemoci a jiných, zatčeným a přišedším cizincům: pomáhá zkrátka každému, kdo strádá.“²⁸²

Daný úryvek ve srovnání s ostatními texty 1. a 2. století jasně dokládá organizovanost církevní služby potřebným. Biskup, zde „představený“, je v tomto období ještě ‚monarchou‘ veřejné charitní služby církve. Úloha jáhnů je nevýrazná.

²⁸⁰ Srov. VÖLKL, R., *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, s. 86-88.

²⁸¹ *Diognétovi*, X,6. Citováno podle GROSSI, V., SINISCALCO, P., *Křesťanský život v prvních staletích*. Brno: CDK, 1995, s. 110.

²⁸² *Apologia I.*, 67,3-6. Citováno podle *Křesťanský život v prvních staletích*, s. 186.

Hippolyt Římský († 235) ve spise „Apoštolská tradice“, který zachycuje církevní život kolem roku 200, dokládá podrobně hierarchickou strukturu církevní obce – biskup, kněží, jáhni a další ustanovené osoby – přičemž charitní úkoly plní z pověření biskupa jáhen. Ten je určen, „*aby pečoval (o nemocné) a připomínal biskupovi, co je potřeba*“²⁸³. Mimoto stanovuje tento spis pomoc sirotkům, nemocným a dobré skutky vůbec, jako kritérium udělení křtu katechumenovi: „*...at' je prověřován jejich život. Zda žili, dokud byli katechumeny, v počestnosti, ctili vdovy, navštěvovali nemocné, činili dobro.*“²⁸⁴

Pro **Cypriána** († 258), jenž musel v období pronásledování jako biskup ve své obci řešit etický problém tzv. odpadlých křesťanů (lapsi), byla jedinou cestou jejich reintegrace účinná milosrdná láska k bližním, neboť jako druhý křest má sílu zahladit hříchy.²⁸⁵

Podrobný obraz církevní sociální práce nám zanechaly syrské „**Didaskálie**“, pravidla života církve daného regionu z první poloviny 3. století.²⁸⁶

- Biskup představuje ústřední postavu charitní praxe církevní obce.
- Má být milosrdný, ochotný ku pomoci a laskavý, jeho ruka má být otevřená k obdarování a má milovat všechny vdovy a sirotky, chudé a cizince.²⁸⁷
- Chudé nemá ani zanedbávat ani se na ně nepovyšovat.²⁸⁸
- Připadá mu důležitá sociálně diagnostická funkce, neboť má posuzovat, která vdova je schopna pomoci si sama, a která se bez jeho pomoci neobejde, např. kvůli nemoci, kvůli výchově dětí nebo slabosti těla.²⁸⁹
- Důsledkem této povinnosti rozlišovat míru potřeby je to, že v případě nestřídmého, opilého nebo zahálčivého muže, který se díky tomu ocitne v potížích, text rezolutně konstatuje, že takový není hoden ani almužny ani církve.²⁹⁰

²⁸³ HIPPOLYT Římský, *Apoštolská tradice*, 8. Olomouc: Refugium, 2000, s. 23.

²⁸⁴ Tamtéž, s. 31.

²⁸⁵ Srov. MESSINA, R. *Dějiny charitativní činnosti*, s. 32.

²⁸⁶ Použil jsem on-line dostupné vydání: *Die syrische Didaskalia*. Übersetzt und erklärt von Hans Achelis und Johs. Flemming Leipzig: Hinrichs, 1904.

²⁸⁷ Tamtéž, IV, s. 14-15.

²⁸⁸ Srov. tamtéž.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 15.

²⁹⁰ Tamtéž.

- Biskup se ujímá i klíčové sociálně-pedagogické role, neboť má vybízet věřící, aby se ujímali sirotků a sám dohlíží na jejich výchovu.
- Ve své zodpovědnosti za chudé je však intensivně podporován jáhny: mají navštěvovat všechny potřebné a o těch, kteří strádají, podávat biskupovi zprávy; mají být vzhledem k potřebným jeho sluchem, okem, srdcem a duší.²⁹¹
- O vdovách se zde hovoří – podobně jako už v Listě Polycarpovi - jako o „oltáři Božím“, tzn. co se dává jim, jako by se kladlo Bohu na oltář.²⁹²

2. Exkurz: doplňující charitní implikace v syrských Diadaskáliích²⁹³

Kap. 8.

- Jako dobrý hospodář má biskup spravovat to, co bylo církvi darováno, podle předpisů (znamená to, že už tehdy nějaké existovaly?) pro vdovy a sirotky a rozdělovat z toho všem potřebným. (s. 39)
- Biskup je varován, aby svůj podíl z církevního majetku nespotřeboval sám. (tamtéž)
- Z darovaného majetku má rozdávat diákonům, vdovám a sirotkům, potřebným a cizincům. (s. 41)

Kap. 9.

- Oblace je nutné odevzdávat biskupovi osobně nebo skrze diákona.
- Biskup zná osobně potřebné a rozděluje proto on, aby se zamezilo duplicitám.
- Snaha o zajištění distributivní spravedlnosti: Diákonovi přísluší dvojnásobek přídělu pro vdovu, biskupovi a presbyterům čtyřnásobek. (s. 46)

Kap. 14.

- Dary pro vdovy se nepředávají přímo jim, ale biskupovi, který je o nich patřičně informován a ten je poděluje sám a má jim sdělit jména dárců, aby se za ně mohli modlit (s. 75)

Kap. 15

- Vdova má vědět, že je božím oltářem a nepotulovat se po ostatních domácnostech.
- Vdova se nemá starat o nic jiného, než se modlit za dárce a církve. (s. 78)
- Povinnost vdovy je poslouchat biskupy a diákonky. (s. 79)
- Napomenutí neposlušných vdov, které se nemodlí, nepostí se, nekládají ruku a nenavštěvují nemocné křesťany. (s. 80)

²⁹¹ Tamtéž, s. 49. Také kap. XVIII., s. 91.

²⁹² Srov. *List Polykarpův*, IV. In *Spisy apoštolských otců*, s. 188; později *Didaskálie*, XVIII.

²⁹³ Paginace v závorkách podle výše uvedeného vydání.

- Existují vdovy, které nejednají podle pravidel, žebrají, toulají se kolem. (s. 82)
- Další zase jiné vdově vyzradí jméno dárce, načež dotyčná si (ze závisti) bude stěžovat biskupovi, diákonovi nebo dárci, že sama je potřebnější (s. 83) – nepoznala totiž, že jednal ne z rozkazu lidského, nýbrž Božího. Měla by padnout doma na zem a děkovat za dobrodiní prokázané té jiné vdově.

Kap. 16

Diákoní a diákonky

- Jsou pomocníci biskupa v chudinské péči a „pomoci k životu“. (s. 84)
- Diákonky pro službu ženám (socio-kulturní důvody). (s. 85)
- Diákonky navštěvují nemocné křesťanky v domech pohanů a ty, které se uzdravují, chodí koupat. (s. 85)
- Diákoní musí navštěvovat všechny, kteří jsou potřební a o těch, kdo jsou v nouzi, informovat biskupa a být (v poslušnosti) jeho duší a smysly. (s. 87)

Kap. 17.

O výchově sirotků

- Osířelé chlapce si mají brát bezdětní, dívky ti, kdo mají chlapce, aby je mohli spolu seždat. (s. 87)
- Když tento mechanismus selže, ujme se sirotků biskup (princip subsidiarity). Jakmile mají na to věk, mají si (dívky) najít muže z řad křesťanů.
- Chlapec se má vyučit řemeslu a nebyt k tíži lásce bratří a sester. Protože šťastný je ten, kdo si může pomoci sám a neblokuje pomoc jiným sirotkům, vdovám a cizincům – opět jasný princip subsidiarity. (s. 87)
- Jsou zavrženíhodní ti, kdo pobírají (podvodem) podporu, ale nepotřebují ji (mohou si pomoci sami).
- Veleben je ten, kdo přijme podporu kvůli svému osíření, slabosti v nemoci, výchově dětí nebo slabosti ve stáří. Takový je považován za oltář Boží. (s. 88)
- Situace zneužívání podpory - místo aby příjemce pracoval a sám druhým pomáhal. Kdo má a přijímá od druhých podvodně, ten nevěří v Boha, ale v mamon.
- Naopak bez viny je ten, kdo dává bez rozlišování i za cenu zneužití daru. (s. 88)

Kap. 18.

- Nepřijímat almužny od osob bez morální integrity – aktuální pravidlo vzhledem k fundraisingové strategii Charit – nepřijímat dary od bohatých, kteří (nespravedlivě) drží lidi ve vězení, zachází nelidsky se svým služebnictvem, jsou krutí, utlačují chudé, zneužívají své tělo, podvádějí (v obchodě) atd. – zde najdeme takřka jak sociální „Lasterkatalog“. (s. 89-90)

- Z poctivých darů je třeba sytit a šatit potřebné, vykupovat věřící, osvobodovat otroky, zajatce a uvězněné, násilím odvečené, odsouzené k lynčování (situace bezpráví). (s. 91)
- Diákoní mají všechny tyto trpící navštěvovat a opatřit jim, co potřebují. (s. 91)

Kap. 19.

- Zde se ukládá povinnost pečovat o mučedníky. (s. 92)

Sociálně charitní praxe křesťanů nezůstávala tedy pouze privátní záležitostí, ale hledala a vytvářela záhy různé formy organizovanosti.²⁹⁴ Tzv. „*Liber pontificalis*“ nás zpravuje, že papež Evaristus (99-107?) rozdělil pro tyto účely Řím do sedmi čtvrtí a ustanovil pro ně jáhny.²⁹⁵ Tato raná forma sociální správy v Římě byla zřejmě tak úspěšná, že papež Urban II (kolem 225) tvrdí, že v městě není jediný křesťanský žebrák.²⁹⁶ Papež Fabián (236-250) provedl další reorganizaci církevní chudinské péče a Řím rozdělil na 14 regionů, podléhajících 7 jáhnům a 7 podjáhnům.²⁹⁷ I za podmínek ilegality a politické perzekuce se římská obec za papeže Kornelia (251-253) starala o 1500 „vdov a potřebných“ – máme-li věřit údaji u Eusebia²⁹⁸ - které jáhni registrovali v tzv. „matrikách“ (také zvaných „*brevis*“ nebo řecky *κάρων*).²⁹⁹

K realizaci své charitní služby potřebným potřebovaly církevní obce dostatečný majetek. Ten pocházel v této době z následujících zdrojů³⁰⁰:

Základní zdroj podpory chudých představovaly dobrovolné dary, oblace, odevzdávané věřícími osobně nebo prostřednictvím jáhnů v rámci eucharistické slavnosti na oltář. Jména dárců byla zahrnuta do liturgické modlitby. Oblace

²⁹⁴ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I*, s. 124.

²⁹⁵ "Hic titulos in urbe Roma dividit presbyteris et VII diaconos ordinavit qui custodirent episcopum praedicantem, propter stilum veritatis." *Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire I*, Ed. Duchesne, Paris, 1886, s. 126.

²⁹⁶ srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 93.

²⁹⁷ "Hic regiones dividit diaconibus et fecit VII subdiaconos, qui VII notariis immiterent, ut gestas martyrum in integro fideliter colligerent, et multas fabricas per cymeteria fieri praecipit" (Ed. Duchesne, I, s. 148).

²⁹⁸ *Hist. Eccl.*, VI. 43. In EUSEBIUS PAMPHILI, *Církevní dějiny* (Ecclesiastica historia). Přelož. J. J. Novák. Praha: Česká katolická Charita, 1988, s. , s. 127.

²⁹⁹ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I*, s. 71. Dále MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 43; RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 81. Údaje o těchto soupisech chudých jsou dosti nepřesné. Ačkoliv s nimi počítají všichni autoři, žádný z odkazovaných zdrojů je výslovně nedokládá.

³⁰⁰ Následující údaje podle RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 68-73.

měly takovou frekvenci jako eucharistie, tedy každou neděli. Nikdo k nim nebyl nucen, platilo ovšem jako pravidlo, že bez daru se ke slavení eucharistie nechodí.³⁰¹ K oblaci se používal zejména chléb a víno, jelikož z nich se část použila ke konsekraci. Mimoto přinášeli věřící mléko, med, hrozny a prvotiny z úrody (primitias).

Kromě oblací věřící přinášeli peněžní dary, které byly uschovány na vyhrazeném místě, zvaném u Tertuliána „arca“, v Apoštolských konstitucích „corbona“.³⁰² Společně tyto dary tvořily obecní pokladnu (gazophylacium).³⁰³

Ještě jiný zdroj komunitní péče o potřebné představovaly sbírky pořádané buď v určených dobách, nebo v mimořádných situacích, vždy spojeny s postem³⁰⁴. Sběrka probíhala bezprostředně před čtením z epištoly a byla předána jáhnům, kteří ji uložili na vyhrazené místo (sacrarium).³⁰⁵ Ratzinger se domnívá, že se v rámci sbírek vybíraly spíše potraviny a různé náradí a pomůcky než peníze.³⁰⁶

Nepravidelný zdroj příjmů představovaly donace, které poskytli bohatí konvertité nebo mučedníci ze svého majetku. Tyto donace mohly být buď peněžní, když konvertité při svém obrácení prodali svůj majetek, nebo v podobě nemovitě.

Je třeba připomenout, že už za tehdejších poměrů byli církevní představení vyzýváni k rozlišování původu darů a odmítat dary, které nejsou nesený čestnými úmysly – dnes bychom řekli „špinavé peníze“. Syrské Didaskálie na počátku 3. století věnují této otázce téměř celou kapitolu a stanovují nekompromisní pravidlo:

³⁰¹ IRENEJ Lyonský, *Adv. Haeres.* IV., 17; *Const. Apost.* II. 27.36 (FATHERS OF THE THIRD AND FOURTH CENTURIES Edinburgh, 1885): „Do not appear before the priests empty, and offer thy free-will offerings continually.“ CYPRIÁN, *De opere et eleem.* c.14: „Locuples et dives dominium celebrare te credis... quae in dominium sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis?“ Cit podle RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 68, pozn. 1.

³⁰² Tamtéž.

³⁰³ *Const. Apost.* III.4.

³⁰⁴ *Const. Apost.* V.13.

³⁰⁵ Tamtéž, IV.8-9; II.30-35; III.6-8.

³⁰⁶ Srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 71.

„Wenn aber die Kirchen so arm sind, daß die Notleidenden von derartigen Leuten ernährt werden müssen, so wäre es für euch besser, vor Hunger umzukommen, als von den Bösen zu nehmen.“³⁰⁷

Majetek, kterým církev disponovala, byl přísně určen na potřebu chudých, byl považován za jejich dědictví: „patrimonium pauperum“.³⁰⁸ Asi nejznámější z jáhnů, římský mučedník Laurentius (Vavřinec; † 258) prý, když se jej vyšetřovatelé ptali na úkryt církevního pokladu, si vzal 3 dny na odpověď, sesbíral římské chudé a předvedl je se slovy: „*Toto jsou poklady církve.*“³⁰⁹ V Antiochii, dalším velkoměstě tehdejší Římské říše sociální služba místní církve vyžadovala zajistit každodenní stravu pro asi 3000 osamělých žen, zabezpečení uvězněných, nemocných, cizinců a mrzáků.³¹⁰

Souhrnně lze říci³¹¹, že křesťanské církevní obce byly v antickém socio-kulturním a socio-politickém prostředí vnímány právě a výlučně díky své sociálně charitní praxi jako místo, kde konvenční sociální bariéry přestávají platit a členové těchto obcí jsou integrováni podle principu vzájemné rovnosti. Tato ‚pověst‘ nemohla nezapůsobit na okolí a zejména tehdejší okrajové společenské skupiny. Toto působení křesťanské charitní pověsti navenek oscillovalo mezi obdivem a závistivou konkurencí.

Příklad či spíše odraz obdivné atraktivity můžeme spatřovat u křesťanských apologetů, kteří poukazují na křesťanskou praxi milosrdenství a lásky ve svých obhajobách křesťanů před tehdejšími politickými autoritami. Úryvek z apologie sv. Justina byl uveden již výše. V obhajobě adresované císaři Antoniu Piovi popisuje kol. r. 140 po Kr. aténský filosof Aristides charitní rysy křesťanského životního stylu takto:

„Sie lieben sich einander. Die Witwen missachten sie nicht; die Waisen befreien sie von dem, der sie misshandelt. Wer hat, gibt neidlos dem, der nicht hat. Wenn sie einen Fremdling erblicken, führen sie ihn unter Dach und freuen

³⁰⁷ Kap. XVIII. In *Die syrische Didaskalia*, s. 91.

³⁰⁸ Srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege.*, s. 116-120.

³⁰⁹ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I*, s. 70.

³¹⁰ Srv. FRÖHLICH, R., *Dva tisíce let dějin církve*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 41.

³¹¹ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 46.

sich über ihn wie über einen leiblichen Bruder. Denn sie nennen sich nicht Brüder dem Leibe nach, sondern Brüder dem Geiste nach und in Gott. Wenn aber einer von ihren Armen aus der Welt scheidet und ihn irgendeiner von ihnen sieht, so sorgt er nach Vermögen für sein Begräbnis. Und hören sie, dass einer von ihnen wegen des Namens ihres Christus gefangen oder bedrängt ist, so sorgen alle für seinen Bedarf und befreien ihn, wo möglich. Und ist unter ihnen irgendeiner Armer oder Dürftiger, und sie haben keinen überflüssigen bedarf, so fasten sie zwei bis drei Tage, damit sie den Dürftigen ihren Bedarf an Nahrung decken.“³¹²

Na přelomu 3./4. století hájí křesťany Lactantius († 325) slovy: „*Mezi námi nejsou ani otroci ani otrokáři. Nedáváme mezi námi prostor pro žádné rozdíly a nazýváme se bratry, protože se všichni považujeme za sobě rovné*“.³¹³ Zřejmě tedy nebylo výjimkou mezi pohanským obyvatelstvem slyšet reakci, kterou podává v závěru své apologie Tertulián († asi 225): „*Toto zvláštní dílo lásky vtisklo u některých poznámku: „Hle, jak se navzájem milují.*“³¹⁴

Dokladem spíše závistivé konkurence je strategie císaře Juliána (361-363), který se uprostřed 4. století, tedy již po ‚konstantinovském obratu‘, snažil naposledy v dějinách obnovit upadající moc a slávu římského impéria. Součástí jeho vize byla nejenom strategie potlačení křesťanství, ale také integrace charitní pomáhající praxe do původního pohanského římského náboženského kultu, neboť nemohl ignorovat její historický úspěch. V dopise vrchnímu knězi Arsaciovi vyjadřuje svůj obdiv vůči smyslu pro solidaritu křesťanů, zejména s cizinci, vyzývá k jejich napodobení a Arsaciovi ukádá:

„Wir beachten nicht genug, was die christliche Religion am meisten gefördert hat: die Milde gen Fremden, die Sorge für Verstorbene und überhaupt das echt sittliche Leben der Christen. Errichte darum zahlreiche Xenodochien in einzelnen Städten, damit unsere Fremden und auch andere davon Nutzen

³¹² *Apol.* 15n. Cit. podle HASLINGER, H. *Diakonie*, s. 46; totéž i LIESE, W., *Geschichte der Caritas* I, s. 74.

³¹³ Citováno podle CORDES, P. J., „*Tuet Gutes allen!*“: *21 Thesen zur Caritas-Arbeit*. Paderborn: Bonifatius, 1999, s. 62.

³¹⁴ *Apologeticus*, 39. Citováno podle *Čtvrtá patristická čítanka*. Přel. Josef Novák. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987, s. 61.

haben. Ich habe schon für die nötigen Unterhaltsmittel gesorgt: jährlich soll Galatien 30 000 Scheffel Weizen und 60 000 Sextare Wein liefern. Davon soll ein Fünftel an die Armen gegeben werden, die den Priestern dienen, das andere für Fremde und Bettler verwendet werden. Es wäre doch eine Schande, wenn von den Judäern (Juden) keiner bettelte, von den Galiläern (Christen) aber außer den eigenen auch noch unsere Armen unterhalten würden.“³¹⁵

2.2.1.3 Charita církve po získání politické svobody – sociální práce církve v odpovědnosti biskupa a v prostředí ústavních zařízení

V souvislosti se získáním svobody (313) a postupně i státem privilegovaného postavení - tzv. konstantinovský obrat - se církevní dobročinnost mohla zintenzívnit. Důsledkem stále těsnějšího spojení se státní mocí byla i posílená zodpovědnost za sociální péči poskytovanou v rámci celé říše. Např. tradiční státní institut rozdělování obilí (annona) přenesl císař Konstantin na biskupy.

Pro tyto funkce vyhradil církvi také nemalé státní prostředky.³¹⁶ Dary od panovníka nebyly však jediným zdrojem majetku církve.³¹⁷ Podobně jako v předchozích dobách i nyní představovaly oblace jeden z hlavních zdrojů financování charitní péče o potřebné. Byly přinášeny v rámci eucharistické bohoslužby a položeny na oltář, část byla konsekrována a zbytek rozdán chudým. Pokud byly přineseny jiné oblace než chléb a víno, přítomný jáhen je uskladnil na vyhrazeném místě, určitém humanitárním skladu (sacrarium, gazophylacium).³¹⁸ S nárůstem počtu věřících po uvolnění politických poměrů došlo ovšem k ústupu ochoty věřících k dobrovolným darům, což církevní otcové a některé synody musely ostře kritizovat.³¹⁹ Jména dárců byla předčítána jáhnem a byla součástí eucharistické modlitby. Je evidentní, že tato forma vytváření materiálních zdrojů pro církevní chudinskou péče představuje model úzkého sepětí liturgie a diakonie.

³¹⁵ Cit. podle LIESE, W., *Geschichte der Caritas* I, s. 103-104.

³¹⁶ Srov. tamtéž, s. 101.

³¹⁷ Násl. údaje podle RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 112-116.

³¹⁸ Srov. tamtéž, s. 112.

³¹⁹ Ratzinger (s. 112) odkazuje na sv. Jana Zlatouštího a koncil v Macon r. 585, který nařídil, aby každý věřící přinášel v neděli své dary.

Dalším zdrojem vytváření církevního majetku byly sbírky, které se ovšem nekonaly každou neděli, ale jen ve dny, na něž byl stanoven půst. Postní praxe byla ještě pravidelně provázena sbírkami na potřeby chudých a tím pádem úzce spojena s charitní praxí. Pokud tyto běžné prostředky na péči o chudé nestačily, přistupovaly církevní obce k vyhlásování mimořádných sbírek, např. v situacích přírodních pohrom, válek nebo hladomoru.

G. Ratzinger vynakládá značné úsilí, aby doložil, že institut povinně odváděného desátku po celá první staletí neexistoval a objevil se teprve v 6. století, a to pouze v Galii.³²⁰ Z jeho argumentace plyne, že teprve koncil v Tours r. 567 vyzýval všechny věřící k odevzdávání desátku církvi, a jelikož tento apel vyzněl do prázdna, musel nový institut uložit znovu 2. koncil v Macon r. 583 pod trestem exkomunikace. Tentýž koncil údajně stanovuje, že předepsaný desátek je nutné využít výlučně na potřeby chudých.³²¹

Před konstantinovským obratem tvořily oblacení a sbírky největší podíl ze zdrojů církevního majetku. Nyní jejich množství ustupuje ve prospěch podílu donací a testamentárních odkazů nemovitostí. Jeden z faktorů mohl spočívat v tom, že řada vysoce postavených osobností odkládala svůj křest teprve na závěr života. Jakožto nepokřtění se nemohli zapojit do liturgicky formované oblační praxe a svým majetkovým odkazem chtěli přirozeně svou „abstinenci“ dohonit. Že tento zvyk bohatých pokládali církevní otcové za nedostatečný pro vlastní spásu, je nábíledni.³²²

Podobně jako v době pronásledování stále platilo pravidlo, že dary a odkazy je možné přijímat pouze o těch, kteří vedou nebo vedli ctnostný život, resp. jejichž majetek nebyl nabyt nespravedlivým způsobem.³²³

Správa církevního majetku byla stále sociálně vázána podle pravidla: majetek církve je „*patrimonium pauperum, pauperum stipendium, hereditas pauperum, egentium substantia*“.³²⁴ Ne náhodou máme právě z 5. století v Římě

³²⁰ Jako kritiky ideje desátku uvádí sv. Augustina a sv. Jana Zlatoústého. Tamtéž, s. 114.

³²¹ Srov. tamtéž, s. 113-115.

³²² Srov. tamtéž, s. 115.

³²³ Srov. *Apost. Const.* VI.6-8. Další doklady srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 164, pozn. 1.

³²⁴ Cit podle tamtéž., s. 117, pozn. 1.

nejstarší dochované finanční pravidla, jak s těmito zdroji zacházet.³²⁵ Příjmy byly rozděleny na 4 díly: první díl pro biskupa (a jeho soukromou charitu), druhý díl pro klérus, třetí na provozní náklady chrámů (*fabrica ecclesiae*) a čtvrtý pro chudé (*quarta pauperum*). I když papež Simplicius označuje tento finanční model za starobylý, bude zřejmě vhodné dát za pravdu G. Ratingerovi, podle nějž může sahát maximálně do dob Konstantina Velikého.³²⁶

Zpočátku měl tento ‚kvartický systém‘ správy církevního majetku pouze lokální charakter. Zakrátko se prosadil jako osvědčený ‚manažerský‘ nástroj ve všech diecézích pod patronátem Říma. Díky misionářské aktivitě sv. Augustina v Anglii se prosadil i tam a díky sv. Bonifáci i v nově zakládaných diecézích v Německu v 8. stol. Naopak na Východě, v afrických provinciích a dokonce i v Galii tomu bylo jinak. V Galii, jak dosvědčují akta první synody v Orleans r. 511, byl veškerý nemovitý církevní majetek v rukou biskupa (*omnia in episcopi potestate consistant*), jenž nesl odpovědnost za péči o potřebné praceneschopné (*pauperibus et infirmis, qui debilitate faciente non possunt suis membris laborare*) na celém území své diecéze. V případě oblací položených na oltář (*altaria oblationes*) synoda zná dělení: V katedrále se o tyto oblance klerici dělili s biskupem napůl, ve farnostech (*parochis*) připadla biskupovi jen třetina.³²⁷ Z kontextu ustanovení vyplývá, že i tento oblační podíl neměl biskup čistě pro svou soukromou potřebu.³²⁸

Ústřední postavou církevní charitní praxe je v této době biskup, a to více než kdy jindy. A pod jejich vlivem začíná docházet také k postupné proměně sociálních struktur a pravidel ve společnosti, zejména v oblasti tvrdosti zákonů a daní a ochrany před úplatnými soudci a zkorumpovanými úředníky. Již císař Konstantin (306-337) zrušil mučení dlužníků, zadržování těla zemřelého dlužníka jako zástavu za dluh, zabíjení a odkládání novorozenců, prodej dětí. Biskupové byli císařem pověřeni, aby navštěvovali každý týden vězení ve svém

³²⁵ Vycházíme z dekretu papeže *Simplicia* (468-483), jehož autorem byl jeho sekretář a pozdější papež *Gelasius* (492-496). Srov. MOLLAT, M., *Armen im Mittelalter*, s. 42. Na přelomu 6/7. stol. tuto praxi potvrzuje ještě Řehoř Veliký.

³²⁶ Srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 121.

³²⁷ Srov. tamtéž, s. 121-122 a v pozn. 1. uvedené citace koncilních kánonů 5, 14, 15 a 16.

³²⁸ Tak soudí LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 129.

regionu a komunikovali s uvězněnými, dohlíželi na správné zacházení s nimi ze strany dozorců a všechny nepořádky ohlásili císaři.³²⁹ Ještě císař Justinián I. (483-565) musel zakázat uvrhovat do vězení matky kvůli veřejným dluhům. Všechny odložené děti prohlásil za svobodné, včetně náhradních rodičů, kteří se jich ujmu.³³⁰ Biskupové zpočátku zastupovali chudé u soudu, později je nahradili císařem ustanovení obhájci chudých (*procuratores pauperum*)³³¹, ale i tak byli biskupové úředně uznáváni jako ochránci chudých a soudce musel brát v úvahu jejich námitky.³³² Biskupové se mohli v případech zjištěné nespravedlnosti obracet v zájmu chudých přímo na císařský dvůr.³³³ Nemalý význam mělo právo azylu, podle nějž (až na výjimky nejtěžších zločinů) byl pronásledovaný v prostoru kostela nedotknutelný (r. 466 rozšířeno i na prostory špitálů a ostatních církevních budov).³³⁴ Nepřekvapuje proto, že v této době se ustálilo označovat biskupa za otce chudých, obhájce vdov a sirotků (*pater pauperum, tutor viduarum et pupillorum*).³³⁵

S proměnou socioekonomických podmínek – nárůst počtu věřících a zejména se změnou politicko ekonomické pozice církve ve státním systému – charitní praxe církve se pozvolna proměňuje také její vnitřní charakter. Stále více se charitní kompetence soustřeďují v osobě biskupa a jeho spolupracovníků a do specializovaných institucí pro tyto účely.

„**Apoštolské konstituce**“, soupis církevních pravidel z konce 4. století³³⁶, opakují řadu diakonických úkolů pro biskupy, diákonky a diákonky³³⁷: Biskup má povinnost postarat se o všechny potřebné v obci (III, 4, s. 427). Na jiném místě se upřesňuje, že jde o vdovy, nezaměstnané řemeslníky, invalidy a potřebné podle skutků tělesného milosrdenství (nazí, hladoví...), nejvíce má však dbát o sirotky.

³²⁹ Srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 131.

³³⁰ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 103.

³³¹ Srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 134.

³³² Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 103.

³³³ Srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 133.

³³⁴ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 102-103

³³⁵ Srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 135.

³³⁶ Zahrnující i Didaskálie ze 3. století.

³³⁷ Paginace odpovídá on-line dostupnému anglickému vydání v *FATHERS OF THE THIRD AND FOURTH CENTURIES* (=THE ANTE-NICENE FATHERS, VOLUME VII, The Rev. Alexander Roberts, D.D., and James Donaldson, LL.D., EDITORS). Edinburgh, 1885.

Nejprve věřící samotni se mají ujímat sirotků, zejména pokud jsou bezdětní. Pokud mají syna odpovídajícího věku, mají ho oženit s osiřelou dívkou (IV, 1, 433). Mladík, který má na to schopnosti, se má vyučit obchodování a pořídit si zboží k obchodování, aby se mohl uživit sám, neboť šťastný je člověk, který je schopen se o sebe postarat sám (IV, 2, tamtéž). Vdovy jsou další privilegovanou skupinou biskupovy starostlivé péče. Proto text obsahuje řadu předpisů o jejich stavu (ordo). Vdova má být vybrána pouze z těch, kdo byly jen jedenkrát vdané. Má se těšit dobré obecně pověsti pro své dobré skutky a pohostinnost k cizincům (III, 3, s. 426). Vdovy nemají přijímat dary od nepočetných lidí nebo exkomunikovaných křesťanů (III, 8, s. 429). Biskup však nemá podporovat jen vdovy. Pokud nastane kolizní situace zvážení pomoci pro vdovu, která si může pomoci sama, a pro jinou vdanou ženu, která trpí nouzí kvůli nemoci, počtu dětí nebo slabosti rukou, nesmí biskup preferovat vdovu (II, 4, s. 397). Nejblíže spolupracovníkem při naplňování diakonických úkolů je biskupovi diákon. On sděluje biskupovi, kdo je v obci v nouzi (II, 32, s. 412). O diákonkách se zmiňuje relativně okrajově. Podílí se na rozdělování podpory potřebným (III, 14, s. 430). Jejich specifickou skupinou je péče o ženy, zejména s ohledem na zvyklosti v pohanském prostředí (III, 15, s. 431). Celá doktrína komunitní péče o slabé je nesena principem povinnosti pracovat a z výtěžku poctivé práce podporovat slabé, neboť zahálka je matkou nouze (II, 4, s. 397). Text znovu podtrhuje nutnost rozlišování příjemců pomoci na skutečné a falešné. Skuteční potřební jsou oltářem Božím, falešní a zahálčiví (místo aby pracovali a podporovali jiné) jsou Bohu odporní, protože „uchvátili sousto potřebného“ (IV, 3, tamtéž). Široce je opět pojednána typologie nepřijatelných dárců, od kterých se nemají přijímat oblace (IV, 6-8, s. 434). Potřební mají být šaceni a živeni jen z výtěžku poctivé práce věřících. Peníze vybrané od věřících mají být použity na vykupování svatých, osvobozování otroků, zajatců a uvězněných a týraných, odsouzených tyrany k souboji na smrt nebo ke smrti pro jméno Krista (IV, 9, s. 435). Pokud jsou biskupové nuceni násilím (nedobrovolně) přijmout peněžní dary od nepoctivých lidí, mají za ně nakoupit palivové dříví a uhlí, ale nikoliv jídlo pro vdovy a sirotky, protože je lepší, aby se takové dary staly palivem ohně než

pokrmem zbožných. Takové oblace nejsou zlé samy o sobě, ale z důvodu intence dárce (IV, 10, tamtéž)

Již v dobách před konstantinovským obratem využíval biskup asistence diákonů a diákonek, aby zajistil ve své obci navštěvování chudých, vyhotovování jejich seznamů, posouzení příčin a míry jejich potřeby a rozdělování podpory konkrétním potřebným. I nyní se v tomto modelu biskupské odpovědnosti za chudé a slabé s delegací na pověřené skupiny asistentů pokračovalo, ovšem od 5. století začal výlučnou roli diákonů a diákonek v charitní asistenci biskupovi narušovat úřad ekonoma (aerarius), jemuž jsou jáhni i jáhenky podřízeni, jím byli pověřováni a jím byli kontrolováni.³³⁸ Tento ekonom byl zpravidla presbyterem a byl odpovědný pouze biskupovi. Otázkou zůstává, nakolik přispěla tato nová instituce k postupnému zániku charitně definovaného úřadu mužských a ženských diákonů.

Dobové prameny 4. a 5. století ještě odrážejí výrazné pole působnosti diákonů. „**Testamentum Domini**“ (kap. 34-37), další církevní stanovy ze Sýrie 5. století, podrobně stanovují jeho úkoly³³⁹: Cizincům má zařizovat pohřeb. Obci má oznamovat jména potřebných. Jedenkrát za týden (první den v týdnu) má o všem informovat biskupa. Pokud bude v nějakém přímořském městě, má rychle projít pobřeží, jestli nenajde mrtvoly, případně se postarat o jejich pohřeb. Ve své činnosti je zcela podřízen biskupovi (kap. 34). Jáhen je zde označován za „rádce celého kléru“, jeho činnost má zapojit celou obec. On dává obci na vědomí jména těch, kteří potřebují jejich pomoc. Jáhen má dokonce obcházet obydlí, hostince a jiné tehdejší útulky a hledat, zda-li tam nejsou chudí, nemocní nebo jinak slabí (kap. 34). Nejváženější z diákonů³⁴⁰ má být neustále k dispozici v xenodochiu pro potřeby cizinců, oděn do liturgického roucha. V této službě je jáhen ve všem jako oko obce a znázorňuje „obraz celé církve“ (kap. 35). Velmi aktuálně působí instrukce v kap. 37, kde se ukládá diákonovi, jak zasahovat v případě poznatku

³³⁸ Srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 125-126.

³³⁹ Použil jsem on-line dostupné vydání: *The Testament of our Lord*. Translated into English from the Syriac. With Instruction and Notes by James Cooper and Artur John Maclean. Edinburgh: T&T Clark, 1902, s. 97-105.

³⁴⁰ V obci má být kromě 12 presbyterů ještě 7 diákonů, 14 subdiákonů a 13 vdov.

domácího násilí. Jáhen má nejprve prošetřit, zda je poznaček pravdivý a pokud ano, má o tom zpravit biskupa. Pokud je násilník pokřtěný, nemá být vpuštěn do kostela, i kdyby projevoval lítost.

Ačkoliv podle G. Ratzingera byly v 5. století diákonkám vymezeny ještě důležité charitní úkoly, jako např. pečovat o nemocné v jejich domácnostech, vychovávat odložené a osiřelé děti,³⁴¹ v Test. Dom. je paradoxně jejich role upozaděna a naopak vyzvednuta role vdov (kap. 40-43). Vdovy mají být před ustanovením zkoumány, jestli prokazovaly lásku a úctu k cizincům, jestli pomáhaly trpícím a zda-li jsou schopny snášet zátěž. Mají dokonce kontrolovat fungování diákonek, u nově příchozích z pohanského prostředí mají zjišťovat o koho jde a poskytnout mu (min. 3krát) informace o křesťanství. Prvního dne v týdnu mají spolu s jedním nebo dvěma diákonky navštěvovat nemocné ženy.³⁴²

Charitní služba prvotního křesťanství měla primárně intra-komunitní vymezení, tzn. se vztahovala primárně na vlastní bratry a sestry v církevní obci, zároveň byla extra-komunitně otevřená, tedy otevřená také ostatním nad rámec příslušnosti ke komunitě. Zakladatel křesťanského klášterního mnišství Pachomius († 347) konvertoval ke křesťanství, protože, ačkoliv voják a pohan, křesťané se o něj v situaci nouze postarali.³⁴³ Už zmiňovaný Císař Julián (361-363), resp. jeho vyjádření v dopise Arcisiovi, je rovněž výmluvným příkladem.

Pokud máme sumarizovat, jakou **metodologii sociální práce** církev v této době používala, bude vhodné odlišit dvě úrovně.

První úroveň, na níž probíhají různorodé aktivity služby, podpory a pomoci potřebným je **„mikro“-úroveň služby** konkrétním jednotlivcům, skupinám a obcím. V této souvislosti nemůžeme pominout starokřesťanskou doktrínu o skutcích (tělesného a duchovního) milosrdenství, která tvořila jakousi kostru toho, co církevní obce jako celek, jednotliví věřící ve svém soukromém životě nebo pověřené osoby v církvi mohou ve prospěch potřebných konat. Tento

³⁴¹ RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 128 - odkazuje na AMBROSIUS, *De vid. c. 2.5. a Conc. Chalced. c. 15*. Dále tvrdí, že na Východě ještě dlouho poté přetrvávalo významné postavení diákonek v církevní chudinské péči, zatímco na Západě jejich stav zanikl v průběhu 6. století.

³⁴² Kap. 40. *The Testament of our Lord*, s. 106-107.

³⁴³ Srov. VAŠEK, B., *Dějiny křesťanské charity*, s. 24.

system skutků milosrdenství spolu se starobylým biblickým pocitem odpovědnosti za chudé obecně, vdovy a sirotky speciálně, navíc poskytoval církevním obcím spolehlivou ‚optiku‘, resp. dostatečně širokou typologii různých forem lidské nouze. V úzké souvislosti se systémem skutků milosrdenství se nacházela (až do konce 19. století) almužna a její rozdělování chudým. Křesťanští spisovatelé této doby neúnavně motivují věřící k poskytování almužny. Není nezajímavé, že řec. *elemosyné*-almužna je odvozeno od „*eleos*“, které v Novém zákoně znamená skutek milosrdenství. Není tedy jen peněžním darem, musí odrážet vnitřní postoj milosrdenství dárce. A navíc ze Starého zákona víme, že v hebrejštině je milosrdenství významově velmi blízké pojmu spravedlnost. Almužna tudíž nesmí být výrazem nadřazenosti dárce nad obdarovaným. V tomto smyslu varuje sv. Augustin: „*Nikdo, kdo dává chudému, ať se nepovyšuje.*“³⁴⁴

Druhou úrovní charitního působení církve, neméně důležitou, je **‚makro‘-úroveň společenských struktur** a pravidel. Aniž by to tak tehdejší církevní otcové nazývali, neustálá kultivace hodnot solidarity celé společnosti, zdůrazňování sociálního závazku majetku vůči potřebným, obžaloba různých forem nespravedlnosti a útlaku zejména vůči slabým a chudým, obhajoba jejich zájmů vůči zkorumpovaným představitelům veřejné moci, to vše je možné bez problémů považovat za realizaci sociální práce v širokém slova smyslu, resp. jako praxi obhajoby sociální spravedlnosti.

Zatímco v předkonstantinovské éře byla většina charitní praxe církve realizována na principu péče o potřebné v domácnostech³⁴⁵ (dnes zvaná jako terénní služby), v době politické svobody se mohla církev opřít o relativně nový nástroj, jenž v následujících staletích až do dneška podstatně určuje ‚tvář‘ církevní sociální práce: **špitál** (lat. *hospitale*; řec. *xenodocheion*), institucionalizované pobytové (ústavní) charitní zařízení. Tento model

³⁴⁴ *Sermo 239*. Cit. podle BOPP, K. *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche*. München: Don Bosco, 1998, s. 135. Na jiném místě (*In epist. Joannis ad Parthos* tr. 8, 4-5) Augustin říká: „Onen chudý byl v nouzi; protože jsi mu poskytl pomoc, jevíš se takřka větším než ten, jemuž byla poskytnuta. Měj přání, aby ti byl roven (*opta aequalem*).“ Cit. podle Vašek, B., *Dějiny křesťanské charity*, s. 44.

³⁴⁵ U Ratzingera nazývaná jako „*Hausarmenpflege*“. Srov. s. 94: „*Die Unterstützung der Armen im Hause, die Hausarmenpflege war die einzige Art der Unterstützung und sie reichte vollkommen aus.*“

centralizace poskytování pomoci na dlouhá staletí prakticky ovládl představy o modelech a formách církevní charitní praxe. Vzhledem k tomuto dominantnímu postavení špitálu ve formách, resp. metodách církevní sociální práce, a rovněž vzhledem k nulovému precedentu špitálu v předchozí řecko-římské kultuře je legitimní tázat se, jaké faktory se podílely na jeho vzniku, tedy jaká je **teorie vzniku špitálů**. Tato otázka se v literatuře vyskytuje pojednána jen výjimečně a panuje v ní poměrně značná nepřehlednost.

Nejprve je třeba říci, že dějepisci církevní charity už od 19. století jednohlasně upozorňují, že tento typ péče o potřebné nemá v předchozích kulturách a okolním ne-křesťanském světě obdobu.³⁴⁶ Soudobé historické bádání toto tvrzení v zásadě potvrzuje.³⁴⁷ Římská valetudinaria pro otroky a vojáky nemohou být považována za předchůdce křesťanských špitálů kvůli odlišné ‚ideologii‘, kterou byla nesena. Zatímco ve křesťanských špitálech se poskytovala péče chudým (nemocným a imigrantům) kvůli jejich sociálnímu stavu, římská valetudinaria pečovala o nemocné otroky a vojáky z čistě funkcionálního důvodu, neboť se jednalo o dvě kategorie pracujících, na nichž stála ekonomická prosperita a bezpečnost impéria.³⁴⁸

G. Ratzinger tvrdí, že prvním nástrojem „lokální centralizace“ chudinské péče byly „diakonie“, přítomné v každém větším městě, často i ve větším počtu, situované v blízkosti biskupova domu (domus ecclesiae), příp. s ním spojeny. Tato specializovaná stavení sloužila pod vedením diákona nejen k uchování potravin, ale také jako místo přímého výdeje stravy a hmotné podpory chudým. Výdej probíhal hromadně a byl doplňován krátkým ponaučením, tvrdí

³⁴⁶ „Für die armen Kranken gab es keinerlei Hilfe, das ganze Alterthum kannte kein Krankenhaus, das Spital ist die Erfindung christlicher Liebe.“ RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege.*, s. 2. „Im ganzen Alterthume existiert keine Armenpflege, kein organisiertes Armenwesen.“ Tamtéž, s. 4. „...es nie ein heidnisches Krankenhaus gegeben hat. Die oikidia, die Pausanias bei Aeskaluptempel zu Tithorea erwähnt, waren nur Herbergen für Besucher ds Aeskaluptempels, nicht Krankenhäuser. – Dass das christliche Hospital oder Xenodochium etwas ganz Neues war, beweist schon die Bewunderung, das Staunen, welches es bei Christen wie Heiden hervorrief.“ Tamtéž, s. 139, pozn. 4.

³⁴⁷ „In the Old World, the idea of the hospital does not seem to have occurred to the Babylonians or any other preclassical Near Eastern civilization, to the Egyptians, or to the ancient Greeks.“ HORDEN, P., *The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam. Journal of Interdisciplinary History*, 2005, roč. XXXV, č. 3, s. 371.

³⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 372.

Ratzinger.³⁴⁹ V poznámce pod čarou tento autor uvádí, že „*Diakonie erwachsen ganz natürlich aus den ehemaligen Speisesälen für die Armen in Privathäusern.*“

³⁵⁰ Ratzinger v této pasáži sahá pro doklad svých tvrzení ovšem do spisů především Řehoře Velikého a o možné existenci těchto zařízení před r. 313 neuvažuje. Podle téhož autora za vlády císaře Konstantina dochází ke vzniku jiného typu specializovaných zařízení, které se podle své primární cílové skupiny – cizinci bez prostředků, ochrany nebo přístřeší – nazývala xenodochium. Jejich existenci dosvědčují údajně Řehoř Naziánský nebo císař Julián. S odkazem na 4. koncil v Kartágu (c. 14) Ratzinger uvádí, že všem biskupům bylo uloženo, aby zbudovali vedle svého příbytku také xenodochium. Sloučením obou cílových skupin (chudí a cizinci) těchto dvou původních zařízení a doplněním služeb poskytovaných nemocným došlo ke vzniku špitálu, jako multifunkčního zařízení služeb chudým, cizincům a nemocným.³⁵¹ Teorii G. Ratzingera bychom tedy mohli graficky vyjádřit takto:

Diakonie + Xenodochium = špitál

Evangelický historik **G. Uhlhorn**, byť jinak v otázce historických počátků špitálů skeptický, se stavěl otevřeně vůči teorii, že jejich kořeny mohly sahat ke speciálním prostorám pro přijetí chudých cizinců v domech biskupů, od nichž se tyto prostory oddělily.³⁵² Za první důkaz existence těchto zařízení považuje dopis císaře Juliána knězi Arsaciovi.³⁵³

U **W. Lieseho** najdeme jinou byť obdobnou teorii vzniku špitálů.³⁵⁴ Liese poukazuje nejprve na nedostatek pramenných údajů, které znemožňují datovat s jistotou jejich počátky. Pochybuje o pravosti kán. 70 Nicejského koncilu, na nějž odkazovali někteří historici³⁵⁵ a který měl předepisovat všem městům založit xenodochium pro cizince, chudé a nemocné pod vedením biskupem určeného klerika. Liese ovšem nepochybuje o existenci xenodochií před polovinou 4.

³⁴⁹ Srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 127.

³⁵⁰ Tamtéž.

³⁵¹ Srov. tamtéž.

³⁵² Srov. UHLHORN, G., *Geschichte der christlichen Liebestätigkeit*. Bd. 1. Stuttgart, 1881, s. 318.

³⁵³ Srov. tamtéž, s. 319.

³⁵⁴ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 104-105; sv. II., s. 115-117.

³⁵⁵ Srov. HEFELE, *Konziliengeschichte II*, s. 976

století. Jinak si totiž neuměl vysvětlit zprávy o početném zřizování xenodochií sv. Helenou během její poutě do svaté země (kol. 325).³⁵⁶ Kořeny této instituce spatřuje ve dvojím³⁵⁷: 1. zejména v praktickém projevu postoje pohostinnosti, jejímž příkladem musel být biskup a k níž biskup využíval i vlastní dům; 2. a (s určitými pochybami) i v tzv. diakoniích, jejichž existenci klade už do 3. století³⁵⁸. Jeho teorie by se tedy dala vyjádřit takto:

Dům biskupa (pohostinnost) + diakonie = špitál

M. Mollat dává vznik středověkých špitálů do souvislostí se seznamy chudých, které byly na Západě v 5. století nazývány „brevis“ a od 6. století „matricula“. V těchto matrikách byli evidováni chudí pobírající pravidelnou podporu od církve, v dobách např. Řehoře Velikého v podobě měsíčních dávek obilí, vína, oleje, špeku, ryb, sýra a zeleniny.³⁵⁹ Původ těchto matrik je třeba hledat ovšem „mit großer Sicherheit“ v Egyptě a tamních diakoniích, které zachytil ve svém spise „Collationes Patrum“ kol. r. 420 Kasián, podle nějž této instituci odváděli desátky z úrody na podporu chudých velkomajitelé půdy.³⁶⁰ Mollatovu představu (spíše než teorii) vzniku špitálů tedy můžeme vyjádřit takto:

(egyptské) Diakonie + (západní) matriky chudých = špitál

V uvedených ‚klasických‘ pracích pojednávajících o počátcích fenoménu špitálů tedy nebylo možné vystopovat údaje, které o diakoniích na Východě a na Západě použil Benedikt XVI. ve 23. čl. encykliky DCE.

Poslední – nám známý pokus - o vysvětlení vzniku špitálů podnikl **H. Haslinger** v historické části svého zevrubného zpracování diakonického pilíře církevního života.³⁶¹ Podle něj stojí za výchozí bod geneze institučních zařízení církevní charitní praxe můžeme považovat dům biskupa (domus ecclesiae), resp. (později) jeho kostel, který se stal záhy místem realizace podpory chudých a byl často z tohoto důvodu označován jako „diakonie“. Nástrojem, který biskupské diakonie využívaly za účelem „organisatorischen Regulierung der

³⁵⁶ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II.*, s. 115.

³⁵⁷ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 105.

³⁵⁸ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 124.

³⁵⁹ Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 43.

³⁶⁰ Srov. tamtéž.

³⁶¹ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 42-71.

Armenversorgung aus den Mitteln der Domus Ecclesiae, insbesondere auch dazu, Missbrauch der Unterstützungsleistungen in Form mehrfacher Inanspruchnahme zu vermeiden und zwischen wirklicher und vorgeschützter Bedürftigkeit zu unterscheiden“³⁶², byly matriky chudých. Na těchto základech se strukturování organizace biskupské diakonické odpovědnosti dále prohlubovalo. Od konce 4. století, tvrdí Haslinger, se objevují specializované instituce, jejichž typickými představiteli jsou xenodochia a nosokomia a právě tyto můžeme považovat za „*zwei Einrichtungstypen, aus denen sich später die christlichen Hospize entwickeln werden.*“³⁶³ Jeho představu můžeme tedy graficky vyjádřit takto:

$$\begin{array}{rcl} \text{Domus ecclesiae (diakonia) +} & \text{xenodochium} & \\ & & = \text{špitál} \\ & + \text{nosokomium} & \end{array}$$

Pozoruhodnou studii k počátkům špitálů v Byzanci a v západní Evropě publikoval v r. 2004 Peregrine Horden.³⁶⁴ Připomíná nejprve práci Petera Browna z roku 2002³⁶⁵, který hodnotí proces přechodu pohanské společnosti v křesťanskou nikoliv jako přirozenou evoluci, nýbrž jako revoluci, jejímiž vůdci byli biskupové. Přitom jedním z prostředků, jimiž potvrzovali biskupové svou vůdčí roli v procesu christianizace pozdního římského impéria bylo právě zakládání špitálů a jejich záštita.³⁶⁶ Je také třeba vzít v úvahu, že za císaře Konstantina a Konstancia II. církve získávala náhle rozsáhlý majetek, plynoucí nejen z daňových úlev, ale také ze štědrého sponzorství císařů.³⁶⁷ Třetím aspektem hodným pozornosti je skutečnost, že v původní (pohanské) struktuře městské společnosti neměli chudí žádné definované místo (péči v problémech mohl očekávat pouze člověk pouze na základě právního stavu občanství, nikoliv sociálního stavu chudoby). S nástupem křesťanství se ovšem model exkluzivní

³⁶² Tamtéž, s. 49.

³⁶³ Tamtéž.

³⁶⁴ Srov. HORDEN, P., The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam. *Journal of Interdisciplinary History*, 2005, roč. XXXV, č. 3, s. 361-389.

³⁶⁵ Srov. BROWN, P., *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hanover, 2002.

³⁶⁶ HORDEN, P., The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam, s. 362.

³⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 363.

městské společnosti nahrazoval modelem univerzálního občanství, v jehož rámci hráli chudí důležitou roli. Protože špitály konkretizovaly ve viditelné podobě tuto novou definici chudých jako klíčové skupiny v křesťanském pojetí společnosti, jejich zakladatelé (biskupové) tak získávali v transformované společnosti samozřejmou autoritu a jimi zakládané špitály legitimovaly také církevní bohatství, definované účelem péče o chudé. Podle Hordena tedy špitály přispěly k „*a quiet social revolution in the ancient city*“³⁶⁸.

Z hlediska chronologie špitálů Horden upozorňuje, že vzhledem k nespolehlivým důkazům nemá smysl hledat konkrétní okamžik počátku tradice křesťanských špitálů.³⁶⁹ Snad je možné považovat za první křesťanský špitál infirmarium Pachomiova kláštera v Tabennesi. Pokud je tomu tak, mohl by se tento špitál datovat k roku 325 po Kr. Doklady o infirmariu jsou ovšem dvojznačné a navíc jej není možné označit za veřejný špitál pro chudé. První známý špitál je zmíněn až z doby Leoncia z Antiochie, tamního biskupa v letech 344-358, takže někdy kolem r. 350 můžeme předpokládat vznik xenodoxií, tedy špitálu pro cizince a migranty. Ve stejnou dobu pověřil Macedonius, konstantinopolský patriarcha, diákona Marathonia dohledem nad špitály. Na konci 50. nebo v 60. letech téhož století založil v Sebaste³⁷⁰ ptochotrofeion, tedy útulek poskytující stravu a přístřeší chudým, tamní biskup Eustatius. Všechny zmíněné údaje ovšem, tvrdí Horden, se opírají o ne zcela jisté důkazy, což poskytuje dostatek prostoru pro skepsi.³⁷¹ Vzhledem k výše diskutovaným teoriím předchůdců špitálu jako instituce se Horden kloní k modelu biskupského domu.³⁷²

³⁶⁸ Tamtéž, s. 363.

³⁶⁹ „It is fruitless to search for one specific instance with which the Christian charitable tradition of hospital foundations can be said to begin. No one seems to have claimed absolute priority.“ Tamtéž, s. 365.

³⁷⁰ Dnes severoturecké Sivas.

³⁷¹ Srov. tamtéž, s. 366.

³⁷² „The bishop's house is likely to have been the matrix of mid-fourth-century hospitals in Byzantium, or fifth- to sixth-century hospitals in Gaul. The change of style in poor relief from rooms in the bishop's house or its surrounding outbuildings to conceptually or architecturally freestanding hospitals might have been slight indeed. Augustine's complex at Hippo in the early fifth century had 120 rooms—plenty of scope for a de facto xenodochium, even though Hippo's first Christian hospital foundation was the work of another priest.“ Tamtéž, s. 377.

Mollat připomíná legendu o sv. Zotikovi, v níž je zmiňována vůbec nejstarší instituce špitálního typu. Jednalo by se o útulek pro malomocné před branami Konstantinopole, který Zotikos k nelibosti císaře Konstantia zřídil na státní útraty v r. 331 a který císař jako projev pokání nad jeho popravou přebudoval v mohutný špitál.³⁷³ K nejstarším špitálům můžeme řadit také onen v syrské Edesse³⁷⁴, řízený sv. Efrémem někdy kol. roku 375.³⁷⁵ V Konstantinopoli za časů patriarchátu sv. Jana Zlatoústého (od r. 398) údajně fungovalo již několik špitálů³⁷⁶. Fundace špitálů neprobíhaly jen v hlavních metropolích Středozeří, doloženy jsou také aktivity v okrajových částech impéria. V pozdně antickém Hermopolis mohlo být 11 nosokomií a několik dalších xenodochií, tedy dostatečný potenciál záchranné sítě pro ne víc než 40.000 obyvatel.³⁷⁷

Pod vlivem východního, resp. byzantského příkladu se tato nová instituce prosadila rychle v Itálii a severní Africe.³⁷⁸ Zde známe jako nejstarší doložené zařízení nosokomium pro nemocné, zřízené kol. r. 380 péčí zámožné vdovy Fabioly přímo v Římě³⁷⁹. V roce 1860 byly v Ostii (u Říma) na místě starého „Porto Romano“ nalezeny zbytky nejstaršího doloženého xenodochia na Západě, o němž víme, že jej založil senátor Pammachius r. 398.³⁸⁰ Následovaly špitály v Africe (5. stol.), v Galii (první v Arles, založen sv. Cesariem, † 543)³⁸¹ a ve vizigótském Španělsku (za biskupa Masona z Méridy, † 605) aj. Prosazení špitálu jako modelu centralizované organizace sociální a zdravotní péče shrnuje G. Ratzinger takto:

³⁷³ Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 22.

³⁷⁴ Dnes Urfa.

³⁷⁵ Srov. RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege.*, s. 141.

³⁷⁶ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II.*, s. 115-116.

³⁷⁷ Srov. HORDEN, P., *The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam*, s. 384.

³⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 367.

³⁷⁹ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 119-120. Sv. Jeroným o ní říká (List 77, 6), že „primo omnium nosokomion instituit“.

³⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 117.

³⁸¹ V Galii merovejské doby bylo zdokumentováno celkem 34 špitálů. Srov. HORDEN, P., *The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam*, s. 368.

„Zu Justunians Zeit gab es im Orient, zu Gregors des Grosse im Occident (Spanien vielleicht ausgenommen) kaum mehr eine Bischofsstadt ohne ein oder mehrere Xenodochien.“³⁸²

Ve větších městech šly tyto rané špitály vývojem další diferenciaci podle cílové skupiny. Nejprve vznikala samostatná oddělení v rámci jediného špitálu, později samostatná zařízení. G. Ratzinger cituje z Justiniánova kodexu (Lib. I., tit. II, 1.22). který výslovně rozlišuje samostatná „*vel xenones...*, *vel orphanotrophia*, *vel gerontocomia*, *vel ptochotrophia*, *vel nosocomia*, *vel brephotrophia...*“³⁸³ Striktní diferenciaci se však neprosadila jako norma. V zásadě neustále platilo, že špitál (xenodochion/hospitale) je zařízením poskytujícím služby širokému okruhu potřebných (nemocní, poutníci, chudí, staří, cizinci).³⁸⁴

Krátce po implementaci této instituce jí začínají věnovat svou normativní pozornost také koncily. Např. Koncil v Chalcedonu (451) podtrhuje supervizí roli biskupa, když ukládá podřízenost ptochií místním biskupům.³⁸⁵

Péče o potřebné zajišťovaly pod vedením biskupem jmenovaného kněze diákonky a církví podporované (zapsané) vdovy ve spolupráci s laickými pomocníky. Ošetrovatelská sdružení, tak typická pro středověké špitály, se v této době ještě nevyskytovala, snad s jedinou známou výjimkou. Jen na Východě (Alexandrie, Konstantinopol) máme dosvědčeno jisté ošetrovatelské společenství podílející se na provozu špitálů: „Parabaláni“. Spolehlivých informací o tomto fenoménu³⁸⁶ nám – jako u mnoha dalších elementů dějin charity – historiografie nepodává mnoho. Z toho co víme, se dá usuzovat, že se jednalo o skupinu dobrovolníků pečujících o nemocné a pohřeb těch, kteří zemřeli, zejména chudých.³⁸⁷ Pravděpodobně bylo jejich úkolem také vyhledávat potřebné na

³⁸² RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege.*, s. 143.

³⁸³ Tamtéž, pozn. 5.

³⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 144-145.

³⁸⁵ 8. kánon. Srov. WOHLMUTH, J. (ed.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Band 1. 3. Aufl. Paderborn: Schöningh, 2002, s. 91.

³⁸⁶ Podle staré tradice dostali jméno díky odvaze, s níž riskovali vlastní život (*paraballesthai ten zoen*), když pečovali o nakažlivě nemocné.

³⁸⁷ Srov. HEALY, P., *Parabolani*. In *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911.

ulicích a náměstích a přivádět je do xenodochií³⁸⁸. Jejich počátky byly kladeny - bez historických důkazů - do doby biskupa Dionysia Alexandrijského (247-265), kdy Alexandrii postihla velká epidemie. Později, v 5. století se členové tohoto společenství stali také osobní stráží biskupů, byli řazeni mezi klérus a v této pozici rostl jejich církevní vliv. Theodosiův i Justiniánův kodex musel regulovat jejich počty v Alexandrii a Konstantinopoli³⁸⁹, mimo jiné také kvůli jejich podněcování církevních roztržek.³⁹⁰ Pokud jsou tyto kusé informace historicky korektní, můžeme je považovat nejen za vzdálené předchůdce frekventovaných středověkých špitálních bratrstev, ale také za jeden z raných modelů terénní sociální práce. Pokud souvisí vznik tohoto ‚bratrstva‘ s Alexandrií, pak jejich ošetrovatelské zaměření dobře rezonuje s poznatkem, ke kterému došel Barret-Lennard, když analyzoval dva starokřesťanské spisy, které vznikly v polovině 4. století právě v oblasti severního Egypta: „Sacramentarium Serapionis“ a „Canones Hippolyti“. Tento autor došel k závěru:

„...that during the third and fourth centuries, at least, the Egyptian Christian community generally had a highly developed interest in illness, health, and healing, perhaps more so than in other Christian communities for which we have historical data.“³⁹¹

Pouze jako ilustraci mimořádných charitně diakonických počínů tohoto období uvádím dva zástupce byzantského křesťanství.

Basil Veliký (329-379), v letech 370-379 arcibiskup v Cesareji v Kapadocii (dnešní východní Turecko), založil postupně ještě jako kněz³⁹² před branami města rozsáhlý špitální komplex, který jeho současníci pojmenovali po něm - „basileias“. V tomto „městě milosrdenství“ seskupil kolem kostela řadu budov,

³⁸⁸ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 169-170.

³⁸⁹ Srov. HEALY, P., Parabolami, tamtéž.

³⁹⁰ Srov. LECLERCQ, H., Parabalani. In *Dictionaire d'Archéologie chrétienne et de la liturgie*. Tom. 13. Paris 1938, sl. 1575.

³⁹¹ BARRETT-LENNARD, R., The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing. *Journal of Early Christian Studies*, Summer 2005, 13, 2, s. 139.

³⁹² Srov. SOTONIAKOVÁ, E. Basileias – die Hilfe an die Bedürftigen. *Acta universitatis palackiane olomucensis. Fakultas theologica cyrillo-methodiana*. 1999, volumen 1. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, s. 11.

určených k péči o cizince, sirotky, chudé, staré a nemocné (včetně malomocných), i řemeslné dílny a budovy pro ošetřující personál. Do díla, které také financoval převážně z vlastních zdrojů, promítl Basil svou teorii, že člověk je svým založením sociální bytost a křesťanství musí být prožíváno v darování a službě. Péče o chudé a trpící proto představuje základní povinnost křesťanského a církevního života. Přítomnost chrámu v centru komplexu měla naznačit jednak tento zmíněný význam, jednak přesvědčení, že sociální pomoc, má-li být účinná, zahrnuje také uzdravení vztahu k Bohu.³⁹³ Basil tímto počinem udal nový směr a představuje prototyp církevní sociální práce ve trojím směru:

1. Jeho model až dodnes určuje charitně diakonickou praxi pravoslavných křesťanů: probíhá v zařízeních poskytujících sociálně-zdravotní pomoc, léčbu a poradenství a je zajišťovaná mnichy, kněžími a laickými bratrstvy. Basiliada tedy představuje programovou kombinaci komunitního a řeholního života s charitní praxí.³⁹⁴
2. Model basiliady se dále stal prototypem institucionalizace a centralizace církevní sociální práce, probíhající a opírající se o specializovanou instituci: špitál.
3. Basilův ‚projekt‘ předběhl o dvě stě let vývoj typický pro západní tradici sociální práce raného středověku: provázanost charitní praxe s řeholním životem se stane dominantním trendem až do vrcholného středověku.³⁹⁵

Se stejnou biskupskou odpovědností za chudé se angažoval i Jan Zlatoústý (řec. Chrysostomos), v letech 398-404 patriarcha konstantinopolský. V tomto městě, kde podle jeho vlastních údajů žilo kolem roku 400 na 50 000 chudých,³⁹⁶ vytvořil velkolepý systém trvalé podpory pro více než 5000 chudých, zřizoval xenodochia a nosokomia pro cizince, nemocné a jiné potřebné a ustanovoval

³⁹³ Srov. tamtéž, s. 10.

³⁹⁴ Srv. POMPEY, H., Christlicher Glaube und helfende Solidarität in der Diakonieggeschichte der Kirche. In KERBER, W. (Hrsg.), *Religion und prosoziales Verhalten*. München, 1995, s. 96.

³⁹⁵ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 52.

³⁹⁶ Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 21.

jejich obslužný personál. Své věřící vyzýval, aby skromné xenodochium pro potřebné zřídil každý ve své domácnosti.³⁹⁷ Pro pomoc chudým neváhal ani rozprodat drahokamy z církevní pokladnice³⁹⁸ a ve svých proslavených kázáních upřednostňoval službu Kristu přítomnému v chudém a trpícím před liturgickou okázalostí.

S posilováním role biskupa a residenčních zařízení jako místa výkonu charitní diakonie se zvolna proměňuje také její charakter: Ze samozřejmé solidarity věřících uvnitř křesťanské obce (viz citát Lactantia), se stává stále více péče bohatých o chudé. Jinak řečeno, sociální pomoc již přestává znamenat snahu o překlenutí rozdílů mezi sociálními vrstvami, nýbrž péči jedné vrstvy o druhou. Je pochopitelné, že těchto posunů nezůstalo ušetřeno ani jáhenství (diakonát). Těžiště tohoto úřadu se v rostoucí míře přesouvalo do oblasti liturgické asistence, kde zakrátko ztratil svůj význam a nakonec se stal jen přestupnou stanicí kandidátů kněžského úřadu.³⁹⁹ Tím hlavním subjektem, který byl tímto trendem nejvíce zasažen, je však obec věřících jakožto primární sociální forma křesťanství. Haslingerovo konstatování, že už nikdy od té doby se farnost jako celek nestala hlavním aktérem církevní sociální práce⁴⁰⁰ je akceptovatelné podobně jako jeho kritické zhodnocení, že postupné vyloučení diakonie ze života církevní obce je problémem, který byl založen již ve sporu uvnitř jeruzalémské obce ohledně zajištění péče o vdovy.⁴⁰¹

2.2.1.4 Souhrn

Teologická východiska spolu s nepříznivými politickými podmínkami vedly v prvních staletích k takové praxi charitní diakonie, jejímž primárním cílem byla spontánní vzájemná pomoc a odstraňování nedůstojných sociálních rozdílů uvnitř církevní obce. Teprve zevnitř obce věřících směřovala citlivost k sociálním problémům také za její hranice (pohané).

³⁹⁷ Srov. SOTONIAKOVÁ, E. *Basileias*, s. 4.

³⁹⁸ Srov. MESSINA, R., *Dějiny charitativní činnosti*, s. 58.

³⁹⁹ Srov. POMPEY, H., *Kirche für andere*, s. 145-146.

⁴⁰⁰ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 71.

⁴⁰¹ Srov. tamtéž, s. 47.

Charakteristickým rysem charitní diakonie bylo její úzké sepětí s liturgií a hlásáním evangelia, propojení služby člověku a služby Bohu, architektonicky vyjádřené i blízkostí diakonií či xenodochií vůči chrámu.

Sociální pomoc je ve spisech křesťanských autorů této doby chápána zásadně celostně, zahrnuje i dimenzi mravní změny a smíření s Bohem a lidmi. Stejnou péči věnují motivačnímu aspektu milosrdné služby chudým a trpícím.

Současně s vytvářením vnitřních struktur církevních obcí probíhala také institucionalizace charitní diakonie. Ta je stále více plánovaná a organizovaná, odpovědnost za ni se přiřazuje pověřeným osobám (biskup, vdovy, zejména jáhni) a nejpozději od roku 313 se ve stále větší míře uskutečňuje ve speciálních zařízeních. Od konce starověku se zintenzivňuje podíl charitní diakonie církve na státním programu sociální péče, která však stojí spíše na principu pouhého zaopatření chudých a může proto vést k postupnému odosobnění pomoci.

2.2.2 Latinský středověk – sociální práce opřena o kláštery, špitály a iniciativy měšťanstva

2.2.2.1 Sociální otřesy raného středověku

K pochopení společenských změn, ke kterým došlo v raném středověku (6.-11. století), nám poslouží vyprávění o muži, jehož příklad udával tón sociální práce církve až do přelomu tisíciletí: sv. Martin z Tours (317-397). Ten, coby důstojník římské armády, uviděl jednoho dne před branami města Amiens ve Francii neoblečeného žebráka, spontánně rozťal svůj vojenský plášť mečem na dvě části a jednu z nich žebrákovi daroval. V noci se mu pak údajně zjevil Kristus a když se ráno probudil, plášť byl opět celý. Jakmile Martin pochopil tajemství svého setkání s Kristem v osobě chudého, opustil řady vojska, dal se pokřtít, stal se mnichem a zůstal jím i jako biskup. Vyprávění je plné symboliky. Vyzývá všechny, kdo disponují bohatstvím (kůň) a mocí (meč), k dobročinnosti, neboť v chudých a potřebných se setkáváme s Kristem samotným. Místem následování Krista bez kompromisu se stává mnišský život a klášter. Scéna se odehrává před branami Amiens, tedy v místě, kde území města přechází ve

venkov. Pod vlivem vpádu germánských kmenů dochází mezi 4. a 7. stoletím k úpadku starých antických měst a jejich vylidnění. K obnově dojde až od 11. století. Chudoba a sociální problémy vůbec přesouvají tedy své těžiště v raně středověkém období do venkovských obcí.⁴⁰²

Do téhož období spadají také počátky vytváření venkovských církevních struktur, nebo-li farností. Nový systém se začal prosazovat od 6. století nejprve ve Francii. Církevní koncily tyto nové organizační jednotky opakovaně volají k odpovědnosti za chudé na svém území (např. koncil v Tours 567; Macon 585; Frankfurt 794; Arles 813). Karel Veliký povýšil tuto zásadu r. 806 na říšský zákon.⁴⁰³ Synoda v Cáchách (810) rovněž silou říšského zákona zpřísňuje staré římské kvartické pravidlo pro nakládání s církevním majetkem:

„Nařizujeme, aby z toho, co za naší (tj. Karla Velikého) vlády věřící sami od sebe dají Církvi, v místech bohatších dvě třetiny přiděleny pro potřeby chudiny, třetina pro kněží nebo mnichy; v chudších však místech ať se to rozdělí stejným dílem mezi klérus a chudé“.⁴⁰⁴

Zajímavý fenomén se vytvořil v rámci instituce matriky chudých, známé už z období pronásledování církve. U raně středověkých katedrál začali tito registrovaní chudí (matricularii), zvaní „chudí Kristovi“, vytvářet v 7. století v oblasti od Poitiers až po Kolín n. R. sdružení, tzv. chudinské korporace.⁴⁰⁵ Vdovy, ale převážně muži, slabí a nemocní, chudí bez příjmu zde nebyli jen příjemci pomoci, ale i spolupracovníci (sociálně-pedagogický prvek). Za své drobné služby při zajišťování bohoslužeb, pořádku a úklidu v chrámu a při hájení práva azylu získali privilegium prosit o almužnu u vchodu do kostela. Požívali zvláštní ochrany a sociálního zajištění, jaké v tehdejší době nemá obdoby. Tato forma pomoci chudým má blízko dnes oblíbenému principu svépomocných skupin v sociální práci.

⁴⁰² Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 29.

⁴⁰³ Srov. BRANDT, H. J., *Grundzüge*, s. 146.

⁴⁰⁴ Srov. VAŠEK, V., *Dějiny křesťanské charity*, s. 54. Cituje zde z CHÉNON, E., *Le Role Social de l'Eglise*. Paris, 1921, s. 469.

⁴⁰⁵ Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 43-44.

Zákonodárství karolinského období (9. století) ještě stále zdůrazňovalo roli biskupa v charitní praxi církevních obcí. Cášská synoda (817) nařizuje biskupům, aby každý zřídil špitál pro chudé a cizince a dostatečně jej finančně zabezpečil. Reformní synoda v Paříži (829) na biskupy apeluje, aby si ze své čtvrtiny příjmů katedrály ponechali jen to nejnnutnější a zbytek použili na sociální účely.⁴⁰⁶

Podle pravidla, že kde se něčeho nedostává, tam se množí předpisy, lze usuzovat, že množství zákonů, které raný středověk vyprodukoval, svědčí spíše o úpadku dříve samozřejmě uplatňované charitní odpovědnosti biskupů a jejich obcí.⁴⁰⁷ Nevíme, zda-li se jednalo o příčinu tohoto jevu nebo o jeho následek, ale chronologicky se překrývá s nástupem klášterního mnišství na Západě a jeho charitní angažovanosti.

2.2.2.2 Od sociální práce uvnitř komunity k sociální práci v klášteře (6.-11. stol.)

Pomineme-li předchůdce klášterního mnišství (Pachomius, Basil, Martin z Tours, Honoratus, Cassian), dá se říci, že u zrodu západní klášterní tradice stojí sv. Benedikt z Nursie (480-547). Pravidla (Regula Benedikti), které dal svým následovníkům jako model komunitního soužití kláštera i soužití se společností okolo, určovaly podobu klášterního života na Západě až do 12. století a učinily z benediktýnů jednoho z největších aktérů charitní diakonie v dějinách. Dovolíme si proto malou sondu do nepříliš známé benediktýnské charitní teorie a praxe.⁴⁰⁸

Benedikt přikládal pohostinnosti vůči chudým výsostnou hodnotu a v jeho Regulích se to odrazilo v mimořádné délce příslušné 53. kapitoly.⁴⁰⁹ Chudý má být přijat s důstojností, jaká přísluší Kristu, jehož ztělesňuje. Čestné místo mezi chudými náleží dětem do 12 let, starým (jak fyzicky, tak mentálně) a neopomíjí ani psychicky nemocné.

⁴⁰⁶ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 143.

⁴⁰⁷ Takto soudí LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 201, i BRANDT, H. J., *Grundzüge*, s. 146.

⁴⁰⁸ Volně podle MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 48-53; podobně také OHLER, N. *Náboženské poutě*, s. 128.

⁴⁰⁹ Srov. *Řehole Benediktova*. Uvedení do křesťanského života – komentář Georg Holzherr, 2001, čl. 53 a také 31.

Přijetí chudých, cizinců nebo putujících bylo pevně stanoveno a mělo až liturgicko ceremoniální povahu. Obřad přijetí začínal u brány kláštera (porta). Příchozí zde z pověření opata přijímal sklep mistr (cellerarius), později fortnýř (portarius), od 9. století zvaný almužník (ellemosynarius). Tato funkce vyžadovala milosrdenství a znalost lidí, proto byla svěřována jen starým a moudrým mnichům. Vrátný měl nejprve zjistit identitu příchozího – žebrák, nemocný, tulák, případně poutník či prelát. Na jejich volání odpovídal požehnáním „benedic!“ Tím byl zahájen rituál, jenž pokračoval umýváním nohou (mandatum), poskytnutím jídla a přístřeší v přilehlém špitálu pro chudé (hospitale pauperum). Nemocní byli ošetřováni přímo vrátným, případně byli přijati do klášterního špitálu pro nemocné. Někteří z chudých byli do špitálu přijati trvale, symbolický počet chudých (12 v Dijonu, 72 v Cluny) dostával každý den jídlo. Nemocné mimo klášter chodil almužník každý týden navštívit a postarat se o jejich živobytí (např. v Cluny). Mnoho klášterů praktikovalo obřad každodenního slavnostního umývání nohou chudým (v některých klášterech jen na Zelený čtvrtek). Rituál vyzařoval mimořádnou důstojnost a úctu: chudí, které almužník předem vybral, byli za podpory mnichů uvedeni do kláštera, kde je přivítal stejný počet shromážděných mnichů. Ti, postaveni čelem k chudým, se na pokyn opata před nimi poklonili a poklekli a tak uctili Krista v nich ztělesněného. Poté jim umyli, osušili a políbili nohy. Na závěr dostali chudí požehnání, nápoje (najíst dostali ještě před samým rituálem) a malý finanční dar. Tímto způsobem bylo zajištěno celoroční fungování mechanismu péči o chudé. Zdaleka nešlo však jen o techniku pomoci. Ta by nemohla fungovat, kdyby nebyla nesena hlubokou empatií mnichů s chudými a trpícími, vyjádřenou osobním postem a odříkáním. Vše, co si mniši v postu odřekli, a všechny přebytky hospodaření kláštera dostával almužník k rozdělování chudým.⁴¹⁰

Větší kláštery výrazně rozvinuly také ošetrovatelskou péči. Jejich součástí byly leprosária pro malomocné, koupelny, prostory pro pouštění žilou, léčivé byliny (16 druhů) se pěstovaly v bylinkářských zahrádkách a léky se uchovávaly

⁴¹⁰ Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 48-52.

ve zvláštním úložišti (apotheca). V areálu se nacházel ještě příbytek pro nemocné mnichy (infirmarie), pokoj pro těžce nemocné sousedil s pokoji lékařů. Mnozí mniši působili jako lékaři (fysici) a kláštery se staly na dlouhou dobu jediným místem předávání antického lékařství. Jejich vliv na utváření evropské humanity ještě zesílil reformou a vznikem cisterciáckého řádu, jenž zakrátko rozprostřel po Evropě síť 1800 klášterů a klášterních špitálů.⁴¹¹

2.2.2.3 Individuální a korporativní dobročinnost a nové mnišské hnutí 12.-14. stol.

Vrcholný středověk přináší pro diakonii opět výrazný pohyb: organizovaná chudinská péče přestává být monopolem benediktýnských klášterů.⁴¹² K tomuto výsledku vedly dva trendy⁴¹³:

1. Znovuobjevení individuální dobročinnosti – almužnické praxe – řadovými věřícími a
2. nové monastické hnutí, které vygenerovalo nová řádová společenství.

Příčinou těchto změn byly zaprvé původní benediktýnské kláštery samy. S rostoucí pauperizací populace přestávaly zvládat nároky péče o potřebné. Mimořádné sociální okolnosti 12. století znamenaly neustálé obležení bran klášterů potřebnými. To muselo vést k **neúnosné zátěži klášterního potenciálu**. Je známo, že klášter v Cluny vynakládal na sociální účely téměř třetinu svých příjmů.⁴¹⁴ Navíc ty nejtěžší případy nouze byly už mimo akční rádius mnichů uzavřených v klášteře. Nejtěžší případy jako asociálové, lesní lidé, žebráci a prostitutky v rostoucích městech znali benediktýnští mniši asi jen z doslechu. Také nelze pominout skutečnost, že dobročinnost, jakkoliv v regulích pevně ukotvena, je pro mnicha „jen“ jednou ze součástí liturgie. „Půdorys“ liturgie tedy

⁴¹¹ Srov. BRANDT, H. J., *Grundzüge*, s. 148.

⁴¹² Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 82.

⁴¹³ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 55.

⁴¹⁴ Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 82.

určoval místo caritas a tím i její rozsah. Obřad „mandátům“ byl zcela jistě omezen co do počtu chudých, ostatní museli hledat pomoc jinde.⁴¹⁵

Navíc, a to je druhá příčina uvedených změn, v důsledku nárůstu populace nyní dochází **k přílivu venkovského obyvatelstva do měst** – pravý opak opouštění měst několik staletí předtím. Vzniká nová městská kultura, která znamená také každodenní konfrontaci různých sociálních vrstev, což generuje nemalý potenciál střetů a konfliktů.⁴¹⁶

a) Znovuobjevení individuální dobročinnosti

První z uvedených trendů spočívá v tom, že ve vznikajícím městském klimatu se rodí nová charitní citlivost dobře situovaných měšťanů, kteří nalézají v dobročinnosti svou stavovskou povinnost v souladu s z přikázáním lásky a s tradiční doktrínou o skutcích milosrdenství. Jak trefně poznamenal Michel Mollat, od 12. stol. se za evangelijní „ztracenou ovci“ vydávají i jiní než jen eremité a potulní kazatelé.⁴¹⁷ Všechny společenské vrstvy zachvátí charitní nadšení a horlivost.

Prvním projevem tohoto laického hnutí je, že **praxe individuální dobročinnosti** v podobě darování almužny se stává **masovým fenoménem**. Laici se nyní nespokojují s tím, aby přenechali praxi milosrdenství mnichům a klerikům a hledají zejména bezprostřední kontakt, osobní vztah k chudým.⁴¹⁸ Situace poskytování almužny, příp. přímé služby chudým a nemocným tuto potřebu naplňovala. Praxe individuální dobročinnosti má svou variantu také v **nárůstu** nadací a testamentárních **odkazů na charitní účely**. Zřejmě díky vlivu římského práva na každodenní právní situace jsou nyní jasně precizovány účely a cílové skupiny příjemců těchto odkazů, např. každodenně žebrající chudí, panny

⁴¹⁵ Srov. tamtéž.

⁴¹⁶ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, tamtéž.

⁴¹⁷ MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 82-83. Mollat spatřuje pramen této motivace v intenzivní pastorační a pedagogické církevní praxi. Horské kázání a přikázání lásky bylo výraznou součástí pastorace už např. Hinkmara, arcibiskupa remešského (+882). Z 11. století máme dochované pedagogické spisy, které popisovaly křesťanské povinnosti. Např. v tzv. Cartular z jižní Francie r. 1093 pojednává v 5 z 8 článků o lásce k bližním v podobě skutků milosrdenství.

⁴¹⁸ Srov. tamtéž, s. 89.

bez svatebního věna, nemocní, malomocní nebo uvěznění.⁴¹⁹ Ochotu k testamentárním odkazům živily také regionální biskupské synody i výzvy místních farářů, kteří neustále připomínali věřícím, aby ve svých testamentech nezapomínali na „podíl chudých“ – tzv. legáty.⁴²⁰

Individuální vazba almužny na osobu dárce má přitom nemalý význam. Pomáhání je zde totiž neseno motivem (starobylým, ale teprve nyní masově uplatňovaným), který tvoří specifikum sociální práce této epochy: Almužna chudému slouží dárci jako prostředek záchrany vlastní duše. Dárce dává chudému ze svého, aby mu onen oplatil tím, že se bude modlit za něj a jeho spásu, tzn. odpuštění hříchů. Tento **model „svaté směny“** mezi bohatými a chudými, dárcem a příjemcem, stojí v pozadí narůstající praxe donací, odkazů atd.⁴²¹ Mimoto existovala vždy motivace **sebe-zviditelnění a společenské prestiže**. Právě ve 13. století je tato motivace silnější než kdykoliv předtím. Daruje se kvůli vlastnímu užitku, neboť společenská reputace je pramenem lidského úspěchu.

Je ovšem nutné také **kriticky** poznamenat, že model „svaté směny“ neobsahuje jen pozitivní elementy. **Příjemce pomoci**, resp. daru může být totiž stavěn do role předmětu, resp. **prostředku dosažení spásy dárce**. Osoba potřebného není tedy sama o sobě předmětem zájmu dárce, tedy dárce prakticky nepomáhá potřebnému kvůli jemu samému, nýbrž (jen?) s ohledem na své (věčné) dobro.⁴²² V takové mentální konstelaci je o důvod navíc, proč **rozlišovat poctivé od nepoctivých** (podvodných) chudých, jelikož přímluvná modlitba nepoctivého nemohla mít zaručenou účinnost.

Druhým projevem laického elementu v charitní praxi je vznik zbožných **bratrstev**, jejichž členové nejen pečovali o kamenné mosty (např. v Avignonu), ale také obstarávali chudinské útulky a zakládali špitály, v nichž sami pečovali o potřebné, a z mnoha se zakrátko stal renomovaný špitální řád, jako v případě bratrstva Guida z Montpellier r. 1160 (pozdější řád Ducha svatého) nebo

⁴¹⁹ Srov. tamtéž, s. 90.

⁴²⁰ Srov. tamtéž, s. 140.

⁴²¹ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 56.

⁴²² Srov. tamtéž, s. 57.

bratrstva provozujícího od r. 1150 špitál ve Viennios (pozdější antonité) a dalších klasických špitálních řádů.⁴²³ Pokud členové bratrstva navíc navštěvovali chudé v domácnostech, museli znát jejich tváře a jména, jako v případě bratrstva Or San Michele ve Florencii. To znamená, že bratrstva způsobily ve společnosti prolomení anonymity chudých.⁴²⁴ Fenomén bratrstev si zaslouží pozornosti také proto, že dnes má svou sekulární analogii v celém sektoru nevládních a neziskových organizací, v jehož rámci se realizuje podstatná část sociální práce. Některé z těchto bratrstev působily po boku slavných špitálních řádů a byly jejich ‚občanskou základnou‘, jiné, zejména od 13. a 14. století, působily samostatně.⁴²⁵ Velký rozmach zažily v Itálii. Ale i např. v Hamburгу působilo 100 takových bratrstev, v Kolíně 80. Celkový přehled není vzhledem k počtu ani možný, proto si uvedeme jen několik jmenovitých příkladů:

Zřejmě nejstarší v Itálii bylo bratrstvo sv. Leonarda ve Viterbo, které r. 1144 zbuďovalo špitál Franco.⁴²⁶ Ve Florencii údajně založil nosič zavazadel Piero di Luca Borsi kol. 1240 dodnes existující bratrstvo milosrdenství.⁴²⁷ Celoevropského rozšíření dosáhlo bratrstvo Božího těla. Za reformace většina těchto bratrstev zanikla a dalšího rozkvětu se dočkala až v 18. století. Rozšíření bratrstev napříč společenskými vrstvami ilustruje skutečnost, že se takto spolčovali někteří příjemci pomoci. V Benátkách je r. 1315 doloženo bratrstvo chudých slepců, kteří mohli během svých bohoslužeb v kryptě chrámu San Marco dělat sbírky a věnovali se hře na varhany. Podobné zprávy pochází také ze Strašburgu a Frankfurtu.⁴²⁸

Jistou podobou těchto bratrstev bylo ženské společenství tzv. **bekyň**⁴²⁹, které se šířilo Evropou z Belgie počátkem 13. století. Ovdovělé ženy nebo svobodné dívky žily v komunitách bez nutnosti skládat řeholní sliby na tzv. bekyňských dvorech a ujímaly se úkolu vzdělávání dívek, péče o nemocné

⁴²³ Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 87-89.

⁴²⁴ Srov. tamtéž, s. 142.

⁴²⁵ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II*, s. 178-185.

⁴²⁶ Srov. tamtéž, s. 184.

⁴²⁷ Srov. MESSINA, R., *Dějiny charitativní činnosti*, s. 88.

⁴²⁸ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II*, s. 180.

⁴²⁹ Srov. tamtéž, s. 75-80.

a umírající v domácnostech, péče o chudé a vedení špitálů. V důsledku problematických vztahů s církevní vrchností ve 14. století používaly bekyňe v německém jazykovém prostředí často alternativní označení „Seelschwester“ a jejich domy byly nazývány „Seelhäuser“. V 15. a 16. století se většina bekyň integrovala do tradičních ženských řádů nebo nově vznikajících kongregací. Poslední ze „starých“ bekyň zemřela v r. 1980. Bekyňské hnutí představuje novou formu řešení sociálních problémů a můžeme v něm právem spatřovat významný a opomíjený pramen sociální práce, rodící se až v 19. století, a také předzvěst početných ženských charitních kongregací 18. a 19. století.⁴³⁰

Bohatý zdroj sociální solidarity a svépomoci představovaly také řemeslné a obchodnické **cechy**. Členství v nich můžeme považovat za jakousi zárodečnou formu sociálního pojištění.⁴³¹

b) Nové monastické hnutí

Druhý ze jmenovaných trendů se týká nového **monastického hnutí**. Někteří diecézní klerikové mezi Sénou a Rýnem začali v 11. stol. spojovat aktivní charitní praxi s přísností klášterního života. Převzali druhou – augustinovskou řeholi (augustiniánští kanovníci) - a do centra své práce stavěli nikoliv klášterní život, ale praktickou pastorační a každodenní sociální péči. V sídlech kanovníckých kapitul se praktikovala stejná sociální práce jako v kláštřích. Ovšem tím se role kanovníků nevyčerpala. Kde kvartický systém zanikl, tam byl péčí kanovníků obnoven. Dbali také na zakládání ptochotrofií na venkově a obnovu xenodochií v biskupských městech.⁴³²

Na pomezí proudu laického a monastického náleží dále vznik celé řady řeholních komunit, které nepovažovaly provoz špitálu už jen za součást své mise,

⁴³⁰ SCHÄFER, M., Die Diakonie in mittelalterlichen Beginengemeinschaften – über eine frühe Form christlich motivierter Sozialer Arbeit und deren Wiederentdeckung in der Gegenwart. In EURICH, J. (ed.), *Diakonisches Handeln im Horizont gegenwärtiger Herausforderungen*. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut, 2006, s. 115-139.

⁴³¹ Srov. POMPEY, H., *Christlicher Glaube und helfende Solidarität in der Diakoniegeschichte der Kirche*, s. 99.

⁴³² Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 83-85.

nýbrž za primární úkol. Tyto **špitální řády**, jak bývají v dějinách označovány⁴³³, členíme na rytířské a nerytířské.

Historicky první mezi nimi byly rytířské (šlechtické) špitální řády. Svým působením daly špitálnímu hnutí řadu nových podnětů a také zcela nové geografické souvislosti. Ve službě nemocným a chudým spojovaly dobové ideály mnišského a rytířského života. Z velkého množství často již zaniklých a charitně ne vždy významných řádů (templáři, rytíři sv. Jiří, labutí řád atd.) uvedeme tři:

Nejvýznamnějším je zřejmě **řád sv. Jana Jeruzalémského** (johanité). Vznikl ze špitálního bratrstva, které se vytvořilo ve špitále sv. Jana Křtitele v Jeruzalémě v souvislosti s křížovými výpravami r. 1099. Od r. 1113 (Velmistr Raimund de Puy) fungoval jako rytířský řád (černý plášť s bílým osmihrotým křížem). Nosnou zásadou je od počátku „obrana víry a služba chudým“. Mateřský špitál řádu v Jeruzalémě poskytoval např. ve 12. století vzornou péči 2000 nemocných, vdov, sirotků, a zajatých. Reformovaná pravidla řádu převzaly mnohé jiné špitály. Později bylo sídlo řádu přemístěno na Kypr, Rhodos a nakonec (1530) na Maltu; odtud dnešní zjednodušený název řád maltézských rytířů.⁴³⁴

Za papeže Innocence VIII. (1484-1492) převzali johanité majetek po zrušeném **řádu sv. Lazara** (lazariáni/lazarité).⁴³⁵ Ten byl založen kolem roku 1100 v Jeruzalémě u špitálu pro malomocné a jeho členové, k nimž mohli patřit i malomocní rytíři, skládali kromě slibů chudoby, poslušnosti, čistoty a ochrany věřících také zvláštní slib služby malomocným (ve znaku zelený osmihrotý kříž). Sídlo řádu bylo 1253 přeloženo do Orléans a v Evropě jim přímo či nepřímo podléhalo na 19000 leprosálí.

Řád německých rytířů (bílý plášť s černým křížem) vnikl opět postupně z ošetrovatelského bratrstva jednoho z jeruzalémských špitálů, založeného kol. 1100 jistým německým poutníkem. Pravidla řádu potvrdil papež Klement III. r. 1191 a o sedm let později byl uznán jako řád rytířský. Své hlavní sídlo měl až do 19. století v Prusku. V Marburgu mu sv. Alžběta Durynská svěřila r. 1228

⁴³³ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II*, s. 7-38.

⁴³⁴ Přesný název „Suverénní rytířský a špitální řád sv. Jana Jeruzalémského na Maltě a Rhodu“.

⁴³⁵ Přesný název „Rytířská a špitální řád sv. Lazara Jeruzalémského.“

špitál sv. Františka. Za reformace se téměř rozpadl. Po svém zrušení v Prusku (1805) se přesunul do rakouské monarchie a až do roku 1939 sídlil velmistr v Bruntále. Zde byl za nedostatek loajality vůči Hitlerovi zrušen a obnoven po válce. Dnes se věnuje zbytek členů výhradně charitní práci v nemocničním sektoru.

Souběžně vznikaly i další nerytířské řády s charitně-ošetrovatelskými aktivitami:

Špitální řád sv. Antonína (antonité)⁴³⁶ vznikl r. 1095 v jihovýchodní Francii jako laické špitální bratrstvo, pečující o postižené otravou námelem.⁴³⁷ Toto onemocnění, zvané „svatý oheň“ nebo „oheň sv. Antonína“, přivádělo zástupy poutníků k místnímu kostelu, v němž byly uloženy ostatky sv. Antonína Poustevníka. Svými úspěchy při léčbě dosáhli zakrátko téměř celoevropského rozšíření (modrý kříž ve tvaru T na černém plášti). Ačkoliv v 15. století provozovali na 370 špitálů, byli r. 1677 zrušeni ve prospěch Johanitů.

Pozoruhodné je dílo **řádu Ducha svatého**⁴³⁸. Zbožný laik Gui založil asi r. 1198 z vlastních prostředků v Montpellier špitál Svatého Ducha a špitální bratrstvo, v němž také sám sloužil a které získalo ještě téhož roku papežské schválení jako řád (černý plášť s dvojitým křížem). Pověst mimořádné kvality péče pohnula papeže Inocence III. k tomu, že řádu r. 1204 předal velký římský špitál Panny Marie v Sassia, znovu postavený na ruinách starého špitálu pro saské poutníky.⁴³⁹ Po vzoru francouzského špitálu dostal zakrátko stejné jméno a stal se jakýmsi vzorem mnoha stovek stejnojmenných špitálů po celé Evropě, ačkoliv většinu z nich řád sám neprovozoval. Řádová pravidla nám poskytují vhled do teorie i praxe této komunity. Členové skládali při vstupu do řehole následující slib: „*Obětuji a zasvěcuji se Bohu, blahoslavené Panně, Duchu sv. a našim pánům, tj. chudým, kterým chci sloužit po všechny dny svého života.*“ Velmistr řádu mu nato odpověděl: „*A dům Ducha sv. slibuje ti vodu a chléb*

⁴³⁶ srov. Liese II, s. 10-15.

⁴³⁷ Otrava pocházela z alkaloidní plísně paličkovice nachové napadající obilné klasy.

⁴³⁸ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II*, s. 15-19.

⁴³⁹ Ten zde postavil r. 718 král Ina ze Sasexu. Srov. D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österrech*, s. 20.

*a prostý šat (...) protože naši páni, chudí, jejichž služebníky my jsme, chodívají nazí a špinaví, tu bylo by pro nás hanbou, abychom byli pyšní.*⁴⁴⁰ Zásadu vyjádřenou obratem „chudý-náš pán“ přejal Gui od johanitů, tvořila však osu celého tehdejšího špitálního hnutí. Ojedinělý byl v řádu požadavek, aby bratři jednou týdně vyhledávali nemocné a chudé po ulicích. V průběhu reformace řád postupně zanikl.

Zásluhou sv. Anežky Přemyslovny (1211-1282) vzniklo po vzoru její sestřence sv. Alžběty r. 1233 špitální bratrstvo, 1237 povýšené na **řád křížovníků s červenou hvězdou** (černý plášť s červeným osmihrotým křížem nad šesticípou červenou hvězdou). Křížovníci sloužili chudým a nemocným nejprve v Anežčině Špitálu sv. Františka. Brzy se řád rozšířil i na území Moravy, Slezska, Polska a Uher. Hlavním posláním křížovníků byla špitální činnost. V době největšího rozkvětu, za vlády Karla IV., řád spravoval na 60 špitálů.⁴⁴¹ V důsledku husitských bouří však charitní činnost řádu téměř zanikla.

Poutníky, kteří na cestě do Jeruzaléma upadli do otroctví, osvobozovali, resp. vykupovali **řád trinitářů** (od r. 1200) a **řád mercedářů** (od r. 1235). Udává se, že první z nich vykoupil ze zajetí až 1 milion otroků, někdy i za cenu osobního zastoupení zajatého.⁴⁴²

2.2.2.4 Hnutí chudoby

Opět na pomezí obou trendů, tedy aktivizace laiků a monistických inovací, se pohybuje tzv. **hnutí chudoby**. Formovalo se už od 12. stol.⁴⁴³ Mollat upozorňuje, že vyrůstá ze základního problému, jak nejen neustále inovovat péči o chudé, nýbrž jak dosáhnout jejich sociální integrace.⁴⁴⁴ Tato integrace byla svým způsobem nalezena ve 12. stol. v duchovní teorii, podle níž chudobě přísluší tatáž potenciální hodnota jako jiným formám utrpení. Hodnota chudoby tedy odpovídá funkci chudoby. Tato funkce pak spočívá v tom, zda slouží jako prostředek na cestě ke zdokonalení, zdokonalení chudého, jehož má vést

⁴⁴⁰ Citováno podle VAŠEK, B. *Dějiny křesťanské charity*, s. 81.

⁴⁴¹ Srov. MEZZADRI, L., *Storia della carità*, s. 53.

⁴⁴² Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II*, s. 82.

⁴⁴³ Srov. tamtéž, s. 96-106.

⁴⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 96.

k pokoře a odevzdanosti do Boží vůle, a zdokonalení bohatého, pro nějž chudoba chudého představuje možnost projevit caritas a tím se připodobnit milujícímu Pánu. Chudý tak získává sociální postavení, jaké předtím patřilo jen bohatému. Mollat spatřuje v této teorii „*Schlüssel zum Verständnis der Denk- und Verhaltensweisen des 12. Jahrhunderts gegenüber der Armut und den Armen.*“⁴⁴⁵

Zásadní profil daly hnutí chudoby ovšem na prahu 13. stol. postavy sv. Františka z Assisi (1182-1226) a sv. Dominika (1170-1221). Jejich působení nevyústilo jenom v založení nových řeholních společenství (dominikáni 1216, františkáni 1209), ale např. formou františkánského laického „třetího řádu“ (1218) dokázalo s velkou atraktivitou zasáhnout až do vysokých vrstev šlechty. Do tohoto proudu náleží vzorové charitní postavy sv. Hedviky Slezské (1174-1243), její neteře sv. Alžběty Durynské (1207-1231) a sv. Anežky Přemyslovny. Znovu ožívá biblický étos pomoci chudým, který neznamena jen program mírnění chudoby, ale také radikální blízkost chudým a trpícím. Přitažlivěji než příklad sv. Martina, jenž se z koně sklání k nahému, aby se s ním rozdělil o plášť, začíná působit příklad mnoha mužů a žen, kteří se chtějí připodobnit chudým a tím i trpícímu Ježíši.⁴⁴⁶ Protože však mnoho z těchto postav sdílelo osud chudých a nemocných bezprostředně skrze aktivní a přímou péči o ně, dochází – podle Mollata – k prolomení dosavadní tradice dobročinnosti: Charitní akce překračuje rámec gesta neosobní dobročinnosti a přiklání se k modelu přímé a individuální praxi pomoci.⁴⁴⁷

Jakkoliv můžeme hnutí chudoby v mnohém obdivovat, je třeba k celé této duchovní konstrukci chudoby jako nástroje zdokonalení nebo dokonce jako znamení vyvolení přistupovat i s kritickou opatrností, neboť právě ona hluboká spiritualizace chudoby se může nereflektovaně a nekontrolovaně obrátit v určitou teologickou legitimizaci chudoby, kdy (odstranitelná) chudoba přestane být

⁴⁴⁵ Tamtéž, s. 99.

⁴⁴⁶ Srov. MOLLAT, M., *Armen im Mittelalter*, s. 108-109.

⁴⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 142.

vnímána jako situace neslučitelná s důstojností člověka stvořeného k Božímu obrazu a stane se neškodnou či dokonce žádoucí součástí světa člověka.⁴⁴⁸

Z hlediska dalšího vývoje církevní sociální práce je významné, že počínaje 13. stol. se objevují pokusy o regulaci množství oprávněných pobírat podporu a za tím to účelem jsou vydávány **speciální odznaky**. Tak r. 1240 popisuje oxfordský dominikán Richard Fishacre rozdávání cínových odznaků, které chudým dávaly právo nasytit se ve stanovený den u králova stolu. Roku 1330 je ve Florencii rozdáno odkázané jmění zemřelého měšťana tak, že se chudí nejprve shromáždili v chrámech, odkud byli po jednom vypouštěni a každý dostal po 6 denárech. Celkem tak bylo poděleno 17000 chudých, aniž se riskovaly podvody. Bratrstvo Or San Michele ve Florencii kontrolovalo rozdělování podpory tak, že vydávalo „polizze“ – odznaky s vyraženým jménem chudého opravňující k podpoře, zatímco v Nizozemí se vydávaly „marky“ z olova nebo mědi. Ve 14. století nařízení magistrátu v Norimberku stanovuje, že nikdo, kdo nemá speciální kovový odznak, nemůže žebrat, a pověřený úředník magistrátu měl vést jejich seznam a každého půl roku ověřovat jejich životní poměry.⁴⁴⁹ Ve Vídni v 15. stol. bylo podmínkou pro získání takového odznaku: 1. nezaviněnost vlastní nouze, 2. pracovní neschopnost, 3. prokázat vykonání velikonoční zpovědi a svatého přijímání, 4. znalost tří základních modliteb.⁴⁵⁰

2.2.2.5 Komunalizace sociální práce a disciplinarizace chudinské péče vrchností (14./15. stol)

Na pomezí 14. a 15. století dochází k dalšímu posunu v důrazech církevní sociální práce. Dosavadní dvě stěžejní složky církevní sociální práce – individuální, resp. korporativní dobročinnost na jedné straně a sociální aktivity

⁴⁴⁸ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 57. Haslinger má dokonce výhrady k tomu považovat středověkou almužnickou a nadační praxi za příspěvek k účinnému zvládnutí chudoby.

⁴⁴⁹ Srov. GEREMEK, B., *Slitování nebo šibenice*, s. 46.54.

⁴⁵⁰ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 113, pozn. 201.

řeholních komunit - se ocitají v těžkých problémech, které Haslinger přisuzuje čtyřem dobovým trendům⁴⁵¹:

1. Dosavadní praxe almužnictví se ukazuje jako málo účinná jak vzhledem ke schopnosti účinně mírnit chudobu příjemců, tak vzhledem ke své nespolehlivosti.

2. Praxe mendikantů, od nichž se očekával příkladný přístup k chudobě, naráží u současníků na kritiku, jejímž příkladem by mohl být satirický spis Sebastiana Branta „Lod' bláznů“ z r. 1494.⁴⁵²

3. Církevním autoritám se nyní daří stále méně motivovat lid k sociální činnosti pomocí tradičních pozitivních postojů k chudobě. Pod vlivem humanistických ideálů totiž respekt a úctu k chudému nahrazuje pohrdání chudobou, a tím i žebráním, považovaném za neslučitelné s důstojností člověka.⁴⁵³

4. V rychle rostoucích městech se probouzí sebevědomí měšťanstva, resp. snahy o samostatnou, na církevní i světské vrchnosti nezávislou regulaci společenských problémů.

Tyto čtyři trendy společně vedou ke dvěma významným důsledkům, které budou přetrvávat po staletí:

Nejprve vyvolávají **sekularizaci chudinské péče**, nikoliv v tom smyslu, že by byl oslaben náboženský charakter všednodennosti ve špitálech či narušeno pouto mezi poskytováním pomoci a religiozitou. O sekularizaci můžeme hovořit v tom smyslu, že měšťanstvo od 14. století začíná vytlačovat řeholní řády z místa jediných aktérů špitální sociální práce. Motivem aktivizace měšťanského patriciátu přitom byla směsice altruismu a ego-logického zájmu o vlastní zaopatření pro stáří nebo případ náhlé potřeby.⁴⁵⁴ Dosavadní zařízení byla pro tyto účely zřejmě nevyhovující. S ohledem na vyšší účinnost poskytované pomoci dochází dále k zakládání specializovaných špitálů pro konkrétní cílové

⁴⁵¹ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 59-60.

⁴⁵² Srov. MOLLAT, M., *Armen im Mittelalter*, s. 230-232.

⁴⁵³ Leo Battista Alberti (1404-1472) ve svém dialogu *Paupertas* považuje chudobu za nejhorší ze všech zel: „Nicht einmal die Götter lieben die Armen“. Logicky z toho Alberti vyvodí, že „Es ist besser zu sterben, als in Armut zu leben.“ Tamtéž, s. 234.

⁴⁵⁴ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 60.

skupiny potřebných (staří, nemocní nakažlivými nemocemi, osiřeni, psychicky nemocní atd.).⁴⁵⁵

Další vliv, jemuž je chudinská péče nyní vystavena a způsobuje její proměnu, je označován jako **komunalizace chudinské péče**. Nyní se stává výrazem vrchnostenské moci a politiky. Protože její podobu určují ti nejlépe situovaní měšťané, musí pochopitelně odpovídat také jejich zájmům: v poskytování pomoci se prosazuje zásada omezení na domácí potřebné. V policejní vyhlášce z roku 1552 přisoudil Ferdinand I. v Rakousku chudinskou péči přímo obcím.⁴⁵⁶ Tím dochází, resp. mělo docházet k útlumu atraktivity města pro cizí chudé a navíc tím vzniká prostor pro sociální kontrolu příjemců pomoci. Vůči vlastním potřebným se prosazují restriktivní předpisy: chudinské a žebrácké vyhlášky upravují podmínky nároku na veřejnou podporu. Pomocí rozdávání žebráckých odznaků se města snaží rozlišit oprávněné a neoprávněné žadatele. Právě tyto odznaky symbolizují roli, do jaké jsou ve svých městech stavěni – role sociálně vyloučeného ‚outsidera‘ – a jen prohlubují jejich stigmatizaci jakožto podezřelých osob, od kterých je třeba se držet dál.⁴⁵⁷

Na rozdíl od tradiční církevní praxe almužnictví, která nebyla vázána na žádné podmínky – kromě modlitby za dárce –, je nyní poskytnutí pomoci vázáno na požadavek změny chování v souladu s představami městské vrchnosti. Pomoc je podmíněna závazkem pracovat. Komunalizace tedy učinila z chudinské péče nástroj pracovní výchovy a tím do ní vložila dosud nebývalý pedagogický program. Tento proces bývá označován jako **pedagogizace sociální péče**.⁴⁵⁸

Kromě uvedených principů poukazuje Haslinger na principy **uplatňování sociální kontroly** nad příjemci pomoci, jejich **morálního hodnocení** a **vyloučení cizinců** z okruhu oprávněných příjemců pomoci. Tyto principy společně vytvářejí trend zasahující také veškerou církevní sociální práci – trend

⁴⁵⁵ Srov. tamtéž.

⁴⁵⁶ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 114, pozn. 205.

⁴⁵⁷ Srov. tamtéž.

⁴⁵⁸ Srov. ENGELKE, E. *Theorien der Sozialen Arbeit*. 3. Aufl. Freiburg: Lambertus, 2002, s. 51.

disciplinarizace chudinské péče pomocí opatření formulovaných světskou vrchností.⁴⁵⁹

2.2.2.6 Souhrn

Během středověkého období dochází současně s ústupem tradiční role biskupů, příp. jáhnů, v oblasti charitní diakonie k nástupu nových aktérů. K farnostem se připojí nejprve nová klášterní společenství, bratrstva, rytířské řády a měšťanské spolky.⁴⁶⁰ Hlavním místem výkonu sociální služby chudým a trpícím se stává individuální setkání dárce s chudým (almužnictví) a institucionální péče (špitál). Solidární pomoc slabým a trpícím přestává být jen záležitostí úředních složek církve, zodpovědnost za ni přebírá celé společenství věřících. I tyto civilní iniciativy jsou stále hluboce nábožensky motivovány. Je však možné v nich spařovat počátek rozvolňování symbiózy církve a státu, resp. církve a občanské společnosti.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 61.

⁴⁶⁰ Je otázkou, zda-li místo, které v celku charitního díla církve obsadily mendikantské řády (kromě jmenovaných také augustiniánští eremité a karmelitáni), nebylo uvolněno výpadkem charitní praxe konvenčních farností, které mohly ztratit schopnost adekvátně reagovat na masivní situace sociální nouze obyvatel ve svém teritoriu. Tak soudí HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 58.

⁴⁶¹ Srov. POMPEY, H., *Kirche für andere*, s. 148.

2.2.3 Novověk – církevní sociální práce pod tlakem rostoucích kompetencí politických autorit

2.2.3.1 Mezi reformací a sekularizací (16. stol.)

Duchovní atmosféra přelomu 15. a 16. století byla ovlivněna návratem k antickým řecko-římským vzorům a tím také k ideálu zdravého a krásného člověka. Taková představa však byla v krutém rozporu s realitou chudoby, nemoci a utrpení, kterou pozdně středověký člověk kolem sebe spatřoval.

Reformační hnutí (Luther, Calvin, Zwingli), které se zakrátko rozšířilo ve střední, západní a severní Evropě, představuje důležitý mezník i pro charitní diakonii církve.

Martin Luther (1483-1546) svou nauku staví na přesvědčení o radikální zkaženosti lidské přirozenosti po prvotním hříchu a na představě „ospravedlnění“, které působí Bůh pouze svou milostí („sola gratia“) a člověk na něm získává podíl pouze svou vírou („sola fide“). „Werk“- charakter, praktická povaha charitní činnosti, která má povahu „skutku“ (Werk), a zejména tradiční teorie, podle níž se spása dá zasloužit konáním dobrých skutků, se stala okamžitě předmětem sporu, neboť nemohla odpovídat těmto protestantským principům. Postoj Luthera k charitní praxi lze označit za odmítnutí motivu „dobrých skutků“. Cesta spásy je nyní radikálně oddělena od představy záslužnosti lidských „dobrých skutků“. Pomáhající služba chudým a trpícím pro Luthera nesmí být chápána jako způsob, jakým si lze zasloužit věčnou spásu.⁴⁶² Tato teologická koncepce má pro sociální práci církve čtverý účinek:

1. Pomáhající angažmá je nahlíženo jako důsledek osvobození Bohem (z pout hříchu a sobectví) a je **zdůrazněna rovnost všech**. Takové pojetí může fungovat jako prevence před instrumentalizací chudých a trpících pro získání vlastní spásy. V tomto smyslu představuje reformační koncepce charitní praxe zisk.⁴⁶³

⁴⁶² Srov. tamtéž.

⁴⁶³ Srov. tamtéž, s. 149.

2. Nakolik Lutherova koncepcie zdůrazňuje radikální přirozenou zkaženost člověka, natolik může vést tato koncepcie také k **podceňování přirozeného potenciálu** člověka v nouzi a potažmo i k podceňování nebo dokonce zavrhování nástrojů a poznatků, jaké přináší přirozené (nesteologické) lidské poznání, dnes bychom řekli společenské, humanitní a přírodní vědy. V tomto ohledu by mělo důsledné uplatnění Lutherovy doktríny fatální důsledky pro soudobé paradigma sociální práce, která fakticky stojí a padá s důvěrou v přirozený potenciál každého člověka nezávisle na jeho stavu.

3. Luther sám měl evidentně problém si vůbec přestavit, že by pouhé poskytnutí pomoci mohlo být integrální součástí křesťanské víry. Tato jeho **diakonická rezervovanost** spolu s **doktrínou o dvou říších** (světské a duchovní), **resp. o dvou regimentech**⁴⁶⁴ stála za jeho návrhem přenechat konkrétní chudinskou pomoc městské vrchnosti a požadovat od ní zákaz žebroty. Je zřejmé, že v této konstelaci se reformace ukázala jako **katalyzátor** výše popsaného trendu **komunalizace chudinské péče**.⁴⁶⁵

4. I když Luther požadoval po reformovaných sborech praxi nesenou vzájemnou láskou, došlo ve smyslu doktríny o dvou říších pouze k ustálení systému dělby úkolů mezi světskou vrchnost, která měla za úkol praktickou realizaci chudinské péče, a církevní nositele úřadu, kteří měli za úkol posilovat víru a bliženeckou lásku pomocí kázání.⁴⁶⁶ V této nové konstelaci sil vedla reformace, alespoň v raném období (16. století) k **úpadku kultury sociální solidarity**. Luther sám si na tento úpadek stěžuje.⁴⁶⁷ Potvrzuje, že souvisí s popřením teorie záslužnosti dobrých skutků⁴⁶⁸ a podobně se vyjadřují i někteří

⁴⁶⁴ Srov. BRANDT, H. J., *Grundzüge der Caritasgeschichte*, s. 150.

⁴⁶⁵ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 62.

⁴⁶⁶ SCHÄFER, G., HERMANN, V. Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie. In RUDDAT, G., SCHÄFER, G. (Hg.) *Diakonisches Kompendium*. Göttingen: Vnadenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 47-50.

⁴⁶⁷ „Za papežství bývali lidé laskaví a dávali rádi, ale teď za evangelia již nedává nikdo, jenom jeden druhého odírá a každý chce mít všechno sám... Dříve, když se v dobách papežského svádění a falešných bohoslužeb měly konati dobré skutky, tu byl každý ochoten ihned... Teď však celý svět neumí nic jiného než sbírat peníze, odírat, veřejně loupit a krást, lži, podvodem, lichvou, předražováním.“ Citováno podle VAŠEK, B. *Dějiny křesťanské charity*, s. 97.

⁴⁶⁸ „Že jsme nyní tak líní a tak studení v konání dobrých skutků, pochází odtud, že neuznáváme, že by dobré skutky ospravedlňovaly. Neboť v době, kdy jsme se snažili dojíti ospravedlnění svými skutky, projevovali jsme podivuhodnou horlivost v konání dobra. Lidé se navzájem předstihovali v pořádném životě a zbožnosti. A kdyby dnes bylo možno znova vzkřísiti starou nauku, podle které naše skutky mohou přispěti k ospravedlnění, byli bychom jistě ochotnější v konání dobra. Ale této vyhlídky nyní není;

Lutherovi současníci (Jakub Andreä; Andreas Masculus; Kristoph Fischer; Bartoloměj von Usingen).⁴⁶⁹

K popsaným ideovým překážkám rozvoje charitní praxe se přidávají i překážky politické. V oblastech, kde se panovník přiklonil k protestantismu („*cuius regio, eius religio*“), byl sekularizován církevní a klášterní majetek, osazenstvo klášterů (nejpočetnější zdroj charitních pracovníků) bylo rozpuštěno, ve špitálech chyběl personál. Oprávněná kritika nedostatků pozdně středověké charitní činnosti tak vedla k jejímu prostému odstranění.

Vliv reformace na dobročinnost byl charakteristický v Anglii, kde téměř třetina zemědělské půdy patřila církvi a jejím dobročinným nadacím.⁴⁷⁰ Po církevně-politickém obratu za totalitního monarchy Jindřicha VIII. (1491-1547) probíhala po šest let obrovská konfiskace církevního a klášterního majetku. Drobní zemědělci, kteří obhospodařovali církevní půdu, byli vyhnáni a nahrazeni stády ovcí, jejichž vlna byla lukrativním zbožím. Téměř přes noc se velké masy chudiny ocitly v mezní nouzi. Anglická města zaplavila armáda hladových bezzemků. Anglie stanula před gigantickým problémem chudoby a žebroty. Tuto novou situaci ještě více ztěžovaly následující okolnosti: nejprve přesvědčení o absolutním vlastnickém právu, které znamenalo, že majetkové zájmy mají přednost před zájmy osob, zvláště chudých. Dále předsvědčení, že chudoba má primárně individuální příčiny, tzn. chudý za ni nese vinu sám.

Souběžně s nástupem reformace, i když ne v příčinné souvislosti s ní, se objevuje pro tuto dobu charakteristický rys práce s chudobou, tzv. **městské chudinské vyhlášky**.⁴⁷¹ Luther sám jako razantní odpůrce žebroty napsal předmluvu komunální chudinské vyhlášky z r. 1523 pro město Leisnig. Zdaleka

proto, když máme dobrými skutky sloužiti bližnímu a Boha oslavovati, jsme chabí a nechceme dělat nic.“ Citováno podle tamtéž, s. 98.

⁴⁶⁹ Protestantský liberální historik Adolf Harnack tvrdí na začátku 20. století : „Možno to, bohužel, říci stručně, nic významnějšího nebylo vytvořeno: katolíci mají pravdu, tvrdí-li, že nikoli my, nýbrž oni se dopracovali v XVI. století rozmachu v charitativním životě, a že v luteránské oblasti to vypadalo v sociální péči brzy hůř, než tomu bylo dříve.“ Citováno podle tamtéž, s. 99.

⁴⁷⁰ Srov. FRÖHLICH, R., *Dva tisíce let dějin církve*, s. 158-159.

⁴⁷¹ Kořeny sahají až do 14. století (např. 1370 v Norimberku). Srov. Liese I., s. 236. Norimberské nařízení stanovuje, že nikdo nesmí žebrot, pokud nemá oprávnění v podobě kovového odznaku. Na žebračky má dohlížet chudinský úředník města (Bettlerherr) a rozdávát tyto odznaky pouze skutečným chudým, vést jejich seznam a každého půl roku jej ověřovat. Cizí žebračky se mohli zdržet ve městě jen 3 dny. Srov. GEREMEK, B. *Slitování a šibenice*, s. 54.

největší dopad mělo ovšem dílo „*De subventione pauperum*“ (O podpoře chudých), které roku 1526 věnoval magistrátu města Brugges v Belgii španělský humanista **Juan Luis Vives** (1492-1540).⁴⁷² Jeho spis má dva díly. V prvním postupuje spíše teoreticky, hovoří o kořenech lidské nouze, o pravidlech dobročinnosti a individuálních povinnostech k chudým. Ve druhém díle přistupuje k formulacím konkrétních opatření komunální chudinské politiky. Ve stručnosti vyjádřeno, Vives formuluje tři základní požadavky: Každý chudý musí pracovat. Podpora chudých má být adresná, resp. vycházet z posouzení individuální situace a chudí musí být vychováváni k mravnímu životu.⁴⁷³ Dílo představovalo na tehdejší dobu úctyhodný výkon, neboť se jednalo o historicky první teoretickou reflexi obecné komunální chudinské politiky. Jeho jednotlivá opatření – pracovní povinnost, opatření k obstarání zaměstnání, registrace chudých, písemné podchycení situace jednotlivých chudých, lékařské posudky, adresně orientovaná podpora a úřední kontrola výchovy – jsou dodnes svým způsobem součástí moderní sociální práce. Idea, že na chudé je třeba působit i výchovně (pedagogizace sociální práce), se také v sociální práci prosadila. Nepochybně důležitým údajem je také to, že právě u Vivese začíná nová epocha tvorby teorií sociální práce, které se zřikají svého teologického ukotvení.⁴⁷⁴

Podíváme-li se na tyto nové trendy ze strukturálně-organizačního hlediska, zjišťujeme, že zodpovědnost za sociální péči je přesouvána na stranu představitelů politické (necírkevní) moci. V důsledku toho se sociální praxe stále více odpoutává od liturgie a zvěstování a toto odcizení platí i naopak.

⁴⁷² Srov. ENGELKE, E., *Theorien der Sozialen Arbeit*. 3. Aufl. Freiburg: Lambertus, 2002, s. 41-52; ZELLER, S., Zur Entwicklung der Sozialarbeitswissenschaft. *Soziale Arbeit*, č. 9/10, 1995, s. 301-304; KECK, A., *Das philosophische Motiv der Fürsorge im Wandel. Vom Almosen bei Thomas von Aquin zu Juan Luis Vives' De subventione pauperum*. Würzburg: Echter Verlag, 2010; ZELLER, S., *Juan Luis Vives (1492-1540)*. Freiburg: Lambertus, 2006.

⁴⁷³ ENGELKE, E., *Theorien der Sozialen Arbeit*.s. 48.

⁴⁷⁴ Srov. *tamtéž*, s. 51.

2.2.3.2 Katolická reforma – obroda skrze charismatické osobnosti (16./17. st.)

Katolická církev reaguje protireformací, která znamená nejen obranu před reformátorskými idejemi, ale také reflexi vlastních životních ideálů. Tridentický koncil (1545-1563) znovu volá biskupy k odpovědnosti za chudé a obhajuje tradiční nauku o záslužnosti almužny. Tím pomohl zachovat důležitý zdroj motivace pro chudinské nadace a materiální základnu nezbytné hmotné pomoci. Také zachoval ideál dobrovolné chudoby zvolené z náboženských motivů.⁴⁷⁵ Zásadním dopadem katolické reformy v rámci charitní praxe církve je vytvoření atmosféry, která umožnila zformování nových osobností a společenství, která zasvětili svou činnost péči o chudé.⁴⁷⁶

a) *Nové korporativní formy církevní sociální práce*

K nim patří v Itálii například milánský arcibiskup sv. Karel Boromejský (†1584), který ve svém městě proslul obětavostí, s jakou se ujímal hladových a umírajících při epidemiích 1570/1576, kapucín sv. Felixe z Kantacilie (†1587), který sám žebral v Říme pro potřeby chudých, sv. Ignác z Loyoly (1491-1556), jenž se po příchodu do Říma se svými společníky ihned ujal organizace sociální péče, zřizoval sirotčince, útulek sv. Marty pro prostitutky, a vedl své spolubratry (jezuitu) k tomu, aby navštěvovali nemocnice a sloužili nemocným.⁴⁷⁷

Spíše do sféry péče o nemocné, tedy mimo rámec této disertace, náleží postavy Itala sv. Kamila de Lellis (1550-1604), jež stál u zrodu řádu pro ošetřování těžce nemocných a umírajících – kamiliánů (1591) – a sv. Juana Ciudad (1495-1550), jehož současníci nazývali pro jeho lásku k nemocným Jan z Boha, a jenž založil ve španělské Granadě roku 1538 reformovaný špitál, první příklad moderní, komplexní ošetrovatelské péče pro muže. Kolegium jeho

⁴⁷⁵ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 62.

⁴⁷⁶ Srov. BRANDT, H. J. *Grundzüge der Caritasgeschichte*, s. 151.

⁴⁷⁷ „Kázali v žalářích, prosívali za lidi uvězněné při úřadech i při žalobných stranách (...) Dvakrát týdně brzo po svém příchodu do Prahy chodívali jezuité do pražských špitálů, tu stlali chudým postele, smetávali pavučiny se zdí, špínu omývali, metli, a když všecko spravili, dali se do kázání.“ VAŠEK, B., *Dějiny křesťanské charity*, s. 111.

pomocníků vytvořilo po jeho smrti bratrstvo a 1586 získalo papežské schválení řádových pravidel pod názvem řád milosrdných bratří.⁴⁷⁸

V poreformační Francii zanechal nesmazatelnou stopu sv. Vincent DePaul⁴⁷⁹ (1581-1660) svým programem propojení farní pastorace a chudinské péče.⁴⁸⁰ Zdůrazňoval starokřesťanské přesvědčení, že charitní angažmá je úkolem každého pokřtěného, proto věnoval velkou pozornost vytváření skupin charitních dobrovolníků ve farních komunitách (tzv. vincentýnská společenství). Nejprve jako farář v Clichy (Paříž), od r. 1613 duchovní mezi trestanci na galejích, skládá Vincent 1617 slib zasvětit život chudým. Pro účely péče o chudé a osamělé nemocné ustavil nejprve skupinu žen (Confrérie des Dames de la Charité) a 1620 i skupinu mužů. S přesvědčením, že mezi duchovní a sociální nouzí existuje vzájemná souvislost, zřídil r. 1625 (1632 papežské potvrzení) společenství misionářských kněží (Congregation de la Mission), tzv. lazaristů.⁴⁸¹ Ti měli dbát na povznesení duchovního života chudých a zároveň během svých venkovských misí ustavovat dobrovolnické a svépomocné charitní skupiny. Spolu se sv. Luisou de Marillac († 1660) založil r. 1633 také (1655 potvrzeno pařížským arcibiskupem) „Společnost dcer křesťanské lásky“ (Compagnie des Filles de la Charité)⁴⁸². Jejich lidové označení „milosrdné sestry“ (od „charité“) nebo „vincentýnky“ se stalo souhrnným označením pro bezpočet podobných charitně aktivních společenství, která vznikala od té doby (a zejména v 19. stol.). Hlavním úkol spočíval (a stále spočívá) v domácí (terénní) péči o chudé a nemocné.⁴⁸³

Jiné zaměření měla v Nancy r. 1624 ustavená kongregace Sester de Notre-Dame-du-Refuge, věnující se sociálně-preventivní pedagogické práci

⁴⁷⁸ Hospitálský řád sv. Jana z Boha. Od r. 1605 působili Milosrdní bratří v moravských Valticích, od r. 1620 v Praze, 1733 v Prostějově, 1747 v Brně a dalších místech naší země. Ve Valticích vedli řádoví bratří nemocnici až do r. 1949. Dnes (2005) má Českomoravská provincie pouhých 6 bratří a na svou tradici navazuje provozem 3 lékáren v Brně, Letovicích, Prostějově a malou nemocnicí (LDN) ve Vizovicích. Celosvětově řád působí ve 46 zemích, kde nemocným slouží 1.500 bratří a 40.000 spolupracovníků v téměř 300 zařízeních.

⁴⁷⁹ K psaní Vincentova příjmení srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 274, pozn. 1; dále COSTE, P., *Monsieur Vincent*. Tom I. Paris, 1934, s. 21-22.

⁴⁸⁰ Srov. BRANDT, H. J. *Grundzüge der Caritasgeschichte*, s. 152; LIESE, W., *Geschichte der Caritas II.*, s. 275-285.

⁴⁸¹ Podle sídla u kostela sv. Lazara v Paříži.

⁴⁸² V r. 2011 sdružovala na 19.000 sester, věnujících se chudým a nemocným v 91 zemích světa. Srov. <http://www.filles-de-la-charite.org/fr/contact.aspx> [06-09-2011]

⁴⁸³ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II.*, s. 53-60.

s prostitutkami. Kongregaci s podobnými cíli založil r. 1644 ve francouzském Cean sv. Jan Eudes (†1680), v polovině 19. století se z ní vytvořila Kongregace Naší Paní Milosrdenství Dobrého Pastýře, která působí kromě původní cílové skupiny také v dalších pedagogických oblastech.⁴⁸⁴

b) Komunální inovace v chudinské péči

Mimo tyto inovativní korporativní formy církevní sociální práce dochází k výraznému pohybu také v prostředí katolických a reformovaných měst. Navzdory odlišnostem na úrovni konkrétní charitní praxe se zde formují - se souhlasem obou církví - **zárodky sociální politiky**, městské chudinské vyhlášky, které vykazují více společných než rozdílných znaků: odsuzují zneužívání žebroty, obsahují morální zavržení zahálky, separují přijatelné a nepřijatelné chudé, redukuje toleranci vůči žebrání, snaží se prosadit výchovu žebráků k práci.⁴⁸⁵ Tyto společné trendy posilují už nastartované procesy **komunalizace a byrokratizace** tehdejší sociální práce, spočívající v tom, že chudinská péče je přisouzena definitivně do kompetence městské vrchnosti, chudí jsou registrováni a pokud jsou shledáni práce schopní, jsou umísťováni do nových zařízení pro veřejné práce. Pracovní ústavy získaly záhy charakter nápravných zařízení⁴⁸⁶, nezávisle na národních variantách (německý Arbeitshaus, anglický Bridewell, holandský Tuchthuis, pařížský všeobecný špitál). Pozoruhodnou skutečností je, jak upozorňuje B. Geremek, že tento program nápravy chudých pomocí nedobrovolné práce se ujímá výrazně silněji v protestantských oblastech, zatímco v katolických městech v mnohem menším počtu a mnohem později, teprve v 18. století. Je velmi pravděpodobné, že za koncepcí nápravných a odstrašujících domů práce stála protestantská etika.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Srov. VAŠEK, B., *Dějiny křesťanské charity*, s. 123.

⁴⁸⁵ HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 62.

⁴⁸⁶ GEREMEK nadepsal pojednání o nich slovy „Vězení pro chudé“, srov. *Slitování nebo šibenice*, s. 215-228.

⁴⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 220.

2.2.3.3 Souhrn

Souhrnně se dá říci, že v období od reformace do Francouzské revoluce (1789) prožívá charitní angažmá křesťanů významnou diferenciaci. Paralelně s aktivitami tradičních řádů a mnoha nových kongregací narůstá význam komunálních sociálně-charitativních projektů (chudinské vyhlášky, komunální špitály atd.). Charitní praxe jako výraz křesťanské solidarity uvnitř společenství funguje také. Zatímco stacionárních a ústavních charitních projektů se stále více ujímají města, řehole a kongregace, sociální práce orientovaná na přirozené životní prostředí jednotlivců je realizována na úrovni farních společenství.⁴⁸⁸

2.2.4 Církevní sociální práce po Francouzské revoluci – nová vlna diferenciacie subjektů a nutnost jejich centralizace na národní i mezinárodní úrovni

Otřesy způsobené Francouzskou revolucí znamenaly sice výrazné narušení kontinuity charitní praxe ve Francii (sekularizace církevního 1790 a řádového majetku 1792, vyhnání mnoha katolíků ze země)⁴⁸⁹, celkově je ale možno říci, že přinesly i své plody. Revoluční ideály svobody, rovnosti, bratrství a ustanovení práva na pomoc přinejmenším nepřímo podporují křesťanskou praxi solidarity a pomoci. Navíc se jedná o hodnoty křesťansky inspirované.⁴⁹⁰

Mimoto je třeba připomenout, že revoluční hrůzy způsobily široko v Evropě také proud návratu ke tradičním křesťanským hodnotám, a jedním z nejvýraznějších projevů tohoto ‚probuzení‘ je výrazné zintenzivnění charitní činnosti zejména nových katolických (ženských) kongregací, jak vincentýnské tradice⁴⁹¹, tak i františkánské tradice⁴⁹², jejichž přehled by však přetížil půdorys této práce. Jen ve Francii vzniklo do druhého císařství (1852-1870) na 300

⁴⁸⁸ Srov. POMPEY, H., *Chrislicher Glaube*, s. 104.

⁴⁸⁹ Srov. VAŠEK, B., *Dějiny křesťanské charity*, s. 144-146.

⁴⁹⁰ Srov. POMPEY, H., *Chrislicher Glaube*, s. 105-106.

⁴⁹¹ Kromě původní „Společnosti dcer křesťanské lásky“ byly v 19. stol. zakládány po vzoru kongregace ve Straßburgu (1734) další. V naší zemi působila z vídeňského mateřince (1832) „Kongregace sester lásky“ a z mateřince v Grazu (1841) „Družina dívek křesťanské lásky“. Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II*, s. 53-59.

⁴⁹² Pro německojazyčnou oblast srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II*, s. 67-70.

nových charitních kongregací a v jejich řadách pracovalo pro chudé a nemocné na 100.000 žen.⁴⁹³ Export francouzských charitních zkušeností vyvolal např. v Německu takové oživení, že bylo pojmenováno jako „sociálně-charitní jaro“⁴⁹⁴. Zejména pro řeholnice františkánské linie (milosrdné sestry) byla typická preference terénních ošetrovatelských služeb v domácnostech nemocných, což bylo ve své době považováno za novinku.⁴⁹⁵ Tatáž organizace péče o chudé měla již delší tradici.

Do tohoto proudu spadá také znovuoobjevení hodnoty charitní praxe mezi německými evangelíky. Jejich diakonické hnutí, jehož hlavními milníky⁴⁹⁶ jsou záchranné domy (Rettungshäuser) pro zanedbávané děti a mládež (první 1819 u Bochumi a v Düsseldorfu), formace diakonisek (mateřský dům 1836 v Kaiserswerthu) a projekt „vnitřní misie“ (Rauhes Haus zu Horn bei Hamburg) Johanna Hinricha Wicherna, bylo více či méně inspirováno francouzskými následovníky sv. Vincence.⁴⁹⁷

Jen okrajově poznamenávám, že také v Itálii této doby se zrodil mimořádný projekt (výchovné) práce s ohroženou mládeží z chudých vrstev. Giovanni Bosco (1815-1888) na předměstí italského Turína vytvořil koncepci (sociální) pedagogiky spojující tři základní hodnoty rozumu, náboženství a lásky.⁴⁹⁸

2.2.4.1 Společnost sv. Vincence De Paul

Příklad sv. Vincence zapustil kořeny také mimo rámec řádových společenství. Na začátku 19. století jím byl osloven mladý pařížský student Antoine-Frédéric Ozanam (1813-1853). Tento pozdější profesor Sorbonny (r. 1997 blahoslaven) založil v duchu sv. Vincence iniciativu dobrovolníků, jejímž cílem je aktivní práce s chudými a jinak potřebnými. Ozanam tak opět

⁴⁹³ Srov. KAHL, S., The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared. *European Journal of Sociology*, 2005, Vol. 45, č. 1, s. 101.

⁴⁹⁴ Tamtéž.

⁴⁹⁵ LIESE, W., *Geschichte der Caritas I*, s. 323.

⁴⁹⁶ Srov. WENDT, W. R., *Geschichte der Sozialen Arbeit I*, s. 202-212; LIESE, W., *Geschichte der Caritas II*, s. 231-238.

⁴⁹⁷ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 228.

⁴⁹⁸ Boscovo dílo oceňují jak historikové charity (LIESE, W., *Geschichte der Caritas II*, s. 201-202; RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 502), tak i česká sociálněpracovní scéna (MATOUŠEK, O. a kol., *Základy sociální práce*. Praha: Portál, 2001, s. 91).

vyzvedl praktickou pomoc bližním, zvláště chudým a nemocným (např. při moru, který zasáhl Paříž v r. 1832), jako kritérium autenticity křesťanské víry. Skupina jeho přátel se v dubnu 1833 (Frédéricovi bylo teprve 20 let) rozhodla svým sociálním aktivitám dát strukturu: zakládají „Conference de Charité“ (charitní konference) z nichž se později (1834) vyvine (1845 papežem uznaná) výhradně dobrovolnická „Společnost sv. Vincence de Paul“. Už po dvaceti letech trvání mohl o svém díle sám Ozanam prohlásit:

„Bylo nás tehdy (na počátku) osm; dnes jen v Paříži je nás 2000 a navštěvujeme 5000 rodin, to je asi 20.000 lidí, to je asi čtvrtinu chudých, kteří žijí v Paříži. Konferencí jenom ve Francii je 500 a máme konference v Anglii, Španělsku, Belgii, Americe a až v Jeruzalémě.“⁴⁹⁹

Už v roce 1860 čítala tato „Společnost“ na 2500 skupin s 50.000 dobrovolníky. Dnes se jedná o jednu z největších platform dobrovolnické charitní služby na světě.⁵⁰⁰

2.2.4.2 Elberfeldský systém

Další výraznou inovaci v metodologii církevní sociální práce představují modely racionalizace chudinské péče. V zásadě šlo o tři cesty, z nichž s tématem této práce konvergují jen poslední dvě. První cestou byla efektivizace komunální chudinské správy. Tato cesta souvisela zejména se zavedením nového chudinského zákona (Poor Law Amendment Act, zkr. New Poor Law) r. 1834 v Anglii. Další dvě cesty měly také racionalizační aspekt, ovšem navíc i jednoznačně církevní konotace a v zásadě šlo o model koordinace aktérů dobrovolnické dobročinnosti se systémem veřejné chudinské péče.

Prvním příkladem takového propojení farní (dobrovolnické) a městské (úřední) chudinské péče byl tzv. elberfeldský systém, prosazený r. 1853 v Elberfeldu (dnešní Wuppertal) a dalších městech.⁵⁰¹ Inovace tohoto nového

⁴⁹⁹ Citováno podle VAŠEK, B., *Dějiny křesťanské charity*, s. 153.

⁵⁰⁰ R. 2011 se v 51.000 konferencích sociálně angažuje více než 700.000 dobrovolníků ve 142 zemích světa. Srov. <http://www.ssvpglobal.org/index.php/fr/qui-nous-sommes.html>

⁵⁰¹ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I*, s. 363-368.

modelu nespočívala ani tak v technice, jako spíše ve snaze města redukovat obvyklá policejní opatření chudinské péče a nabídnout příležitost svým občanům různých vyznání zapojit se do ní dobrovolnickou službou, která se neodvolává na úřední pověření, ale na osobní angažovanost.

V Elberfeldu, silně industrializovaném městě s 50.000 dělníky, fungovala až do r. 1800 čistě konfesijní chudinská péče, kdy každá z přítomných konfesí nesla péči o své vlastní potřebné. Tuto roztržičnost se městská rada snažila překonat centralizovanou a byrokratickou cestou. Prosazení nového systému ovšem způsobovalo nemalé náklady a proto radní hledali východisko v zapojení dobrovolníků opět z kapacit církevních sborů a farností. Konečnou podobu získal – nyní decentralizovaný a individualizovaný – systém chudinské péče r. 1853, kdy bylo město rozděleno na 252 čtvrtí, které byly svěřeny stejnému počtu opatrovníků (Pfleger), volených městským zastupitelstvem (Stadtverordnetenversammlung) na návrh církví, takže na jednoho připadly 2 potřebné rodiny. Čtvrti se řadily do okrsků (18), v jejichž čele stál představený chudých a pod jehož vedením se opatrovníci scházeli každé dva týdny k okrskové konferenci, kde diskutovali jak jednotlivé případy podporovaných tak městská ustanovení chudinské správy. Každé dva týdny museli opatrovníci kontrolovat stav potřebnosti podporovaných. K tomu účelu byli vybaveni rozsáhlou příručkou a mnoha formuláři. Klíčovým úkolem opatrovníků – kromě zprostředkování hmotné podpory – bylo obstarání práce. Žadatel o podporu se musel přihlásit přidělenému opatrovníkovi, který se musel přesvědčit osobně o jeho životních podmínkách. Pokud nabyl (výjimečně) přesvědčení, že žadatel splňuje podmínky pro poskytnutí pomoci a potřebuje ji bezodkladně, měl pravomoc toto okamžitě zařídit. V běžném postupu ovšem přednesl žádost o podporu teprve na nejbližší okrskové konferenci.⁵⁰² V průběhu 5 následujících let klesl počet podporovaných z 4224 (1854) na méně než 1500 (1858). Principy tohoto modelu spočívaly v tomto: bezprostřední možnost schválit udělení podpory příslušným opatrovníkem. Povinnost dobrovolných opatrovníků osobně předávat podporované rodině materiální pomoc a sledovat a kontrolovat její

⁵⁰² Srov. WENDT, W. R., *Geschichte der Sozialen Arbeit I*, s. 329-330.

využívání. Omezení počtu svěřených příjemců podpory na max. 4 rodiny/jednotlivce. V kontaktu s rodinou chudého je třeba projevovat osobním způsobem ducha lásky k bližnímu.⁵⁰³

Elberfeldský systém inspiroval řadu německých měst. V průběhu let docházelo také k jeho inovacím. Ukazovalo se, že systém členění do drobných městských čtvrtí může být také nevýhodou, stejně jako zapojení pouze dobrovolných sil. Nejvýraznější inovaci dostal původní model ve Starburgu, proto zvaný také „štrasburský systém“ (Straßburger System). V něm se opět více prosadil úřední prvek, když všechny nové žádosti o podporu zkoumal nejprve pověřený úředník chudinského úřadu a pokud se jednalo pouze o krátkodobou podporu, vyřídil žádost sám. Dobrovolným opatrovníkům byly naopak svěřovány případy žadatelů, jejichž situace vyžadovala delší podporu.⁵⁰⁴

Kořeny tohoto elberfeldského modelu se hledaly ve vincentýnských konferencích, ovšem marně. Jako pravděpodobnější zdroj inspirací se jeví organizace farní chudinské péče v dolnorýnských reformovaných farnostech a zejména vzorově organizovaná farní chudinská péče skotského pastora Thomase Chalmere (1780-1847)⁵⁰⁵. Ve své dělnické farnosti (St. John) v Glasgow zorganizoval po r. 1814 chudinskou péči tak, že území rozdělil na 25 okrsků po 400 obyvatelích (cca 50 rodin) a přiřadil jim vždy 1 pomocníka (diákon). Úkolem pomocníků bylo poskytovat co nejméně hmotné podpory a co nejvíce stimulovat vzájemnou pomoc v rodinách a v sousedství. Diákon tedy měl nabádat své svěřence ke skromnosti a hospodárnému chování, k pravidelnosti v účasti na bohoslužbách a děti ke školní docházce. Díky systému osobního doprovázení (opatrování) potřebných se Chalmersovi podařilo během 5 let redukovat náklady na chudinskou péči na teritoriu své farnosti na pětinu. Této ekonomické efektivity bylo dosaženo díky tomu, že poskytování podpory bylo vždy časově omezené a čerpalo z prostředků, které navíc pocházely z kostelních sbírek v místní farnosti. Tím vytvářelo na příjemce motivační a morální tlak, co nejrychleji se z této podpůrné sítě vymanit.

⁵⁰³ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I*, s. 367.

⁵⁰⁴ Srov. tamtéž.

⁵⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 365.

Chalmers vytvořil model „lokální administrace sociální práce“⁵⁰⁶, který staví na individuální i komunitní svépomoci a mobilizuje vnitřní zdroje sociální pomoci. Jeho snahou bylo opět uvolnit „*four fountains*“, které byrokratický systém úřední chudinské péče zablokoval. První z těchto zdrojů spočívá podle Chalmerse v sebezáchovném úsilí jednoho každého. Je proto nutné tento motiv mobilizovat ke zvládnutí tíživé situace a spolu s ním také píli a skromnost příjemce pomoci. Druhý zdroj představují příbuzenské vztahy. Je nutné podporovat rodinnou vzájemnou výpomoc a solidaritu. Třetí zdroj spatřuje Chalmers v sympatiích bohatých s chudými a nutnosti tuto solidaritu využít k efektivní pomoci. Ještě důležitější je u Chalmerse čtvrtý zdroj sociální podpory, totiž lokální solidarita a sousedská ochota ke vzájemné výpomoci.⁵⁰⁷ Východiskem Chalmersovy reformy bylo přesvědčení, že křesťanská komunita je nutně lepší aktér chudinské péče než neosobní byrokratický úřední aparát města a pouze křesťanská formace pomáhá člověku v rozvoji, avšak musí se realizovat v malých skupinách a musí ji zajišťovat zralé osobnosti. Tyto zásady shrnul do dvou pojmů: „*locality*“ a „*personality*“.⁵⁰⁸

2.2.4.3 Centralizace národních iniciativ církevní sociální práce

Závěr 19. a začátek 20. století patřil koordinaci roztržštěných a nescíslných charitně-diakonických iniciativ. Na národní úrovni vzniká např. ve Francii r. 1890 „Centrální úřad dobročinnosti“ (Office central des oeuvres de bienfaisance), jež si dává za úkol zvýšit efektivitu charitní práce, přispět k hlubšímu poznání otázky chudoby, studovat a propagovat prostředky prevence chudoby a koordinovat aktivity jednotlivých charitativních subjektů.⁵⁰⁹ V r. 1939 je tento úřad nahrazen dodnes fungujícím ústředím „Caritas France“ (Secours catholique). V Německu se podařilo dosáhnout vzájemného propojení rozmanitých a rozdrobených charitních uskupení a ústavních zařízení Lorenzi Werthmannovi, když ve Freiburgu r. 1897 inicioval založení „Charitního svazu

⁵⁰⁶ WENDT, W. R., *Geschichte der Sozialen Arbeit I*, s. 213.

⁵⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 213-214.

⁵⁰⁸ srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas I*, s. 367.

⁵⁰⁹ Srov. VAŠEK, B., *Dějiny křesťanské charity*, s. 153.

pro katolické Německo“ (Charitasverband für das katholische Deutschland). Od roku 1921 nese tato instituce jméno „Německý charitní svaz“ (Deutscher Caritasverband). „Říšský svaz katolické dobročinné organizace v Rakousku“ (Reichs-verband der katholischen Wohltätigkeitsorganisation in Österreich) vzniká r. 1901.

V oblasti evangelických církví bylo srovnatelným počinem založení ‚Centrálního výboru pro vnitřní misii‘ v Německu v roce 1848, který zastřešoval a spojoval různé zemské diakonické a misijní iniciativy. Za tímto mezníkem stojí postava Heinricha Wicherna (1801-1881). Výbor v Berlíně zastupoval zájmy svých diakonických subjektů jak vůči zemským církvím, tak vůči státu. Od roku 1976 (západní Německo) a 1979 (východní N.) nese dnešní jméno „Diakonické dílo“ (Diakonisches Werk). Organizační kroky na nadnárodní úrovni začaly v roce 1924, kdy 22 zemí vytvořilo společnou charitní konferenci se sídlem ve švýcarském Lucernu. O čtyři roky později dostala konference název „Caritas Catholica“ a od roku 1957 nese jméno „Caritas Internationalis“. Síť této konfederace dnes zahrnuje 162 národních členů a její generální sekretariát sídlí ve Vatikánu. Charitní aktivity národních členů v Evropě koordinuje a u bruselských orgánů zastupuje „Caritas Europe“. Sídlo má proto v Bruselu. Ve Vatikánu sídlí od r. 1971 také „Papežská rada Cor Unum“, jakési vatikánské ministerstvo pro charitu církve, jehož cílem je asistovat papeži v jeho charitních projektech, koordinovat všechny pomáhající projekty konané jménem církve, nést zodpovědnost za celocírkevní motivaci katolických věřících k sociální angažovanosti a spolupracovat s mezinárodními ne-církevními organizacemi, jako je Červený kříž, Mezinárodní zdravotní organizace (WHO) atd.⁵¹⁰

2.2.4.4. Souhrn

Období po Francouzské revoluci přineslo nejprve ohromující nárůst řádových, resp. kongregačních korporací (tzv. Ordenscaritas), tedy aktéra, který

⁵¹⁰ Srov. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/corunum_en/index_en.htm 05-11-2007.

provází církevní sociální práci téměř od počátků. Pendantem této řádové linie rozvoje sociální práce je ale stejně důležité vzepětí laické dobrovolnické iniciativy, za níž stojí více či méně postava a odkaz sv. Vincence DePaul. Laická větev církevní sociální práce se pokoušela částečně o hledání forem kooperace s veřejnými aktéry komunální chudinské politiky a dospěla na mnoha místech Evropy, vč. našeho území – jak bude ukázáno v následujícím oddílu – k několika zajímavým modelům. Rozmanitá a mnohotvárná sféra aktérů církevní sociální práce, která dosud nebyla vnímána jako problém, získala díky větší aktivitě veřejných autorit ve sféře chudinské politiky – alespoň takto se mi vývoj jeví – prostor na to, jak seskupit svůj potenciál a vytvořit nejen vůči státní moci transparentnější, ale také co do poskytovaných služeb efektivnější platformu občanské společnosti.

2.3 Klíčové momenty církevní sociální práce v naší zemi

Chceme-li identifikovat nejdůležitější okamžiky vývoje církevní sociální práce v naší zemi, musíme si nejprve vymežit následující okolnosti: Jakým klíčem stanovuji, že se jednalo o klíčové momenty? Jaký geografický rozsah je míněn označením „naše země“, když k území české koruny patřily historicky i území jako Slezsko, Lužicko apod., které patří dnes jiným státním útvarům. V odpovědi na první otázku postupuji takto: Je nepopíratelné, že k avizovaným klíčovým momentům musí nějakým způsobem patřit doba zrodu křesťanství na Moravě a v Čechách. Je tedy nutné podívat se blíže, co s ohledem na církevní sociální práci způsobila velkomoravská mise sv. Cyrila a Metoděje, resp. jak do těchto souvislostí vstoupilo působení prvních Přemyslovců. Další následné období, vrcholně středověké je obdobím, kdy nad českými specifiky vývoje církevní sociální práce převládají globální (latinsko evropské) a společné trendy. Jinými slovy to, co v daném období udávalo směr v Evropě, se prosazovalo i u nás. Specifickou českou epizodou je období husitských bouří, které se bezpochyby musely promítnout do kvantity i kvality církevní sociální práce. Otázka je, jak. Obdobím velkých sociálních změn, a tím pádem dalším důležitým momentem vývoje, bylo období reformace a následné protireformace. Výrazně do forem organizace církevní sociální práce zasáhly josefínské reformy. Posledním referovaným obdobím je doba tzv. První republiky.

Odpověď na druhou otázku bude jednoduchá. Vycházím z aktuálního stavu a „naši zem“ budu ztotožňovat jen s jejím geografickým rozsahem.

Již úvodem k této metodicky stěžejní podkapitole je třeba upozornit na její limity. Především tato historická rekonstrukce nepostupuje striktně historickou metodologií, tzn. cílem není studium primárních historických pramenů, to představuje spíše výzvu k samostatnému výzkumu. Aby byl osvětlen historický kontext české tradice sociální práce, musí postačit práce se sekundární literaturou. Dále je třeba vzít v úvahu výše dokumentovanou „abstinenční“ historického bádání v této oblasti, takže v mnoha momentech naše úvahy nepřekojí horizont hypotéz.

2.3.1 Cyrilometodějská mise a důsledky pro církevní sociální práci

Je známo, že cyrilometodějská mise nepředstavovala absolutní počátek křesťanství na Velké Moravě. Již několik desetiletí před jejich příchodem působili v naší zemi jiní, západní misionáři, vysílání zejména z diecézních center v Pasově, Řeznu a Salcburku. Tak máme již z roku asi 828 dosvědčeno vysvěcení kostela v Nitře.⁵¹¹ O několik let později, zřejmě r. 831, byl oficiálně pokřtěn kníže Mojmír pasovským biskupem Reginhartem. Podle bavorských análů⁵¹² byla událost pokládána za křest „všech Moravanů“⁵¹³. A konečně 13.1. r. 844 máme doložen křest 14 českých knížat (ex ducibus boemanorum) v Řeznu,⁵¹⁴ určitý pendant moravské epizody z r. 831.⁵¹⁵ Aktivitu misionářů předcházející působení sv. Cyrila a Metoděje na Velké Moravě se odráží i v dopisech knížete Rastislava do Byzance:

„Náš lid se odřekl pohanství a drží se křesťanského zákona, ale nemáme takového učitele, který by nám pravou křesťanskou víru vyložil, aby též jiné kraje nás napodobily.“⁵¹⁶

„Přišlo k nám mnoho křesťanských učitelů, ...ale ti nás rozličně učili. My Slované jsme však lid prostý a nemáme, kdo by nás vedl k pravdě a její smysl nám vyložil.“⁵¹⁷

V protikladu k obvyklým představám je dokonce nutné pokládat podle Třeštíka za „*nepochybné, že slovansky učili všichni misionáři přebývající na Moravě dávno před příchodem Konstantina*“⁵¹⁸. Nicméně, ve výsledku efektivnější působení slovanských věrozvěstů se muselo nějakým způsobem dotknout a formovat sociální sféru, jak na mikroúrovni mezilidských vztahů

⁵¹¹ Ohledně sporné datace srov. TŘEŠTÍK, D., *Vznik Velké Moravy: Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791-871*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001, s. 114-116.

⁵¹² *Dějiny pasovských biskupů a bavorských národů* od Alberta Bechaima z doby krátce po r. 1253.

⁵¹³ TŘEŠTÍK, D., *Vznik Velké Moravy*, s. 117-121.

⁵¹⁴ Jestli se jednalo o Přemyslovce, je možné, ale nikoliv jisté. Srov. ŽEMLIČKA, J., *Přemyslovci. Jak žili, vládli a umírali*. Praha: Lidové Noviny, 2005, s. 16.

⁵¹⁵ TŘEŠTÍK, D., *Vznik Velké Moravy*, s. 149-150.

⁵¹⁶ *Život sv. Konstantina*. In VAŠICA, J. *Literární památky epochy velkomoravské*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 249.

⁵¹⁷ *Život sv. Metoděje*. In tamtéž, s. 281.

⁵¹⁸ TŘEŠTÍK, D., *Vznik Velké Moravy*, s. 312, pozn. 40.

s důrazem na postoje milosrdenství a lásky k bližním, tak na makroúrovni života společnosti s důrazem na spravedlnost. Jaký obraz sociálního klimatu velkomoravské společnosti a důrazů cyrilometodějské mise lze tedy sestavit?

Jelikož se historické bádání této látky dosud nevěnovalo, budou nám zdrojem k reflexi vybrané dobové literární památky, publikované v edici „Magna Moraviae fontes historici“ a v práci Josefa Vašici „Literární památky epochy velkomoravské“. V těchto textech budeme hledat stopy sociálního klimatu, atmosféru sociálního soužití Velkomoravanů s důrazem na postoje a chování vůči nejslabším skupinám obyvatelstva, a také důrazy, jaké kladla cyrilometodějská mise. Více než kdykoliv jindy v našich dějinách platí to, co Josef Žemlička konstatoval o historiografii rané doby přemyslovské:

„Citelné mezery se dají tušit pro 12. století a zejména 11. století, opravdu plný záhad je ponor do ještě staršího období.“⁵¹⁹

a) Sociálně-charitní charakteristika velkomoravské společnosti

Výše zmíněná opatrnost platí zejména s ohledem na charakteristiky velkomoravské společnosti před působením Cyrila a Metoděje. Nicméně je vhodné těch několik málo zmínek uvést pro ilustraci, jak se pozdější generace na tuto dobu dívaly.

Jediný přímý náčrt sociálního obrazu Velkomoravanů máme ze zdroje vzniklého ovšem mnohem později, zřejmě v souvislosti s obnovením olomouckého biskupství (1063), z legendy „Beatus Cyrillus“:

„Když však blahoslavený Cyril s přispěním boží milosti obrátil Bulhary na víru, zaměřil spásonosné kroky do země Moravské, do země plné husté mlhy bludu. Podívoval se zemi rozlehlé a utěšené, která překypovala úrodou plodin. Podívoval se rovněž obyvatelům, kteří vynikali tělesným vzhledem a byli počestní vážností mravů, mužům velkoduchým, výborným bojovníkům, vhodným k vojenské službě královské a důstojně utvářeným pro pozemský život všelikou obratností v svém podnikání. Poněvadž však podle slov

⁵¹⁹ ŽEMLIČKA, J., *Přemyslovci*, s. 35.

žalmistových (Ž. 31, 9) "jako kuň a jako mezek, kteříž rozumu nemají", byli sevřeni ohlávku a uzdou satanovou, podváděli zákon boží, byli poskvrněni smilstvy, loupežemi, křivými přísahami, podvody i vraždami a jako divocí psi, kteří se navzájem koušou, ve zhoubné zuřivosti pobíjeli jedni druhé.

Vida tedy muž evangelia, jak oni jsou v svých skutcích vrcholně zlí, starostlivě za ně pracoval kázáními, bděním, slzami i modlitbami, aby lidi tak schopné nepohltil hltavým chřtánem nenasytný ďábel. Každodenně s blahoslaveným Metodějem procházel městy, městečky i vesnicemi a tak dlouho vléval slova života v uši nevěřících, až získal křesťanské víře samého krále s veškerým množstvím jeho lidu.⁵²⁰

Další výraznou ilustraci Slovanů (velkomoravských?) nacházíme u byzantského historika známého pod jménem Pseudo-Makarios v jeho díle *Knihy strategií*:

„Národy Slovanů a Antů mají stejný způsob života a stejné mravy. Jsou uvyklí svobodě a nijak se nedají zotročit nebo podmanit, zvláště ne ve vlastní zemi. Jsou početní a vytrvalí, snášejí snadno horko, chlad i dešť, nahotu i nedostatek potravin. K cizím (lidem) jsou laskaví a ochotně je provázejí z místa na místo, nakolik si přejí, a v případě potřeby je chrání.“⁵²¹

Velmi neurčitou ilustrací morálního stavu Velkomoravanů by mohl poskytnout „Staroslověnský penitenciář“⁵²², o jehož velkomoravském původu se nepochybuje a je možné jej přisoudit zřejmě přímo sv. Cyrilu a Metodějovi.⁵²³ Jednotlivé morální prohřešky, pro něž zpovědní řád ukládá patřičné pokání, se dají kategorizovat takto: vražda v příbuzenstvu; sexuální zločiny kléru; křivá přísaha; krádež; smilstvo u kanonických osob; travičství; smilstvo laických osob; zoofilie; autoerotické techniky; nedostatek úcty vůči Eucharistii; vražda dítěte; sebezrazení; násilnictví; krádež se sociální indikací; umělý potrat; žhářství; opilství; skryté a nedokonané hříchy; magické úkony. Je nápadné, že mezi

⁵²⁰ Cit. podle KRÁLÍK, O. (ed.), *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*. Praha: Vyšehrad, 1969.

⁵²¹ Cit. podle MĚŘICKÝ, Z., *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu I.*, s. 125-126.

⁵²² In VAŠICA, J., *Literární památky epochy velkomoravské*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 218-221.

⁵²³ Srov. tamtéž, s. 57, 60.

vyjmenovanými kategoriemi chybí prvky nedostatečného nebo absentujícího postoje milosrdenství, lásky a služby potřebným. To však ještě nemusí znamenat, že podobné pro-sociální postoje naši předkové neznali.

V jiném dobovém dokumentu, „Zpovědním řádu Euchologia Sinajského“, jsou totiž předmětem vyznání hříchů rovněž analogické morální kategorie, dokument však jako protiváhu uvádí také katalog skutků „těsné brány a svízelné cesty“:

„A toto jsou skutky té těsné brány a svízelné cesty: hlad, žízeň, spaní na zemi, klečení, pokora, snášení urážek, láska k chudým a pocestným, úpění srdce, pláč očí, neboť bez pláče je nemožné činit pokání.... Místo rozbroje hled' šířit pokoj, místo sváru miluj tichost, místo hrabivosti rozdej svůj majetek, místo utiskování miluj chudé, místo krádeže přijímej pocestné...A budeš-li se takto kát, staneš se synem světla a dne...“⁵²⁴

Pokud byzantští věrozvěsti používali v pastoraci podobné pomůcky jako byl tento Zpovědní řád, dalo by se z toho vyvodit, že razili morální schéma, v němž předmětem viny jsou pouze těžké hříchy a nás zajímající pro-sociální postoje lásky a milosrdenství jsou ideálem, k němuž se věřící vztahuje. Poněkud však udivuje, jak je duchovní dignita skutků lásky a milosrdenství vůči potřebným, jejichž centralitu jsem prokázal v úvodní biblicko-terminologické kapitole, nivelizována na úroveň pouhých skutků pokání za spáchané hříchy a snížena na úroveň „hladu, žízně, spaní na zemi...“.

Mimoto se v historických zdrojích najdou také charakteristiky českých sousedů Velkomoravanů. Sotva se dá očekávat, že by se jedni od druhých lišili nějak výrazně, proto se dají, alespoň hypoteticky, vztáhnout charakteristiky Čechů také na Velkomoravany.

Historicky první jsou zřejmě poznámky, které si obecně o Slovanech pořídil židovský kupec Ibrahim Ibn Jakub během své cesty po střední Evropě v šedesátých letech 10. století. Slovanští mužové mohli mít podle něj na 20 žen, což je údaj, který můžeme považovat za relevantní pouze ve vysokých

⁵²⁴ Tamtéž, s. 167-168.

společenských vrstvách. Nicméně se jednalo o významný sociální fenomén, neboť, jak poznamenává Žemlička, trápil jak Metoděje na Velké Moravě, tak i později sv. Vojtěcha v Čechách.⁵²⁵

Časově pozdější referenci zaznamenává Kosmas ve své kronice:

„...nýbrž po mnišském způsobu vše, co měli, za „naše“ ústy, srdcem i skutkem prohlašovali. U chlévů nebylo závor ani nezavírali dveře před nuzným chodcem, poněvadž nebylo ani zlodějů, ani loupežníků, ani nuzných. Žádný zločin nebyl u nich těžší než krádež a loupež. Žádných zbraní neznali, měli toliko šípy, a ty jen na střelení zvěře.“⁵²⁶

Kontrast mezi charakteristikami sousedských Slovanů v legendě Beatus Cyrillus a v Kosmově kronice bude zřejmě dán rozdílnými politickými cíly, které spisy měly splnit. Ten první má legitimovat znovuoobnovení olomouckého biskupství, navazující na christianizační dílo byzantských věrozvěstů, jejichž misionářská práce byla vůči tehdejším „zlým“ Velkomoravanům stejně tak potřebná, jako pastorační práce soudobého biskupství. Ten druhý má za cíl reflektovat vznik českého národa a legitimovat jeho soudobý stav. K tomuto cíli Kosmas naopak potřeboval deklarovat kladné a ctnostné stránky Čechů, a to již od samotných počátků.

Prameny tedy neposkytují prakticky žádné relevantní údaje o sociálním klimatu na našem území v době příchodu slovanských věrozvěstů.

b) Sociální důrazy cyrilometodějské mise

Prvním dokumentem, na který bychom zde chtěli poukázat, není sice typický cyrilometodějský spis, nýbrž „*mistrovské dílo pastorační moudrosti*“⁵²⁷, vzniklé na základě dotazů bulharského knížete Borise. Ten chtěl pro své území, podobně jako velkomoravský kníže Rostislav, získat církevní samostatnost, k čemuž potřeboval patřičné nástroje pro organizaci civilního i církevního života.

⁵²⁵ Srov. ŽEMLIČKA, J., *Přemyslovci*, s. 103.

⁵²⁶ *Kosmova kronika česká*. Přeložili Karel Hrdina a Marie Bláhová. 6. vydání. Praha: Svoboda, 1975, s. 13-14.

⁵²⁷ Vašica, J., In *Magnae Moraviae Fontes Historici IV*. Brno: Univerzita J.E. Purkyně, 1971, s. 38.

Sestavil proto cca 100 otázek, které nejprve neúspěšně konzultoval v Konstantinopoli (864) a svůj pokus tedy zopakoval v Římě. Výsledkem jsou „Odpovědi papeže Mikuláše I. na dotazy Bulharů“, datované k 13. listopadu r. 866. Jedná se tedy o spis určený pro jiné území než Velká Morava a pocházející nikoliv z byzantského zázemí, ovšem z hlediska konzultací, které Cyril s Metodějem museli absolvovat v Římě u téhož papeže, není možné vyloučit jeho účinnost také u nás. V rámci tohoto dokumentu je možné všimnout si dvou momentů. Zaprvé, veškeré rady udělující papež Bulharům, jsou nesené výraznou snahou o mírnění hrubého rigorismu uplatňování bulharské legislativy, která evidentně ukládala ve většině soudních případů trest smrti. Vůči takovému jednostrannému upřednostňování trestů na úkor milosrdenství papež vyzývá v čl. XX. k zásadně opačnému stylu: „*přivádět ne na smrt, ale k životu.*“⁵²⁸ Taková životní zásada se dá považovat za makro-sociální rámeček uplatňování postojů lásky a milosrdenství.⁵²⁹ Zadruhé, dokument obsahuje řadu míst, která regulují, resp. inspirují k mikro-sociální pomáhající praxi vůči potřebným. V čl. I. papež připomíná, že celý křesťanský zákon spočívá v jednotě víry a dobrých skutků. V čl. VII. se kultické projevy úcty ke sv. Kříži vztahují nikoliv vzhůru k nebi, ale naopak dolů, ve smyslu vyjádření soucitu (*compassio*) s trpícími tady a teď.⁵³⁰ Klid svátečního dne má vytvářet prostor možnosti „*poskytovat almužnu chudým*“ (čl. XI.). Součástí válečných příprav má být usmíření, osvobození uvězněných, otroků, udělení almužny chudým (čl. XXXV.). V článku CI. jsou relativně podrobně diferencována pravidla poskytování almužny. Nejprve papež zdůrazní ve shodě se starokřesťanskou naukou (Gal 6,10) prvenství nároku křesťanských souvěrců. Poté připomene za pomoci řecké etymologie původní význam pojmu almužna (*eleemosyné-misericordia*), který má širší dosah než pouze peněžní dar a zahrnuje v zásadě jakoukoliv pomoc z milosrdenství. Jako další prvek papežovy

⁵²⁸ Tamtéž, s. 64-65.

⁵²⁹ Např. čl. XII. (o svátcích se ruší tresty smrti), č. XVIII. (řešení konfliktů pomocí vyjednávání), č. XIX.-XXV. (o zacházení se vzbuřenci, emigranty, uprchlými otroky, dezertéry, otcovrahy a matkovrahy), čl. XLI. (zacházení s pohany).

⁵³⁰ „Neboť, kdo dává najevo soucit s cizí bídou, ten nese kříž ve své mysli.“ Tamtéž s. 51.

teorie milosrdenství je rozlišování cílových skupin a stupně jejich nároku. Ve shodě s dnešními psychologickými poznatky o pomáhání je prvním adresátem milosrdenství sám dárce.⁵³¹ V hierarchii adresátů stojí nejbližší příbuzní⁵³² a tzv. stydliví chudí, kteří se ostýchají svou potřebnost dát najevo. Na posledním místě hierarchie adresátů jsou „nespravedliví“, resp. „hříšníci“. Vůči nim je potřeba postupovat diferencovaně. Diference podle Mikuláše I. spočívá nikoliv v motivech potřebného, ale v motivech dárce. Pokud dárce pomáhá nespravedlivému kvůli jeho nespravedlnosti, resp. pokud cíl pomoci vede k podpoře negativního jednání příjemce, pak platí, že „jsou takoví, jimž se nemá nic dávat“. Pokud je ovšem podpora motivována úctou lidské důstojnosti adresáta nezávisle na zaviněnosti jeho stavu, pak je podle papeže pomoc oprávněná. V pozadí této doktríny ‚umírněného rozlišování‘ mezi potřebnými stojí na jedné straně starokřesťanská nauka o nutnosti rozlišovat, zachycená již v listu Didaché (1.6), a patristická diskuze o únosné míře přísnosti tohoto rozlišování na straně druhé.⁵³³

Jako druhý z dokumentů, který v této souvislosti můžeme použít, je „Soudní zákoník pro lid“. Tato „nejstarší písemná právní památka staroslověnská“⁵³⁴ je dnes připisována sv. Cyrilovi⁵³⁵ a měla zřejmě za cíl doplnit stávající zákonodárství. Při pohledu do obsahu spisu nacházíme řadu praktických předpisů, které stanovují např. vedení spravedlivého soudu, dělení válečné kořisti, tresty za porušení pravidel sexuálního soužití, podmínky uznaného svědectví, tresty za ničení lesů, žhářství, podmínky využití práva exilu,

⁵³¹ Srov. DOLEŽEL, J., Osobnostní rizika pomáhající praxe. Syndrom pomocníka ve světle biblické moudrosti, s. 40-41.

⁵³² V souladu s později formulovanou doktrínou o „Ordo Caritatis“. Srov. PESCHKE, K.-H., *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, s. 193-198.

⁵³³ Pro rozlišování např. Origenés, Bazil Veliký nebo Řehoř Veliký. Před tvrdostí rozlišování varovali např. Řehoř Nazyánský, Jan Zlatoušský. Srov. VAŠEK, B. *Dějiny křesťanské charity*, s. 47-48; také KEITH-LUCAS, A., *The Poor You Have With You Always*. NAACSW, 1989, s. 13-15. Klasické místo je u KLEMENTA ALEXANDRIJKÉHO, *Který boháč bude spasen*. Olomouc: Velehrad-Roma, 2008, čl. 33, s. 49-50: „Ty sám nerozhoduj, kdo je hoden a kdo není hoden. Může se totiž stát, že se ve svém úsudku zmýlíš. Tedy když je to nejisté kvůli neznalosti, je lepší prokazovat dobro také těm, kdo si to nezaslouží, kvůli těm, kdo jsou toho hodni, než být na strážní vůči těm, kdo jsou méně dobří, nebo přehlédnout ty nejlepší.“

⁵³⁴ HADERKA, K. In *Magnae Moraviae Fontes Historici IV*. Brno: Univerzita J.E. Purkyně, 1971, s. 147.

⁵³⁵ Srov. tamtéž, s. 176.

nepřípustnost právní svépomoci, pravidla propouštění válečných zajatců nebo řešení manželských konfliktů. Je sice pravda, že sociálně charitní prvky se zde nenachází, nicméně od právního dokumentu bychom takové důrazy sotva mohli očekávat.

Překvapivě poněkud lépe vypadá nálezný příbuzný dokument „Boží slovo přikazuje pozemským vládcům“, jehož autorem byl naopak zřejmě Sv. Metoděj a jehož cílem bylo připomenout soudcům-knížatům závazek dodržovat ustanovení výše zmíněného Soudního zákoníku pro lid.⁵³⁶ Metoděj zde vyzývá knížata k odpovědnosti za vzor vlastního chování podle měřítek Evangelia (vyučovat poddané Kristovu zákonu). Je docela dobře možné, že tento zdánlivě stereotypní pokyn nebyl pro další vývoj církevní sociální práce bez efektu. Mohli bychom zde spatřovat první velkomoravskou formulaci oblíbeného středověkého konceptu ‚noblese oblige‘, v jehož síle se řada panovnických a šlechtických postav evropských i našich dějin snažila napodobováním Kristovy služby chudým a nemocným dát příklad druhým⁵³⁷ a středověcí kronikáři a legendisté líčili klíčové postavy minulosti podle této koncepce jakoby v pevné literární formě. Stejná pasáž spisu ukládá knížatům také určitou ‚sociálně pedagogickou‘ povinnost vůči poddaným, totiž *„každý den přikazovat, aby nikomu ze slabších nekřivdili“*⁵³⁸. Sotva zodpověditelnou otázkou je, zda-li v pozadí tohoto požadavku stojí reminiscence Ježíšova Podoběnství o posledním soudu (Mt 25) nebo ještě nějaká jiná koncepce.

Posledním ze spisů, o které opíráme svou rekonstrukci sociálních důrazů cyrilometodějské mise, je „Nomokán“. Metodějovým překladem původní řecké sbírky církevních a civilních předpisů vzniklo *„dílo v jistém smyslu nové a samostatné“*⁵³⁹. Z našeho hlediska zajímavé místo najdeme v titulu IV., odstavci V. Nomokánon zde potvrzuje biskupovu pravomoc a také odpovědnost *„poskytovat pečlivě nuzným, co potřebují, a sám si brát, je-li třeba, na nutné*

⁵³⁶ Srov. tamtéž, s. 199.

⁵³⁷ Srov. WEIS, M., *Noblese oblige – Vornehme Herkunft verpflichtet. Eine Sonde in das Leben und das religiös-caritative Werk von ausgewählten gestalten europäischer Königshäuser*. Fürth : Flacius, 2008.

⁵³⁸ *Magnae Moraviae Fontes Historici IV.*, s. 201.

⁵³⁹ Tamtéž, s. 210.

*potřeby a své příbuzné, jsou-li v nouzi, podělovat stejně jako ostatní chudé“.*⁵⁴⁰ Tomuto ustanovení je možné rozumět na pozadí starokřesťanské koncepce specifické episkopální odpovědnosti za chudé na svém teritoriu. Role biskupa jakožto klíčové osoby charitativního díla v rámci lokální komunity je doložena již ve 3. století (Didaskálie) a v dalším období jen sílila, jak jsem načrtl v obecném přehledu dějin církevní sociální práce. Byť se o tom v Nomokánonu nic bližšího nedozvídáme, uvedený skromný citát evokuje také vazbu na správu církevního majetku, neboť uvedenou odpovědnost mohl biskup naplnit pouze za předpokladu, že disponoval adekvátními zdroji (finančními a hmotnými v širším smyslu). Tomu napovídá v textu bezprostředně před citátem požadavek spolehlivosti kněžů a jáhnů a jejich manažerských, správcovských kompetencí („*ustanovovat z nich spolehlivé ekonomy*“). V tomto ohledu nelze nevpomenout starocírkevní doktrínu, podle níž veškerý majetek církve má sloužit chudým, být jejich dědičným podílem (*patrimonium pauperum*).⁵⁴¹ Stačí připomenout výše uvedenou epizodu ze života sv. Vavřince nebo praxi sv. Ambrože, sv. Augustina nebo sv. Lva Velkého, kteří v akutní situaci neváhali zpeněžit liturgické předměty, když bylo třeba vykoupit zajatce a uvězněné.⁵⁴² Jelikož bylo zároveň třeba postarat se o živobytí kléru, bylo nutné stanovit určitý poměr účelovosti nabytého majetku v církvi. Nejpozději v 5. století máme v Římě doložen čtvrtinový model (*quarta*) dělení příjmu mezi jednotlivé skupiny adresátů a karolinské zákonodárství stanovuje poměr sociálně ještě velkorysejší. O tom byla ale řeč už výše.

⁵⁴⁰ Tamtéž, s. 247.

⁵⁴¹ Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 41. K historickému vývoji určení církevního majetku pro sociální účely srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 104-108. Také RATZINGER, G., *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, s. 116-122.

⁵⁴² Srov. MESSINA, R., *Dějiny charitativní činnosti*, s. 44.

c) Souhrn a hypotézy

Byzantští věrozvěstové přichází do prostředí částečně christianizovaného a možná také do nějaké míry aktivizovaného křesťanským programem přednostní lásky k chudým a trpícím. Ovšem v pramenech slyšíme jen okrajově o mikro-sociálních, tedy sociálně-charitních důzdech. Pokud vůbec, pak se objevuje pouze téma odpovědnosti církevních i civilních autorit za nejslabší ve společnosti. Jen nepřímo se vyskytují motivy milosrdenství nebo lásky k bližním: ve smyslu mírnosti při uplatňování zákonů. Kromě Bulharům adresovaného papežova spisu postrádáme tak typickou tematiku almužny ve smyslu skutků milosrdenství (duchovního, tělesného) a chybí rovněž jakékoliv zmínky o organizování sociálně charitní praxe, ačkoliv by se byzantská tradice xenodochií, protochotrofií, basiliad atd. nabízela z dnešního pohledu zcela samozřejmě.

Naopak relativně velká pozornost je doložena v oblasti makro-sociálních a individuálně morálních důrazů. Sem by se daly zařadit kategorie péče o stabilitu manželského soužití, což přinášelo alespoň nepřímé narušení neomezené nadvlády mužů a povznesení ženy, dále důraz na ochranu cizího majetku atd.

Cyrilometodějské spisy poskytují tedy jen minimum záchytných bodů k rekonstrukci dopadů působení obou věrozvěstů na inspiraci, organizaci a financování charitně pomáhajícího díla církve na Velké Moravě. O co méně faktů nám historie nabízí, o to větší prostor hypotéz se otevírá. Dovolíme si nyní takový možný hypotetický řetězec argumentů předestřít.

Jak jsme již viděli na začátku kapitoly 2.3.1, v obou legendistických tradicích Rostislavovy žádosti císaři Michalovi se předpokládá jistá křesťanská „socializace“ velkomoravských Slovanů. Znamená to tedy, že Velkomoravané si nejprve a jaksi bez problémů osvojili starokřesťanský étos solidarity s chudými a trpícími a potřebovali spíše korigovat svou praxi ve sféře majetkové, sexuální/manželské a individuální etiky? Obecná zkušenost dosvědčuje, že kodifikované předpisy jsou výrazem spíše úpadku intrinzní (autonomní) morálky. V takovém případě to, o čem se nemluví (resp. co není v dobových předpisech

zmiňováno), bylo zřejmě dodržováno. Z tohoto hlediska je možné vznést hypotézu,

že cyrilometodějská mise se zaměřila spíše na různé oblasti uplatňování Desatera – sociálně a individuálně-morální důrazy – a sféru sociálně-charitní nepotřebovala tematizovat, neboť ta byla buď

1. podhypotéza - relativně bezproblémově ve společnosti přítomna
2. podhypotéza - nebo ji věrozvěsti
 - a) nepokládali za primární
 - b) či dokonce za relevantní pro své misijní poslání.

Důsledkem první pod-hypotézy

by byl obdivný a hrdý pohled na vlastní národní dějiny a možnost na ně vědomě navazovat.

Důsledkem druhé pod-hypotézy

v části a) je legitimita úvahy o možné pracovní dělbě věrozvěstů, kteří svůj omezený čas nejprve využili na kultivaci sociálně a individuálně morálního fungování velkomoravské pospolitosti jakožto minimalistické verze vzájemného soužití, přičemž na kultivaci sociálně charitního fungování by došlo později;

v části b) by byla otřesná domněnka o již původní fatální izolaci církevně pastoračních (morálně kerygmatických a liturgických) aktivit od sociálně charitních aktivit. V rozporu s touto domněnkou je ovšem další vývoj křesťanství na našem území, kde exemplární postavy prvních generací křesťanů (sv. Ludmila, sv. Václav) byly v legendách téměř stereotypně vyobrazovány jako postavy miseri-cordiae, tedy osoby se srdcem blízkým chudým a trpícím. Tuto pod-hypotézu tedy můžeme opustit.

Teprve v závěru práce na této disertaci – v rámci její prediskuze - se mi dostalo doporučení konfrontovat sociálně charitní tematiku cyrilometodějské mise na Velké Moravě s postavou sv. Grgura (Řehoře) z Ninu, jehož jméno je v dějinách Charvátska a v bádání okruhu staroslověnského písemnictví známo v souvislosti s obranou slovanské bohoslužby před latinizujícími tlaky, které se nakonec prosadily na tzv. splitských koncilech r. 925, 929 a 1059 (proti

Metodějově nauce a slovanské bohoslužbě).⁵⁴³ Grgur je pokládán přinejmenším za nepřímého žáka sv. Metoděje a klíčovou postavu pokračování staroslověnského písemnictví na území Charvátska po smrti sv. Metoděje a zákazu slovanské bohoslužby na Velké Moravě. Badatelé zvažují dokonce přímou souvislost mezi počátkem vzdělanosti u Charvátů a velkomoravským obdobím.⁵⁴⁴ Se zmíněným doporučením se pojila možnost doložit charitně sociální komponenty cyrilometodějské mise na Velké Moravě pomocí nepřímého důkazu vzatého z prostředí pastoračního působení velkého ninského biskupa. Tuto hypotézu jsem nejprve konzultoval s doc. Helenou Bauerovou, bývalou specialistkou Katedry bohemistiky FF UP v Olomouci na filologii staroslověnských textů charvátské redakce. Na základě jejího doporučení jsem vstoupil do kontaktu s Dr. Milanem Mihaljevičem, vědeckým pracovníkem Staroslověnského institutu v Zagrebu. Jeho doporučení mě nasměrovalo ke dvěma pracem z dějin Chorvatska.⁵⁴⁵ Výklad k postavě Grgura Ninského se zde bohužel váže pouze k církevně politickým souvislostem a očekávané sociálně charitní komponenty zůstaly mimo zorné pole.

2.3.2 Raně přemyslovské tradice a jejich relevance na církevní sociální práci

V této historické fázi budu hledat záchytné body v raně přemyslovských tradicích. Jelikož ani zde nemáme k dispozici sekundární historiografii, i tentokrát se budeme muset podívat, alespoň exemplárně, do historických pramenů. Východiskem nám byly „Nejstarší legendy přemyslovských Čech“, sestavené péčí Oldřicha Králíka.⁵⁴⁶

⁵⁴³ Srov. BAUEROVÁ, H., Charvátskohlaholské písemnictví a jeho poměr k literárnímu dědictví velkomoravskému. In *Sborník velehradský. Třetí řada*. Uherské Hradiště: Historická společnost Starý Velehrad a Státní okresní archiv, 2000, s. 5-15.

⁵⁴⁴ BAUEROVÁ, H., K počátkům hlaholského písemnictví u Charvátů. In SKALKA, B. (ed.), *Příspěvky ke slovanské filologii*. Masarykova univerzita: Filozofická fakulta, 1999, s. 22-23.

⁵⁴⁵ Srov. BUDAK, N., *Prva stoljeća Hrvatske*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1994; KLAIČ, N., *Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku*. Zagreb: Školska knjiga, 1971.

⁵⁴⁶ KRÁLÍK, O. (ed.), *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*. Praha: Vyšehrad, 1969.

Legendy tohoto období, tedy 10.-11. století, nejsou jakožto legendy zdrojem historicky spolehlivých údajů. Poskytují ovšem jakoby projekci pozdějších generací o žádoucích, příp. nežádoucích, o obdivuhodných, příp. zavrženíhodných rysech lidské existence nebo ještě lépe, „*jakou představu měla tehdy česká společnost o sobě a o svém původu*“⁵⁴⁷. V jistém smyslu tak legendisté více hovoří o atmosféře své vlastní generace než o popisovaných událostech. Z tohoto hlediska je relevantní pro rekonstrukci vývoje církevně charitního díla v naší zemi, jakou roli a podobu v legendách měly prvky praktické nezištné pomoci trpícím a chudým.

Klíčovými postavami těchto nejstarších českých legend jsou 4 zemští patroni: sv. Ludmila, s. Václav, sv. Vojtěch a sv. Prokop. Tyto postavy nám tedy poskytly klíč k výběru z bohatého legendistického materiálu.

a) Sv. Ludmila

Charitní rysy sv. Ludmily jsou předmětem legendistů ve svou legendách. Nejprve v „Prologu o sv. Ludmile“ o ní čteme:

„Měli spolu tři syny a dceru. Bořivoj však v šestatřiceti letech odešel z tohoto života. Tu blahoslavená Ludmila všechnu svou péči věnovala Bohu a všechno své jmění rozdala na almužny chudým....Dožila se jednašedesáti let, a ježto si ji Bůh oblíbil, přijala korunu mučednickou. Bůh zajisté ukázal od ní divy a zázraky na místě, kde byla pohřbena. Nebylo to v kostele, ale pode zdí hradní, a tam se noc co noc zjevovaly hořící svíce. I nějaký slepec prozřel, když se dotkl prstí tam, kde Ludmila ležela. A od té doby děly se tam mnohé zázraky.“⁵⁴⁸

Další charakteristiku nacházíme v tzv. „Kristiánově legendě“ z doby kolem r. 994, která představuje nejvýznamnější hagiografické dílo před Kosmovou kronikou⁵⁴⁹:

⁵⁴⁷ Tamtéž, s. 8.

⁵⁴⁸ Tamtéž, s. 217.

⁵⁴⁹ Tamtéž, s. 8.

„...chudí, jimž hodně v jejich nedostatku pomáhala a o jichž potřeby jako matka se stanula, hladové živíc žíznivé občerstvujíc, pocestné a nuzné odívajíc. ...V almužnách byla štedrá, v bdění neúnavná, v modlitbě nábožná, v lásce dokonalá, pokoře neznající míry.“⁵⁵⁰

b) Sv. Václav

Na rozdíl od jeho babičky věnují hagiografové postavě sv. Václava mnohem větší pozornost. Podívejme se nejprve do „První staroslověnské legendy o sv. Václavu“ z 10. století. Ta ukazuje opět individuální a personální rozměr jeho charitní praxe:

„2. ...kníže Václav nejen se dobře naučil knihám, ale i ve víře byl dokonalý. Všem nuzným prokazoval dobrodiní, nahé odíval, lačné krmil, pocestné přijímal podle slov evangelia, vdovám nedával ukřivdit, všechny lidi chudé i bohaté miloval, přísluhoval služebníkům božím, kostely zlatem zdobil. Ježto věřil celým srdcem v Boha, konal za svého života všechny dobré skutky, jaké jen mohl... 3. Neboť nejenže chudým a ubohým a pocestným a mnohým jiným prokazoval dobrodiní, jakož jsme shora řekli, nýbrž vykupoval i ty, kteří byli prodáni do otroctví.“⁵⁵¹

Naopak „Druhá staroslověnská legenda o svatém Václavu“ poukazuje kromě uvedených rysů také na Václavovu ‚diakonii spravedlnosti‘, tedy na nezbytnost propojení charitní pomáhající praxe s úsilím o zajištění spravedlivých poměrů ve společnosti:

„5. A potom zřídil pro lid správné zákonodárství jak pro chudé tak pro bohaté, a sedě na knížecím stolci pořádal vše svým pokynem. V rozsuzování býval obezřelý, hotov slitovat se nad každým. Obviněné z nepatrných přečinů vysvobozoval od záhuby bez odměny a nesouhlasil s užíváním všelijakých muk pohanských na soudech. ... Příchozím a ubohým a cizincům podával větší a hojně důkazy lásky, sirotkům byl otcem, ovdovělým přispíval ze svého majetku a vyhnance těšival a projevoval jim vždy ku podivu svou otcovskou

⁵⁵⁰ Tamtéž, s. 64.

⁵⁵¹ Tamtéž, s. 55.

přízeň. Tichý v celém svém počínání a paměťihodný milovník trpělivosti vedl si ve všech nahodilých protivenstvích opatrně, rozdával štědře své jmění na potřeby plačící chudiny, pokorný, tichý, vlídný v svém chování, na sebe mnohdy velmi přísný, k jiným vždy shovívavý, štědrostí, milosrdenstvím, vyučováním nevědomých, utvrzováním vyučených zářil všem jako příklad věčného života.

7. ...míval soustrast s každou bolestí lidskou. ...když někdo onemocněl, navštěvoval jej se slitovnou pomocí, nebožtíkům pak od sousedů nepovšimnutým sám se postaral o pohřeb.

8. V době velikého postu svatý ten jinoch ...rok co rok prožíval jednotlivé dny ve věru úžasných postech o hladu a modlitbě, za ustavičného konání modliteb vzlétajících za štědrého podělování chudých.⁵⁵²

Hagiograf popisuje také řadu zázraků, připisovaných sv. Václavu po jeho smrti.⁵⁵³

Legenda „Crescente fide christiana“, sepsaná krátce po r. 973, opět spojuje linii charitní praxe milosrdenství a spravedlnosti, v tomto případě jako spravedlnost mírnící nepřiměřenou tvrdost zákona.

„Václav...Bylť věrný a moudrý, pravdy milovný v řeči a spravedlivý v soudech. A když soudcové jeho někoho odsouditi chtěli k smrti, vycházival on bera si záminku ihned ven, pamětliv jsa toho, co čteme v evangeliu: "nesud'te a nebudete souzeni". Boural také vězení a šibenice všechny podtínal. Sirotkům byl milosrdný, naříkajícím a vdovám otcem, raněným útěchou; krmě hladové, napájeje žíznivé, odívaje šaty vlastními nahé, navštěvuje nemocné, pochovávaje mrtvé, hosty a cizince jako vlastní příbuzné rád přijímal; kněžím a žákům uctivě posluhoval, bloudícím cestu pravdy ukazoval.“⁵⁵⁴

Tzv. „Kristiánova legenda“, psaná krátce před r. 994, podává téměř stejný obraz:

⁵⁵² Tamtéž, s. 186-187.

⁵⁵³ Tamtéž, s. 196-199.

⁵⁵⁴ Tamtéž, s. 30.

„Václav... Žaláře a šibenice za starodávna postavené a až do jeho doby stojící bořil, sirotků, vdov, chudých, lkajících a raněných neúnavným byl utěšovatelem, hladové nasycoval, žíznivé občerstvoval, nahé odíval, nemocné navštěvoval, mrtvé pochovával, cizince a pocestné jako své nejbližší příbuzné přijímal, kněze a kleriky a mnichy jako Pána ctíl, bloudícím cestu pravdy otvíral, pokoru, trpělivost, tichost, lásku, která všechno převyšuje, zachovával, násilím tu lstí nikomu nic neodňal, vojsko své netoliko nejlepšími zbraněmi, ale i oděvem opatřoval.“⁵⁵⁵

Zprávy o zázracích po Václavově smrti jsou opět podle téže ‚šablony‘ jako v *Crescente fide* obsahem 10. kapitoly.⁵⁵⁶

Poslední ze svatováclavských legend, o níž se opíráme, je „*Oportet nos fratres*“. Charitní rysy sv. Václava jsou zde opět velmi zdůrazněné. Pro podobnost líčení s předchozími legendami uvádím relevantní úryvky pouze pod čarou.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Tamtéž, s. 73.

⁵⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 84-87.

⁵⁵⁷ „...vždy potřel rozsudek lakotných a z chřtánů nedočkavců vydral statky a majetek chudých občanů a krajanů. Nikdy tento sluha Boží neodsoudil žádného provinilce a zločince k smrti nebo vyhnanství, ale všechny soudy konal spravedlivě i milosrdně a vždycky jat soucitem přiváděl viníky a zlosyny k pravému pokání a tak shovívavostí je vysvobozoval od trestů pozemských i plamenů věčných.“ Tamtéž, s. 168. „Siroťci a vdovy měli v něm přeněžného těšitele a všichni nuzní nejštedřejšího podporovatele. Laskavý a mírný byl ve všelikém činu, neboť byl takřka uhněten z lásky a trpělivosti. Aby pak hrozných druhů mučení, v jeho době obvyklých, nepřibývalo, nýbrž raději ubývalo, rozkázal, aby po celé jeho říši všechny šibenice, na věšení zločinců postavené, byly docela strhány a za jeho života nikdy nebyly znovu stavěny. Byl tento sluha Boží tolik žalostivý, slitovný a soucitný, že pro Boha s ubožáky a viníky raději by byl největší trýzně trpěl, než tak kruté jejich popravy viděl.“ Tamtéž, s. 169. „...ostatní předáci slovanští, kteří mu jeho dobré činy záviděli a od služby Boží by jej byli rádi odvrátili, vešli proti němu v mrzký úmysl a pravili: „Jaký to rozum, že nejvíce miluješ chudé a neurozené a pohrdáš mocnými a urozenými? ...Lépe by se bylo slušelo, abys byl rázným a stal statečným vůdcem války nežli mdlým posluchačem učitelů Písma, hloupým následovníkem kleriků, bezbranným milovníkem poutníků a poníženým sluhou ostatních nuzáků.“ Tamtéž, s. 173-174. „V té době jednoho dne se konal sněm předáků a vojínů jeho v paláci...Muž Páně poněkud popuzen odpověděl jim takto: ...Nadto i mně jste hrozbami i lichotkami bránili slaviti svatá tajemství, kleriky a hosty milovati, sirotkům a vdovám ulevovati, chudé a nemocné navštěvovati.“ Tamtéž, s. 175-176.

c) Sv. Vojtěch

V podobných charakteristikách je vykreslována také postava 3. národního světce. Jeho hagiograf Bruno z Querfurtu v legendě známé jako „Nascitur purpureus flos“ (Život a utrpení sv. Vojtěcha), sepsané kolem r. 1004⁵⁵⁸, zaznamenal nejprve atmosféru rodinného prostředí, v němž Vojtěch vyrůstal:

„Otec jeho ...nebyl člověk nadprůměrný; zřídka se modlil, ale vynikal v milosrdenství, cudnosti příliš nedbal, ale štedře pečoval o chudé. Vznešená matka ...Žena, jak se praví, čistých mravů, štedrá v almužnách, vyznávající víru činy dávala krásný výraz své vznešenosti.“⁵⁵⁹

Snad jakoby to ani nebylo vzhledem ke ‚startovní‘ rodinné pozici třeba, legendista nezaznamená žádné charitní skutky, tak hojně dosvědčované u sv. Václava, ale zachová zajímavou zprávu o metodice hospodaření s příjmy biskupství, která byla v prostředí latinské církve ‚standardem‘ nejméně od 5. století⁵⁶⁰:

„Svatý biskup Vojtěch ...Příjmy biskupství rozdělil na čtyři části: jednu dostalo kněžstvo, druhou na své potřeby zástup chudých, třetí byla určena matce církvi na obnovu chrámů a na vykupování zajatců, čtvrtou pak ponechal sobě a své družině na nutné výdaje.“⁵⁶¹

„Verše o utrpení svatého Vojtěcha, biskupa a mučedníka“ zaznamenávají obdobné údaje, v líčení charitních postojů Vojtěchova života jsou ovšem o něco podrobnější:

„Na čtyři rovné části on rozdělil z desátku příjem: první daroval chrámu, z té měly se opravy provést; druhé řeholním bratřím se dostalo do užívání, třetí ubohým a pocestným přirčena byla; sotva pak poslední část mu zbyla k

⁵⁵⁸ Srov. BRUNO Z QUERFURTU, *Život svatého Vojtěcha: legenda Nascitur purpureus flos*. Překlad z latiny, poznámky a doslov Marie Kyrálová; úvod Miloslav kardinál Vlček. Praha : Zvon, 1996. 158 s.

⁵⁵⁹ KRÁLÍK, O., *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*, s. 134.

⁵⁶⁰ V 8. století toto pravidlo zavedl také v nově zřizovaných diecézích v Německu sv. Bonifác. Srov. MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 42.

⁵⁶¹ KRÁLÍK, O., *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*, s. 138.

potřebě vlastní. Mimoto nesčetný chud'asů dav sám ze svého živil, hojnost, ba více než dost jim potřeb skýtaje všechněm. Nadto i čtyřikrát tři si z tolika chud'asů zvolil, aby byl zachován řád, ten blažený, po apoštolech; určil, aby těch dvanáct s ním zároveň jídalo denně.“⁵⁶²

d) Sv. Prokop

Ani u tohoto zemského patrona legendista z 2. poloviny 11. stol. neopomenul podtrhnout pro čtenáře jeho charitní postoje, tentokrát nejenom vůči chudým, ale také zarmouceným:

„...vytrvale jim udílel, hromadně i jednotlivě, spásná napomenutí a bohatá poučování, zpestřená příklady z minulosti. Třebaže jim v jeho době nechyběla hojnost všeho, přece se on sám živil prací rukou svých, mírnil nouzi chudých a ulehčoval starostem všech zarmoucených, osvěžuje je otcovskou útěchou, jako lékem občerstvuje nemocné rozvážný lékař...“⁵⁶³

e) Souhrn

V nalezených úryvcích legendistů lze spatřovat tyto základní charakteristiky:

1. Charitně pomáhající rysy popisovaných osob jsou integrální součástí jejich zbožnosti a svatosti. Poselství legendisty tedy čtenáře nabádá k tomu, aby – v souladu s „ježíšovskou“ a starokřesťanskou koncepcí (srov. Jak 1,27 a Mt 25, 31-46) – projevoval svou křesťanskou existenci prakticky v kontaktu s trpícími.

2. Charitní charakteristiky popisovaných postav jsou strukturovány – byť ne dokonale – podle modelu skutků milosrdenství. Tento primární katalog metod církevní sociální práce sehrál klíčovou roli nejenom na našem území.

3. Charitní účinnost popisované postavy překonává i hranici smrti. Na místě uložení ostatků světce se dějí mnohé zázračné události, které mají vždy povahu uzdravení z nevyléčitelné choroby nebo osvobození.

⁵⁶² Tamtéž, s. 110.

⁵⁶³ Tamtéž, s. 206.

4. Hagiografické líčení tedy klade důraz výlučně na individuální model charitně pomáhající praxe (co konal světec sám)⁵⁶⁴. Individuální charakteristiky dobře korelují s motivačním potenciálem legend. Komunitní rámec, který nezbytně implikuje také různé formy organizování pomáhající praxe, tak zůstává v legendách mimo dohled.

5. Podobně jako v případě velkomoravské epochy je badatelský výtěžek z raně přemyslovského období pro rekonstrukci vývoje církevní sociální práce na našem území nuzný, nikoliv ovšem zanedbatelný. Ačkoliv postrádáme v dobových písemnostech podrobnější informace a v historiografické reflexi musíme konstatovat absenci pozornosti, i to málo, co jsme mohli prozkoumat a zhodnotit vypovídá o tom, že křesťanství v naší zemi během 10. a 11. století zapouštělo kořeny v oblasti liturgické praxe⁵⁶⁵, ale také v oblasti pomoci chudým a trpícím.

2.3.3 Ilustrace církevní sociální práce na našem území od vrcholného středověku po husitství – špitálnictví a jeho rozvoj

Ačkoliv v evropské historiografii patří vrcholně a pozdně středověká epocha s ohledem na formy a rozsah chudoby i způsoby chudinské a zdravotní péče již asi tři desetiletí k solidně zpracované látce, a to zásluhou zejména francouzské medievalistické školy (J. Le Goff, M. Mollat, B. Geremek) i církevních historiografů (Ratzinger, Uhlhorn, Liese, Lallemand), na našem území se jedná opět o velmi okrajově pojednávané téma. V zásadě zde můžeme sáhnout pouze k dílčím údajům o vývoji špitálního sektoru a to jen v několika lokalitách.⁵⁶⁶ Mnoho údajů není dostupných vůbec, nebo jsou jen matné.

⁵⁶⁴ Individuální v tomto kontextu neznamená individualistický, resp. ukrácený ve své celosti. Legendistický důraz na individualitu světcovy pomáhající praxe chce podtrhnout její humánní, personalistický charakter.

⁵⁶⁵ Takto jednostranně shrnuje povahu raně české víry Bohumil Zlámal. Srov. *Příručka českých církevních dějin I. Počátky latinského a slovanského křesťanství na Velké Moravě a v Čechách*, s. 263-264.

⁵⁶⁶ Srov. D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Oesterreich*. Brünn, 1858; NEUMANN, A., *Předhusitské kláštery a veřejné blaho*. Praha, 1939; *Documenta Pragensia*

Vzhledem k tomu je jasné, že následující údaje nepojednají téma v celé jeho šíři a úplnosti, nýbrž se musí omezit na vystižení exemplárních údajů a charakteristik.

Vzhledem ke specifikům české historie je sice možné rozlišit dvě etapy českého středověku: před a po husitské revoluci. A toto rozdělení jsme zde také provedli. Důvodem bylo ale spíše optické zpřehlednění české středověké látky. V zásadě sdílím úsudek H. Šmerdy, že „*situace a vývoj vztahu a péče o ně [rozuměj k nemocným a chudým; J.D.] se ani nijak zvlášť zásadně nevymyká běžným poměrům v střední či západní Evropě.*“⁵⁶⁷

Významným evropským aktérem středověké sociálně charitní praxe byla **náboženská bratrstva**, bádání o jejich charitních aktivitách na našem území však neposkytuje prakticky žádné relevantní údaje, protože se zatím omezuje na čistě kultovní činnost.⁵⁶⁸ Jedinou výjimku tvoří špitální bratrstvo zabezpečující péči ve špitálu sv. Františka, z nějž se ovšem později stal svěbytný řád křižovníků s červenou hvězdou.⁵⁶⁹ Jde o nejstarší korporaci v Čechách, o níž máme doklady. Její působení tedy fakticky spadá jednak do oblasti řeholní charitní praxe a jednak do oblasti špitálnictví.⁵⁷⁰ Jedním z mála historiografických a tématicky relevantních údajů je konstatování Pátkové, že kultovní činnost bratrstev se „*v oblasti zajištění pohřbu prolínala s funkcí charitativní*“⁵⁷¹, ovšem na jiném místě tvrdí, že „*přímé sociální působení ve smyslu péče o chudé a nemocné je doloženo zřídka...*“⁵⁷² Rovněž Zuber si stěžuje na chybějící bádání o předhusitských bratrstvech, nicméně s odvoláním na Zlámalovu „*Příručku českých církevních dějin*“ (sv. 4, s. 57, 58, 124) uvádí

VII/1. Sestavili Ledvinka V. a Pešek J. Praha: Archiv hlavního města Prahy, 1987; SVOBODÝ, P., HLAVÁČKOVÁ, L., *Pražské špitály a nemocnice*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999.

⁵⁶⁷ ŠMERDA, H., *Křesťanská charita v běhu věků*, s. 139-140.

⁵⁶⁸ Srov. PÁTKOVÁ, H., *Bratrství ku cti božie. Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*. Praha : KLP, 2000, s. 7.

⁵⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 10.

⁵⁷⁰ BĚLOHLÁVEK, P. V., *Dějiny českých křižovníků s červenou hvězdou*. Praha, 1930.

⁵⁷¹ PÁTKOVÁ, H., *Bratrstva ve středověkých Čechách – probádané téma?* In JIRÁNEK, T., KUBEŠ, J. (edd.), *Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od středověku do moderní doby*. Pardubice 2005, s. 17.

⁵⁷² PÁTKOVÁ, H., *Bratrství ku cti božie*, s. 109.

existenci špitálních bratrstev v Olomouci, Brně a Telči⁵⁷³, přičemž první moravské bratrstvo situuje do Telče.⁵⁷⁴ Podobně Mañas zmiňuje „*chybějící systematický výzkum...náboženských korporací na Moravě*“⁵⁷⁵ a Zlámalovy údaje o nejstarších moravských bratrstvech pokládá za neobjasněné.⁵⁷⁶ Zatímco Zuber předpokládá vyšší počet bratrstev v Čechách⁵⁷⁷, podle Maňase „*lze předpokládat, že počet a druhová pestrost bratrstev na Moravě byla ve středověku vyšší, než vyplývá z dosavadního stavu bádání*“.⁵⁷⁸

Nikoliv bezvýznamným aktérem středověké charitní praxe byli **představitelé šlechty**, jak z prostředí královských a císařských dvorů, tak i nižší šlechty. I zde najdeme na našem území řadu zástupců, za nejvýznamnější bývá považována sv. Anežka Přemyslovna⁵⁷⁹ a sv. Zdislava z Lemberka.⁵⁸⁰ Jejich význam nespočíval jen ve finančním potenciálu, s jakým mohly pomocí nadání či dotací financovat charitní dílo církve, ale mnohem spíše v modelu vlastního příkladu, s nímž se samy bezprostředně staraly o chudé a nemocné. V době omezených komunikačních prostředků (analfabetismu) tak církev využívala k pedagogickému předávání životodárných modelů křesťanského života nejen verbální prostředky v podobě kerygmatické služby, ale i neverbální prostředky jako bylo obrazové umění v chrámech a svědectví pomocí skutků milosrdenství. Skutky těchto několika známých postav a pravděpodobně mnoha neznámých postav našich dějin poskytovaly druhým jasné poselství: Jestliže se může sklánět k potřebným a osobně jim sloužit šlechtična, pak to musí být i mým programem. Jak vyplývá z obecného nárysu charitních dějin, působení těchto dvou českých

⁵⁷³ Srov. ZUBER, R., *Osudy moravské církve v 18. století (II)*. Olomouc, Matice cyrilometodějská, 2003, s. 297.

⁵⁷⁴ Srov. tamtéž, pozn. 602. Opět s odvoláním na Zlámalovu „Příručku“ (sv. 7, s. 72).

⁵⁷⁵ MAŇAS, V., *Náboženská bratrstva na Moravě do josefínských reforem*. In JIRÁNEK, T., KUBEŠ, J. (eds.), *Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od středověku do moderní doby*. Pardubice 2005, s. 41.

⁵⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 42. Podle tohoto autora vznikala bratrstva na Moravě od konce 14. století a nejdříve šlo pouze o (eucharistická) bratrstva Božího těla (Uherské Hradiště 1370; Opava 1382; Olomouc nejstarší zmínka z r. 1424).

⁵⁷⁷ Na Moravě působil jen asi 30. Srov. ZUBER, R., *Osudy moravské církve v 18. století (II)*, s. 297.

⁵⁷⁸ MAŇAS, V., *Náboženská bratrstva na Moravě do josefínských reforem*, s. 42.

⁵⁷⁹ Srov. POLEHLA, P., KUBÍN, P. a kol., *Církev, žena a společnost ve středověku. Sv. Anežka Česká a její doba*. Ústí nad Labem : Oftis, 2010.

⁵⁸⁰ Srov. KALISTA, Z., *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*. Zvon, 1991; WALDSTEIN-WARTENBERG, B., *Svatá Zdislava a její doba*. Brandýs n. Labem-Stará Boleslav: Martin, 2002.

šlechtičen není nahodilé. Zapadá do širšího proudu charitního probuzení („Revolutionisierung der Caritas“⁵⁸¹), které začalo v Evropě již ve 12. století⁵⁸² a pokračovalo v hnutí chudoby výrazně určeným působením žebravých řádů sv. Dominika a sv. Františka ve století třináctém.⁵⁸³ Typickým rysem této doby a také hlavním modelem organizace a metody charitní pomoci chudým a nemocným byl špitál. Rovněž tyto dvě představitelky šlechtické větve charitní praxe se pohybovaly na půdě špitálnictví. První z nich sama zakládá r. 1231 špitál sv. Františka⁵⁸⁴, u druhé to sice není doloženo, ale dějepisectví ji se špitálnictvím opatrně také spojuje.⁵⁸⁵ Proto je legitimní se podívat blíže na českou podobu evropského fenoménu špitálnictví.

Počátky **špitálnictví** na našem území jsou zahaleny řadou nejasností a nedostatkem dokladů. Stav našich poznatků o staropražských špitálech⁵⁸⁶ je jakousi analogií poznatků o počátcích špitálnictví na celém našem území.

Pokud můžeme na základě starokřesťanské doktríny považovat biskupa za hlavního nositele úřední odpovědnosti za charitní kulturu na vlastním teritoriu, pak překvapuje, že první zprávy o špitále, založeném na popud biskupa na našem území sahají až do r. 1364, resp. 1374, kdy Jan Očko z Vlašimi zakládá nejprve tzv. vyšehradský (sv. Alžběty) a poté tzv. hradčanský špitál (sv. Antonína a sv. Alžběty).⁵⁸⁷ Paradoxně se pražské arcibiskupství ujímá iniciativy asi sto let poté, kdy Evropa tento model začala pomalu ale jistě opouštět.⁵⁸⁸

⁵⁸¹ MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 122.

⁵⁸² „Im 12. Jahrhundert nun gingen zahlreiche Menschen auf die Suche nach dem verlorenen Schaf, und zwar nicht nur Eremiten und Wanderprediger. Vielmehr führte die Rückbesinnung auf das Liebesgebot des Evangeliums ... dazu, daß in allen Gesellschaftsschichten Wohltätigkeit wieder gepflegt wurde. Das implizierte eine Umkehr im Denken, neue Formen der Wohltätigkeit und ein vertieftes Nachdenken über Armut und Caritas.“ Tamtéž, s. 82-83.

⁵⁸³ Srov. tamtéž, s. 108-142.

⁵⁸⁴ Srov. WEIS, M., *Noblesse oblige – Vornehme Herkunft verpflichtet*. Fürth, 2008, s. 34.

⁵⁸⁵ Srov. KALISTA, Z., *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*. Zvon, 1991, s. 194-212.

⁵⁸⁶ Srov. *Documenta Pragensia VII/1*. Sestavili Ledvinka V. a Pešek J. Praha: Archiv hlavního města Prahy, 1987; SVOBODÝ, P., HLAVÁČKOVÁ, L., *Pražské špitály a nemocnice*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999.

⁵⁸⁷ Srov. NOVÝ, R., *Pražské předhusitské kláštery*. In *Documenta Pragensia VII/1*. Sestavili Ledvinka V. a Pešek J. Praha: Archiv hlavního města Prahy, 1987, s. 65.

⁵⁸⁸ Srov. BLÁHOVÁ, M., *Vývoj špitálů v raněfeudální Evropě a problematika nejstaršího špitálu v Praze*. In *Documenta Pragensia VII/1*, s. 47.

Dalším výrazným subjektem sociální pomoci na bázi špitálnictví byly řády, resp. kláštery. Jenomže i zde jsme svědky paradoxní situace. Ačkoliv benediktýnské kláštery zřizovaly standardně na svém pozemku větší či menší špitál, po celý středověk nemáme například v Praze doklad o jediném klášterním špitálu, s výjimkou jediného, a to špitálu sv. Františka křížovníků s červenou hvězdou.⁵⁸⁹ Přitom v polovině 14. století na území města fungovalo 25 klášterů, které nějakým způsobem musely poskytovat pomoc chudým a nemocným.⁵⁹⁰ Máme sice jakési zprávy o pohostinnosti břevnovského, broumovského a kladrubského kláštera prokazované cizincům, ovšem nikoliv doklad o existenci jejich špitálu. Situaci benediktýnské větve klášterní charity tak ‚zachraňuje‘ údaj o založení klášterního špitálu u cisterciáků ve Vyšším Brodě r. 1347⁵⁹¹, dále o špitálu cisterciacek na starém Brně, založeném snad r. 1325⁵⁹² a pochopitelně špitálnictví české varianty středověkých špitálních řádů – křížovníků s červenou hvězdou, u nichž registrujeme⁵⁹³ špitály ve Stříbře (příčleněn 1243), Mostu (pol. 13. stol.), Chebu (1272), Klatovech (1288), Litoměřicích (1327), Ústí n. Labem (1327) a Kouřimi (1338).

Příznačná je tato historiografická rozpačitost u typického a evropsky významného řádu johanitů, kteří byli do českých zemí uvedeni jako čtvrtý řád roku 1158⁵⁹⁴, avšak o jejich špitální činnosti se dozvídáme teprve v roce 1243 a nikoliv z Prahy, nýbrž z Brna, kde jim byl přiřčen špitál sv. Ducha, z čehož historici usuzují, že řád musel v zemi již nějaké špitály spravovat.⁵⁹⁵ V každém případě k roku 1373 máme doloženo, že nejstarší komenda tohoto špitálního řádu žádný špitál v Praze neprovozovala, a pokud tedy nějaký předtím existoval, pak

⁵⁸⁹ „Špitály všech příslých řádů tak můžeme hypoteticky předpokládat, ne však v Praze doložit.“ HLEDÍKOVÁ, Z., *Pražské klášterní špitály od 13. do počátku 15. století*. In *Documenta Pragensia VII/1*. s. 76.

⁵⁹⁰ NOVÝ, R., *Pražské předhusitské kláštery*, s. 64.

⁵⁹¹ NEUMANN, A. *Předhusitské kláštery a veřejné blaho*. Praha, 1939, s. 58.

⁵⁹² D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*. Brünn, 1858, s. 36, uvádí rok 1330. Roku 1333 rozšířila kapitál tohoto špitálu královna Eliška Rejčka. Srov. NEUMANN, A. *Předhusitské kláštery a veřejné blaho*, s. 57. Prvním donátorem tohoto špitálu byl pravděpodobně Jindřich z Lipé r. 1325, který ve své nadační listině zakládá mešní fundaci „v klášterním chudobinci“ (tamtéž). To nasvědčuje tomu, že řeholnice klášterní chudobinec již provozovaly.

⁵⁹³ BĚLOHLÁVEK, P. V., *Dějiny českých křížovníků s červenou hvězdou*, s. 43-52.

⁵⁹⁴ Srov. BUBEN, M., *Suverénní řád maltézských rytířů v historii a současnosti*. Praha 1993, s. 33.

⁵⁹⁵ HLEDÍKOVÁ, Z., *Pražské klášterní špitály od 13. do počátku 15. století*, s. 75.

„Lze důvodně pochybovat, že by ... byl nějak významnější jak svou kapacitou vůči městu tak podílem, který jeho vedení zaujímal v existenci pražské komendy“⁵⁹⁶.

Dosud nevyjasněnou otázkou zůstává také chronologie vzniku špitálů na celém našem území. Za **nejstarší špitál v Čechách** býval považován špitál P. Marie, později zvaný týnský (v Týně). Jeho existence byla kladena už do 10. století (r. 929⁵⁹⁷) a do souvislosti s kupeckým dvorem (pozdějšího Ungeltu). Současné bádání posunulo doložení existence špitálu na třetí desetiletí 12. století, resp. na jeho konec⁵⁹⁸, kdy měl být špitál přiřčen k vyšehradské kapitule. Nebylo mu ovšem umožněno fungovat dlouho. Prameny o něm umlknou k roku 1279.⁵⁹⁹ Můžeme se jen domnívat, zda u jeho zrodu stála iniciativa kupecká, čili z hlediska typologie iniciativa laická.⁶⁰⁰

K vlastní době zakládání špitálů dochází na našem území až ve 13/14. století. V Praze vznikly v předhusitské době prokazatelně kromě uvedené čtveřice špitálů r. 1350 ještě dva další díky fundacím pražského patriciátu: chudobinec u sv. Ambrože a Bohuslavovo infirmarium. Roku 1378, kdy došlo k požáru křížovnického špitálu sv. Františka, největšího z pražských špitálů, čítala kapacita všech špitálů dohromady odhadem 200-250 míst⁶⁰¹, a to i po započítání krátkodobě fungujícího ‚projektu‘ Milíčova Jeruzaléma pro padlé dívky (1372-1374) a několika bekyňských domů, což muselo být pro město této velikosti⁶⁰² „zoufale málo“⁶⁰³.

Pro dokreslení obrazu rozvoje **špitálnictví na zbytku území Čech** může být oporou (ilustrativní) přehled zpracovaný u Wintera, který ve svém rozsáhlém popisu českých měst uvádí následující středověké špitály⁶⁰⁴:

⁵⁹⁶ Tamtéž, s. 76.

⁵⁹⁷ Takto se to objevuje ve standardní české učebnici sociální práce: KODYMOVÁ, P., Sociální práce do druhé světové války. In MATOUŠEK, Oldřich a kol. *Základy sociální práce*. Praha: Portál, 2001, s. 112.

⁵⁹⁸ Srov. BLÁHOVÁ, M., *Vývoj špitálů v raněfeudální Evropě a problematika nejstaršího špitálu v Praze*, s. 53.

⁵⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 49.

⁶⁰⁰ Později hovoříme o měšťanských či patricijských špitálech (Bürgerspital).

⁶⁰¹ Srov. NOVÝ, R., *Pražské předhusitské špitály*, s. 67.

⁶⁰² Cca 40.000 osob. Srov. tamtéž, s. 62.

⁶⁰³ ŠMAHEL, F., *Husitská revoluce. I. Doba vymknutá z kloubů*. Praha: Karolinum, 1995, s. 393.

⁶⁰⁴ Srov. WINTER, Z., *Kulturní obraz českých měst II*. Praha, 1892, s. 106-108.

Hora za Čáslavskou branou (založeno r. 1324), Litomyšl (1347; 22 míst), Plzeň (1432 městský špitál a 1496 nový špitál Jana Křtitele, nadace Markéty z Rožmitála), Mladá Boleslav (1560 nový špitál, nadace Kateřina Militká), Světlá nad Sázavou (1578, min. 5 osob, nadace Buriana Trčky), Dobruška (1512, nadace Mikuláše Trčky).

Specielně pro území českobudějovické diecéze je k dispozici práce Willibalda Ladenbauera poskytující bohaté statistické údaje o působení církve na sociálním poli v r. 1899. Odsud vybírám údaje o špitálech založených ve středověku⁶⁰⁵:

Kašperské Hory (asi 1400, měšťanská fundace), Horšovský Týn (špitál sv. Šebestiána, asi 14. stol., měšťanská fundace), České Budějovice (špitál sv. Václava, 1300, fundace měšťana Zachariáše; dále měšťanský chudobinec a chorobinec u Nejsv. Trojice, 1371), Benešov nad Černou (1553), Nové Hrady (měšťanský špitál 1553), Vyšší Brod (cisterciácký špitál sv. Alžběty, později sv. Josefa, 1347; dále měšťanský špitál 1540), Horažďovice (měšťanský chudobinec 1330), Kamenice (1359, měšťanská fundace Tobiáše a Jindřicha z Bechyně), Klatovy (1288, špitál sv. Rocha, měšťanská fundace Konráda z Pomuku, předání křížovníkům s červenou hvězdou), Český Krumlov (1334, šlechtická fundace Petra a Kateřiny I. z Rožmberku), Jindřichův Hradec (1399, měšťanská fundace), Písek (1351 měšťanská fundace Mikuláše Volynského), Sušice (1350, špitál sv. Alžběty, měšťanská fundace; dále 1352 špitál křovníků s červenou hvězdou), Trhové Sviny (1520, měšťanská fundace), Strakonice (1464, fundace johanitů), Tábor (1540, měšťanská fundace), Domažlice (1331, měšťanská fundace), Přeštice (1556, měšťanská fundace).⁶⁰⁶

Za **nejstarší špitál na území Moravy** býval považován olomoucký špitál (*hospitium pauperum et infirmorum*⁶⁰⁷) zřízený údajně r. 1055 na popud knížete

⁶⁰⁵ Srov. LADENBAUER, W., *Das sociale Wirken der katholischen Kirche in der Diöcese Budweis*. Wien, 1899, s. 259-274.

⁶⁰⁶ V Ladenbauerově výčtu je celkem 99 špitálních zařízení, z toho 21 vzniklo ve středověku do konce 16. století.

⁶⁰⁷ CDM, sv. 1, Praefatio XIII.

Vratislava.⁶⁰⁸ Listina, která má toto dokládat, hovoří ovšem pouze o nadaci, jejíž správou kníže r. 1055 pověřil děkana olomouckého kostela sv. Petra a z níž mělo být podporováno šest chudých nemocných (annorum et morborum gravi onere pressos et ad quottidiana opera invalidos)⁶⁰⁹. Historické bádání ovšem prokázalo, že příslušná listina (č. 149), umístěna do tzv. moravského diplomatáře Antonína Bočka v r. 1836, je pouhý padělek jednoho asi ‚příliš nadšeného‘ národního buditele.⁶¹⁰

Pokud pomineme údaj o r. 1183, kdy zřizují pražští johanité svou komendu v Ivanovicích u Vyškova⁶¹¹, jehož součástí mohl být i špitál⁶¹², o němž jsem ovšem nenašel žádné bližší údaje⁶¹³, budu považovat tedy za nejstarší doložený špitál na Moravě onen brněnský sv. Ducha z r. 1238.⁶¹⁴ Špitální nadaci ve výši 70 hřiven stříbra⁶¹⁵ i péči v něm zajistili na počátku svou fundací manželé Rudger a Hodava. Nejprve ustavili tito manželé ošetrovatelské bratrstvo sv. Ducha, které mělo navíc zajišťovat sbírky na potřeby špitálu⁶¹⁶. Později, roku 1243 dojednal Rudger, jakožto mistr této fraternity a prokurátor špitálu, převod špitálu sv. Ducha pod pravomoc pražských johanitů, jak již bylo zmíněno výše. Od tohoto okamžiku se špitál přejmenoval na špitál sv. Jana Křtitele a sv. Antonína.

⁶⁰⁸ Srov. D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 27.

⁶⁰⁹ CDM, sv. 1, s. 133.

⁶¹⁰ Srov. ŠEBÁNEK, J. Moderní padělky v moravském diplomatáři Bočkově do r. 1306. *ČMM* 60, 1936, s. 33. Podle Šebánka tato listina patří k celkem 14 listinám (tzv. Fragmenta Monseana), které byly v Bočkově pozůstalosti nalezeny psané jeho vlastní rukou.

⁶¹¹ Srov. CDM I., CCCXXXII, s. 310: „...conferunt cum consensu ducis Friderici praedium suum in Eywanowic ordini s. Johannis Hierosolymitani.“

⁶¹² CDM I., CCCXXXI., s. 309: „Igitur pro larga et ampla caritate quam habent in ueneranda domo hospitalis in recipiendis infirmis tam pauperibus quam diuitibus hominibus de Jvvanouiz...“

⁶¹³ D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, jej zmiňuje na s. 28.

⁶¹⁴ Srov. tamtéž, s. 30-35. Dále ŠMERDA, H., *Křesťanská charita v běhu věků*, s. 133-138.

⁶¹⁵ Srov. tamtéž, s. 133.

⁶¹⁶ D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 31.

Kapitál špitálu tvořilo několik zdrojů:

1. Finanční svobody

Sem patřilo osvobození ode všech desátků a civilních poplatků (Václav I.), dále úlevy pro případ interdiktu. (olomoucký biskup Robert 1238)

2. Kapitálové nadace

Majetkové odkazy ze závětí, poplatky z patronátního práva nad několika kostely a desátky z jim přiřčených vesnic, desátky z hospodářských pozemků a několika vesnic. (Přibyslav z Křižanova 1239)

3. K finanční stabilitě sociálních projektů v této době patřila také záštita poskytovaná apoštolským stolcem, což garantovalo právní jistotu s ohledem na nabytý majetek, práva a svobody. (Řehoř IX. 1240)

4. K ryze církevním zdrojům patřilo 40-denní zkrácení doby pokání pro penitenty, pokud se stali podporovateli špitálu.⁶¹⁷ (olomoucký biskup Robert 1238)

5. Dále výnos z individuálních almužen nebo kolektivních almužen. (tzv. almužna sv. Antonína - olomoucký biskup Robert 1238)

5. Práva: právo těžby a pěstování vína v okolí Brna (král Václav 1243)

6. Hostinec (taberna) na Starém Brně (Přemysl Otakar 1251)

Případ starobrněnského špitálu sv. Ducha ilustruje celou paletu zdrojů a možností středověkého financování instituční sociální práce církve.⁶¹⁸ Z českého prostředí jsou známy ještě dvě možnosti: tzv. „Boží peníz“, odevzdávaný oběma stranami při koupi pozemku nebo domů, a pokuty, které dostávali živnostníci za špatné zboží.⁶¹⁹

⁶¹⁷ Intenzivnější formou finanční podpory chudých byl tzv. *Ablaßgeld*, tedy peněžní dar udělený na základě církevního privilegia, kterým se dárci uděluje plnomocný odpustek. Vyhlášení takových odpustků známe např. z Vratislavy r. 1461, kde po dobu 5 let měly být poskytnuté dary použity na podporu chudých v místních špitálech, na opravu mostů a na stavbu svatopetrského chrámu v Římě. Srov. D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 104.

⁶¹⁸ „Zřízení špitální nadace nebylo jen úkonem právním, ale vyžadovalo především zabezpečení hmotnými prostředky, ať již nemovitým či movitým majetkem, pravidelnými platy, daňovými úlevami, výnosy mýt a pokut, jednorázovými dary, odkazy a podobně. Základní jmění darované fundátory bylo nadále rozmnožováno, často jejich potomky, kteří si i nadále zachovávali zakladatelská práva. Zvláště významná byla privilegia a úlevy udělované panovníkem. Nejbohatší špitály se vyrovnaly rozlohou svých statků a výší příjmů i panstvím menších feudálů, některé chudší se naopak musely příležitostně uchýlovat k almužnám nebo sbírkám.“ SVOBODNÝ, P., HLAVÁČKOVÁ, L., *Pražské špitály a nemocnice*, s. 18-19.

⁶¹⁹ Srov. WINTER, Z., *Kulturní obraz českých měst II.*, s. 109.

K raným dějinám Brna patřil ještě špitál v ženském cisterciáckém klášteře. Zatímco johanitský špitál fungoval až do 16. století⁶²⁰, onen cisterciácký zmizel někdy během 15. století.⁶²¹ Zřejmě z důvodu nespokojenosti nebo nedostatečnosti kapacity těchto nejstarších brněnských špitálů zakládá r. 1375⁶²² markrabě Jošt Moravský za branami města třetí špitál, špitál sv. Štěpána. Tento udržel svou činnost až do reforem Josefa II.⁶²³

Shrňme tedy, že v Brně tři klíčové špitály odrážely 3 hlavní aktéry vrcholně středověké sociální práce: měšťanstvo (Rudger), klášter (cisterciáčky) a vrchnost (Jošt). Na rozdíl od Prahy biskup zde žádný špitál nezakládá a působí spíše jako ‚facilitátor‘, tedy ten, kdo existující iniciativu chrání (potvrzuje) a podporuje, ovšem nenahrazuje.

Pouze pro ilustraci uvedeme ještě přehled **dalšího rozvoje špitálnictví v Olomouci⁶²⁴ a na Moravě⁶²⁵**.

Druhým nejstarším špitálem na moravském území je špitál sv. Ducha (na Předhradí), původně zvaný sv. Antonína, stojící na pomezí části měšťanské a církevní, resp. zeměpanské části Olomouce (při Nové bráně). Podobně jako u nejstaršího brněnského špitálu, i zde jde o dílo měšťanské iniciativy, když r. 1246 Martin Pokora věnoval na stavbu špitálu celý svůj majetek a rovněž získal k založení povolení z Říma. Po pěti stech let fungování (1725) poskytoval špitál útočiště nestandardnímu počtu potřebných – 10 mužů a 10 žen. Zrušen byl spolu s ostatními špitály císařským dekretem r. 1785. Na fundaci se podíleli i další olomoučtí měšťané, neboť papež použil k podpoře štedrosti dárců klasický středověký nástroj, tzv. Ablaßgeld. Biskup Bruno hrál opět roli facilitátora, neboť r. 1258 začal převádět část z výnosů z dvora v Drozdovicích do pokladny špitálu a na špitál pamatoval také ve své závěti. Testamenty vytvářely kapitál také

⁶²⁰ Srov. tamtéž, s. 35.

⁶²¹ Srov. tamtéž, s. 36.

⁶²² ŠMERDA, H., *Křesťanská charita v běhu věků*, s. 138, uvádí, že r. 1343 tento špitál získal odpustky od biskupa.

⁶²³ D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 37.

⁶²⁴ Následující údaje podle KŠÍR, J., *Staré olomoucké špitály a jejich situování. Zprávy Vlastivědného ústavu v Olomouci*, č. 118, 1964.

⁶²⁵ Podle D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 27-28.

olomouckého špitálu a ten zakrátko disponoval pozemky ve Chválkovicích a dvěma mlýny.

Rovněž olomoucký špitál sv. Ducha je z hlediska finančních zdrojů typickou ukázkou středověkého zajištění provozu charitního projektu:

1. Majetkové odkazy (testamenty, nemovitosti, peněžní dary) a výnosy z nich.
2. Přesměrování existujících výnosů odjinud ve prospěch špitálu.
3. Nepřímá finanční podpora ve formě pobídky k investicím – Ablaßgeld.

V samotné Olomouci ať už v hradbách města nebo za nimi vyrostly v průběhu vrcholného a pozdního středověku ještě min. 4 další špitály:

Špitál sv. Ondřeje v poli⁶²⁶ (v osadě Ostrovy před branami města), postaven 1347 opět měšťany a zbourán v průběhu pruského obléhání r. 1744.

Špitál Panny Marie v poli⁶²⁷, podle kaple zasvěcené Sv. Duchu zvaný také malý špitál Sv. Ducha. Jednalo se o špitál určený pro malomocné. První písemná zmínka o něm pochází z r. 1397. Jeho vznik klade J. Kšíř ovšem už do 13. století. O typu jeho fundace nemáme bližší zprávy. Víme ovšem, že po švédské okupaci, kdy nesl název P. Marie Pomocné, musel být znovu vybudován na náklady města a s přispěním soukromé fundace Ondřeje Kornera. Podobně jako u sv. Ondřeje byl i tento zbourán r. 1744.

Špitál sv. Joba a Lazara⁶²⁸, původně leprosarium, v 16. století se o něm hovoří jako o nové nemocnici s oddělením pro dětské pacienty. Založení spadá asi do 14. století, přesné údaje chybí. Po švédské okupaci znovu vybudován a r. 1726 disponoval 40 lůžky a více než dvojnásobným kapitálem ve srovnání se špitálem na Podhradí, druhým nejbohatším. Jako všechny objekty mimo městské hradby byl zbourán r. 1744 a zbytek r. 1758.

Špitál sv. Markéty v osadě Ostrov⁶²⁹ ležel mezi městem a Klášterem Hradisko. Opět se jednalo původně o měšťanskou fundaci jisté Markéty z r. 1360, kterou v 2. pol. 16. stol. rozšířil opat kláštera stavebně i finančně. Za švédských válek (1642) byl špitál s celou osadou pobořen a již nebyl obnoven.

⁶²⁶ Podle J. Kšíra (s. 3) stál na místě pozdějších městských jatek, dnes obchodního domu Senimo (ul. Pasteurova).

⁶²⁷ Podle J. Kšíra (s. 7) situovaný v místě dnešního spojení ulic Wolkerovy a Polské.

⁶²⁸ Situovaný za Litovelskou bránou, dnes na začátku Litovelské ulice napříč cesty.

⁶²⁹ Podle J. Kšíra (s. 12) situovaný v na konci dnešní třídy 17. listopadu u ohrady stadionu TJ Lokomotiva.

J. Kšír uvádí v přehledu také další olomoucké špitály, u nichž ovšem nemáme bližší historické údaje⁶³⁰: špitál sv. Marka⁶³¹ (1368-?), špitál sv. Alžběty⁶³² (před 1335-?), Dětský špitál⁶³³ (1575-?), Nový špitál⁶³⁴ (1755-1785), Špitál v Kateřinské ulici (1778-1785) a je třeba zmínit také tři, později čtyři bekyňské (tzv. zádušní) domky⁶³⁵ (1400-1778).

V průběhu 13. a 14. století jsou zakládány mnohé špitály i jinde na Moravě. Ve Znojmě to byl špitál křížovníků s červenou hvězdou (1247?) a měšťanský na Horním předměstí (1363)⁶³⁶. V Litovli u Olomouce (bez datace) provozovali špitál sv. Ducha členové řádu Ducha svatého. Jihlava, další moravské královské město, měla od 13. století dva měšťanské špitály (sv. Alžběty a sv. Jiří).⁶³⁷ Ve Slavonicích vznikl špitál r. 1262, v Moravském Krumlově r. 1290, v Krnově taktéž ještě někdy ve 13. stol., ve Žďáru nad Sázavou r. 1303, v Tišnově r. 1305, v Opavě r. 1333, ve Šternberku r. 1339. Podle D'Elverta do této doby vrcholného středověku patří také založení špitálů v Prostějově, Moravské Třebové, Uničově, Bystřici, Moravských Budějovicích, Meziříčí a v Těšíně.⁶³⁸

Souhrnně se tedy v době vrcholného středověku dá na našem území doložit intenzivní aktivita všech hlavních aktérů dané doby na poli špitálnictví, vývoj konformní se situací v celé Evropě. Spatřujeme zde aktivity vysoké či nižší šlechty, výrazné jsou aktivity rodícího se měšťanstva, vzhledem k pramenům musíme pouze předpokládat špitálnické aktivity klášterů, přičemž pochopitelnou výjimkou jsou klasické špitální řády. Z posledně jmenovaných nenalezneme na našem území aktivity všech evropsky známých, vývoj církevní sociální práce ale spoluurčovala většina z nich: johanité, němečtí rytíři, řád Ducha sv., křížovníci s červenou hvězdou i křížovníci – strážci Božího hrobu. Naopak ve srovnání

⁶³⁰ Tamtéž, s. 12-13.

⁶³¹ V osadě Ostrov.

⁶³² V místě dnešních Hanáckých kasáren na Náměstí Republiky.

⁶³³ Na místě dnešního Národního domu.

⁶³⁴ Ve dvou domcích na místě dnešní Villa Primavesi.

⁶³⁵ Přiléhající k severní zdi kostela sv. Michala.

⁶³⁶ Srov. ŠMERDA, H., *Křesťanská charita v běhu věků*, s. 127-131.

⁶³⁷ Srov. tamtéž, s. 131-133.

⁶³⁸ D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 28.

s evropskými zvyklostmi na našem území nenajdeme příklad špitálních iniciativ zbožných bratrstev.⁶³⁹

Pokud jsme výše analyzovali způsoby finančního zajištění provozu špitálů, zbývá ještě charakterizovat organizační zajištění jejich provozu. Tím myslíme pověření k přímé péči o potřebné. Chabé historické údaje⁶⁴⁰ v tomto ohledu umožňují rozlišit tyto modely:

1. V případě klášterního špitálu v něm zajišťovali pochopitelně provoz samotní řeholníci.

2. V několika špitálech působilo zřejmě určité špitální bratrstvo s vlastními stanovami.⁶⁴¹

3. Je možné, že určitou minimalistickou péči zajišťoval pouze pověřený správce rozdávající chovancům ošacení a kuchař vydávající jídlo.

4. Asi nebylo výjimkou, že péči zabezpečovaly bekyně. Víme např. že 5 bekyň provozovalo špitál sv. Kateřiny v Jindřichově Hradci⁶⁴² nebo měšťanský špitál ve Znojmě.⁶⁴³

5. Spíše okrajově a zřejmě jen na objednávku movitějších měšťanů, kteří pobývali ve špitále na konci života nebo v nemoci, působili ve špitálech také lékaři, příp. lazebníci.⁶⁴⁴ Každopádně doklady o tom jsou opět velmi skoupé a nejstarší doklad o službě lékaře ve špitále pochází z Prahy z počátku 15. století, nevíme ovšem, o jaký špitál se jednalo.⁶⁴⁵

⁶³⁹ Pravděpodobně jedinou výjimkou by byl (právě protože) ‚italský projekt‘ Vlašského špitálu, za nímž stála Kongregace nanebevzetí P. Marie, který patří ovšem až do pohusitského období.

⁶⁴⁰ „Víme-li alespoň něco málo o správním personálu špitálů, o osobách pečujících o nemocné jsou prameny mnohem skoupější.“ SVOBODNÝ, P., HLAVÁČKOVÁ, L., *Pražské špitály a nemocnice*, s. 22.

⁶⁴¹ O této skutečnosti víme v souvislosti se špitálnictvím křížovníků s červenou hvězdou, kteří mnohde přebírali pod svou gesci městské existující špitály, což probíhalo obyčejně tak, že členové pečovatelského bratrstva špitálu vstoupili jako řádní členové mezi křížovníky. Srov. BĚLOHLÁVEK, P. V., *Dějiny českých křížovníků s červenou hvězdou*, s. 48.

⁶⁴² Srov. WINTER, Z., *Kulturní obraz českých měst II.*, s. 116. Bekyně u nás zmizely v důsledku husitských bouří, někde se udržely až do 16. stol. Např. bekyně v Jindřichově Hradci byly zrušeny 1592. V Praze působily u kostela Betlémského, dále v Templi (zde se jim říkalo „nábožné ženy v Templi“).

⁶⁴³ Srov. ŠMERDA, H., *Křesťanská charita v běhu věků*, s. 128.

⁶⁴⁴ „Péče o nemocné ve špitálech se z větší části dlouho nelišila od péče o ostatní chovance a vedle poskytnutí útulku a stravy nešla dále než za ošetření a obvázání ran, podávání utišujících a desinfekčních prostředků, převážně rostlinného původu, nebo pouštění žilou.“ SVOBODNÝ, P., HLAVÁČKOVÁ, L., *Pražské špitály a nemocnice*, s. 23.

⁶⁴⁵ Pravděpodobně špitál pod Vyšehradem. Srov. tamtéž, s. 22.

2.3.4 Matný obraz církevní sociální práce v kontextu husitské revoluce

Za klíčový moment vývoje církevní sociální práce na našem území můžeme – alespoň hypoteticky – považovat dobu husitskou. I zde musíme ihned říci, že jsme odkázáni pouze na velmi skoupé údaje a hypotetické úvahy, resp. platí, že oblast důsledků husitského revolučního hnutí pro vývoj církevní charitní praxe je dosud nezpracovaným historickým námětem. Jediná česká práce, která se tohoto tématu dotýká, uvázne na velmi simplifikovaném sdělení:

„Soustava špitálů byla téměř zrušena husity v období revoluce, ale protože se ani oni nedovedli jiným způsobem s chudobou či nemocemi vypořádat, bylo opět apelováno na lásku k bližnímu a byly pořádány sbírky na podporu chudých a nemocných.“⁶⁴⁶

Bohužel ani nám zde se nepodařilo tento úsek vývoje církevní sociální práce nějak výrazně rozvinout. Jsou pochopitelně známé drastické důsledky husitských bouří, které postihly zejména kláštery, tradičního a klíčového aktéra charitní praxe. Tento stav poznatků je ovšem neuspokojivý. Jen nemálo relevantních údajů jsme našli celkem u třech autorů.

Zigmunt Winter poznamenává, že husitství bolestně zasáhlo také české bekyňe, ošetřovatelky nemocných, opatrovnice pohozených dětí a vychovatelky mladých chudých dívek.⁶⁴⁷ Jaké byly ovšem důvody této negativní interakce mezi husitským a bekyňským hnutím, se však nedozvíme.

Asi nejznámější z českých badatelů husitského období František Šmahel podává ve II. a IV. dílu své monumentální práce „Husitská revoluce“ jen několik relevantních poznámek. Nejprve Šmahel upozorňuje na kontinuitu institucí a korporací v husitských obcích.⁶⁴⁸ Mohly bychom hypotetizovat, že taková mentální i právní setrvačnost by znamenala spíše pokračování než přerušování trvání špitálních institucí, pokud už nebyly zničeny v průběhu válečné vřavy.

⁶⁴⁶ KODYMOVÁ, P., Sociální práce do druhé světové války, s. 112.

⁶⁴⁷ Srov. WINTER, Z., *Kulturní obraz českých měst II.*, s. 116.

⁶⁴⁸ Srov. ŠMAHEL, F., *Husitská revoluce, IV.* Praha : Karolinum, 1993, s. 30.

Podobnou kontinuitu registruje Šmahel také s ohledem na poručnictví sirotků (aniž by uvedl v čem přesně spočívalo)⁶⁴⁹. Dalo by se zde hypotetizovat, že husitství tedy nezpůsobilo proměnu teorie charitní praxe, jako naopak přineslo protestantství? Dále Šmahel připomíná, že revoluční zvraty vedly nejenom ke změnám obsazení radnic, ale také ke konfiskacím majetku.⁶⁵⁰ To bezpochyby muselo mít nějaký negativní dopad na fungování špitálů, otázkou je ovšem, jak tento dopad vypadal konkrétně a o jaké typy špitálů se jednalo – jen o klášterní nebo i měšťanské? Teoreticky zajímavou souvislostí husitství by mohlo být chiliastická mentalita v radikální táborské komuně, kde věřící očekávali brzký druhý příchod Kristův.⁶⁵¹ Je jasné, že takové duchovní prostředí prospívá spíše myšlence na spontánní a intuitivní projevy bratrské lásky než úvahám o systémovém a dlouhodobém zajišťování péče na platformě špitálu. Také je známo, že v těchto táboritských komunitách věřící praktikovali až do r. 1420 po vzoru prvotní jeruzalémské obce společenství majetku, který např. v Písku a Vodňanech ukládali do veřejných kádí.⁶⁵² Šmahel nicméně neuvádí ani jediný případ, kdy by takto shromážděný majetek byl užíván s charitními ohledy. Naopak, obraz spíše napovídá tomu, že šlo spíše o prosazení myšlenky chudoby za použití radikálních prostředků než o ideu vyrovnání nedůstojných rozdílů mezi bohatými a chudými. Vždyť v prvopočátcích těchto komunit byl nasbíraný majetek pálen.⁶⁵³

Bohdan Zilynskij ve své stati pouze potvrzuje pro území Prahy úvodem citovanou tezi o narušení špitální sítě v důsledku husitských nepokojů. Počet špitálů údajně po r. 1419 klesl, což vedlo pravděpodobně také ke zhoršení podmínek v poskytované péči.⁶⁵⁴

⁶⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 46.

⁶⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 41.

⁶⁵¹ Srov. ŠMAHEL, F., *Husitská revoluce, II.* Praha : Karolinum, 1993, s. 127.

⁶⁵² Srov. tamtéž.

⁶⁵³ Srov. tamtéž.

⁶⁵⁴ ZILYNSKYJ, B., Špitály Nového města pražského v pohusitské době (do r. 1518). In *Documenta Pragensia VII/1.*, s. 92.

Souhrn:

Předchozí stručné poznámky k interakci mezi špitálním modelem charitní praxe a husitským hnutím rozhodně nevznáší nárok na úplnost nebo přesnost údajů. Navíc těch několik málo shromážděných údajů a rozvíjených hypotéz kroužilo spíše kolem období husitských bouří. Následná doba existence utrakvistických komunit zůstala v naší úvaze nedotčena a přináší rovněž řadu otázek dosud bez odpovědí:

- Jak smýšleli utrakvistické autority o zajištění křesťanské péče o potřebné?
- Snažili se obnovovat špitální zařízení nebo kladly důraz spíše na ‚terénní‘ služby v domácnostech (tzv. Hausarmenpflege)?
- Jaké opce zastávaly s ohledem na rozdělení odpovědnosti mezi vrchnost a církevní struktury?

2.3.5 Církevní sociální práce do tereziánských a josefínských reforem

a) Další rozvoj špitálnictví

Zilynského tvrzení o poklesu počtu špitálů v důsledku husitských bouří nachází nepřímou oporu v následujícím špitálnickém vývoji. V pohusitské Praze došlo k mohutné výstavbě špitálních zařízení, což mohlo být způsobeno oním ‚výpadkem‘ kapacit v průběhu 15. století. S pomocí prací Wintera a Svobodného/Hlaváčkové tento vývoj pouze sumarizují:

Kolem r. 1500 je založen Malostranský špitál (správy se ujali malostranští konšelé, r. 1599 byl špitál přesídlen na Újezd). Roku 1502 vzniká špitál sv. Pavla za branou Poříčskou. Městský špitál sv. Bartoloměje byl založen pod Slovany r. 1505, roku 1513 přibyl špitál v Templi. Byť nemůže být považován za projev církevní sociální práce, ale důležitým prvkem pražského špitálního prostředí byl někdy od r. 1542 (první zmínky) židovský špitál (hekdeš).⁶⁵⁵ Roku 1547 císař Ferdinand I. obnovil původní arcibiskupský (hradčanský) špitál, který tím získal

⁶⁵⁵ Tento špitál paradoxně přežil josefínské reformy a fungoval až do I. světové války.

jméno císařský.⁶⁵⁶ V téže době sílily aktivity pražské kolonie Italů, kteří r. 1573 zakládají náboženskou kongregaci, která se pod heslem „Pro Deo et paupere“ začíná ujímat sirotků a nalezců, starých, chudých a přestárých, později také nemanželských rodiček. Nejprve poskytuje tuto péči ve vlastních domech členů sdružení, od r. 1602 v zakoupeném domě, jež se stal základem proslulého Vlašského špitálu. O deset let později (1612) vzniká v Praze dokonce studentský špitál.

Winter sice uzavírá svůj přehled o českých a pražských špitálech útěšnou větou: „*Nebylo města v našich zemích, aby v něm několik starých chud'asů nebylo smrti dochováno pod střechou špitálskou.*“⁶⁵⁷ Ovšem nikterak nezastírá velké problémy a nedostatky české – můžeme logicky vyvozovat že i moravské – špitálnické praxe. Typickým měřítkem úrovně péče byla úroveň stravy a v tomto ohledu nám dějiny špitálnictví na našem území poskytují neblahý obraz.⁶⁵⁸ U mnoha špitálů se chovancům nedostalo nic víc než přístřeší a pokud si chovanec si nemusel ostatní vyžebrot, mohl to považovat za štěstí.⁶⁵⁹ Autorská dvojice Svobodný/Hlaváčková poukazuje na to, že „*jak velikostí a podobou, tak i úrovní poskytované péče zaostávaly pražské špitály za významnými špitály především jihoevropskými.*“⁶⁶⁰

b) Formy mimošpitální pomoci

Je třeba doplnit, že formy církevní sociální práce se v této době nevyčerpávaly pouze na platformě špitálu. Winter uvádí několik zajímavých momentů mimošpitální chudinské péče:

⁶⁵⁶ „Objevil se zde zvláštní typ instituce, jejíž kořeny sahají až do byzantské doby a který dosud v Praze chyběl. Hlavní povinností špitálníků byla totiž pravidelná účast na zádušních bohoslužbách za panovníkovu rodinu, tedy motiv spojený poprvé s tzv. Pantokratorovým špitálem v Konstantinopoli (založen okolo 1136). Na nejvyšší možné úrovni tak bylo demonstrováno, nakolik při vzniku špitálů hrály roli motivy jejich zakladatelů dostat se prostřednictvím skutků milosrdenství blíže ke spáse a nakolik sociální a zdravotnické důvody stály často zcela v pozadí.“ SVOBODNÝ, P., HLAVÁČKOVÁ, L., *Pražské špitály a nemocnice*, s. 17.

⁶⁵⁷ WINTER, Z., *Kulturní obraz českých měst II.*, s. 108.

⁶⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 112-114.

⁶⁵⁹ „Bylo dosti špitálů, že v nich mívali jen příbytek a nic víc. Ostatek si vyžebroti musili.“ Tamtéž, s. 109.

⁶⁶⁰ SVOBODNÝ, P., HLAVÁČKOVÁ, L., *Pražské špitály a nemocnice*, s. 21.

Poměrně často mohli chudí v českých zemích využívat tzv. **zádušní lázně**, tedy testamentární nadace, kterou se hradilo zpřístupnění lázní chudým v daný den roku nebo několikrát do roka.⁶⁶¹ Od roku 1637 se v Praze objevují také **ohřívárny pro chudé**.

Oblíbenou formou privátní – tedy nikoliv veřejné církevní – sociální podpory chudých byly testamentární **příspěvky na jejich stravu a šacení**.⁶⁶²

I z dnešního pohledu inovativní byl projekt **záložny pro chudé**, která umožňovala poskytovat úvěr sociálně slabým osobám, jimž měla půjčka překlenout nepříznivou dobu. Pravděpodobně první takový projekt vznikl v Jindřichově Hradci r. 1529, když místní kancléř Adam z Hradce přenechal radním svých 500 kop českých, aby každý rok poskytovali úvěr těm, kdo „děti mnohé a statků málo majíce“.⁶⁶³

U tohoto projektu můžeme ilustrovat, jak úzce byla česká charitní scéna propojena s evropskou. Zrod záložen pro chudé totiž leží daleko za našimi hranicemi. Zřejmě první takový pokus učinil r. 1361 londýnský biskup a r. 1380 jej následovali měšťané ve francouzském Chateau-Salins. Ani jeden z těchto pokusů neměl tolik úspěchu, jako když se myšlenky chopili itaští františkáni, nejprve Barnaba da Terni r. 1462 v Perugii, 1463 v Orvietu a Gubbio, později např. Jan Kapistrán nebo Bernardin z Feltre. Mezi františkány získal projekt záložen pro chudé také nové jméno, tzv. **montes pietatis**. Už r. 1498 taková mons pietatis byla založena v Norimberku a do první záložny v českých zemích to trvalo ‚pouhých‘ 31 let.⁶⁶⁴ Motivací ke zřizování těchto dobročinných kreditních ústavů byla ochrana sociálně slabých jednotlivců a rodin před lichvářskými úroky. Ty se běžně ve 13. a 14. století pohybovaly mezi 20-49 procenty. V Řezně, Augsburgu a ve Vídni činila zákonem dovolená hranice úroku údajně dokonce 86,66 procent.⁶⁶⁵ Z pohledu dnešních důrazů na aktivizační přístupy v sociální práci se tyto záložny jeví velmi aktuálně, neboť ukazují, že

⁶⁶¹ srov. WINTER, Z., *Kulturní obraz českých měst II.*, s. 116, registroval kšafy tohoto typu v Litomyšli r. 1335 a opakovaně ve Vodňanech ve 14. století.

⁶⁶² Srov. tamtéž, s. 117.

⁶⁶³ Tamtéž.

⁶⁶⁴ Údaje podle LIESE, W. *Geschichte der Caritas I.*, s. 160-162.

⁶⁶⁵ Srov. VAŠEK, B. *Dějiny křesťanské charity*, s. 70.

středověká charitní pomoc chudým nespočívala výlučně v poskytování ‚milodaru‘, ale tehdejší teorie pomáhání znala rovněž důležitý nástroj mobilizace osobního potenciálu jednotlivce, příp. rodiny.⁶⁶⁶

S ohledem na **charitní působení bratrstev** lze podle Zuberu na našem území poukázat na jezuitské mariánské družiny, které se počínaje r. 1575 dočkaly velké obliby v Praze i v Olomouci, neboť přispívaly „*k obnově praktické zbožnosti v denním životě péčí o chudé*“⁶⁶⁷. Jiným příkladem je bratrstvo sv. Anny v Olomouci (od r. 1583), jehož členové putovali každoročně ke sv. Anně do Staré Vody a pečovali zde o místní chudé.⁶⁶⁸ Dalším příkladem může být bratrstvo sv. Trojice ustavené v Jaroměřicích r. 1744⁶⁶⁹ nebo tovačovské bratrstvo ze začátku 18. století, obě založena za účelem vykupování zajatců⁶⁷⁰ (s. 300, pozn. 622). Podle Zuberu tedy moravská barokní bratrstva sledovala nejen liturgické, ale i charitativní účely.⁶⁷¹

c) Řešení chudinské problematiky pomocí městských vyhlášek

Christian D'Elvert popisuje povahu moravských zemských zřízení z let 1535-1604 až po Obnovené zřízení zemské na Moravě z r. 1628. Všechny tyto zemské zákoníky obsahovaly opatření proti žebrotě, tuláctví (tzv. štercýřům) a zahálce. Podle obnoveného zřízení měla vrchnost povinnost postarat se o invalidní (práceschopné) žebráky ve špitálech nebo jinak. Naopak, cizí a práceschopní žebráci měli být z měst vyhnáni. Nemocní, postižení a chudí měli být označeni zvláštními odznaky.⁶⁷²

Zigmund Winter podává zprávu o pokusech systémového řešení chudinské problematiky v českých městech. Už na zemském sněmu r. 1567 zaznívala kritika situace, kdy přes snahu měst se mnozí žebráci nenechali umístit do

⁶⁶⁶ Nápadně se podobají projektu mikroúvěrů banky *Gramín* Mohammada Junuse, oceněného r. 2006 Nobelovou cenou.

⁶⁶⁷ ZUBER, Rudolf. *Osudy moravské církve v 18. století (II)*, s. 299.

⁶⁶⁸ Srov. tamtéž.

⁶⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 302, pozn. 637.

⁶⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 300, pozn. 622.

⁶⁷¹ Srov. tamtéž, s. 302.

⁶⁷² Srov. D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 153-154.

špitálů.⁶⁷³ Městské vyhlášky v 16. století už samozřejmě ukládaly radním, aby žebráky hnali z města. Dokonce „Koldínův zákoník“ (Práva městská království českého), používaný v Čechách od r. 1579 a na Moravě od r. 1680 umožňoval žebráky za určitých okolností trestat hrdelním trestem.⁶⁷⁴ Ve Vídni byl už v 1. pol. 15. stol. ustanoven mistr nad žebráky a štercýři, který na ně dohlížel a případně káral, řídil je, přijímal a vylučoval, rozdával úřední známky na krk. V Praze se tento institut prosadil až za doby Rudolfovy.⁶⁷⁵ Císař Rudolf II. r. 1598 zavedl přísná nařízení proti žebrákům, tzv. „Instrukcí k třibení žebráků“, jež zaváděly kontrolu žebráků (původ, kde bydlí a jak dlouho žebrá), oddělování práce schopných, rozdávání odznaků oprávněným žadatelům, doporučovaly pedagogické (morální) působení pomocí pravidelné liturgie (ranní chvály) a naslouchání kostelního kázání, z jehož obsahu měli být přezkušováni. Dále měla být zřízena zvláštní ‚policie‘ nad tuláky ve městě, kterou tvořili 4 „rychtáři chodečtí“ přímo z řad tuláků.⁶⁷⁶ Cizí žebráci se museli prokázat tzv. „listem fedrovním“, který vydávali na omezenou dobu (např. rok) městští radní svým příslušníkům.⁶⁷⁷ Tyto listy se často falšovaly.⁶⁷⁸ Praxe podvodného žebráctví potom živila různé lidové fobie z potulných žebráků, kteří byli obviňováni např. z „tureckého paličství“ nebo čarodějnictví. Tak např. r. 1594/95 popravili rakovníčtí „velikou část pobudů“, z obavy, že chtěli vypálit českou zem.⁶⁷⁹

2.3.6 Církevní sociální práce určovaná osvícenskými reformami

Dosavadní pokusy o systémové řešení sociální situace nejchudších pomocí tradičních metod církevní chudinské péče a komunálních systémových opatření se ukázaly jako nedostatečná.⁶⁸⁰ Tento stav rozhybal v habsburské monarchii

⁶⁷³ Srov. WINTER, Z., *Kulturní obraz českých měst II.*, s. 118. Žebráci žebrali často u špitálů. Odtud staré české lidové úsloví: „u špitálu sedati“. O almužnu se žádalo zpěvem a modlitbou. Tamtéž, s. 119.

⁶⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 118-119.

⁶⁷⁵ Srov. tamtéž.

⁶⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 120.

⁶⁷⁷ Text listu viz tamtéž, s. 124, pozn. 11.

⁶⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 125-127.

⁶⁷⁹ Srov. tamtéž, s. 129

⁶⁸⁰ D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 158.

a tím pádem také v českých zemích soustavu reforem, které výrazně poznamenaly podobu církevní sociální práce.

2.3.5.1 Tereziánské reformy chudinské péče

Z mnoha reformních kroků, které Marie Terezie (1740-1780) učinila, vybírám záměrně pouze ty, které rezonují s funkcí sociální práce. Ponechávám tedy stranou oblast vzdělávání a zdravotnictví.

a) Reforma chudinské péče

Roku 1751 vydává císařovna pro Moravu (v Brně 19.4.) a ve velmi podobném znění také pro rakouské Slezsko (v Opavě 29.12.) patent (Bettelordnung), jehož prvky sumarizujeme podle D'Elverta⁶⁸¹:

Všichni zahraniční žebráci a tuláci původem mimo monarchii mají být během krátké doby vyhnáni ze země. Ti, kteří odsun nestihnou (opatření se netýká chudých a potulných kleriků), budou po generální vizitaci po uplynutí zařazeni do armády. Tzv. Janované („Genueser“), sbírající peníze na vykupování otroků, cizí vojenští důstojníci a další budou do země puštěni jen na základě pasu nebo povolení zemského úřadu (par. 1,2,3 patentu). Řemeslníci a tovaryši museli mít u sebe zprávu a zahraniční pas, cechovní představený je měl vybavit cestovním (par. 4). Vrchnost, magistráty a místní soudy povinnost za přísných trestů držet cizí žebráky mimo zem a konat pravidelné vizitace (par. 5). Veškeré žebrání v zemi, i u cest a poutních míst striktně zakázáno. Žebrácké příbytky mají být strženy. Žebráci odsunuti do místa svého narození a pokud toto místo nelze jasně určit, tam, kde se zdržovali posledních 10 let (domicilium). Konat sbírky na postižené požárem nebo jiným neštěstím bylo možné jen s žebráckým pasem zemských úřadů, řeholní sbírky jen s legitimací duchovní vrchnosti. Práceschopní byli nuceni za použití tvrdých trestů k práci. Práceschopní a osiřelé děti za podpory vrchnosti byli převzati do péče vlastní obce místa narození (nebo posledních 10 let pobytu) s využitím lazaretů, špitálů a obecních chudinských domů, byli vybaveni hotovostí nebo naturáliemi, aby neměli příčinu

⁶⁸¹ Srov. tamtéž, s. 159-161.

k žebrání. Finanční zátěž měly nést obecní pokladny a pokud k tomu nestačily, teprve tehdy bylo dovoleno konat individuální sbírky. Na každém panství měla vzniknout **chudinská pokladna** a o příjmech a výdajích vést účetnictví založené v zemské účtárně. Příjmem pokladny měly být kromě individuálních darů také pokuty.⁶⁸² K ulehčení zátěže obcí a vrchností vláda založila v **Brně** oddělenou **hlavní chudinskou pokladnu**, do níž proudily navíc příjmy z: pokut za přestupky proti tomuto patentu, dobrovolné a místně neurčené chudinské legáty a další.⁶⁸³ Všichni kazatelé měli vybízet věřící lid k příspěvkům na chudé. Vše, co se vybralo, zůstalo na místní chudé, jen přebytek po roční účetní uzávěrce se převáděl do hlavní pokladny. V zájmu jednotnosti a transparentnosti byla stanovena **denní porce chudinská** ve větších městech na 4 a na venkově na 3 koruny. Patent také ustanovuje **chudinskou komisi se sídlem** v Brně, jejímž úkolem je podporovat a dohlížet na naplňování těchto opatření.⁶⁸⁴

b) Reforma špitálnictví

Tereziánské reformy postihovaly zejména nepořádky v hospodaření se svěřeným kapitálem špitálů. Za tímto účelem zformulovala císařovna kontrolní mechanismus.

Kontroly špitální správy a péče nebyly v českých dějinách přitom ničím zcela novým. Kromě vnitrocírkevních vizitací, které byly prováděny zejména v klášterních špitálech, známe z českých dějin také nařízení Ferdinanda I. z r. 1545, které ustanovuje, aby se nejprve ve špitále u sv. Františka vyšetřilo, jaké má příjmy, kolika potřebným poskytuje pomoc a jaké stravy a ošacení se osobám poskytuje a pokud budou shledány nedostatky, aby byla zjednána náprava. Později tento úkol se měl splnit ve špitálech všech měst královských.⁶⁸⁵ Podobně Karel VI. (1711-1740) ustanovil komisi, která měla v Čechách prověřit

⁶⁸² Např. za nedodržení předepsaného počtu odevzdávaných špaččích hlav. Srov. tamtéž, s. 160.

⁶⁸³ „...gewidmeten Beiträge in Sterb- und Staffällen, von Standes-Erhöhungen, Bürgerrechts-Verleihungen un Bälle; endlich die vollen Ertragnisse der Sammlungen für Arme im ganzen Lande.“ Tamtéž.

⁶⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 161.

⁶⁸⁵ Srov. WINTER, Z., *Kulturní obraz českých měst II.*, s. 113.

všechny špitální fundace (foundationes), zda jsou spravovány v souladu s ustanoviteli.⁶⁸⁶

K podobnému kroku přistoupila Marie Terezie v r. 1743 (pro Moravu) a r. 1750 (pro rak. Slezsko). Zjištění této inspekce ukázalo, že k r. 1756 měly špitály na Moravě majetek v kapitálu ve výši 542.099 zl., a k r. 1762 žilo v moravských špitálech a sirotčincích 2778 chudých. O rok později to bylo 3613 chudých. V Čechách bylo podporováno z různých chudinských fundací 3262 osob a majetek těchto fundací obnášel 2.178.913 zl.⁶⁸⁷ Následně panovnice stanovila instrukcí z r. 1768 každoroční zveřejňování roční účetní uzávěrky a její censuru státním účetním.⁶⁸⁸

c) Ustavení sirotčinců a nalezinců

Zřejmě z důvodu nedostatečných kapacit dosavadních sirotčinců a nalezinců se reformy dotkly také této oblasti. Aby panovnice vytvořila dostatečné finanční zázemí, zavedla roku 1763 v některých městech (mezi nimi také v Brně, Olomouci a Opavě) a poté 1764 v celé zemi spotřební clo na kakao, čokoládu a čaj. Získané peníze byly uloženy na úrok, takže r. 1774 disponoval sirotčí fond 93.213 zl. Pro Moravu byl z těchto prostředků zbudován r. 1776 centrální sirotčinec s kapacitou 400 dětí v Brně v bývalé jezuitském klášteře. O dva roky musel ústav uvolnit místo z Olomouce přestěhované univerzitě a kněžskému semináři a byl přestěhován do zcela nového a nepoužitého objektu káznice.⁶⁸⁹

⁶⁸⁶ Srov. D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 156.

⁶⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 162.

⁶⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 157.

⁶⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 174-175.

2.3.5.2 Reformy Josefa II.

Také pro toto období se soustředíme pouze na oblast tradiční sféry sociální práce. Z reformních zásahů, které tento panovník v době své vlády na našem území (1780-1790) stihl provést, věnujeme pozornost z hlediska našeho zájmu pouze špitálnictví a zcela nové instituci chudinského ústavu. Bude třeba také ukázat, zda a jak se formovala církevní sociální práce mimo tyto legislativně určované formy.

a) Špitálnictví

Roku 1781 a 1784 nařídil císař provést **součet všech zařízení** poskytujících péči chudým, sirotkům, nemocným a churavějícím. Součet ukázal, že r. 1785 na Moravě a ve Slezsku fungovalo více než 200 špitálů a dalších světských fundací, s příjmem 63.914 zl., z nichž byla hrazena péče o 1493 chovanců.⁶⁹⁰ Změny v oblasti ústavů se ovšem netýkaly pouze jejich kontroly. Špitál, jako víceúčelové zařízení, začal být nahrazován, nejprve ve městech, za specializované ústavy trojího typu:

1. pro „opuštěnou mládež“ (porodnice, nalezince, sirotčince)
2. pro „nemocné zbavené prostředků“ (všeobecná nemocnice)
3. pro „osoby zcela neschopné, jež jsou ostatním jen na škodu nebo odporné“ (základní špitály a zaopatřovací ústavy)

Příjem do těchto ústavů byl podmíněn osvědčením o chudobě, které vystavoval farář.⁶⁹¹

b) Farní chudinské ústavy

Výchozím bodem instituce chudinských ústavů byla především **nespokojenost** s aktuálním stavem charitní dobročinnosti: privátní dobročinnost byla ponechána bez kontroly sama sobě, chybělo rozlišování oprávněnosti udělování podpory, resp. rozlišování skutečné a simulované chudoby, a konečně

⁶⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 181.

⁶⁹¹ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 125.

světské i duchovní autority byly příliš málo zapojeny do procesů sociální dobročinnosti.⁶⁹²

Druhým bodem byla příležitost. Tato **příležitost** spočívala v inovaci systému chudinské péče, kterou roku 1779 zavedl na svém panství v jižních Čechách hrabě Jan Bouquoi. Jeho platnost byla rozšířena r. 1783 na Čechy, Vídeň a dolní Rakousko a zakrátko poté (s platností od 1. 6. 1785) byl prosazen také na Moravě a ve Slezsku.⁶⁹³ Téměř na celé století byl opěrným sloupem lokální sociální pomoci. Ačkoliv standardní česká příručka sociální práce tvrdí, že na konci 18. století přišla církev o výsadní postavení v rámci péče o chudé⁶⁹⁴, s tímto úsudkem se neztotožňujeme, protože parametry chudinského ústavu ukazují naprostý opak, resp. je možné jej považovat za velmi výraznou inovaci církevní sociální práce, navzdory tomu, že hybnou silou jeho počátků (avšak rozhodně ne jedinou) byly spíše světské autority. Je tedy vhodné si tyto parametry blíže popsat⁶⁹⁵:

Chudinské ústavy (dále jen CHÚ) bylo doporučeno zavést ve všech farnostech. Aby jejich síť byla skutečně celoplošná, bylo zřízeno na 3200 farností.⁶⁹⁶ **Cílem CHÚ** bylo zabezpečení skutečných chudých, odstranění žebroty, rozlišení opravdových od zdánlivých chudých, posouzení míry potřebnosti žadatele a určení míry podpory a pomoci bez ohledu na stavovské rozdíly. Pokud se farnost nepřipojila, musela doložit, jak pečuje o skutečné chudé, dává práci práceschopným chudým a odstraňuje zahálku a žebrotu.

Jakkoliv se při prosazování CHÚ angažovala státní moc, zařazení této instituce do širšího rámce sociálních trendů tehdejší evropské společnosti ukazuje, že se rozhodně nejedná jen o byrokratický vynález osvícenského panovníka. Činnost CHÚ stála na dobrovolném členství farníků a v tomto ohledu se jednalo o určitou obdobu tehdy oblíbených nových filantropických

⁶⁹² Srov. tamtéž, s. 252.

⁶⁹³ Srov. D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 252 a 256.

⁶⁹⁴ KODYMOVÁ, K., *Domácí tradice sociální práce*, s. 115.

⁶⁹⁵ Následující údaje většinou podle D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 251-258.

⁶⁹⁶ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 121.

společností. Už hraběti Bouquoi byla vzorem „Compagnia della carità“, kterou založil Ludovico Muratori v Modeně jako praktické naplnění své vize, kterou představil ve svém spise „Della carità Christiana“ (1723). Zde razil přesvědčení, že charitní praxi se člověk nenaučí z knih, nýbrž v praktické akci. Vyzývá zde čtenáře, aby zkoumal, zda v daném místě není vhodné pod heslem lásky k Bohu a bližnímu zřídit nějaké bratrstvo či spolek, jehož představení by splňovaly ty nejpřísnější osobnostní měřítko.⁶⁹⁷ Jakého rozšíření se Muratoriho spis dočkal, ilustruje skutečnost, že Josef II. jej výslovně doporučoval jako příručku při zavádění CHÚ.⁶⁹⁸

Podobné dobročinné společnosti vznikaly jako cesta občanské emancipace v 18. stol. i jinde v Evropě. Nové společenské formy dobročinnosti vyplňovaly důležitý prostor „zwischen rein privater Hilfstätigkeit und obrigkeitlicher Armenpolitik.“⁶⁹⁹ Jiným dobovým příkladem je hamburská „Patriotische Gesellschaft“ a její „Allgemeines Armeninstitut“ z r. 1788.⁷⁰⁰ Tato německá obdoba chudinského ústavu byla svépomocnou iniciativou občanů, jejichž hlavní motivací byla nespokojenost se soustavným obtěžováním žebráky. Neúnosné městské výdaje na chudé a také nedůvěra k efektivitě komunální chudinské péče sehrála roli v tom, že vážení občané se jako dobrovolní chudínští pečovatelé ujali s dotazníky v rukou úkolu zkoumání životních podmínek chudých rodin v přidělených čtvrtích. Jako potřební byli registrováni jen zcela práce neschopní lidé, všechny ostatní bylo třeba přivést k práci. Úspěch tohoto nového systému se dá vyjádřit i číselně. Počet podporovaných chudých a tím i částka, kterou museli radní vydat, výrazně klesly. Podle hamburského vzoru inovovalo své systémy chudinské péče více než 40 měst celé Evropy.⁷⁰¹ Ohlas u nás na sebe také nenechal dlouho čekat. Roku 1797 nechal František I. povolát do Vídně jednoho z protagonistů hamburské „Společnosti“, obchodníka Caspara Voghta, aby zde provedl reformu systému městské chudinské péče podle hamburského modelu.

⁶⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 123.

⁶⁹⁸ Tamtéž, s. 122, pozn. 239.

⁶⁹⁹ Tamtéž.

⁷⁰⁰ Srov. WENDT, W. R., *Geschichte der sozialen Arbeit. Band 1.* 5. Aufl. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008, s. 70-75.

⁷⁰¹ Srov. RHEINHEIMER, M., *Chudáci, žebráci a vaganti*, s. 101.

Po letitých detailních přípravách se nakonec ukázalo, že ani s nejpřísnějšími pravidly udělování podpory nebude chudinský fond města stačit. Chystaná reforma tedy vyprchala do ztracena a zůstal po ní jen jediný dům nucené práce a několik výdejen polévky.⁷⁰² Pokud odhlédneme od některých rozdílů, například ve větším tlaku na zprostředkování práce chudým, hamburský model se velmi dobře podobá chudinskému ústavu, který byl zaveden pod vedením hraběte Buquoi, jenž byl povolán za tím účelem do Vídně.⁷⁰³

Přistupme nyní k popisu technických parametrů CHÚ. Operativní **vedení CHÚ** spočívalo v rukou faráře, jemuž byli po boku volení delegáti z řad dobrovolných členů ústavu, tzv. „otci chudých“. Úřední vedení CHÚ bylo v rukou místní vrchnosti společně s místním farářem. Obě strany tvořily dohromady úřední představenstvo farního okrsku. Co farnost, to jeden okrsek.⁷⁰⁴

Činnost ústavu začínala posouzením potřebnosti žadatele o podporu. Toto posouzení zajišťoval místní farář a další představitelé farnosti s pomocí detailního dotazníku.⁷⁰⁵ Rozdělování podpory probíhalo jednou týdně, na ohlášeném a veřejném místě. Udělované dávky, tzv. porce, měly peněžní podobu a v Brně, Olomouci a Opavě čítaly s přihlédnutím k míře pracovní neschopnosti 6, 4,5, 3 a 1,5 kr., v ostatních moravských a slezských městech a na venkově to byly 2/3 z uvedených porcí. Každých 8 dní mají faráři spolu s vybranými členy obce konat podomní sbírky. Duchovenstvo má za úkol vysvětlovat lidu účelnost CHÚ a vyzývat k dobrovolným příspěvkům do něj. Vyloučení z podpory jsou ti, kdo mají sílu a schopnost pracovat, zejména potulní řemeslníci tovaryši (dvorní dekret 1786). Naopak děti ponechané bez pomoci spadají taktéž do CHÚ. Ovšem žebření dětí pod 14 let je trestáno jako závažný přestupek (Trestní zákon z 1803). Podvodem získaná podpora, např. pomocí zamlčení majetku, má být stržena z dědictví zemřelého (nařízení z r. 1789).

⁷⁰² Reforma obsahovala plány např. na zřízení průmyslových škol, zařízení lékařské péče a na stavbu sociálních bytů. LEHNER, M., *Caritas*, s. 124, pozn. 245.

⁷⁰³ Srov. tamtéž, s. 124.

⁷⁰⁴ Srov. D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 253.

⁷⁰⁵ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 127.

Základní kapitál CHÚ poskytlo zrušení bratrstev z května 1783, jejichž majetek připadl z poloviny CHÚ a z poloviny na zřízení a rozšíření elementárních škol. Legáty a dary pro chudé, pokud nebylo dárce určeno jinak, se staly od r. 1787 také kapitálem CHÚ. Státní správa věnovala do CHÚ ¾ procenta ročního výnosu ze všeho majetku (1785). Důležitým zdrojem prostředků byly ale také dobrovolné příspěvky farníků, výnos z pravidelných sbírek, úroky z uloženého kapitálu, dále sem přitékaly také příspěvky z důchodů obcí a vrchnosti, závěti a výnosy z kostelních pokladniček, z divadelních a hudebních vystoupení a pokut.

D'Elvert podává ve své práci také podrobné údaje dokumentující rozšíření a **míru aktivity CHÚ**. Roku 1787 měly CHÚ (včetně špitálů a zaopatřovacích domů) na Moravě a ve Slezsku 16.018 příjemců podpory v objemu 123.000 zl. V Brně to bylo 747 chudých za 16.314 zl., v Olomouci 918 příjemců za 6.291 zl., v Jihlavě 358 za 4.741 zl. a v Opavě 224 osob za 2.579 zl. Roku 1800 bylo na Moravě a ve Slezsku podporováno 10.624 chudých (denní porce ve výši 6,4,3 a 1 koruna).

Už koncem 18. století zažívá CHÚ na některých místech úpadek. Od roku 1817 dochází tedy na popud císařského dvoru k **obnově a posilování činnosti CHÚ**. Posiluje se také finanční zázemí CHÚ. Kromě existujících zdrojů se nově (od 1827) určují pro CHÚ také licenční poplatky za plesy a taneční zábavy, poplatky za prodlouženou otevírací dobu kaváren a hospod a za povolení k veřejným zábavám.⁷⁰⁶ Pro ilustraci revitalizace CHÚ uvádíme v příloze jinak prakticky nedostupné číselné údaje o počtu CHÚ a počtu podporovaných osob z práce D'Elverta.⁷⁰⁷ Další vývoj CHÚ ovlivnilo ustavení politických obcí s vlastní samosprávou (obecní zákon 1849), v důsledku čehož se spolupůsobení církve a politiky na lokální úrovni začalo odtrhovat. Dalším faktorem byl i politicky ideologický diskurz ve společnosti. Jak trefně vystihl Lehner, „*leitende Funktion des Pfarrers in einem derart wichtigen öffentlichen Amt ist dem liberal*

⁷⁰⁶ Srov. D'ELVERT, Ch., *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österreich*, s. 261.

⁷⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 260-266.

*gesinnten Bürgertum schon aus ideologischen Gründen ein Dorn im Auge.*⁷⁰⁸

Definitivní zánik CHÚ ovšem způsobily spíše praktické otázky finanční povahy, které přineslo zavedení domovského práva r. 1863, čímž se oblast chudinské péče definitivně předala do rukou politických obcí.⁷⁰⁹

Jak hodnotit tento z našeho pohledu historicky výrazný model církevní sociální práce? Všimneme si pouze 3 možných úhlů pohledu.

a. Mezi církevními historiky už v 19. století nebylo výjimkou, zejména v ultramontánních kruzích, antijosefínské naladění. Zde byly tedy josefínské reformy, vč. farních CHÚ, hodnoceny převážně záporně.⁷¹⁰ Ještě v roce 1922 píše jeden z onoho mála klasiků charitní historiografie: *„Die ganze Sache war ein warnendes Beispiel gegen rücksichtlose Zentralisierung!*“⁷¹¹ Mnohem příznivěji vyznívá posudek Vaška.⁷¹² Naopak mezi sekulárními historiky nalezneme pozitivní hodnocení. Winterova práce z r. 1943 *„Der Josefinismus und seine Geschichte“* hodnotí CHÚ jako vědomé navázání na charitní praxi raněkřesťanských komunit.⁷¹³ A podobně pozitivně se vyjadřuje také klíčové německé dílo o dějinách sociální práce.⁷¹⁴

b. Jedním z důvodů záporného hodnocení CHÚ byla skutečnost, že jeho zřízení předcházelo rozsáhlé rušení a zestátnění majetku klášterů, špitálů a hlavně početných bratrstev r. 1783.⁷¹⁵ S ohledem na působení náboženských bratrstev v této době na našem území je třeba říci, že charitní praxi se věnovaly pouze okrajově, resp. jejich těžiště spočívalo v liturgických aktivitách. Mimoto, upozorňuje Lehner, se v některých oblastech Rakouska (horní Rakousko) dal pozorovat od 50. let 18. století jejich útlum. Doklad spatřuje v trvalém poklesu

⁷⁰⁸ LEHNER, M., *Caritas*, s. 244.

⁷⁰⁹ V mnoha částech Rakouska CHÚ fungoval do 70. i 80. let 19. stol., v Tyrolsku dokonce až do 30. let 20. století. Srov. tamtéž.

⁷¹⁰ Srov. LEHNER, M. *Caritas*, s. 122.

⁷¹¹ LIESE, W., *Geschichte der Caritas I.*, s. 313.

⁷¹² Srov. VAŠEK, B., *Dějiny křesťanské charity*, s. 142-143.

⁷¹³ Srov. s. 235. Cit. Podle LEHNER, M., *Caritas*, s. 122.

⁷¹⁴ Srov. WENDT, W.R., *Geschichte der sozialen Arbeit. Band I.*, s.43: *„Besserungen in vielen Bereichen brachten die Reformen, die unter Kaiser Josef II. in den österreichischen Ländern durchgeführt wurden. Für das Armenwesen grundlegend wurden hier nach Zusammenführung vieler einzelner Stiftungen die Schaffung eines „Armen-Instituts“ 1782 zur fallweisen Unterstützung Bedürftiger...“*

⁷¹⁵ Jen na území Čech lze registrovat v období 1620-1780 celkem 652 bratrstev. Srov. MIKULEC, J., *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, s. 23.

testamentárních odkazů ve prospěch bratrstev.⁷¹⁶ V prostředí Čech platí zřejmě pravý opak, neboť závěr 17. a první polovina 18. století má být tím vlastním obdobím jejich zakládání.⁷¹⁷ Některá česká bratrstva vznikla dokonce jen pár let před hromadným rušením. Toto konstatování zřejmě dokládá nepřiměřenost státního zásahu do tak oblíbené formy projevů barokní zbožnosti.

Císařský dvůr formovaný mentalitou osvíceneckého katolicismu, jemuž je citový náboj barokní zbožnosti cizí a preferuje pouze střízlivou, racionální zbožnost⁷¹⁸, evidentně nechtěl pouze destruovat. V logice reformního katolicismu bylo racionalizovat existující formy zbožnosti. Do této logiky spadalo už rušení mnohých klášterů, u jehož hodnocení bývá přehlíženo, že za ním stojí všeobecně přijímaná teologická argumentace účelové vázanosti církevního majetku jako *patrimonium pauerum*, tedy jeho určení „zum Gottes- und Kirche Dienst, zur Seelsorge und für die Armen“⁷¹⁹.

Podobná logika stála i za rušením bratrstev. Tyto instituce pěstující osvícensky nepřijatelnou spiritualitu měla nahradit nová bratrstva, kde tón udává racionální spiritualita spatřována hlavně v dobročinnosti.⁷²⁰ Naprosto této logice vyhovoval institut, který na svém panství etabloval hrabě Jan Nepomuk Josef Buquoy. Systém chudinské péče, kterou na svém panství zavedl r. 1779, byl totiž opřen o silné a motivované personální zázemí charitativních bratrstev s názvem „Vereinigung aus Liebe des Nächsten“ (Sdružení lásky k bližnímu), jež r. 1781 získalo také církevní schválení (Pius VI.). Striktní důraz na charitativní činnost byl prvek, který je odlišoval od ostatních barokních bratrstev. Povinnost křesťana pomáhat chudým byla hlavním tématem kázání na bohoslužbách bratrstva. Při slavnostech byli místní chudí usazováni v kostelech na čestná místa. Sbírký na jejich potřeby konala bratrstva nejen během svých bohoslužeb, ale také po domech. Dary v naturáliích byly skladovány ve vlastních sýpkách.⁷²¹

⁷¹⁶ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 132.

⁷¹⁷ Srov. MIKULEC, J., *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, s. 23.

⁷¹⁸ Srov. tamtéž, s. 125.

⁷¹⁹ Patent z 5.10.1782. Cit podle LEHNER, M., *Caritas*, s. 104.

⁷²⁰ Srov. MIKULEC, J., *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, s. 126.

⁷²¹ Srov. tamtéž, s. 127-128.

Jak bylo řečeno, vzorem pro regionální projekt Jana Buquoy byla výrazná postava charitní praxe v Itálii 18. století, Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). Muratori, kněz a probošt, proslul svým vřelým vztahem k chudým a bezmocným, zejména k chudým a zanedbaným dětem. Jako nástroj chudinské péče založil r. 1720 v Modeně „Compagnia della carità“. Město rozdělil na okrsky, které měli pod patronací „deputati sopra i poveri“, kteří se každý týden scházeli k poradě o jednotlivých případech. Obzvláštní pozornost věnovaly Compagnie vzdělávání zanedbaných dětí.⁷²²

Oba tyto ‚projekty‘ stojí v pozadí zrušení bratrstev r. 1783. V nich se nabízel model, který by stávající bratrstva mohl nahradit. To se také stalo, protože současně se zrušením bratrstev Josef II. rozhodl zavést jediné dobročinné bratrstvo s názvem „Účinné lásky k bližnímu“ (Die allein bestehende Bruderschaft der thätigen Liebe des Nächsten). V pražských farnostech byla bratrstva založena jednotně v září r. 1785 a jejich striktně charitativní program a odlišnosti proti běžným bratrstvům podává ve své cenné publikaci Mikulec. Důležitým se mi jeví jeho úsudek, podle nějž „svým členům již neposkytovalo téměř nic z toho, co jin nabízela stará bratrstva.“⁷²³ Taková či podobná nespokojenost stála zřejmě za vlnou snah o obrodu starých bratrstev ve 30. letech 19. století, k čemuž také r. 1856 došlo.

c. Jsem tedy přesvědčen, že instituce farních CHÚ představuje svým rozšířením celoevropsky ojedinělý model církevní sociální práce přelomu 18. a 19. století. Bezprostředním impulsem bylo sice ustanovení světskou autoritou, a tím se výrazně liší od předchozích charitních inovací, jeho kořeny ovšem sahají do osvícensky reformního katolicismu, který nebyl čistě externím faktorem církevního života, ale jeho interní součástí. CHÚ se sice jeví jako zařízení civilního práva, faktem ovšem je, že spočíval v rukou faráře – byl jeho organizátorem a ‚fundraisingovým‘ expertem⁷²⁴ - a skrze něj, dobrovolné angažmá farníků, z jejichž řad byli voleni zástupci (otci chudých), a také skrze

⁷²² Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II*, s. 195-196.

⁷²³ MIKULEC, J., *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, s. 131.

⁷²⁴ Takto nadepisuje roli faráře v CHÚ LEHNER, M., *Caritas*, s. 126 a 131.

(dílčí) financování na dobrovolné bázi, se CHÚ stával do jisté míry ‚věcí‘ celé místní farnosti.

c) *Církevní sociální práce mimo rámec CHÚ*

Faráři považovali CHÚ za důležitou, nikoliv však jedinou součást své sociální práce. Podle Lehnera se v církevní sociální práci dá rozlišit 5 dalších forem⁷²⁵:

a. **Mírnění tvrdosti zákonných nařízení.** To se projevovalo především liberálnějším přístupem v uplatňování předpisů zákazu žebrání.

b. Odpovědnost za **základní školství.** V této pozici farář „*wehrt...der Unwissenheit, der Roheit, dem Müssiggange, verstopft durch die verbesserte Erziehung mancherley Quellen des menschlichen Elends...*“⁷²⁶

c. Iniciativy **podporovaného zaměstnávání.** Samotné rozdělování materiální podpory bylo považováno za neúplnou almužnu: zprostředkování práce, obstarání náradí, poskytnutí bezúročných půjček na nákup materiálu, zajištění vyučení pro sirotky „*sind viel gründlichere Almosen*“⁷²⁷.

d. **Spořitelnictví.** Rovněž z farářské iniciativy vzešel projekt první spořitelny v monarchii, která byla otevřena ve Vídni r. 1819, a po vzoru anglických „friendly societies“⁷²⁸ měla umožnit chudým pracujícím naspořit adekvátní kapitál pro případ nepříznivých životních situací.⁷²⁹

e. **Lokální koordinace zdrojů pomoci.** Podle míry schopností mohl farář zmobilizovat lokální zdroje pomoci pro ty, kteří ‚propadli‘ záchrannou sítí CHÚ. Klasickým případem, který přesahoval prostředky CHÚ, byla kombinace

⁷²⁵ Srov. tamtéž, s. 136-138.

⁷²⁶ Tamtéž, s. 136.

⁷²⁷ Tamtéž, s. 137

⁷²⁸ Ty fungovaly v Anglii už v 18. století a nahrazovaly staré profesní korporace. „*Handwerker und Arbeiter meist einer bestimmten Berufszugehörigkeit taten sich an ihrem Ort freiwillig zwecks wirtschaftlicher Absicherung im Notfall zusammen. Sie zahlten regelmässig einen Beitrag in eine Kasse, aus der bei Krankheit oder sonstiger Arbeitsunfähigkeit, im Alter und im Todesfall zur Bestreitung von Bestattungskosten sowie für hinterbleibenden Witwen und Weisen Unterstützung zu erwarten war.*“ WENDT, W. R., *Geschichte der sozialen Arbeit. Band 1.*, s. 78-79. Na tradici těchto „friendly societies“ mohly navázat později odborové organizace. Na počátku 19. století se odhaduje počet „friendly societies“ v Anglii a Walesu na 7200 s 648.000 členy. Srov. Tamtéž.

⁷²⁹ První spořitelna v Čechách byla založena v Praze r. 1825, ovšem už bez podobné církevní iniciativy jako ve Vídni.

chudoby a nemoci. Bylo doporučováno, aby farář po vzoru starobylého úřadu diákonů zakládal spolky zbožných a dobročinných žen, které by se ujímaly péče o nemocné a chudé ženy, zejména o chudé matky po porodu.⁷³⁰

2.3.7 Nové formy církevní sociální práce v 19. století

Markus Lehner ve své práci mapuje vývojové trendy církevní sociální práce primárně s ohledem na Rakousko. Nakolik české země tvořily s Rakouskem společný politický prostor, je možné – alespoň hypoteticky – jeho zásadní postřehy (nikoliv jednotlivé detailní údaje) vztáhnout i na naše území. Za zásadní postřehy tohoto autora pro dané období považují jeho typologii třech nových forem církevní sociální práce⁷³¹. Následující pasáže budou čerpat převážně z tohoto autora. Oblast českých specifik vývoje církevní sociální práce je podle mých poznatků tak zanedbaná⁷³², že tento postup může ospravedlnit.

Tak, jak klasická chudinská péče přecházela do rukou politických autorit (stát, obce), narůstala v církevním prostředí nespokojenost s charakterem veřejné (státní, komunální) sociální politiky. Nedostatky byly spatřovány zejména v byrokracii, jakou vyžadovala, a jednostranné zaměření peněžní toky.⁷³³ Od poloviny 19. století se tedy v Rakousku a analogicky také u nás prosazuje určitá diferenciací uvnitř sociální politiky. Stát se soustředí spíše na finanční stránku vznikajícího systému sociálního zabezpečení (pojištění a vyplácení dávek), zatímco „mikro-úrovni“ bezprostřední sociální práce se ujímají soukromé iniciativy sociálně citlivých občanů nebo svépomocná seskupení. Mezi neformální sférou vzájemné pomoci (rodina, příbuzenství, sousedství) a formální sférou (stát, obce) tak vzniká střední stupeň, „und hier macht nun der Begriff ‚Caritas‘ um die Jahrhundertwende Karriere.“⁷³⁴

⁷³⁰ Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 138.

⁷³¹ Srov. tamtéž, s. 216-234

⁷³² B. Vašek věnuje této látce pouze jediný odstavec s výčtem založení ústavů pro sluchově postižené, zdravotně a mentálně postižené. Srov. *Dějiny křesťanské charity*, s. 155-156.

⁷³³ Srov. Srov. LEHNER, M., *Caritas*, s. 246.

⁷³⁴ Tamtéž, s. 215.

a) Charitně angažované spolky

Na rozdíl od dosavadní právní formy nadace (Stiftung) se nyní stává typickou formou organizace nestátní, tedy soukromé dobročinné iniciativy, spolek (Verein). Zatímco do r. 1848 by se jich ve Vídni dalo napočítat sotva 30, v následujících dekádách jejich počet strmě narůstá, takže r. 1895 je jich zde již 607. V Českých Budějovicích byl r. 1897 založen „Spolek sv. Antonína“, který se zázemím 100 členů během jednoho roku poskytl pomoc tisícovce chudých.⁷³⁵ Podobně v Sušici založil r. 1814 tamní děkan Adam Fialka „Lidumilný spolek“, jehož členové dbali na pravidelnou podporu 12 chudých a nemocných osob.⁷³⁶

Nové dobročinné spolky vycházely jen výjimečně z domácí tradice. Dominantní roli v sektoru dobročinnosti měly jednoznačně francouzské inspirace, zejména spolky sv. Vincence v mužské i ženské větvi. Ona mužská větev nesla stejnojmenný název, avšak její lokální skupiny nesly podle francouzského Ozanamova vzoru název „konference“. První konference v Rakousku byla založena r. 1849 (Innsbruck). V Čechách bylo r. 1894 registrováno 48 těchto mužských konferencí, z toho v českobudějovické diecézi 8 a nejstarší z nich byla založena r. 1882. Ženská větev spolku sv. Vincence mohla nést jednoduše název Spolek/Konference sv. Alžběty nebo nějakou variantu, např. v Českých Budějovicích r. 1879 založený „Spolek Panny Marie a sv. Alžběty“. V brněnské diecézi můžeme sledovat údaje o těchto ‚vincentýnských konferencích‘ mezi léty 1895 a 1907.⁷³⁷ V prvním z uvedených let jich v diecézi bylo 6 a nejstarší z nich byla založena r. 1889. Po dvanácti letech jejich počet stoupl na 10. Z údajů je patrné, že počty konferencí v brněnské diecézi se nijak výrazně neliší od českobudějovické. Dalo by se tudíž předpokládat, že celkový počet vincentýnských konferencí na konci 19. století se v českých zemích pohyboval kolem 65.

⁷³⁵ Srov. LADENBAUER, W., *Das sociale Wirken der katholischen Kirche*, s. 299.

⁷³⁶ Srov. tamtéž.

⁷³⁷ *Jahres-Bericht von 6 Conferenzen des Vereines vom Hl. Vincencz von Paul für freiwillige Armenpflege in der Diöcese Brünn für das Verwaltungsjahr 1895*. Brünn: Verlag des Vereines, 1895; *Jahres-Bericht von 10 Conferenzen des Vereines vom Hl. Vincencz von Paul für freiwillige Armenpflege in der Diöcese Brünn für das Verwaltungsjahr 1907*. Brünn: Verlag des Vereines, 1907.

Klérus této doby vřele doporučoval zakládat a podporovat tyto konference v každé farnosti. Jejich základní metodou práce bylo poskytování materiální podpory a asistence u chudých a nemocných v domácnosti (Hausarmenpflege).

b) Profesionální řádová charita

Druhým pilířem církevní sociální práce jsou nespočetné ženské kongregace zakládané v duchu sv. Vincence de Paul, známé jako ‚vincentky‘ nebo milosrdné sestry⁷³⁸, a v duchu sv. Františka.⁷³⁹ Díky statistické zprávě L. Brejchy z r. 1930 máme přehled o jejich charitním angažmá alespoň na území tehdejší Moravy a Slezska. Podle jeho údajů pracovalo v různých charitních ústavech 3150 řeholníků a (hlavně) řeholnic z 27 řeholí a kongregací, z nichž většina (21) byla založena či obnovena v průběhu 19. nebo na začátku 20. století.⁷⁴⁰

c) Svépomocná družstva

Lehner tvrdí, že dosud je příliš málo pozornosti věnováno projektům družstevní svépomoci jakožto svébytné formy církevní sociální práce. Z dobového hlediska je družstevní idea zajímavá navíc tím, tvrdí dál Lehner, že ji sdílel jak socialistický, tak i liberální tábor. V katolickém prostředí dal této ideji tvář zejména Friedrich W. Reiffeisen. Okamžitě se jeho konceptu⁷⁴¹ dostává podpory ze strany kléru, který v něm spatřuje jeden z prostředků řešení sociální otázky. Ovšem v dělnickém prostředí se tento koncept příliš neprosadil. Mnohem většího úspěchu dosáhl na venkově, kde počet ‚reiffeisenek‘ zejména v 90. letech stoupal v násobcích. V reakci na tento vývoj označovala dobová teologická reflexe zakládání ‚reiffeisenek‘ za osvědčený způsob řešení sociálních problémů na venkově. Výhody byly spatřovány jak na praktické rovině, neboť úvěrová

⁷³⁸ Protože ve Straßburgu byla založena r. 1734 kongregace ‚Milosrdných sester sv. Vincence de Paul‘, od r. 1844 také v Kroměříži, od 1922 vlastní česká provincie. Společnost dcer křesťanské lásky datuje svůj příchod na naše území k r. 1853 (Brno), resp. 1857 (Liberec).

⁷³⁹ Srov. LIESE, W., *Geschichte der Caritas II*, s. 67-71.

⁷⁴⁰ Srov. BREJCHA, L. *Pamětní spis o katolické charitě (milosrdné lásce) v zemi moravsko-slezské*. Olomouc-Brno: Diecézní svaz charity, 1930, s. 123-133.

⁷⁴¹ V českém prostředí jeho koncept uplatňoval Cyril Kampelík, jehož první záložna v českých zemích byla založena r. 1858 ve Vlašimi.

družstva účinně bránila před lichvářstvím, tak na úrovni pedagogicko mravní, neboť členství vytvářelo určitý druh vzájemné kontroly.

2.3.8 Centralizace a koordinace církevní sociální práce během první republiky

V našich zemích se moderní tradice charitní práce rodila v Olomouci, z iniciativy arcibiskupa A. C. Stojana. Nejprve byl ustaven arcidiecézní „Svaz charity“ v Olomouci (7. 2. 1922), v zápětí v Brně (14. 3. 1922), a oba svazy zakládají 20.9. 1928 „Zemské ústředí Svazů charity v zemi moravsko-slezské.“ Centralizace je dokončena téhož roku v Praze vznikem „Říšského ústředí Svazů katolických charit v ČSR“.^{742 743} Podle zprávy L. Brejchy měla charitní praxe církve na našem území tuto základní strukturu:

a. Farní chudinské ústavy a nadace, které fungovaly prakticky ve všech existujících farnostech⁷⁴⁴ a jejichž úkolem bylo poskytovat hmotnou podporu těm, „jimž veřejnost odepřela jakoukoliv podporu pro nedostatek nějakého právního titulu“⁷⁴⁵.

b. „Ludmily, farní odbory charity“. Zakládání těchto nejmenších organizačních jednotek ve farnostech, složených z jednotlivých dobrovolníků a dosavadních katolických charitativně působících spolků, představovalo vůbec první strategický plán organizační činnosti obou diecézních svatů ihned po svém ustanovení.⁷⁴⁶ Už koncem r. 1929 fungovalo v obou diecézích na 308 těchto „farních charit“ a do svých projektů zapojovaly 16.144 členů, kteří poskytovali pomoc více než pěti tisícům slabých chudých a trpících.⁷⁴⁷

⁷⁴² Srov. BREJCHA, L. *Pamětní spis o katolické charitě (milosrdné lásce) v zemi moravsko-slezské*, s. 16-20.

⁷⁴³ Celek nese od r. 2007 název „Charita Česká republika“, je členěn do šesti diecézních a dvou arcidiecézních středisek a v jejich zařízeních poskytuje sociální, humanitární i zdravotnické služby cca. 5000 placených pracovníků a přibližně stejný počet dobrovolníků (stav 2011).

⁷⁴⁴ Ve farnostech olomoucké arcidiecéze neexistovaly pouze v 8 případech.

⁷⁴⁵ Brejcha, L. *Pamětní spis o katolické charitě (milosrdné lásce) v zemi moravsko-slezské*, s. 32.

⁷⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 18.

⁷⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 55-70.

c. Charitně činné řehole a kongregace, jejichž (převážně) členky praktikovaly charitní praxi v 388 ústavech, z toho v 82 ústavech veřejných (ne-církevních), ve 141 ústavech katolických a ve 165 katolických školách.⁷⁴⁸

Bohužel nám chybí údaje o tom, jakými (metodickými) postupy a pravidly se řídila zejména sociálně podpůrná činnost farních ústavů. Taková reflexe by poskytovala vhodný materiál pro analýzu teoretických východisek církevní sociální práce. I z těchto skromných údajů si můžeme snadno všimnout, že zde byly položeny základy dvou teoreticky důležitých aspektů, od nichž nelze odhlížet ani s ohledem na současný vývoj církevní sociální práce u nás:

- Nejprve jde o součinnost dobrovolníků a ‚profesionálů‘, v tomto případě řeholnic a řeholníků. Poměr profesionálů vůči dobrovolníkům je cca 1:6.
- Druhým aspektem je přísně subsidiární vztah svazové Charity vůči primární bázi v prostředí farností („Ludmily“). Svazová Charita nechce donutit farnosti k charitní abstinenci, nýbrž naopak podpora potenciálu charitních projektů na úrovni farností je jejím prvním krokem a trvalým úkolem.

Již v úvodu této práce jsem upozornil na ojedinělý příklad teoretické reflexe charitní praxe církve z tohoto období, jímž je třetí díl ambiciozní „Křesťanské sociologie“ olomouckého profesora teologické fakulty B. Vaška, kterou lze považovat za první český náčrt ‚teorie charitní praxe‘ a tím pádem církevní sociální práce. Olomoucký profesor zde vymezuje prostředky a metody široce pojaté sociální práce ve smyslu ‚*jak ve společnosti pracovat*‘⁷⁴⁹. Činnost charitativní se zde ocitá po boku lidové výchovy a práce pro školu jako jedna ze tří klíčových oblastí církevní sociální práce v dobové koncepci. K nim Vašek řadí tři prostředky, ‚*jimiž lze provádět sociální práci*‘, kam patří ‚*ústředny pro sociální studium a sociální práci*‘, dále spolkovou činnost a tisk. V pasáži o charitativní činnosti – z hlediska této práce klíčové – Vašek vyjmenovává nejprve řadu argumentů podepírajících nutnost charitní činnosti jako součásti

⁷⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 136.

⁷⁴⁹ VAŠEK, B., *Křesťanská sociologie. Část III. Sociální práce se zvláštním zřetelem k činnosti kněžské*. Praha, 1929, s. 8.

křesťanského života (s. 271-275). Poté se vyrovnává s námitkami proti charitativním skutkům (s. 276-280). Nejdůležitější částí jeho ‚teorie charity‘ je výklad vlastností charitativní práce. Vašek si pomáhá členěním látky podle vnitřního „ducha“ (s. 280-287) a vnější „techniky“ charitativní práce (s. 287-297). Oddíl je uzavřen výkladem podobností a rozdílů charitní praxe církve oproti obdobným necírkevním a nekatolickým oborům činnosti (sociální politika, protestantská charita, sekulární humanitní činnost, veřejná sociální péče).

Vnitřní povaha charitní praxe církve je určována podle Vaška těmito rysy: Charita musí překračovat horizont sekulárně humanitní činnosti. Zde podtrhuje Vašek přednost vnitřního smýšlení, řekněme sebeidentifikace⁷⁵⁰, před pouhým vnějším skutkem. Charitní pracovník je spolupracovníkem Božím a tato intence je v charitě rozhodující. Součástí této intence je dokonce potřeba dbát na očistu duše od těžkého hříchu.

Důsledkem nadpřizřeného horizontu charitní praxe je péče nejen o pozemské, ale i duchovní potřeby člověka, tedy kultivace náboženského života potřebných.

Dalším důsledkem je zásadní neukončenost charitní praxe. Slovníkem Vaška jde o „*apoštolskou horlivost*“ charity. Ta se nikdy nesmí spokojit s tím, co už dosáhla. Stále musí svádět boj s novými formami bídy a jiného zla. Cestou této horlivosti je podnikavost a postoj důvěry. Důvěra je opakem nekřesťanské a znehybňující malomyslnosti a pesimismu. Lépe zkoušet nové za cenu omylů, než nekonat nic. Zároveň je třeba se vyhnout aktivismu, který na sebe bere více úkolů, než je schopen zvládnout. Podmínkou takové – řekněme - ‚umírněné horlivosti‘ charitní praxe je modlitba.

Cílem charitní pomoci je schopnost podporovaného pomoci si sám. Tento cíl neznamena jen nutnost omezovat pomoc, aby nedocházelo k závislosti příjemce na ní, ale také poskytnout veškerou – nejen nejnnutnější – pomoc, aby se dotyčný byl schopen postupně postavit na vlastní nohy. Podmínkou toho je úsilí

⁷⁵⁰ K modelu sebeidentifikace jako jedné z cest vymezení povahy křesťanské sociální práce srov. DOLEŽEL, J. Co dělá sociální práci křesťanskou? In OPATRŇY, M., LEHNER, M. a kol., *Teorie a praxe charitativní práce / Uvedení do problematiky. Praktická reflexe a aplikace*. České Budějovice: TF JČU, 2010, s. 24.

o sociální spravedlnost ve společnosti, neboť „*kdyby charita měla účelem jen znemožnění příchodu království sociální spravedlnosti, nebyla by pro lidstvo dobrodiním, nýbrž zlem*“⁷⁵¹.

Vnitřní charakter charitní praxe doplňují ještě zásady odstraňování zla v jeho kořenech a nejen jeho symptomů a dále nutnost preventivní koncepce, v níž charita „*již napřed o to pracuje, aby se zlo nemohlo vyvíjeti*“⁷⁵².

Vnější „techniku“ charitní praxe církve vymezuje Vašek do 11 zásad⁷⁵³:

1. Vzbuzovat v co nejširších vrstvách společnosti jak zájem o strádající, tak i o výsledky charitní činnosti. Doporučeným nástrojem je publicistika.
2. Organizovat charitní činnost do korporativních subjektů (pracovní pospolitost). Korporativní forma organizace charitní činnosti lépe odpovídá komplexitě problémů příjemců pomoci než pouhá privátní činnost jednotlivce. Korporativní subjekty charitní činnosti má prostupovat duch týmové spolupráce (team-work), kde spojujícím cílem všech je „*odpomáhati bídě*“⁷⁵⁴. Zároveň je nutné dbát na nebezpečí „přeorganizovanosti“ a „byrokratismu“, které charitní činnost dusí a poškozuje potřebné.
3. Formovat potřebné kompetence charitních spolupracovníků. Role dobrovolníků bez hlubších odborných kompetencí je v charitě nenahraditelná, ovšem sama nepostačuje. Profesionalizovaní pracovníci mají získat jak sociálněpracovní kompetence⁷⁵⁵, tak i specifické kompetence charitativní. Zapojení takto kvalifikovaného charitního personálu předpokládá pochopitelně odpovídající honorář.

⁷⁵¹ VAŠEK, B., *Křesťanská sociologie. Část III.*, s. 285.

⁷⁵² Tamtéž, s. 286.

⁷⁵³ Vaškovu terminologii mnohde parafrázuji pomocí dnešního sociálněvědního jazyka a původní pojmosloví uvádím případně v závorce.

⁷⁵⁴ Tamtéž, s. 289.

⁷⁵⁵ „Musejí zde být lidé...mající přehled v různých odvětvích sociální práce, aby různá kolečka sociální práce svými zoubky do sebe zapadala bez poruch; mající zručnost ve zjišťování nezbytných dat; mající dosti volného času, aby se této práci mohli věnovati důkladně; a především vyškolení ve stanovení cest, jak by se v každém jednotlivém případě, vzhledem k jeho zvláštním podmínkám, měla uspořádati záchranná práce.“ Tamtéž, s. 290.

4. Být v kontaktu s odbornými trendy v oblasti sociální práce. Ve zkušenostech z minulosti je možné těžit pro současné výzvy. Zároveň je nutné stále modifikovat pracovní metody, tak jak se mění potřeby doby, aby se charita nestala „*museem starožitností*“.
5. Vyhnout se přemrštěnému teoretizování.
6. Provádět hodnocení potřeb (práce zjišťovací) jednotlivců a celých skupin v daném teritoriu a také evidovat údaje o formách už existujících nebo dosud chybějících forem pomoci. Jako doporučená metoda zjišťování potřeb se uvádí „case-work“. Podmínkou začátečníka v tomto metodickém postupu je „*důkladné teoretické studium příslušné literatury*“⁷⁵⁶.
7. Plnit úkoly charity „*rozvážně a prozíravě*“. Účelem je zvažovat druh a míru nouze a také nejvhodnější formu pomoci.
8. Dávat charitní praxi kvalitu lásky. Tuto kvalitu Vašek operacionalizuje pozitivně jako laskavost, podporu a přívětivost, negativně jako odmítání takového poskytování pomoci, v němž se dobrodinec blahosklonně snižuje ze své pozice k chudému, dále jako varování před ubíjením sebeúcty v potřebných.
9. Charitní činnost konat osobně. Pomáhání formou finanční podpory příslušným organizacím je sice možné, nevyjadřuje ovšem pravou podstatu charity. Personální povaha charitní praxe vyžaduje, pokud je to možné, osobní setkání s potřebným: „*Musím v něm viděti člověka žijícího, toužícího po tom, aby v něm na prvním místě byl viděn člověk.*“⁷⁵⁷
10. Přistupovat k potřebným individuálně.
11. Podporovat charitní praxi vhodnými publikacemi, které mají splnit čtverý účel: Poskytovat přehled současných lidských potřeb,

⁷⁵⁶ Tamtéž, s. 293. Vašek odkazuje na klasické práce M. Richmond (Social Diagnosis, New York 1917) a A. Salomon (Sociale Diagnose, Berlin 1926). Ke vzájemnému srovnání obou klíčových prací počátků vědecké sociální práce srov. MÜLLER, C. V., *Wie Helfen zum Beruf wurde. Band 1. Eine Methodengeschichte der Sozialarbeit 1883-1945*. 2. Aufl. Weinheim-Basel: Beltz Verlag, 1988, s. 117-118, 144-146.

⁷⁵⁷ VAŠEK, B., *Křesťanská sociologie. Část III.*, s. 295.

existujících forem pomoci, které na tyto potřeby reagují, a přehled o charitní práci v minulosti. Dále je nutné zjištění údaje interpretovat, odhalovat kauzalitu a souvislosti. Nutné je také vysvětlovat nejen to, co je, ale také „*to, co by býti mělo*“, ať už ve smyslu vzdálených ideálů nebo ve smyslu praktických směrnic charitní práce. Charitní literatura by měla nakonec disponovat i motivačními texty, které předkládají inspirující motivy a strhující příklady a výroky velkých charitních postav.⁷⁵⁸ Úroveň odborného charitního diskurzu ilustruje dobře Vaškovo postesknutí, že „*tato charitativní literatura je u nás dosti chudičká. Ještě tak publikace čtvrté skupiny, byť i ne příliš hojně a ne vždy zrovna prvotřídní, by se nějak našly. Zato postrádáme velmi citelně děl skupin ostatních.*“⁷⁵⁹

Kvalitu Vaškova teoretického pojednání o povaze a principech dobré charitní praxe lze poudit pomocí dvou ukazatelů. Prvním z nich je korespondence jeho argumentace se soudobou reflexí charitního díla církve. Bohaté bibliografické citace dokládají, že jeho výklad je hluboce ukotven v soudobé teoretické reflexi charitní praxe, rozvíjené už tehdy zejména v Německu, Francii a USA. Pokud bych už nyní mohl porovnat, do jaké míry a v jakých aspektech se Vaškův diskurz z r. 1929 překrývá s diskurzem, jaký vede v r. 2005 Benedikt XVI. v encyklice DCE (a svých příčleněných komentářích), dalo by se poukázat na významné shody. I to je možno považovat za známku kvality tohoto výjimečného textu. Jinými slovy, vývoj v oboru svým způsobem verifikoval autorova stanoviska a badatel si sotva může přát více. Úroveň teoretického charitního diskurzu vedeného během první republiky v Olomouci mě tak vede ke smutné otázce: Na jaké úrovni by asi charitní studia/charitní nauky byly dnes, kdyby kontinuita teoretického bádání a praktické činnosti nebyla násilně přerušena během dlouhých desetiletí komunistického režimu?

⁷⁵⁸ K výrazným postavám moravského regionu meziválečné doby patřil např. Msgr Rudolf Nejezchleba. Srov. KOURIL, M. Charitativní činnost Msgr Rudolfa Nejezchleby. *Universitas Ostraviensis. Acta Fakultatis Philosophicae/219. Historica* 12/2005, s. 285-290.

⁷⁵⁹ VAŠEK, B., *Křesťanská sociologie. Část III.*, s. 297.

2.3.9 Souhrn

Závěrem této historicky ukotvené sondy do vývoje teorií církevní sociální práce na našem území – s přihlédnutím k celoevropskému kontextu – je nutné povést sumarizaci nejdůležitějších parametrů této praxe pomocí metodologického klíče motivace – organizace- financování.

V průběhu dějin se vytvořila v církevním prostředí sociální práce celá řada **motivačních** modelů.

- Charitně sociální praxe byla považována za odpověď na Boží lásku k člověku, resp. napodobování Boží „přednostní lásky“ k chudým a trpícím.
- Už v prvních staletích byla praxe dobročinnosti umísťována do spirituálního rámce pokání za spáchané hříchy. Tento motivační model jsem označili za „penitenční teorie“.⁷⁶⁰ Charitní praxi církve provází na doktrinální úrovni dosud, jak dosvědčují příslušné pasáže z „Katechismu katolické církve“ (1993, čl. 1438, 1460, 1473)
- Podobnou, snad ještě intenzivnější setrvačnou účinnost měla v dějinách charitní praxe církve tzv. „reciproční teorie“ vzájemné prospěšnosti pomáhajícího a příjemce pomoci, v níž bylo možné kalkulovat se soteriologickým efektem pro pomáhajícího. Na riziková místa tohoto modelu jsme poukázali.
- Vrcholný středověk přinesl v tzv. hnutí chudoby zajímavou inovaci spočívající ve snaze překonat sociální vzdálenost mezi pomáhajícím a příjemcem pomoci. Dobrovolná volba chudoby měla příslušníky tzv. žebrových řádů a širokých vrstev jejich sympatizantů (sv. Hedvika, sv. Zdislava atd.) přiblížit reálným podmínkám života nedobrovolně chudých a tím dosáhnout jejich společenské integrace. Snaha překonávat sociální rozdělení mezi pomáhajícím a potřebným a nespokojit se s pouhým

⁷⁶⁰ Za klasické vyjádření této teorie lze považovat výrok sv. Eligia (588-660): „Bůh by mohl učinit všechny bohaté, ale chtěl, aby v tomto světě byli chudí, a bohatí tak měli možnost činit pokání za své hříchy.“ Cit. podle GEREMEK, B., *Slitování nebo šibenice*, s. 29.

poskytnutím daru, považují rovněž za trvalou součást církevní sociální práce.

- Za naprosto klíčovou v historii považujeme motivační sílu „Podobenství o posledním soudu“ (Mt 25, 31-46), které mimořádným způsobem propojuje jednak model eschatologické odměny pro ty, kteří naplňují jeho kritéria (pozitivní stimulace), resp. eschatologického trestu pro ty, kdo je nenaplňují (negativní stimulace), s praktickou typologií jednotlivých forem lidské nouze a metod jejího mírnění.
- Starokřesťanský model vdovy (resp. každého potřebného) jako „Božího oltáře“ vyjadřuje sugestivní formou vnitřní sepětí „diakonie“ a „liturgie“. Služba člověku se tak stává sakramentální podobou služby Bohu. Taková koncepce sociální práce je schopna generovat ty nejsilnější motivační zdroje.

Podobně široká paleta se ustavila také s ohledem na organizaci a financování sociálně charitní praxe církve.

Organizace:

- Od počátku byla zřejmá diferenciaci, resp. nutná komplementarita charitní praxe na individuální (soukromou) a komunitní úroveň. Komunitní úroveň charitní praxe byla garantována prostřednictvím charitní odpovědnosti úředně pověřených osob.
- Nezpochybňovaná komunitní úroveň charitní praxe církve způsobovala přirozený sklon k její organizaci a systematizaci, tedy vytváření podmínek stability pomoci.
- Ihned po nastolení příznivých politických podmínek začala charitní praxe církve využívat koncept „ústavní péče“ ve specializovaných pobytových zařízeních (xenodochia, špitály) a tento rys ji provází neustále.
- Navzdory sklonu charitní praxi systematizovat a koncentrovat do specializovaných zařízení, vždy dominovala preference osobní a přímé praxe dobročinnosti před neosobní dobročinností (finanční podpora jiných pomáhajících)

- Hned od prvních generací církevních komunit byla zřejmá nutnost posuzovat míru individuální potřeby příjemce pomoci a tohoto principu se církevní sociální práce nikdy nevzdala. Nad tímto principem adresnosti mohla ovšem na úrovni ‚lidové teorie‘ často převážit soteriologická kalkulace efektu pomoci, díky čemuž docházelo nezdůvodněně k poskytování „almužny“ bez rozlišování, bez přiměřenosti a s možností zneužití.
- Pokud to politické poměry, v nichž církevní komunity žily, dovolovaly, jejich představení (biskupové) plnili svou charitní odpovědnost nejen na mikro-úrovni přímé péče o chudé, ale i na makro-úrovni kultivace celospolečenských struktur ve smyslu podpory sociální spravedlnosti a obžalování nespravedlnosti a útlaku těch nejslabších.
- Ústavní model organizace poskytovaných služeb (pobytová zařízení) byl po celou dobu doplňován modelem mobilních služeb (terénní práce).
- Ke katolické koncepci církevní sociální práce patří neodmyslitelně silné angažmá širokého spektra řeholníků a řeholnic. Jejich přítomnost představuje podle mého názoru i dnes nenahraditelný faktor specifické křesťanské a katolické kvality (povahy) církevní sociální práce.
- Navzdory citelným mezerám v pramenech a jejich historiografickému zpracování, je česká tradice díky široké paletě aktérů dokladem zdravého principu rozmanitosti církevní sociální práce.
- Utváření struktur profesionální charitní práce šlo ve smyslu principu subsidiarity ruku v ruce s rozvojem a podporou dobrovolnických struktur na církevní bázi, tj. na úrovni farností. Dichotomie mezi instituční Charitou a charitní praxí ve farnostech není součástí českých charitních dějin.
- Nepřehlédnutelným prvkem české tradice je schopnost spolupráce s instancemi veřejné správy na zajištění státní politiky sociálního zabezpečení. Tento rys se při bližším pohledu ukazuje jako ambivalentní. Nekritické přejímání kritérií definovaných nezávisle na sociálním poselství Evangelia a zkušenosti církve, může vést k rozmělnění

specifické povahy církevní kvality sociální práce (v dějinách jsem takovou fázi ovšem neidentifikoval).

Financování:

- Zcela ve shodě s dnešní koncepcí vícezdrojového financování sociálních projektů neziskových organizací ukázala také sonda do vybraných středověkých ‚projektů‘ (špitálů) analogický model.
- Základní zdroj finančních prostředků představovaly v prvních křesťanských staletích – a snad i v prvních generacích po cyrilometodějské misi (?) - materiální dary odevzdávané během liturgie jako oblace.
- V rámci naší tradice církevní sociální práce ovšem bezpochyby dominovaly ostatní zdroje: testamentární odkazy, finanční svobody, výnosy z hospodářských projektů a pochopitelně sbírky a individuální dary (almužny).
- Za standardní a stále inspirativní můžeme pokládat kvartický model hospodaření s příjmy na úrovni biskupství, resp. farností. V jeho pozadí stojí starokřesťanská doktrína o morální vázanosti církevního majetku na účely pomoci chudým a trpícím (*patrimonium pauperum*).
- Velmi provokativně a aktuálně působí omezitelnost, s jakou církev v dějinách dbala na morálně nezávadný původ jí a jejím sociálním projektům darovaných prostředků.

Nad rámec metodologického klíče, který jsem použil k práci s historickou látkou, je třeba dodat, že pohled do historie představuje sice velký zdroj podnětů a motivace k charitní praxi dnes, nikoliv však důvod k nekritickému triumfalismu. Nelze zamlčet, že – až na výjimky – naprostá většina celku církevní sociální práce je postavena na modelu, v němž je chudý (příjemce pomoci) vnímán spíše jako objekt dobročinnosti druhých než subjekt církevního

společenství.⁷⁶¹ Dalo by se říci, že v církevních dějinách nikdy nechyběl dostatek příkladů, které odrážejí model charitní praxe „pro“ chudé a trpící, ale nedostatek příkladů modelu „církev chudých“ a „s chudými“.⁷⁶² Vnímavost k opačné konfiguraci pomáhajícího vztahu, v němž primárním subjektem není pomáhající, nýbrž jednatel či skupina bezprostředně zasažených obtížnou sociální situací (Subjekt-Sein)⁷⁶³, se rodila teprve v souvislosti s rozvojem nové linie církevní angažovanosti, známé pod názvem katolická sociální nauka. Zde se začala formovat koncepce pomoci, jejímž cílem je podpora vlastní odpovědnosti, resp. vlastních kompetencí příjemce.⁷⁶⁴ Zásada „subsidiarity“ nebo „pomoci ke svépomoci“, jež tuto novou vnímavost vystihují, nás tedy přivádějí do další fáze vývoje teorií církevní sociální práce, která bude rozpracována v následující kapitole.

⁷⁶¹ Tak soudí klasicky GEREMEK, B., *Slitování nebo šibenice*, s. 30 nebo MOLLAT, M., *Die Armen im Mittelalter*, s. 69.

⁷⁶² Srov. SCHLAGNITWEIT, M. L., Von einer Kirche für die Armen zu einer Kirche der Armen. *Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche*, 1997, č. 2, Leitartikel.

⁷⁶³ Srov. POMPEY, H., ROß, St., *Kirche für Andere*, s. 225, 296-300.

⁷⁶⁴ Srov. POMPEY, Heinrich. Die "Soziale Pastoral" der Dritten Welt als Herausforderung für das diakonisch-caritative Engagement einer Gemeinde. In Biemer, G. (Hrsg.), *Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio*. Freiburg: Herder, 1992, S. 410-443, zde 414.

II EXPLICITNÍ TEORIE CÍRKEVNÍ SOCIÁLNÍ PRÁCE

V předchozí rozsáhlé historické kapitole jsme mohli sledovat vývoj církevní sociální práce nejen na úrovni faktické, tedy, co církev v dějinách obecně a v dějinách českých zemí speciálně konala, ale všímali jsme si hlavně reflexivně teoretické úrovně, tedy jakým způsobem k této faktické praxi motivovala, jak ji organizovala, resp. jak byla financována. Už z tohoto důvodu se dá ospravedlnit, že přehled faktické charitní činnosti nemohl být vyčerpávající, nýbrž jen exemplární. I na pozadí této exemplárně uchopené fakticity se ukázaly mnohé prvky teorie církevní sociální práce. Jedná se ovšem o elementy, které měly převážně implicitní povahu. Implicitnost těchto prvků teorie církevní sociální práce spatřujeme v absenci magistriálních vyjádření.

V průběhu 19. století se ovšem rozvíjí nový proud reflexe sociálních problémů (tzv. sociální otázka), který nachází svou odezvu i v dokumentech magisteria. Rodí se církevní sociální doktrína využívající jako místo své kondenzace tzv. sociální encykliku. V této nové větvi vývoje reagování církve na sociální problémy se poprvé v dějinách objevují také explicitní teoretické prvky církevní sociální práce, i když jen marginálně.⁷⁶⁵ V této fázi vývoje není ještě teorie církevní sociální práce ústředním tématem a navzdory řadě impulsů celkové vyznění sociálních encyklik směřuje jinam než do oblasti teorie církevní sociálně pomáhající praxe.⁷⁶⁶ Tato fáze je ovšem pro své podobnosti i rozdíly

⁷⁶⁵ „In den Sozialenzykliken seit Leos XIII. *Rerum novarum* (1891) fand die konkrete organisierte Diakonie bislang nur bescheidene Erwähnungen.“ BAUMANN, K., Die Bedeutung der Enzyklika *Deus caritas est* für die Kirche und ihre Caritas. In PATZEK, M. (Hg.), *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*. Kevelaer: Butzon & Becker, 2007, s. 11. Pro ilustraci je možné poukázat na *Rerum novarum*, 13, *Mater et magistra*, 120, *Populorum progressio*, 45n, *Sollicitudo rei socialis*, 29n.

⁷⁶⁶ „Die Sozialenzykliken sprechen selten und dann immer nur beiläufig von der Caritas, und in velen älteren wie auch jüngeren Darstellungen der katholischen Soziallehre findet man nicht nur keine eingehendere Behandlung des Themas, sondern nicht einmal das Stichwort Caritas im Register.“ HILPERT, K., *Caritas und Sozialethik*. Paderborn: Schöningh, 1997, s. 33-34; „In the course of the 19th and 20th centuries both secular and Christian charity became overshadowed by calls for justice and human rights. During this period, Catholic social thought blossomed. An intellectually rich series of encyclicals, started with Leo XIII's *Rerum novarum* in 1891, addressed a vast range of social problems....But this body of modern Catholic social doctrine says little about charity.“ RYSCAVAGE, R., *Bringing back Charity*. *America*, March 13, 2006.

s následnou fází započatou encyklikou DCE natolik důležitá, že jí musíme věnovat pozornost.

3 Teorie církevní sociální práce v kontextu církevní sociální nauky

Základní teze této kapitoly, která vymezuje vzájemný vztah církevní sociální nauky a sociální práce, resp. charitní praxe církve, spočívá v odmítnutí představy, že soubor katolické sociální nauky je onou vlastní teorií církevní sociální, resp. charitní praxe, a nastínění takového modelu, který staví na vzájemné rovnocennosti a komplementaritě obou oborů implementace sociálního poselství Evangelia.

Do souboru katolické sociální nauky budu v této práci řadit tzv. sociální encykliky, počínaje „*Rerum novarum*“ r. 1891 a konče (zde) vydáním „*Kompendia sociální nauky církve*“.⁷⁶⁷

Výše uvedenou základní tezi odůvodním v těchto krocích:

1. Nejprve přiblížím společná východiska a rozdílné přístupy obou ‚oborů‘.
2. Poté vymezím jejich vztah jako vzájemnou komplementaritu.
3. Závěrem uvedu exemplárně několik podnětů katolické sociální nauky pro charitní praxi.

Oporou v této kapitole mi byly především dvě studie H. Pompeye publikované v roce 1991⁷⁶⁸ a jedna publikaci K. Hilperta z r. 1997, jejíž relevantní kapitoly pocházejí z let 1990 a 1991.⁷⁶⁹ Nad rámec těchto ojedinělých prací vědecký diskurz zatím podle mých poznatků nepokročil.⁷⁷⁰

⁷⁶⁷ V okamžiku vydání encykliky DCE představovalo Kompendium poslední z řady vatikánských dokumentů katolické sociální nauky. Encyklika DCE jej okrajově připomíná v čl. 27. V žádném případě nechci tvrdit, že zde tradice katolické sociální nauky končí. Benedikt XVI. navázal na tradici svých předchůdců v encyklice „*Caritas in veritate*“ (2009).

⁷⁶⁸ POMPEY, H. *Leid und Not – Herausforderungen für Christliche Soziallehre und Christliche Sozialarbeit. Zum Wechselverhältnis und Selbstverständnis beider Disziplinen.* In GLATZEL, N., POMPEY, H. (Hrsg.), *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre.* Freiburg: Lambertus, 1991, s. 9-37; POMPEY, H., *Hilfen und Anstöße der christlichen Soziallehre zur Qualifizierung des caritativen Dienstes der Kirche.* In tamtéž, s. 110-131.

⁷⁶⁹ Srov. HILPERT, K., *Caritas und Sozialethik*, s. 33-53.

⁷⁷⁰ Ambiciózní „*Handbuch der Katholischen Soziallehre*“ (2008) na více než 1100 stranách tento diskurz ponechal stranou.

3.1 Společná východiska a odlišnosti církevní sociální nauky a sociální práce

Charitní praxe církve je kolébkou katolické sociální nauky.⁷⁷¹ Oswald Nell-Breuning tento teorém vyjádřil pomocí metafory, kde charita je označena za „pramatku“ (die Ahnfrau) katolické sociální nauky.⁷⁷² Jednotliví aktéři církevní sociální práce po dlouhou dobu dokázali zabezpečovat základní podmínky k životu pro značný počet chudých a strádajících, aniž by ovšem měli ambice jejich životní problémy řešit ‚od kořene‘. Masový nárůst chudoby (pauperizace) už od konce 18. století a pak zejména v 19. století postavil tradiční formy církevní sociální práce před naprosto nové výzvy jak v kvantitativním, tak v kvalitativním ohledu. Církevní sociální práce reagovala na tyto výzvy nejprve v souladu se svými prostředky. Z hlediska posouzení byla situace chudých vyhodnocena jako vykořenění z mravně náboženského řádu, jehož důsledkem bylo opuštění praktik tradiční zbožnosti a morálky. Odpovědné církevní autority jako nástroj řešení mravní krize tedy apelovaly na obnovu křesťanských morálních zásad v rodinách, školách, spolcích, na pracovištích atd. Z hlediska aktivní praxe reagovala sféra církevní sociální práce také konformními a osvědčenými prostředky: bylo třeba zmobilizovat zbytek společnosti a dosáhnout tak zintenzivnění charitní praxe.⁷⁷³

Tato strategie přinesla bezpochyby mnoha lidem v obtížné životní situaci účinné zmírnění jejich nouze, řešení však způsobit nemohla. A právě v prostředí, kde se rozpoznalo, že masová chudoba zejména ve městech vyžaduje jinou interpretaci a jiné přístupy sociální angažovanosti, se rodí katolická sociální nauka. V Německu je tato nová linie spojena se jmény Franze von Baadera, lékaře, důlního inženýra a později filosofa, který již r. 1834 označil za jádro sociální otázky stále větší propast mezi bohatými a chudými na základě uzurpace hospodářské moci. Freiburgský profesor práva Franz von Buss označoval za rozhodující příčiny sociální nouze chybějící pracovní právo a nedostatečnou

⁷⁷¹ Srov. HILPERT, K., *Caritas und Sozialethik*, s. 35.

⁷⁷² VON NELL-BREUNING, O., *Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung*. Freiburg, 1979, s. 252.

⁷⁷³ Srov. HILPERT, K., *Caritas und Sozialethik*, s. 36-37.

sociální politiku státu. Podobně národohospodář Adam H. Miller varoval před rozštěpením společnosti do dvou národů jako nevyhnutelného důsledku individualismu a honby za ziskem kapitalistické ekonomiky.⁷⁷⁴

Nový proud křesťanského sociálního hnutí se od konvenční linie církevní sociální práce lišil v těchto ohledech: Zatímco charitně sociální tradice vnímala masový výskyt chudoby jako pouhý kvantitativní nárůst chudoby v obyvatelstvu (pauperismus), na nějž je třeba reagovat poskytováním pomoci v každém individuálním případě a tak dosáhnout zmírnění nouze jednotlivce, nové sociální hnutí chápalo nouzi jednotlivce jako důsledek nepořádku v ekonomickém a pracovním prostředí a jako důsledek chybějící státní sociální legislativy. Způsoby řešení ‚sociální otázky‘ musí proto začínat vždy od reformy společenských struktur, přičemž konkretizace byla spatřována např. v prostředí spolků v integraci nejvíce postižených pomocí čilé vzdělávací práce. Jiní zase kladli důraz na svépomocné projekty, např. ve formě výpomocných spořitelen (reifeisenky) a odborů. Třetí model řešení hledal budoucnost v sociálně politických podnětech.⁷⁷⁵

⁷⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 38.

⁷⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 39.

3.2 Vzájemný vztah církevní sociální nauky a sociální práce

Pohled do společné historie obou oborů pomáhá si uvědomit jejich vzájemný vztah. Jde o vztah určovaný společnou výchozí situací – hlubokou bídou mas – na níž ovšem existují dva způsoby odpovědi. Vzájemnou blízkost i diferenci obou sfér shrnul Hilpert do podoby definice:

„Die katholische Soziallehre ist historisch eine ganz spezifische Fortsetzung und Ausdifferenzierung der Tradition kirchlicher Caritas unter den Bedingungen der Industrialisierung und in Bezug auf die mit dem Industrialisierungsprozess auftretende Proletarisierung grössere Bevölkerungsteile.“⁷⁷⁶

Je pochopitelné, že společné výchozí podmínky předurčují vztah mezi církevní sociální prací a sociální naukou jak ke vzájemné blízkosti, tak i ke vzájemnému napětí, které je jakýmsi vedlejším účinkem vymezování vlastní identity jedné i druhé sféry, jako velmi úzký, zároveň jako plný napětí. Známkou tohoto vzájemného vztahu jsou společný původ a dědictví, ale i potřeba vzájemného vymezování. Součástí tohoto sebevymezování je rovněž fakt, že církevní charitní praxe prakticky není součástí zpracování a přehledů katolické sociální nauky. Důvod nespočívá ani tak v zapomnění nebo přehlížení, jako spíše ve snaze předejít nedorozumění, že katolická sociální nauka je jednoduše teorie charitní praxe.⁷⁷⁷

Blízkost a napětí ovšem nejsou jediným parametrem, který by vystihoval vzájemný vztah obou sfér církevní sociální angažovanosti. Nosnějším modelem je podle Hilperta jejich vzájemná komplementarita. Konkretizaci této komplementarity spatřuje Hilpert v komplementaritě úkolů obou stran:

Úkolem církevní charitní praxe není jen poskytovat konkrétní pomáhat lidem v situaci nouze, ale také pracovat s veřejností v tom smyslu, aby tyto situace lidské nouze byly ve společnosti co do rozsahu a dopadů na člověka

⁷⁷⁶ Tamtéž, s. 40.

⁷⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 41.

známé. Součástí takové práce s veřejností je dále neustálé připomínání, že lidská nedokonalost, slabost a utrpení jsou konstantou lidského života, a humanita společnosti je dána tím, jak přistupuje k osobám v takových situacích.

Úkolem církevní sociální nauky by naopak bylo ony zviditelněné formy a dopady nouze analyzovat s ohledem na jejich sociální a politické faktory a poté vznášet odpovídající sociálně-politické návrhy, resp. už existující koncepce řešení problému kriticky posuzovat ve světle křesťanského obrazu člověka.

Zisk z takto vymezené komplementarity by byl na obou stranách: charitní praxe církve by získala větší citlivost pro strukturální dimenzi problémů svých klientů. Mohla by se stát místem mimořádné citlivosti pro sociální problémy společnosti a navíc byla by chráněna před takovými koncepcemi, které jsou sice dobře míněné, ale nemají šanci na uskutečnění nebo způsobují pochybné vedlejší účinky. Naopak církevní sociální nauka by spojenectvím s charitní praxí zůstala blíže člověku a jeho přirozenému sociálnímu prostředí, blíže tomu, co člověkem hýbe a člověka trápí. Byla by nucena vidět za údaji, statistikami a strukturami také konkrétního člověka, o něž v posledku jde.⁷⁷⁸

Velmi podobně uvažuje také Pompey. Ten konstatuje vzájemným srovnáním obou oborů, že oba se soustřeďují kolem tématu nouze a utrpení člověka. Ovšem kladení důrazů je jiné. Zatímco např. „Rerum novarum“ uvádí formy nespravedlnosti z oblasti zaměstnanosti a z toho plynoucí ohrožení rodiny, „Quadragesimo anno“ se zaměřuje na vystižení útvaru spravedlivého společenského řádu včetně otázek vlastnictví, vztahu mezi kapitálem a prací, spravedlivé mzdy nebo nutné mravní obrody. V encyklice „Mater et Magistra“ vyvstávají nové otázky nespravedlností ne už uvnitř společnosti, ale mezi nimi, resp. mezi prvním a třetím světem. V encyklice „Laborem exercens“ se na pozadí nauky o hodnotě práce a spravedlivých parametrů zaměstnanosti objevuje také otázka lidí s postižením. Vatikánská „Směrnice pro studium a výuku sociální nauky v kněžském vzdělávání“ do tohoto výběrového výčtu přidávají: hlad,

⁷⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 51-52.

násilí, terorismus, odzbrojování a mír, zahraniční zadluženost a třetí svět, genetická manipulace, drogy, ekologická zátěž atd.⁷⁷⁹

Jsou ovšem celé komplexy problémů volající po účinném řešení, které v této doktrinální tradici zůstávají nepovšimnuty: nefungující rodiny, rostoucí osamělost zejména starých lidí v důsledku ‚single‘ životního stylu, nárůst psychosomatických a psychosociálních stresových poruch, dlouhodobá nezaměstnanost, násilí mezi partnery, zneužívání a zanedbávání dětí, životní situace neúplných rodin, migrantů, různé formy znevýhodnění postižených atd.⁷⁸⁰

Toto pozorování vede Pompeye ke konstatování, že sociální nauka (dále jen SN) více zdůrazňuje hodnotu spravedlnosti, zatímco sociální práce (dál jen SPR) spíše hodnotu lásky. Svou tezi pak rozpracovává v sérii bodů, které považuje za hypotetické⁷⁸¹:

- Je hypoteticky možné považovat SPR za reakci víry na utrpení člověka v řádu činnosti a SN naopak spíše za reakci víry v řádu nauky.
- SPR se na rozdíl od SN zaměřuje více na subjektivní sebevnímání trpícího, na krizovost jeho životní situace
- SN usiluje zasáhnout pomocí vhodných sociálně politických opatření do makro-struktur a mezo-struktur společnosti, zatímco SPR intervenuje především do mikro-struktur individuálních životních situací

Pompeyovy hypotetické body je možné ještě doplnit. Tento autor s oblibou používá teologické konstrukce, která od středověku rozlišuje dvě dimenze víry⁷⁸²: víra ve smyslu (doktrinálního) obsahu (*fides quae creditur*) a víra ve

⁷⁷⁹ Srov. KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, *Leitlinien für das Studium und Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung. Vom 27. Juni 1989*, čl. 56, s. 51.

⁷⁸⁰ Srov. POMPEY, H., *Leid und Not – Herausforderungen für Christliche Soziallehre und Christliche Sozialarbeit*, s. 10. Hilpert poukazuje na problémové oblasti, které sociálně politickými opatřeními není ani možno ovlivnit: stáří, nemoc, postižení, ztáta blízké osoby, soužití s příslušníky jiných kultur a životního stylu, mezigenerační napětí, existenciální nejistota jednotlivce, smutek nad propásknutými životními příležitostmi. Srov. HILPERT, K., *Caritas und Sozialethik*, s. 12, 51.

⁷⁸¹ Srov. POMPEY, H., *Leid und Not*, s. 20.

⁷⁸² Srov. např. POMPEY, H. (Hg.), *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens : Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakonietheologie*. Würzburg: Echter, 1997, s. 106-108; POMPEY, H., *Theologisch-psychologische Grundbedingungen der seelsorglichen Beratung*. In BROŽ, J., *Sborník*

smyslu (vztahového) aktu víry, tedy způsobu žití víry (fides qua creditur).⁷⁸³
V souladu s touto konstrukcí by bylo možné přiřadit SPR ke vztahovému aspektu víry (fides qua creditur) a SN k obsahovému (fides quae creditur).

Poté, co Pompey nastínil tři základní hypotézy vzájemných **odlišností**, se snaží pojmenovat nejprve obecné – bez ukotvení v konkrétních sociálních encyklikách – perspektivy, které by mohly představovat vzájemné **doplnění**, inspirace a korektury, podobně jako to nezávisle na něm a ve stejnou dobu učinil K. Hilpert. SN by mohla pomoci SPR⁷⁸⁴:

- více soustředit pozornost na sociálně-politickou dimenzi své práce, chápanou ve smyslu koncepce advokacie zájmů chudých ve společnosti,
- lépe vyvažovat ve své reflexi životních situací trpících zájmy jednotlivců (bonum individuale) a zájmy širších okruhů společnosti, jako jsou společenství pojištěnců, jednotlivých zařízení sociálních služeb, obcí nebo zájmy celého státního společenství (bonum commune),
- více zdůraznit prvek společenství (communio) svých sociálně charitních služeb, ve smyslu korektury jednotraně individuálně zaměřené práce s klienty a zohlednění skupinových (např. svépomocných) forem práce a propojení služeb s reálným životem lokálních společenství,
- více reflektovat charitní praxi optikou spravedlnosti.

Naopak SPR by mohla pomoci SN⁷⁸⁵:

- zahrnout do sociálně etických analýz utrpení, chudoby a nouze člověka také soteriologickou a eklesiologickou perspektivu na jedné straně a perspektivu pomáhající intervence na straně druhé,

Katolické teologické fakulty UK v Praze k 80. Narozeninám ThDr. Františka Nováka. Praha, 2000, s. 288-328.

⁷⁸³ K oběma pojmům srov. WANDENFELS, H., *Kontextuální fundamentální teologie.* Praha: Vyšehrad: 2000, s. 373-375; 524-525,

⁷⁸⁴ Srov. POMPEY, H., *Leid und Not – Herausforderungen für Christliche Soziallehre und Christliche Sozialarbeit,* s. 21-22.

⁷⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 22.

- zahrnout do svého hlediska celé spektrum sociálně forem utrpení člověka,
- ubránit se nebezpečným politickým či sociálně-vědním ideologickým tlakům tím, že bude lépe znát konkrétní realitu utrpení člověka a zároveň podmínky a hranice účinného pomáhání.

Uvědomění si vzájemných odlišností i komplementarity obou sociálně zaměřených oblastí aktivit v katolické církvi se může ukázat užitečným nejen v oblastech, které Hilpert a Pompey indikovali, ale také v diskuzi, zda je možné považovat encykliku DCE za novou sociální encykliku či ne.⁷⁸⁶ Otázka, za jejíž diskuzí lze vnímat také zdravou rivalitu mezi dvěma papežskými radami („Justicia et pax“ a „COR UNUM“), dostatečně srozumitelně uzavřel r. 2008 ve svém autokomentáři sám její autor během promluvy ke členům „COR UNUM“ slovy:

„The theme of your reflection in these days – *“The human and spiritual qualities of those engaged in the charitable activity of the Church”* – touches an important element of the Church’s life. It deals, in fact, with those who carry out among the People of God an indispensable service, the *diakonia* of charity. **It was precisely to the theme of charity that I wished to dedicate my first Encyclical *Deus caritas est.*“**⁷⁸⁷

Sblížení obou sfér je patrné v „Kompendiu sociální nauky církve“, vydaném Papežskou radou Justicia et Pax (2005). Při pohledu do obsahu kompendia

⁷⁸⁶ Za sociální encykliku ji považuje Stefano Fontana, ředitel *Cardinal Van Thuân Observatory on the Social Doctrin of the Church*, ve svém rozhovoru pro ZENIT („Deus Caritas Est“, Social Encyclical, 30.1.2006), opatrnější je ve svém vyjádření kardinál Renato Martino, prezident *Papežské rady Justicia et Pax*: „This encyclical is not directly a social encyclical...“ (Cardinal Martino on „Deus Caritas Est“, Zenit 26.8.2006). Naopak odmítnutí považovat DCE za novou sociální encykliku nalezneme u kardinála Paula-Josefa Cordese (PONTIFICIUM CONSILIUM „COR UNUM“, *DEUS CARITAS EST: Atti del Congresso mondiale sulla carità*. A cura di: G. Bianchini, M.R. Sechi Vaticano, 2006, s. 14-17: “Non un addendum al magisterio sociale”). Podrobně vyložil své důvody v CORDES, P.-J. Paradigmenwechsel für die Agenturen der Nächstenliebe? *Die neue Ordnung*, 2007, roč. 61, č. 1, s. 10-12. Stejně odmítavě se vyjadřuje i NOTHELLE-WILDFEUER, U., Diakonie in Gerechtigkeit und Liebe als unverzichtbare Grundfunktion der Kirche: Sozialethische Aspekte von Deus caritas est. In PATZEK, M., *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*. Kevelaer: Butzon & Becker, 2007, s. 30. O integraci obou ‚oborů‘ se snažil biskup Gianpaolo Crepaldi, sekretář *Papežské rady Justicia et Pax* (Bishop Crepaldi on „Deus Caritas Ets“. Social Doctrin Lies at heart of Encyclical, Zenit, 2. 9. 2006).

⁷⁸⁷ Zvýraznění J.D. Citováno z oficiálních vatikánských stránek: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080229_pc-cor-unum_ge.html

zajišťujeme, že autoři zařadili téma lásky mezi základní stavební kameny („principy“) sociální nauky církve (čl. 204-208), láska je prohlášena „nejvyšší a universální kritérium veškeré sociální etiky“ (čl. 204). „Caritas“ se tak stává základním prostorem, v němž se pomocí dílčích sociálně-etických principů hledá správné uspořádání sociálního soužití. Byť se opět nesetkáváme s pojmem „diakonie“ – nejbližším relevantním termínem - výskyt pojmů „láska“ je ale rozsáhlý a podobně jako u „milosrdenství“ často v souvislosti s praktickým pomáhajícím a uzdravujícím kontextem charitní činnosti. Taková ‚změna paradigmatu‘ je podle mého názoru způsobena dvěma skutečnostmi:

1. Kompendium si výslovně uvědomuje Boží přednostní lásku k chudým a slabým (čl. 59), což je vzorem pro „přednostní rozhodování ve prospěch chudých“ (čl. 182) v praxi církve.

2. Kompendium klade na stejnou úroveň celospolečenskou sociální odpovědnost („sociální a politická láska“) a praktickou pomáhající lásku (srov. čl. 184, 208, 582).

Hilpert upozorňuje – už dlouho před tímto Kompendiem -, že klíčovou roli vzájemného sblížení obou sfér církevní sociální angažovanosti sehrává právě pojem „opce ve prospěch chudých“ (opción preferencial por los pobres, Option für die Armen), v němž se slévají jak situace nedůstojných strukturálních nerovností mezi lidmi, tak situace individuální lidské nouze. Historicky církev reagovala na tyto dva typy situací pomocí dvou etických postulátů: spravedlnosti a lásky. Později byly tyto pojmy specifikovány jako sociální spravedlnost a solidarita, přičemž obě linie se v „opci ve prospěch chudých“ setkávají.⁷⁸⁸ Boff a Pixley proto mohou tvrdit, že

„...die Option für die Armen ein neuer Name, eine moderne Bezeichnung für die altbekannte Caritas, die tätige Nächstenliebe ist ... die in der

⁷⁸⁸ HILPERT, K., *Caritas und Sozialethik*, s. 45. Srov. už „Sollicitudo rei socialis“ 42n.

gesellschaftlichen Dimension der Caritas besteht oder im politischen Charakter der evangelischen Liebe.“⁷⁸⁹

⁷⁸⁹ BOFF, C., PIXLEY, G., *Die Option für die Armen*. Düsseldorf: Patmos, 1987, s. 133. Cit podle STEINKAMP, H., *Sozialpastoral*. Freiburg: Lambertus, 1991, s. 76.

3.3 Impulsy sociální nauky pro sociální práci církve

Pouze exemplárně, bez nároku na ucelenost, vybírám ze studií obou výše citovaných autorů prakticky směřované výsledky analýzy třech klasických sociálních encyklik.⁷⁹⁰

a) Rerum Novarum (1891)⁷⁹¹

- Ctít důstojnost slabšího.
- Chudoba a utrpení nejsou hanbou.
- Chudí, trpící, a pronásledovaní se těší zvláštní náklonnosti Boží.
- Respektovat sebeurčení člověka.
- Dodržovat subsidiaritu pomoci.
- Pomoc musí být bezpodmínečná (bez vedlejších úmyslů).
- Podporovat iniciativy vnější pomoci i svépomoci.
- Bez křesťanského realismu není sociální pomoc a změna.
- Varování před přehnanými nadějemi a sliby.
- Dodržování vzájemných závazků je předpokladem úspěšného překonávání konfliktů a utrpení.
- Násilí není nástrojem řešení konfliktů.
- Smíření a svornost jsou klíčovými prvky křesťanského řešení konfliktů a jakékoliv pomáhající strategie.
- Sdílet vlastní životní obdarování s druhými.
- Nezneužívat nikoho k vlastnímu prospěchu.
- Křesťanská pomoc může být jen celostní.
- Úspěšné řešení konfliktu a osvobození nastane jen tehdy, dojde-li k duchovní, spirituální a vnitřní proměně člověka.
- Ohled na náboženské a duševní dobro člověka nesmí přijít zkrátka.

⁷⁹⁰ Pompey analyzuje rovněž encykliku „Dives in misericordie“ (1980) a apoštolskou exhortaci „Evangelii nuntiandi“ (1975).

⁷⁹¹ Srov. POMPEY, H., Hilfen und Anstösse der christlichen Soziallehre zur Qualifizierung des caritativen Dienstes der Kirche, s. 111-116.

- Utrpení a konflikty je třeba nahlížet také z perspektivy věčného života.

b) *Quadragesimo anno* (1931)⁷⁹²

- V sociálních konfliktech je třeba najít rovnováhu mezi spravedlností a láskou.
- Rozhodujícím kritériem je víra v pozitivní síly trpících.
- Zdůrazňována je nevyhnutelnost mravní obnovy.
- Usilovat zároveň od pozemské i o věčné dobro.
- Nesmí se zapomínat na přednost spásy duše.
- Každá pomoc má uschopňovat jejího adresáta k chvále a vzdávání úcty Stvořiteli.
- Autorita každého pomáhajícího v církvi pochází v posledku od Boha.
- Pomáhající by měli pocházet ze sociálního prostředí blízkého adresátům pomoci.

c) *Centesimus annus* (1991)⁷⁹³

Problematika sociální práce je v této encyklice přítomna zejména ve dvou aspektech. Zaprvé, encyklika poskytuje sociálnímu pracovníkovi zostřený pohled na fenomén chudoby. V mezinárodním kontextu chudoba (nedobrovolná) není pouze smutný osud člověka, ale může být také důsledkem upírání soukromého vlastnictví. Z tohoto důvodu není chudoba jen apelem na poskytnutí adekvátní pomoci, ale mnohem spíše apelem na zajištění základního lidského práva.

Encyklika navíc diferencuje pojem chudoby dvojitým směrem: Nedostatek majetku, tedy klasická forma chudoby, již zdaleka není jediným modelem chudoby. Ve smyslu zastřešujícího pojmu se hovoří o „nových formách chudoby“ a upřesňuje ji na příkladu dvou skupin, které se objevují zejména v zemích třetího světa: lidí na okraji společnosti (marginalizované osoby) a lidé „*napůl zotročeni*“ životem v prostředí, kde „*převládá boj o holé přežít*“ (čl. 33),

⁷⁹² Srov. taméž, s. 117-118.

⁷⁹³ Srov. HILPERT, K., *Caritas und Sozialethik*, s. 68-79.

jelikož dotyčným chybí nejenom materiální statky (půda), ale také „*vědění a vzdělání*“ (tamtéž). Druhý směr diferenciací pojmu chudoby otevírá encyklika na jiném místě, kde zdůrazňuje, že právě v moderních společnostech se častěji setkáváme s formami nemateriální chudoby, na něž neplatí ekonomické recepty řešení, a to chudoby kulturní a náboženské (čl. 57).

Druhý ‚locus‘ přítomnosti problematiky sociální práce nalezneme v čl. 48/49. Argumentace encykliky zde načrtává model pomoci, v němž není důležité jen „že“ se pomoc poskytuje, ale také „jak“ se poskytuje.⁷⁹⁴ Ono „jak“ zde encyklika spatřuje ve dvou aspektech:

Nejprve je zdůrazněna **celostnost pomoci**, paradoxně v kontextu kritiky takového modelu sociálního státu, který chce svým aparátem zabezpečit všechny potřeby svých občanů (čl. 48). Encyklika vychází z předpokladu, že právě v takovém kontextu převládá představa, že lidská nouze volá pouze po dostatečném množství hmotné pomoci. Že je však třeba „*vyslyšet hlubší lidskou bídu a požadavky*“ (tamtéž) nehmotného charakteru, tedy blízkost, pozornost a péči, demonstruje encyklika na příkladu „*uprchlíků, přistěhovalců, starých nebo nemocných lidí a ...narkomanů*“ (tamtéž).

Další z parametrů dobré kvality pomáhání spočívá v **partnerském přístupu**, s nímž pomáhající přistupuje k potřebnému. Pomáhající nesmí svým konáním způsobovat závislost příjemce na pomoci a pracovat s ním jako pouhým objektem expertokratické péče. Pomáhající je naopak z definice „*osoby jako samostatného subjektu morálního rozhodování*“ (čl. 13) zavázán brát příjemce pomoci vážně jako partnera procesu pomoci, aktivizovat jeho schopnosti a další zdroje a pomoci mu dostat se z obtížné životní situace tím, že „*podpoří jeho lidskou důstojnost*“ (č. 49). Takový partnerský přístup ke ‚klientům‘ (církevní) sociální práce neznamena odstranění rozdílu mezi pomáhajícím a příjemcem pomoci, může ale účinně bránit tomu, aby ten slabší (klient) byl ovládán silnějším (pomáhajícím), jeho představy a přání byly ignorovány. Princip

⁷⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 73-75.

partnerství v poskytování pomoci je tedy vlastně jen druhou stranou požadavku participace příjemců pomoci (čl. 28, 35, 46).⁷⁹⁵

⁷⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 74-75.

4 SAMOSTATNÁ LINIE CHARITNÍ TEORIE V ENCYKLICE DEUS CARITAS EST

V následujících pasážích není cílem zpracovat komentář k encyklice. Po úvodních informacích o událostech, které podle komentátorů předcházely v krátkodobém horizontu samotné vydání encykliky, budeme sledovat tři linie encykliky, které je možné považovat za základní či klíčové.

Je nutné připomenout, že sám Benedikt XVI. vypracoval dva vlastní, byť stručné, komentáře ke své encyklice. Jedná se nejprve o „discorso“, které pronesl k účastníkům mezinárodního kongresu o charitě 23.1. roku 2006.⁷⁹⁶ Papež přítomné oslovil úryvky z Božské komedie, kde Dante přivádí čtenáře k věčnému Světlu, které je zároveň láska: „*l'amor che move il sole e l'altre stelle*“⁷⁹⁷. Obě tyto energie – světlo-láska/světlo lásky – představují pro Danteho „*la primordiale potenza creatrice che muove l'universo*“.⁷⁹⁸ V této fázi papežovy úvahy není zásadního rozdílu mezi představou křesťanství a antiky, reprezentované zde Aristotelem, jenž tutéž tvůrčí a hybatelskou energii spatřoval v lásce-erós. Danteho pohled jde ovšem daleko za hranice představivosti antické filosofie. Ono věčné Světlo Dante znázorňuje trinitárně v podobě tří kružnic a v jejich centru se Dantemu ukazuje Kristova tvář, mohli bychom říci lidské srdce, domýšlí Benedikt XVI. Danteho vize tedy zdařile vykresluje zároveň kontinuitu křesťanské víry navazující na hledání toho podstatného v lidském životě v předkřesťanském a mimokřesťanském světě filosofie a světových náboženství, zároveň ale také diskontinuitu, spočívající v novosti křesťanské víry, která ukazuje věčný Boží erós nejen jako prapůvodní stvořitelskou energii, nýbrž také jako „*amore che ha spinto Dio ad assumere un volto umano... amore*

⁷⁹⁶ Srov. Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio „Cor Unum“. In PONTIFICIUM CONSILIUM „COR UNUM“, *DEUS CARITAS EST: Atti del Congresso mondiale sulla carità*. Vaticano, 2006, s. 7-10.

⁷⁹⁷ Par. XXXIII, v. 145. Cit. podle tamtéž, s. 7.

⁷⁹⁸ Tamtéž.

*che ha creato l'uomo e si china verso di lui, come si è chinato il buono Samaritano verso l'uomo ferito e derubato...*⁷⁹⁹

Druhý ‚locus‘ jeho autohermeneutiky encykliky DCE je ‚discorso‘, pronesené 29. února 2008 před účastníky shromáždění Papežské rady ‚COR UNUM‘, zaměřeného na téma ‚Lidské a duchovní vlastnosti těch, kdo jsou činní v charitní službě církve‘.⁸⁰⁰ Papež zde vyslovuje uznání všem, kdo se zapojují do charitní praxe církve, neboť tím pomáhají církvi konkrétním způsobem projevovat, že stojí na straně trpících a potřebných. Charitní spolupracovníci investují do pomáhání svůj čas i úsilí, aby potřebným neposkytli jen materiální pomoc, ale také útěchu a naději. Charitní praxe je ústředním prvkem evangelizačního poslání církve, neboť právě skrze pomáhající praxi je možno setkat se i s lidmi, kteří Krista ještě neznají.⁸⁰¹ Nezbytnou součástí výbavy charitních spolupracovníků tedy musí být vzdělá(vá)ní obsahující jak odborné tak teologické a pastorační elementy. Zatímco péči o další vzdělávání v oblasti specificky odborných kompetencí je možné i v církevním prostředí považovat za dostatečnou, nelze opomíjet onu ‚formaci srdce‘, zdůrazněnou v encyklice DCE (čl. 31a) a kterou nyní Benedikt opisuje takto:

„...intimate and spiritual formation that, from the encounter with Christ, ignites that sensibility of the soul, which alone allows for the deepest knowledge and satisfaction of the human person's longings and needs. This exactly is what enables the acquisition of the same sentiments of merciful love that God enkindles for each individual. In moments of suffering and pain, this is the approach needed. Those who operate in the multiple forms of the Church's charitable activity cannot, therefore, confine themselves only to the technical presentation or resolving material problems and difficulties. The help that is offered should never be reduced to a philanthropic gesture, but must be a tangible expression of evangelical love. Those, then, who offer their service

⁷⁹⁹ Tamtéž.

⁸⁰⁰ Dostupné online v šesti jazycích na oficiálních vatikánských stránkách: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080229_pc-cor-unum_ge.html

⁸⁰¹ Z kontextu není jednoznačně jasné, zda má papež v této tezi na mysli charitní pracovníky nebo ‚klienty‘.

in favour of the human person in parish, diocesan and international organizations do so in the name of the Church and are called to make shine in their activity an authentic experience of the Church.“

Takto definovanému profilu charitní práce – být svědkem evangelijní lásky – musí tedy odpovídat také nabídka trvalé kvalifikace. V zápětí papež ještě jednou zdůrazní odlišnost, resp. specifickou kvalitu církevní sociální práce, uskutečňovanou charitními pracovníky tehdy, „*if their mission is not exhausted by being social service workers, but rather heralds of the Gospel of charity.*“ V tomto provokativním vyjádření zachovává pontifik koherenci jak s encyklikou DCE (srov. čl. 21 a zvl. 31), tak s výše uvedeným prvním autokomentářem: „*L'organizzazzione ecclesiale della carità non è una forma di assistenza sociale che s'aggiunge casualmente alla realtà della Chiesa, un'iniziativa che si potrebbe lasciare ance ad altri.*“⁸⁰² Tolik z jeho druhého autokomentáře.

Fascinace fenoménem lásky byla zřejmě tím nezaměnitelně osobním motivem, který papeže motivoval k volbě tématu pro první encykliku svého pontifikátu.⁸⁰³ Analýza lásky, v napětí a jednotě mezi erós a agapé, tvoří první část encykliky a jak bylo z papežova vlastního komentáře patrné, je jednoznačně teo-logicky ukotvená. Nezůstává ovšem jen u teologie lásky. Jak sám tvrdí

„Dapprima occorreva trattare dell'essenza dell'amore come si presenta a noi nella luce della testimonianza biblica. Partendo dall'immagine cristiana di Dio, bisognava mostrare, che inizialmente appare soprattutto come *eros* tra uomo e donna, devo poi interiormente trasformarsi in *agape*, in dono all'altro.“⁸⁰⁴

Východiskem Benediktovy argumentace je (charitativní) obraz Boha člověka. Můžeme tedy konstatovat, že ústřední linií první části encykliky představuje „**teologie**“ a „**antropologie caritatis**“. Teologie a antropologie

⁸⁰² Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio „Cor Unum“. In PONTIFICIUM CONSILIUM „COR UNUM“, *DEUS CARITAS EST: Atti del Congresso mondiale sulla carità*. Vaticano, 2006, s. 9.

⁸⁰³ „È stata questa consapevolezza che mi ha indotto a scegliere l'amore come tema della mia prima Enciclica.“ Tamtéž, s. 8.

⁸⁰⁴ Tamtéž, s. 9.

obsažené v encyklice tedy budou první dvě linky, které budu sledovat a hledat v nich teorii církevní sociální práce.

Třetí linie encykliky je obsažena v její druhé části. Zde papež umísťuje jednání lásky do církve jako společenství, kde ryze personální akt lásky přestává být pouze individuální záležitostí a získává nutně povahu organizace a instituce.⁸⁰⁵ Je tedy evidentní, že třetí linii encykliky můžeme nazvat „**eklesiologie caritatis**“. Metodologie mého postupu je následující:

1. Tyto tři identifikované linie nejprve stručně představím v podobě, jakou jim dal Benedikt XVI.,
2. a poté se pokusím ji více rozvinout, aby více vynikla jejich korelace, resp. relevance pro církevní sociální práci.
3. Součástí tohoto rozvinutí je také formulace několika konkrétních podnětů pro charitní praxi v naší zemi.

⁸⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 9.

4.1 Historické pozadí vzniku encykliky

Komentátoři encykliky, vnitrocírkevní i sekulární, poukázali ihned na to, že i tato encyklika měla svou přípravnou fázi a v čem spočívala. Její počátky sahají ještě do pontifikátu Jana Pavla II., který do série sociálních encyklik přidal tři příspěvky a měl v úmyslu vydat encykliku také na téma církevní praxe lásky.⁸⁰⁶ Britské *The Times* vysvětlovaly oproti ohlášení zpožděné vydání encykliky tím, že bylo třeba obtížně harmonizovat její dvě části, neboť první část napsal Benedikt XVI., avšak druhá část byla adaptací podkladů, které zůstaly v polštině po zesnulém Janu Pavlu II.⁸⁰⁷ Pompey ve svém komentáři také nechává čtenáře poněkud nahlédnout do kuriálního dění, když píše, že přípravou podkladů k plánované encyklice byl pověřen prezident Papežské rady Cor Unum P. J. Cordes. Zároveň byl údajně informován i kardinál Ratzinger jako předseda Kongregace pro nauku víry. Je proto docela dobře možné, že Benedikt XVI. měl po svém zvolení k dispozici podklady pro novou encykliku, na něž mohl nyní navázat svým specifickým způsobem.⁸⁰⁸ Je možné také připomenout, že v přípravě na nové milénium Jan Pavel II. vetkl do programu posledního roku přípravy (1999) právě téma lásky „*ve své dvojí podobě lásky k Bohu a k bratřím*“⁸⁰⁹. Právě v tomto roce příprav bylo zorganizováno několik důležitých mezinárodních symposií o charitě.⁸¹⁰

Na pozadí těchto údajů o přípravě encykliky DCE je patrná jak její kontinuita s předchozím pontifikátem, tak i určitá diskontinuita, s níž obrací Benedikt XVI. pozornost věřících už ne k vysokým společensko strukturálním problémům, nýbrž k dosud opomíjené, ale klíčové součásti autentického křesťanského života.

⁸⁰⁶ Srov. CORDES, P. J., Einführung. In PONTIFICIUM CONSILIUM „COR UNUM“ (Hrsg.) *Deus caritas est. Dokumentation des internationalen Kongresses über die christliche Liebe*. Roma, 2006, s. 17.

⁸⁰⁷ Srov. OWEN, R., Pope's first encyclical on love and sex is lost in translation. *The Times*, January 19, 2006.

⁸⁰⁸ Srov. POMPEY, H., *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*. Würzburg: Echter, 2007, s. 12. Podobně také CORDES, P. J., Hlavní referát prezidenta Papežské rady COR UNUM. In POMPEY, H., DOLEŽEL, J. (ed.), *Mezinárodní konference Deus caritas est. Církev jako společenství lásky ve službě trpícímu člověku. Dokumentace a zhodnocení*. Olomouc: b.n., 2007, s. 31.

⁸⁰⁹ JAN PAVEL II., *Tertio millennio adveniente*, čl. 50.

⁸¹⁰ Srov. POMPEY, H., *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*, s. 13.

4.2 Theo-logika charitní praxe v encyklice

1. Stručná charakteristika trinitárního ukotvení encykliky

Teologickým ukotvením encykliky zde nemám na mysli obecný teologický rámec, nýbrž v souladu s výše vedenou diferenciací hlavních linií (všechny jsou přece teologické) encykliky nejprve obraz Boha, na němž encyklika staví. Autor encykliky sám upozornil, že jeho argumentační postup bude deduktivní, tedy od ukotvení lásky v Bohu směrem k reflexi pomáhající, charitní lásky mezilidské. Už tento metodologický postup představuje papežův originální (i když vzhledem ke spekulativně systematickému pojetí jeho teologické práce nikoliv překvapivý) rys encykliky, protože podklady k encyklice, jejichž přípravou bylo pověřeno COR UNUM, byly uspořádány údajně podle opačného, tedy induktivního modelu.⁸¹¹

Benedikt XVI. vstupuje do encykliky ústřední výpovědí Nového zákona, která vyjadřuje specifikum křesťanského obrazu Boha: „*Bůh je láska; kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh zůstává v něm*“ (1 Jan 4,16). Zde, v Božím primátu lásky tkví veškerá křesťanská reflexe ‚laskavé‘, charitní praxe. To, že je Bůh láska, nebylo člověku zjeveno jako holá informace, ale jako zkušenost, s níž zakoušíme a věříme, že nás Bůh miloval jako první. Láska k Bohu a bližnímu je tedy spíše než uloženým přikázáním svobodnou „*odpovědí na dar lásky, s nímž nám Bůh vychází v ústrety*“ (čl. 1).

Ukotvení pomáhající mezilidské lásky v Bohu, který je sám v sobě láska, pochopitelně otevírá dveře k rozvinutí trinitární dynamiky křesťanského obrazu Boha. Navzdory očekávání papež nedal ve svém textu prostor pro rozvinutí imanentně trinitární reflexi.⁸¹² Explicitně zmíněnou trinitární terminologii nacházíme pouze v nadpisu II. části encykliky, podle nějž je charitní praxe církve

⁸¹¹ „Při práci se mi nabízelo nejprve induktivní uchopení tématu: myšlenky o obecné ochotě k pomoci dnes, pak představení křesťanských iniciativ a nakonec zakotvení lásky k bližnímu v Bohu. Papež ale postavil toto pořadí vzhůru nohama a začal centrální výpovědí Zjevení: „Bůh je láska“ (1Jan 4,10).“ CORDES, P. J., Hlavní referát prezidenta Papežské rady COR UNUM. In POMPEY, H., DOLEŽEL, J. (ed.), *Mezinárodní konference Deus caritas est. Církev jako společenství lásky ve službě trpícímu člověku. Dokumentace a zhodnocení*. Olomouc: b.n., 2007, s. 31.

⁸¹² Srov. POMPEY, H., DOLEŽEL, J., Impulzy pro sociální práci církve – encyklika DEUS CARITAS EST. *Studia theologica*, podzim 2006, roč. VIII, č. 3, s. 61.

projevem trojiční lásky. Rozvinutí obrazu trojiční lásky Otce, Syna a Ducha Svatého jakožto imanentního pravzoru sloužící a sebedarující charitní praxe je jedním z možných způsobů, jak tuto linii dále prohlubovat.⁸¹³ Encyklika však trinitární charakteristiky nepostrádá, jen jsou přítomny napříč textem a sledují linii ekonomické Trojice, tedy dynamiku Boží lásky v dějinách spásy.

Po úvodním ‚akordu‘ z 1. Jan 4,16 římský pontifik připomíná originalitu biblického obrazu Boha, spočívající v tom, že Bůh člověka miluje láskou, která má zároveň dynamiku erótu⁸¹⁴ (vášeň pro druhého) i agapé (čl. 9).⁸¹⁵ Projevem této jeho lásky k člověku je nezištnost a nevázanost na lidské zásluhy a dále odpuštění. „*Vášnivá láska Boží k vlastnímu lidu, k člověku, je zároveň láskou, která odpouští*“ (čl. 10). Boží vášeň pro člověka se ovšem nespokojila s opakujícím se sledem vedení, napomínání, poučování a odpuštění svému vyvolanému lidu. „*Bůh miluje člověka natolik, že se sám učiní člověkem a jde jeho cestou až do smrti*“ (tamtéž). Kristus tedy představuje nejen inkarnovanou podobu odvěké lásky Boží, ale v jeho životním příběhu vrcholícím na kříži Bůh projevuje lásku „*ve své nejradikálnější podobě*“ (čl. 12). Vrcholné sebevydání Boha v Kristu „*pro nás lidi a pro naši spásu*“⁸¹⁶ je člověku darováno jako trvalá přítomnost nejen díky Eucharistii, jejíž sociální charakter encyklika ihned rozvine (srov. čl. 13-14), ale zejména silou Ducha Svatého, jehož proroky přislíbené vylití „na každé tělo“ (Jl 3,1) Ježíš podle evangelisty Jana anticipuje právě v hodině svého kříže (srov. Jan 19,30) a naplňuje po svém vzkříšení (srov. Jan 20,22). Na samotném začátku II. části encykliky, která má tak výrazný charitně praktický a také eklesiálně komunitní náboj, tedy Benedikt XVI. dotahuje do konce své decentní, ekonomicko trinitární ukotvení charitní

⁸¹³ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Teologie služby*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 153-174.

⁸¹⁴ Tvrzení, že Bůh miluje člověka láskou ve smyslu erós, je v dějinách encyklik ojedinelé. Srov. BINNINGER, Ch., „*Deus caritas est*“. Versuch einer Entfaltung und Ausdeutung der theologischen Grundaussagen der ersten Encyklika von Benedikt XVI. In SCHALTER, Ch. et al. (eds.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie*. Freiburg: Herder, 2008, s. 210.

⁸¹⁵ Toto biblicko-teologické tvrzení má pochopitelně významné antropologické dopady na hodnocení kvality erótu. Srov. čl. 7.

⁸¹⁶ Nicesko-Čaňhradské vyznání víry.

pomáhající a sloužící praxe. Působení Ježíšova Ducha totiž uschopňuje ke službě lásky jak jednotlivého věřícího, tak církevní společenství:

„Duch je totiž tou vnitřní silou, která uvádí jejich srdce do harmonie se srdcem Kristovým a která věřící uschopňuje k tomu, aby milovali bratry tak, jak je miloval On, když se skláněl, aby omýval nohy svých učedníků (srov. Jan 13,1-13), a především tehdy, když daroval svůj život za všechny (srov. Jan 13,1; 15,13).

Duch je také silou, která proměňuje srdce církevní komunity, aby byla ve světě svědkyní lásky Otce, jenž chce ve svém Synu z lidstva učinit jedinou rodinu“ (čl. 19).

2. Rozvinutí trinitárního ukotvení encykliky s ohledem na sociální práci církve

„*Die Trinität ist somit ein zentraler Referenzpunkt caritative-diakonischen Handelns der Kirche*“, píše ve své studii Heinrich Pompey⁸¹⁷ a jeho odvážný pokus o přetlumočení některých aspektů trinitární doktríny do charitního kontextu zůstává dosud podle mých znalostí ojedinělý.⁸¹⁸ Pompey ve své studii poukázal na několik imanentně trinitárních aspektů, jejichž (strukturální) analogii v charitní praxi se pokusil rozklíčovat na příkladu fungování rehabilitační komunity „Fazenda da Esperanta“ (Farma naděje), u jejíhož zrodu stál r. 1983 v Brazílii německý františkán P. Franz Staple.⁸¹⁹ Z vypracovaných aspektů představím dva nejzávažnější. Všechny mají bipolární strukturu, čímž prokazují vhodnost přístupu k trinitárnímu tajemství, neboť „*bipolární paradox je šifrou živého tajemství živého Boha v tomto světě.*“⁸²⁰

⁸¹⁷ POMPEY, H., *Wie im Himmel, so auf Erden. Wenn Liebe göttlich wird...- Kirche als Ikone der Dreifaltigkeit.* In KLASVOGT, P., POMPEY, H. (Hg.), *Liebe bewegt... und verändert die Welt: Eine Antwort auf die Enzyklika Papst Benedikt XVI. „Deus caritas est“.* Paderborn: Bonifatius, 2008, s. 387-419, zde 387.

⁸¹⁸ O korelaci mezi trinitárním obrazem Boha a uspořádáním lidské společnosti se pokusil POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie.* Praha/Kostelní Vydří: Krystal OP/Karmelitánské nakladatelství, 2007.

⁸¹⁹ Srov. KLASVOGT, P., *O jednom úspěšném komunitně-spirituálním resocializačním projektu.* *Sociální práce*, 2008, č. 4, s. 149-151. Dnes funguje údajně těchto komunit v 11 zemích přes 70.

⁸²⁰ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii.* 1. vyd. Praha/Kostelní Vydří: Krystal OP/Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 115.

a) Personalita/komunialita

Východiskem Pompeyovy reflexe je nadpis druhé části encykliky, který kombinuje tři prvky: (1.) službu lásky (čes. „uplatňování lásky“), (2.) v církvi jako společenství lásky a (3.) církvev jako projev trojiční lásky. Oba prve jmenované aspekty souvisí s třetím (trinitárním), neboť v nich „*leuchtet der trinitätstheologische Urgrund des gelingenden menschlichen Lebens auf: die Einheit von Personalität und Communalität in Gott.*“⁸²¹ Pompey tedy spatřuje v trinitárních kategoriích personality a komuniality⁸²² důležité kritérium charitní praxe, spočívající v jednotě a rovnováze mezi individuální orientací charitních služeb (Person-orientierung) a komunitní orientací (Gemeinschafts-orientierung).⁸²³

Personální orientace charitních služeb vyžaduje, podle něj, že charitní pracovník vstupuje do pomáhajícího vztahu s klientem zcela, tj. takový jaký je, autenticky, tedy nikoliv s terapeutickým odstupem, jak se vyžaduje např. v psychoanalýze:

„Personalität in der helfenden Beziehung besagt, persönlich transparent, erfahrbar und offen zu sein sowie auf gleicher Augenhöhe Leiden und Leben mit dem Betroffenen zu teilen; sich nicht nur als Experte einzubringen, sondern als Mit-Mensch dem Kranken zuzuwenden...“⁸²⁴

Intratrinitární komunialita Otce, Syna a Ducha svatého má podle Pompeye svou (strukturální) analogii v žitém společenství lásky. S odvoláním na Ježíšovo nové přikázání („milujte se navzájem“, Jan 13,34) tedy Pompey vyvozuje, že je nutné

„...nicht nur einzelne caritative heilende Lebensbeziehungen zu pflegen, sondern Lebensräume der gegenseitigen Annahme und Liebe in den Gemeinden und durch religiös-soziale Gemeinschaften der Kirche (wie z. B.

⁸²¹ POMPEY, H., *Wie im Himmel, so auf Erden.*, s. 388.

⁸²² „Der dreipersonale Gott ist zugleich ungeteilte Communalität.“ Tamtéž, s. 391.

⁸²³ Srov. tamtéž, s. 392.

⁸²⁴ Tamtéž.

Fokolare-, Vinzenz-, Sant'Egidio-Gruppen u. ä.) zu eröffnen, die caritative heilenden wie helfenden Charakter besitzen...“⁸²⁵

Ideálně uskutečňovaná charitní diakonie církve tedy nebude obsahovat jen nabídku individuálně, ‚face-to-face‘ fungujících služeb a programů, nýbrž bude poskytovat také nabídku integrace klienta do společenství, které je pro mnoho z klientů, kteří nemají původní a funkční sociální zázemí, klíčovým předpokladem jejich naplněného života.⁸²⁶ Protože je zde kritériem síťování individuálně určených služeb se zázemím společenství, můžeme toto kritérium nazvat jako „komuniální“ (od lat. „communio“). Komuniální síťování charitních služeb je pochopitelně podnětem také pro modely charitní praxe, resp. charitní projekty v naší zemi. Dnes jedinou platformou, která alespoň částečně toto kritérium obsahuje, je „Kodex Charity ČR“, který v čl. 1.6 definuje:

„Charita respektuje, že původním místem uplatňování „caritas“ je přirozené sociální prostředí farních společenství. Charita nenahrazuje osobní a nepřenositelnou odpovědnost každého křesťana za sebe samotného a za službu bližním, ale svou činností ji podporuje a doplňuje tam, kde síly a schopnosti jednotlivců nebo místních farních společenství nestačí nebo tam, kde je potřeba zajistit odborný charakter služby.“⁸²⁷

Uvedená pasáž hovoří na prvním místě o subsidiárním vztahu instituční a profesionalizované Charity vůči méně náročným iniciativám vzájemné solidární pomoci organizovaných ve farnosti a farnostech (např. návštěvní služba nemocných a osamělých). Komuniální síťování profesionální charitní služby jde ovšem nad rámec takové charitní aktivity farnosti. Odborná a profesionální služba v Charitách by měla být doplněna – analogicky konceptu „následné péče“ – nabídkou zapojení klienta do společenství, které jednak odpovídá charakteru jeho životní situace (společenství rodičů, rozvedených, mládeže, atd.) a jednak je

⁸²⁵ Tamtéž, s. 393.

⁸²⁶ Srov. tamtéž, s. 394.

⁸²⁷ ČESKÁ BISKUPSKÁ KONFERENCE, *Kodex Charity Česká republika*. Vydala Arcidiecézní charita Olomouc, 2009. Dostupné on-line na: <http://www.charita.cz/o-charite/>

dostatečně otevřené, aby do sebe přijalo s přívětivostí i osoby, které procházejí nebo procházely obtížnou životní situací.

b) Láska a dar

Podnět k rozklíčování dalšího trinitárního aspektu poskytla Pompeyovi studie Michaela Waldsteina, který v pokusu o vymezení povahy autonomie lidské osoby reflektoval dva klíčové pojmy Janova evangelia: láska a dar.⁸²⁸ Oba pojmy pomáhají Waldsteinovi promýšlet v imanentní Trojici zároveň Synovu podřízenost Otci („*Syn nemůže sám od sebe činit nic než to, co vidí činit Otce*“ Jan 5,19) i jejich vzájemnou rovnost („*Vždyť Otec miluje Syna a ukazuje mu všechno, co činí*“ Jan 5,20a). Důvodem slučitelnosti současného rozdílu mezi Otcem a Synem i jejich vzájemné rovnosti je podle evangelisty Jana láska a dar. Podle Jan 5,20a Otec *miluje* Syna a proto mu ukazuje vše, co činí. Dva jiné verše téhož evangelia tuto linii lásky Otce k Synu ještě prohlubují pomocí kategorie *daru*: Jan 5,26 („*Neboť jako Otec má život sám v sobě, tak dal i Synovi, aby měl život sám v sobě*“) a Jan 3,35 („*Otec miluje Syna a všechno moc dal do jeho rukou*“). Waldstein tedy uzavírá:

„From the Father’s radical love, a gift comes forth that is total and unreserved, the gift of entire divine life and being. This gift shows how subordination and equality fit together. Since he receives himself from the Father’s love as a complete *gift*, the Son is subordinate to Fater. Since he receives himself as a *complete gift*, the Son is equale to the Fater.“⁸²⁹

Pompey z této trinitární spekulace vyvozuje tezi, že hermeneutika lásky a vzájemného sebedarování představuje trinitární předpoklady také lidského sebenalezení (Selbstfindung).⁸³⁰ To znamená prakticky, že fungování živého společenství (jako v případě Facenda) je odvislé od toho, že vztahy mezi pracovníky a klienty neobsahují nárok na ovládnání druhého a přes určitou

⁸²⁸ Srov. WALDSTEIN, M., *Johannine Foundation of the Church*. In MELLINA, L., ANDERSON, C. A. (eds.), *The way of love: reflections on Pope Benedict XVI's encyclical Deus caritas est*. San Francisco: Ignatius Press, 2006, s. 250-265.

⁸²⁹ Tamtéž, s. 259.

⁸³⁰ Srov. POMPEY, H., *Wie im Himmel, so auf Erden*, s. 399.

„funkční subordinaci“ odrážejí zásadní „životní rovnost“ obou stran. „*Nur dadurch wird Selbststand (Subjektsein), Selbstwerdung und Selbst-verantwortung der je einzelnen Person möglich.*“⁸³¹

„Bipolární paradoxalita“ sebedarování a sebenalezení, resp. lásky a daru sice v encyklice není konotována pomocí imanentní trinitologie, avšak odrazila se zde pomocí několika christologických aspektů. V čl. 6 popisuje papež cestu zranění lásky až do etapy, kdy člověk nalezne sebe sama v sebedarování. „*Tímto způsobem Ježíš popisuje své vlastní putování, které ho skrze kříž přivádí ke vzkříšení*“ (čl. 6). V „christologickém“ 12. a 13. článku je dále bipolarita daru a sebenalezení uchopena antropologicky: Bůh se daruje, aby člověk našel sebe sama: „*V jeho smrti na kříži se naplňuje ono obrácení se Boha proti sobě samému, v němž se On sám daruje, aby znovu pozvedl člověka a zachránil ho*“ (čl. 12). Do trvale přítomné dynamiky Božího sebedarování můžeme kdykoliv vstoupit díky Eucharistii: „*Nepřijímáme vtělený Logos pouze nějakým statickým způsobem, nýbrž jsme zahrnuti do dynamismu jeho sebedarování*“ (čl. 13). Výsledkem účasti na této dynamice sebedarování musí být „*to, že následně máme milovat ty druhé. Eucharistie, která se neprojevuje láskou, je sama v sobě neúplná*“ (čl. 14).

Mohu v této souvislosti připomenout, že na začátku této práce zmíněné spojování pojmu „caritas“ (láska) s řeckým „cháris“ (dar, milost) je sice lexikálně neudržitelné, leč sémanticky se této konstrukci z dobrých teologických důvodů nelze vyhnout.⁸³²

c) Jednota lásky ve stvoření a dějinách spásy

Další rozvinutí teologické linie encykliky směrem k sociálně-charitní praxi poskytuje „Handbuch für eine diakonische Praxi“, kterou Pompey vydal spolu s Paul-Stefanem Roßem r. 1998.⁸³³ Jedná se o jednu z mála ucelených publikací odborně-praktického (ne striktně vědeckého) charakteru, zahrnující všechny

⁸³¹ Tamtéž, s. 398.

⁸³² V encyklice „Caritas in veritate“ (2009), čl. 5, se toto spojení objeví už explicitně.

⁸³³ Srov. POMPEY, H., ROß, P.-S., *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1998.

podstatné dimenze charitně diakonické praxe. Rozsáhlou součástí konceptu diakonické praxe v této publikaci je rovněž její teologická hermeneutika (Theologische Deutung) a v jejím rámci také reflexe christologických, antropologických a eklesiologických aspektů církevní sociální práce.⁸³⁴ Jelikož jsem v úvodu této kapitoly rozlišil v encyklice DCE prakticky totožné linie, je pochopitelné, že v explanační fázi těchto tří linií budu čerpat i z této zmíněné práce.

Stvoření jako výraz trinitární lásky⁸³⁵

V Ježíši Kristu se Bůh zjevil jako trinitární. Trinitární vztahy lásky jsou tedy podmínkou a základem stvoření světa i člověka. Ještě dříve, než budeme hovořit o lidské lásce, o lidské caritas, musíme hovořit o věčné Boží caritas, která tu lidskou teprve umožňuje a ukládá, upozorňuje Pompey. Tato trinitární láska se chce sdílet, rozdávat se. Bůh, jenž sám o sobě je vztahem, resp. vztahy, chce tyto vztahy sdílet – rovněž ve vztahu – tvorstvu. Ve stvoření svobodného člověka „ke svému obrazu“ (srov. Gn 1,27) nachází Boží láska své první vrcholné vyjádření. Člověk je doslova ve-tvořen do Boží vztahové skutečnosti: do věčné lásky Otce k Synu a obou k Duchu. Zde, v této perspektivě, nachází antropologická kategorie nedotknutelné lidské důstojnosti (nezávisle na fyzickém, mentálním nebo sociálním stavu) – jedna z klíčových kategorií profánní sociální práce⁸³⁶ - svůj radikální základ: jejím nejhlubším ukotvením je v perspektivě křesťanské víry skutečnost, že člověk byl stvořen a povolán k účasti na věčné trinitární lásce Otce, Syna a Ducha svatého.

Vykoupení jako sdílení vnitrobožské/trinitární lásky⁸³⁷

Jakmile člověk svobodně zmařil svou životní šanci lásky k Bohu a propadl hříchu (ve smyslu odloučení od Boha) a utrpení (ve smyslu ztráty života

⁸³⁴ Srov. tamtéž, s. 157-174.

⁸³⁵ Srov. tamtéž, s. 166-167.

⁸³⁶ „Social work grew out of humanitarian and democratic ideals, and its values are based on respect for the equality, **worth, and dignity** of all people“ (zvýraznění J.D.). *Definition of Social Work*, dostupné online na www.ifsw.org. Srov. např. ŠRAJER, J., Lidská důstojnost a sociální práce. *Sociální práce*, 2006, č. 2, s. 109-113.

⁸³⁷ Srov. POMPEY, H., Roß, P.-S., *Kirche für andere*, s. 167.

v plnosti), dochází k novému důkazu služby Boží lásky (diakonia caritatis Dei) k němu. Jako každá opravdová láska, ani Boží láska nemohla snést odloučení a utrpení milovaného člověka. Tak se Bůh zřekl všeho v osobě, životě, smrti svého Syna (srov. Flp 2,6-8). Otec tedy poslal svého milovaného Syna, aby se vtělil do života a utrpení člověka, aby přijal lidskou podobu a aby tak učinil lidský život, utrpení i umírání svým vlastním. V Ježíši Kristu tedy Bůh uskutečňuje mezi lidmi a pro lidi vykupující a osvobozující službu/diakonii (srov. Mk 10,45; Lk 22,27; J 13,1-15; Mt 20,28). V Kristu započala služba Ducha (diakonía tou pneúmatos), která přináší spravedlnost (srov. 2 Kor 3,8-9) a smíření (srov. 2 Kor 5,18). Ve vtělení Božího Syna se děje sdílení odvěké Boží lásky zcela novým a nepřekonatelným způsobem. Inkarnace tedy podle Pompeye představuje christologický základ diakonie. Charitní praxe ve smyslu pomáhající lásky lidí navzájem a zejména vůči trpícím, je vlastně zpřítomněním Boží lásky (caritatis Dei) k člověku.

Diakonie jako sdílení Boží lásky a účast na ní⁸³⁸

Charitní služba tedy podle Pompeye nutně pramení z popsané teo-logiky (trinito-logiky) a christo-logiky. V každém skutku sloužící a pomáhající caritas se aktuálně děje oživující sebesdílení a sebezjevení Boží (srov. antifonu ze Zeleného čtvrtka: „*Kde je opravdová láska, tam přebývá Bůh*“). Proto může Pompey tvrdit, že v pomáhající službě člověku, je realizováno vlastně pouze to, co platí a trvá od věků, i když utrpením a vinou, vlastní nebo cizí, to zůstalo zakryté: Člověk může mít účast na Otcově lásce, kterou miluje svého Syna. Pro Pompeye představuje právě tato vazba mezi trinitární láskou a jejím zpřítomňováním v charitně pomáhající praxi vnitřní důvod, proč Ježíš může tvrdit ve své řeči O posledním soudu, že na konci časů budou Bohem přijati jen ti, kteří předtím posloužili Kristu přítomnému v trpícím a potřebném bližním (srov. Mt 25,31-46).

⁸³⁸ Srov. tamtéž, s. 168.

4.3 Antropo-logika charitní praxe v encyklice

1. Antropologické ukotvení encykliky DCE

„Antropologie caritatis“ encykliky je postavena na zmíněném teologicko-trinitárním půdorysu a její užší koordináty vymezují dvě dvojice antropologických kategorií: 1. erós/agapé a 2. láska k Bohu/člověku.

Obraz Boha, který je sám společenstvím lásky, jež se daruje druhému, harmonií individuality a společenství, se více či méně explicitně odráží také na obrazu člověka v encyklice. Člověk je pozván nalézt svou identitu ve svém povolání k lásce, která má zároveň povahu touhy po druhém i sebedarování druhému, erótu i agapé. Erós i agapé jsou dvě tváře jediné lásky, proto jejich vzájemná kontrapozice ve smyslu vzájemného odtrhování musí končit přinejmenším redukcí nebo dokonce úplným znetvořením (srov. čl. 8) „*jediné skutečnosti lásky*“ (čl. 7). S odvoláním na druhou biblickou zprávu o stvoření člověka („*Proto muž opustí otce a matku a přidrží se své ženy a budou jeden člověk*“, Gn 2,24) může Benedikt XVI. tvrdit, že erós je součástí lidské přirozenosti (srov. čl. 11). V optice encykliky je hodnota erótu vázaná na jeho matrimonializaci⁸³⁹, tedy v afinitě k manželství („*Tak, jediné tak se realizuje jeho niterné zaměření*“, čl. 11). Uvnitř manželství je prostor, kde extáze erótu může transcendovat ojedinělý okamžik opojení a získat dynamiku sebedarování, které vede „*k opětovnému nalezení sebe*“ (čl. 6).

Úzké spojení erótu a agapé má svou analogii v neoddělitelnosti lásky k Bohu a k bližnímu. Odůvodnění nachází pontifik nejprve v 1 Jan 4,20, kde autor tak podtrhuje „*nerozlučitelné spojení mezi láskou k Bohu a láskou k bližnímu..., že tvrzení o lásce k Bohu se stává lží, když se člověk uzavírá bližnímu, nebo ho dokonce nenávidí*“ (čl. 16). Exegeze tohoto janovského místa vede papeže k přesvědčení, že „*láska k bližnímu je cestou k setkání s Bohem a že uzavření očí před bližním činí člověka slepým vůči Bohu*“ (tamtéž). O článek dál Benedikt XVI odůvodňuje totéž úzké spojení obou přikázání spekulativně:

⁸³⁹ Blíž k aspektu matrimonializace erótu níže.

„Setkávání s viditelnými projevy Boží lásky v nás může probudit cit radosti, která se rodí ze zakoušení toho, že jsme milováni“ (čl. 17). Tato radost nevtahuje ovšem pouze naše city, nýbrž „člověka v jeho celistvosti“, tzn. „naši vůli a náš intelekt“ (tamtéž). V procesu sbližování lidského chtění s Boží vůlí, což je proces v tomto životě stále nedokončený, spočívá propojení lásky k Bohu s láskou k bližnímu: „...já miluji v Bohu a s Bohem také osobu, která mi není příjemná nebo kterou dokonce neznám... Jeho přítel je mým přítelem“ (čl. 18).

Na základě tohoto dvojitého zdůvodnění spojení lásky k Bohu/k bližnímu vyvozuje Benedikt XVI dva charitně relevantní a kritické poznatky. Zaprvé, napojení lásky k bližnímu na lásku k Bohu mi dává možnost nevidět pouze to, „jak se mi ten druhý jeví“ v mém pohledu, nýbrž učit se „hledět na osobu toho druhého...z hlediska Ježíše Krista“ (čl. 18). Díky této christologické optice potřeb člověka mohu (radikálněji) vnímat lidskou potřebu lásky a pozornosti. Důsledkem této (dovolím si tak nazvat) „antropologie pomáhání“ je kritická rezervovanost vůči jednostranně institučním modelům pomoci, neboť tak hluboké antropologické potřeby zde nemohou být adekvátně naplněny. Zadruhé, pontifik upozorňuje na odtržení lásky k Bohu od lásky k bližnímu ve smyslu charitně abstinující spirituality. Důvodem rizikovosti takového modelu spirituality není ovšem pouze snaha o abstraktní geometrickou rovnováhu dvou veličin. Důvod je veskrze praktický a fatální: „Jedině má ochota vycházet v ústrety bližnímu a projevovat mu lásku mne činí vnímavým také vůči Bohu.“ Teze, která se poprvé objevila v čl. 16 je jakoby slavnostně potvrzena ihned v následující větě: „Jedině služba bližnímu otevírá mé oči vůči tomu, co Bůh koná pro mne, i vůči tomu, jak mne Bůh miluje“ (čl. 18).

2. Rozvinutí antropologického ukotvení encykliky

Po této stručném nástinu antropologie encykliky mohu upozornit na několik dalších souvislostí, které nejsou v textu tak evidentní. Nejprve je třeba upozornit, že papež rozvinul v první části encykliky historicky ojedinělý traktát o lásce, ovšem ne pouze oné Boží k člověku, nýbrž lidské, manželské, partnerské, mezi

mužem a ženou.⁸⁴⁰ Tento model lásky papež označuje za „*prvořadý archetyp, ve srovnání s nímž všechny ostatní druhy lásky blednou*“ (čl. 2). Tento tón z počátku mátl nejen světová média, která očekávala odlišné a s ohledem na papežovu minulost v Kongregaci pro nauku víry více kontroverzní tematiku⁸⁴¹, ale i některé církevní představitele, jako např. liberálně orientovaného francouzského biskupa Francise Deniau, který encykliku považoval za signál papežovy ochoty upustit od církevního zákazu antikoncepce.⁸⁴² Odvážný tón encykliky se projevuje už tím, že se podle Paula Zulehnera jedná o první encykliku v dějinách, která použije slovo „sex“ (čl. 5).⁸⁴³ První část encykliky je možné skutečně považovat za velkou obhajobu pozitivní hodnoty erótu a obranu před jeho degradací na pouhou věc:

„Ve skutečnosti ale platí, že *erós* a *agapé*, tedy vzestupná a sestupná láska, se nedají nikdy vzájemně kompletně odtrhnout. Čím více obě zmíněné dimenze, navzdory odlišnosti, dospívají k oprávněnému sjednocení v jediné skutečnosti lásky, tím více se také uskutečňuje pravá povaha lásky obecně...“*“láska“* je v zásadě jediná skutečnost, i když má různé rozměry, přičemž jeden nebo druhý může vystupovat více do popředí. Tam, kde se zmíněné dvě dimenze vzájemně zcela odtrhují, objevuje se karikatura lásky...“ (DCE, čl. 7, 8)

K degradaci erótu podle papeže dochází tehdy, je-li erós ponechán sám sobě a nepostupuje cestou odříkání, očišťování a uzdravování (čl. 5). Tuto cestu osvětluje Benedikt XVI. pomocí existenciálních a personálních kategorií:

⁸⁴⁰ „Die Begründung der inneren Verbundenheit von Eros und Agape ist in der westlichen Theologie eher ungewöhnlich. Insbesondere erscheint die Zusammengehörigkeit von Eros und Agape im Blick auf die caritativ-diakonische Praxis und Sendung der Kirche fremd.“ POMPEY, H., *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*, s. 45

⁸⁴¹ Tak např. „Those who greeted April’s election of Joseph Cardinal Ratzinger as inaugurating an era of lifeless ecclesiastical discipline must be rather surprised that the first encyclical is about God’s love for us and our love for each other, particularly as it is expressed in charitable works.“ DE SOUZA, R., *A Church devoted to love and charity*. *National Post*, (Canada), January 26, 2006; „Some Vatican officials have expressed some surprise at the Pope’s uncontroversial choice of topic, considering that Benedict was once the Vatican’s chief doctrinal watchdog and could easily have delved into a more problematic issue such as bioethics in his first authoritative text.“ *Pope’s first encyclical is distinguished on love and sex*. By Jenny Booth and agencies. *Times Online*, January 25, 2006.

⁸⁴² Srov. WIKER, B. D., *Benedict Contra Nietzsche: A Reflection on Deus Caritas Est*. Dostupné on-line na adrese: <http://www.catholicculture.org/culture/library/>

⁸⁴³ ZULEHNER, P., *Liebe und Gerechtigkeit. Zur Antrittsenzyklika von Papst Benedikt XVI.* Wien: Molden, 2006, s. 47.

Překonat původní egoistické zaměření lásky, usilovat o dobro druhého, osvobodit erós v sebedarování (čl. 6) Tehdy se erós stává agapé, resp. „*tak se do erótu začleňuje prvek agapé*“ (čl. 7). Problematickou se tato ‚antropologia caritatis‘ stává v okamžiku, kdy se obě dimenze lásky začnou stavět proti sobě.

Jedním z příkladů takové antiteze je v encyklice citovaný Nietzsche, který – zřejmě v reakci na nikoliv výjimečné vytváření ostrého protikladu obou dimenzí lásky – obvinil křesťanství z degradace erótu „*na pouhou neřest*“ (čl. 3). Na tento argument reaguje římský pontifik s akademickou elegancí. Ne křesťanství, nýbrž moderní kultura „otrávila“ erós tím, že z něj učinila výlučně záležitost smyslového potěšení (deiectus merum ad „sexum“, čl. 5) a zbavila jej možnosti zrání a růstu směrem k sebedarování.

Benedikt XVI. ovšem zdaleka nevede v encyklice diskuzi jen s F. Nietzschem. V čl. 7 papež zmiňuje ‚anonymně‘ jako neúnosnou takovou koncepci hermeneutiky, která staví profánně lidskou formu lásky (vzestupnou) a ryze křesťanskou (sestupnou) lásky do neslučitelného protikladu. Navazuje na poměrně bohatou diskuzi o vzájemném poměru mezi erós a agapé, vedenou zejména ve 20. století. Jedním z protagonistů, mezi něž patřil také Karl Barth⁸⁴⁴, byl luteránský teolog ze švédské Uppsaly Anders Nygren, který v letech 1930 a 1937 publikoval dva svazky své práce příznačně nazvané „Eros und Agape“.⁸⁴⁵ Do diskuze vstoupil s radikálně vyhraněnou pozicí, v níž staví erós jako výraz platónského a tedy pohanského myšlení do antiteze k jedině křesťanské podobě

⁸⁴⁴ „Nygren has not been alone in his negative evaluation of eros. Karl Barth portrayed eros as a ravenous desire, a rapacious intensification and strengthening of natural selfassertion, to be contrasted with Christian love.“ BLACK, P., The broken wings of eros: Christian ethics and the denial of desire. *Theological Studies*, 2003, č. 1, s. 111. Barth charakterizuje erós jako „nehmende, erobernde, possessive Selbstliebe das genaue Gegenteil der christlichen Liebe und jeder Moment der Toleranz ihr gegenüber wäre ein dezidiert unchristlicher Moment“: *Kirchliche Dogmatik*, IV/2. 2. Aufl. Zürich, 1964, s. 833n.

⁸⁴⁵ Vyšlo v Göttingen.

lásky – agapé.⁸⁴⁶ Ačkoliv jeho konstrukce v textu není papežem *expressis verbis* zmíněna, poučenému čtenáři je ovšem jasné, že je „mezi řádky“.⁸⁴⁷

Je třeba připomenout, že pokusy o pozitivní hodnocení erótu se objevují od padesátých let minulého století v evangelickém i katolickém prostředí.⁸⁴⁸ První kroky podnikl Paul Tillich ve své „Systematic Theology“⁸⁴⁹. Po něm pokračoval svým klasickým dílkem C. S. Lewis „The Four Loves“ (New York 1960)⁸⁵⁰, na nějž navázal r. 1972 katolický filosof Josef Pieper.⁸⁵¹ Od osmdesátých let se tematika erótu dostává zejména do diskurzu morální teologie.⁸⁵² Soudobý morálně teologický diskurz spatřuje v erótu mimo jiné „a source of power, a power that can provide energy for integration, change, and challenges.“⁸⁵³ Takový oceňující přístup podporuje integrální pojetí lidské osoby, v němž mizí vzájemná separace emocí a kognicí, spirituality a sexuality, lásky k druhým a sebelásky, což je bezpochyby relevantní rys také „zdravé“ antropologie pomáhající praxe obecně.

⁸⁴⁶ Tato koncepce není v křesťanských kruzích mrtvá. Její stopy lze objevit paradoxně v jednom z příspěvků, z nichž byl vytvořen komentář k encyklice DCE, srov. GUZZI, M., Amore e incarnazione. In BARTOLINI, E. L. et al., *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI.* Milano: Paoline, 2006, s. 55-74, zde 59-60: „Dopo Cristo insomma l'eros greco, come forma storica di amore sessuale e/o mistico, non ha più ragion d'essere, e, se rimane, non potrà che assumere forme sempre meno umane...Questo tipo di amore, sia sessuale che spirituale, non ha più ragion d'essere...“

⁸⁴⁷ Na tuto souvislost poukazují zejména: PRIETO, A., Eros and Agape: The Unique Dynamics of Love. In MELLINA, L., ANDERSON, C. A. (eds.), *The way of love: reflections on Pope Benedict XVI's encyclical Deus caritas est.* San Francisco: Ignatius Press, 2006, s. 212-226, zde 216-219; dále POMPEY, H., *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche.* Würzburg: Echter, 2007, s. 47; SANNA, I. Creati e redenti dall'amore. La dimensione antropologica della carità. In FISICHELLA, R. (ed.), *Dio è amore. Commento teologico-pastorale a Deus Caritas Est.* Vaticano: Lateran University Press, 2006, s. 36; LEHMANN, K., Im Zentrum der christlichen Botschaft: die erste Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI. In BENEDIKT XVI., *Gott ist die Liebe.* Freiburg: Herder, 2006, s. 126;

⁸⁴⁸ Údaje podle BLACK, P., The broken wings of eros: Christian ethics and the denial of desire. *Theological Studies*, 2003, č. 1, s. 106-126.

⁸⁴⁹ 3 svazky, Chicago 1951-1963. Tillich hovoří o zvláštním druhu poznání, které erós zprostředkovává (Eros Knowledge). Relevantní citace: 2.54, 1.72.77.90 podle BLACK, P. The broken wings of eros: Christian ethics and the denial of desire, s. 114.

⁸⁵⁰ Česky: *Čtyři lásky*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1997. Lewis definuje erós jako stav zamilovanosti a dává jej do souvislosti s biblickým přikázáním sebelásky. Srov. BLACK, P. The broken wings of eros: Christian ethics and the denial of desire, s. 112-113.

⁸⁵¹ *Über die Liebe*. 1. vyd. München: Kösel, 1972.

⁸⁵² Srov. např. VACEK, E. C. *Love, Human and Divine: Heart of Christian Ethics.* Washington: Georgetown University, 1994. Vacek zde rozlišuje tři druhy lásky: agapé, agapé k sobě samému a erós, přičemž erós je nepřímou (zprostředkovanou skrze lásku k jiné osobě) sebeláskou. Srov. BLACK, P. The broken wings of eros: Christian ethics and the denial of desire, s. 115-117.

⁸⁵³ BLACK, P., The broken wings of eros: Christian ethics and the denial of desire, s. 122.

V komentáři k encyklice Zulehner upozorňuje na otázky, které Benediktova antropologická argumentace vyvolává, avšak ponechává nezodpovězené⁸⁵⁴.

a) Nejprve je to otázka hodnoty individuálního života mimo partnerský, resp. manželský vztah (Einsamkeit und Alleinleben). Tím není myšlen sexuální život mimo manželský rámec, ani životní filosofie „singles“. Zulehner se ptá, zda je skutečně vhodné svazovat lidství člověka tak fatálně s komplementaritou muže a ženy, tedy slovy encykliky že „*pouze ve vzájemném spojení představují kompletní lidství*“ (čl. 11). Nehledě ke skutečnosti, že současné ‚gender-studies‘ se ubírají jiným směrem než tradiční teorie komplementarity pohlaví⁸⁵⁵, zůstává otázkou: „*Was ist dann mit jenen vielen Frauen und Männern, die ein Leben lang keinen Partner finden, auch wenn sie sich noch so sehr danach sehnen?*“⁸⁵⁶ Zulehner navrhuje pro takové situace signalizovat dotyčným nikoliv tradiční antropologii komplementarity pohlaví, nýbrž laskavější: „*Ist schon gut, Du bist auch ohne „bessere Hälfte“ ein Ganze Mensch?*“⁸⁵⁷. Původní model komplementarity, určený vztahem muže a ženy jako $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$, doporučuje nahradit korektnějším a laskavějším: $1 + 1 = 1$.

b) Dalším antropologickým aspektem, na nějž Zulehner pohlíží kriticky, je evidentní a výrazná tendence encykliky vyhradit prostor erótu pouze a výlučně v manželství. Není pochyb, uvažuje Zulehner, o tom, že do manželství erós patří. „*Aber passt wirklich der ganze Eros des Menschen in eine Ehe?*“⁸⁵⁸ Je-li erós - slovy encykliky - „*zakořeněn v samotné přirozenosti člověka*“ (čl. 11), jak jej mají kultivovat ve svém životě ti, kdo dobrovolně nebo nedobrovolně žijí jako svobodní nebo v celibátu?

⁸⁵⁴ Srov. ZULEHNER, P., *Liebe und Gerechtigkeit*, s. 72-93.

⁸⁵⁵ Individualita člověka je už sama o sobě jeho celistvostí a personalitou. „Und dass dem Mann die Frau fehlt, weil er eine Hilfe braucht, ist zwar patriarchal intelligent, aber für Feministen ärgerlich.“ Tamtéž, s. 74.

⁸⁵⁶ Tamtéž, s. 74-75.

⁸⁵⁷ Tamtéž, s. 75.

⁸⁵⁸ Tamtéž, s. 80.

„Kurzum, die durchaus verständliche Bindung des Eros an die Ehe (damit die Ehe nicht unerotisch werde) lässt am Ende wenig Platz für eine befriedigende Kultur eines erosfreundlichen Legend ohne Ehe.“⁸⁵⁹

Zulehner v této situaci připomíná v encyklice poněkud stranou odsunutý model lásky „filia“ – přátelstvá láska (srov. čl. 3). Tento pojem, ve slovesné podobě s oblibou používaný v Janově evangeliu pro vyjádření vztahu mezi Ježíšem a jeho učedníky, by mohl podle Zulehnera představovat východisko nových důrazů na kulturu přátelství a jakousi třetí životní cestu, doplňující život v partnerství/manželství a život bez partnerství/manželství. V přátelství hraje erós důležitou roli, ovšem nikoliv ve formě manželské erotiky a generativní sexuality.

„Für Alleinlebende, für kirchensystemisch Ehelose wäre dies eine gute Chance, sich des Lebens zu freuen und zu verhindern, dass die bekömmliche Einsamkeit zur Vereinsamung verkommt.“⁸⁶⁰

Dalším momentem, na který chci upozornit, je celkové vyznění papežovy obhajoby důstojnosti erótu daná jeho svázaností s agapé. Jakkoliv je tato koncepce lásky inovativní⁸⁶¹, není zřejmé, jakým způsobem je erós relevantní pro charitní pomáhající službu. V pasážích o vztahu erótu a agapé papež totiž zaprvé nijak nezahrnuje do reflexe to, co je obsahem druhé části encykliky, a zadruhé, pouze agapé v jeho konstrukci koreluje s pojmy jako sebedarování, péče o druhého apod.⁸⁶² Dovoluji si proto tvrdit, že encyklika zůstává v jistém smyslu dlužna interpretaci erótu pro sféru charitní činnosti, která je sice obsahem až druhé části encykliky, ale – jak papež sám podtrhl – obě části je nutné číst ve

⁸⁵⁹ Tamtéž, s. 81.

⁸⁶⁰ Tamtéž, s. 84.

⁸⁶¹ Ignazio Sanna ji považuje za nové paradigma. Srov. SANNA, I. Creati e redenti dall'amore, s. 36.

⁸⁶² „...in una seconda parte bisognava evidenziare che l'atto totalmente personale dell'agape (zvýraznění J.D.) non puo mai restare una cosa solamente individuale, ma che deve invece diventare anche un atto essenziale della Chiesa come comunità...“ Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio „Cor Unum“. In PONTIFICIUM CONSILIUM „COR UNUM“, *DEUS CARITAS EST: Atti del Congresso mondiale sulla carità*. Vaticano, 2006, s. 9.

vzájemné jednotě.⁸⁶³ Důvod této drobné nekoherence encykliky bude zřejmě spočívat v Zulehnerem výše identifikované nadměrně zdůrazněné afinitě erótu k manželství (matrimonializace erótu). Zatímco v prostředí zdravotní péče (ošetřovatelství) je diskurz o rovnováze erótu a agapé již veden⁸⁶⁴, dosud jediný pokus o interpretaci erótu do kontextu sociálně charitní praxe tedy podnikl ve svých dvou studiích Pompey.⁸⁶⁵ Jeho koncepci je nyní třeba stručně vyložit.

Svázanost erótu a agapé se odráží určitým způsobem také v základních podmínkách terapeutického vztahu, které mohou být velmi dobrým korelátem také pro pomáhající vztahy ke klientům služeb církevní sociální práce.⁸⁶⁶

Erós, očištěný skrze agapé, koreluje s terapeutickým postojem oceňující lásky. Oceňovat znamená v terapeutickém slovníku spatřovat v druhém hodnotu, která přitahuje, je atraktivní. To ovšem předpokládá být přesvědčen, resp. věřit ve fundamentální dobro člověka v jeho podstatě, jeho niternou dobrotu, nezávislou na jeho bio-psycho-socio-spirituálním stavu, vysvětluje Pompey. Toto pozitivní ocenění, ve slovníku humanistické terapie „positiv regard“, si druhého neuzurpuje, nýbrž přijímá bez podmínek. Jde tedy o analogii k erótu očištěnému skrze agapé. Čirá sebe-obětavá láska, tedy čirá agapé, by se snažila ponechávat vlastní osobu mimo dějství pomoci. Tento model pomáhajícího vztahu by inklinoval zejména k psychoanalyticky a behaviorálně orientovaným koncepcím terapie, naopak humanistické terapeutické směry podporují kongruenci a transparentci v terapeutickém vztahu, tj. otevřenost a opravdovost.⁸⁶⁷

⁸⁶³ „Una prima lettura dell'Encyclica potrebbe forse suscitare l'impressione che essa si spezzi in due parti tra loro poco collegate: una prima parte teorica, che parla dell'essenza dell'amore, e una seconda che tratta della carità ecclesiale, delle organizzazioni caritative. A me però interessava proprio l'unità due temi che, solo se visti come un'unica cosa, sono compresi bene.“ Tamtéž.

⁸⁶⁴ Srov. např. VALENTINE-MAHER, S., The Transformative Potential of Realigning Agape and Eros in the Continued Development of Nursing's Role. *Research and Theory for Nursing Practice: An International Journal*, 200, Vol. 22, No. 3, , s. 171-181.

⁸⁶⁵ Srov. POMPEY, H. Die Caritas-Enzyklika Benedikt XVI.: Eine Versöhnung von Eros und Agape zur Qualifizierung der caritativen Diakonie – Ökumenische Aspekte. *Theologica Olomucensia*, 2007, volumen 8, s. 113-133. Podobně také POMPEY, Heinrich. *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*. Würzburg: Echter, 2007, s. 56-73.

⁸⁶⁶ Srov. POMPEY, H., Theologisch-psychologische Grundbedingungen der seelsorglichen Beratung. In BROŽ, J. *Sborník Katolické teologické fakulty UK v Praze k 80. Narozeninám ThDr. Františka Nováka*. Praha, 2000, s. 288-328.

⁸⁶⁷ Opět se tak u Pompeye setkáváme s pozitivní a teologizovanou konotací humanistické psychologie a negativně konotovanou, jakoby teologicko-antropologicky obtížně přijatelnou psychoanalytickou a behaviorální školou. Jejich používání v charitní praxi církve však nevyklučuje. „Am ehesten ist das in der

Láska jako sebedarující příklon k druhému má ovšem svůj pramen a fundament: „*Kdo chce darovat lásku, musí také sám lásku přijímat jako dar*“ (čl. 7). Toto pravidlo reciprocity je podle Pompeye antropologickým důvodem nezbytnosti rodičovské lásky pro zdravý rozvoj dítěte a jeho fungující život.⁸⁶⁸ Ne náhodou tedy Benedikt spojuje úvahy o erós/agapé s postulátem výlučného a nerozlučného manželství (srov. čl. 6, 11). Pokud člověk tuto zkušenost postrádá, bude zapotřebí dalších osob, které např. v rámci charitních služeb, nebo intenzivního terapeutického doprovázení, tuto antropologickou potřebu budou alespoň zčásti substituovat.

Dále Pompey upřesňuje svou kritiku psychoanalyticky a behaviorálně ukotveného konceptu pomáhání. Mezi charitními pracovníky se nezdá vyskytuje představa o pomáhajícím vztahu postaveném na střízlivosti, odstupu, nepřítomnosti emocí apod. Taková koncepce může znamenat jistotu a bezpečí pro pomáhajícího, christo-logicky je ovšem nedostatečná, tvrdí Pompey a odvolává se na pasáž encykliky, která zdůrazňuje motiv autentické sebe-přítomnosti pomáhajícího v procesu pomoci:

„Praktické jednání je nedostatečné, pokud se v něm nestává viditelnou láska k člověku...Niterná osobní účast na utrpení druhého se tak stává tím, že mu sdílím sebe sama. Aby dar druhého nepokořoval, musím mu dávat ne něco ze svého, nýbrž sebe samého, musím být v daru přítomen jako osoba“ (čl. 34).

Vysvětlení důležitosti autentické účasti pomáhajícího spočívá podle Pompeye v poznatku, že terapeutickou účinnost nemají jen pomáhající obsahy (poradenské informace, správně navržená opatření atd.), nýbrž také osobní pomáhající vztah. ‚Filosofie pomáhání‘ v encyklice má tedy podle tohoto autora nejbližší k základním proměnným terapeutického vztahu, jak je zformulovala humanistická psychologie: osobní otevřenost a opravdovost, oceňující přijetí

Enzyklika anzutreffende Hilfeverständnis einer helfenden personalen Zuwendung...in humanistisch psychologischen Therapieschulrichtung anzutreffen...Wobei anderen therapeutischen Handlungsweisen (der Psychoanalyse/Tiefenpsychologie und des Behaviorismus) ein caritativer und personaler Charakter ihrer helfenden Zuwendung nicht in jeden Fall abgesprochen werden soll.“(zvýraznění J.D.) POMPEY, H., Die Caritas-Enzyklika Benedikt XVI.: Eine Versöhnung von Eros und Agape zur Qualifizierung der caritativen Diakonie – Ökumenische Aspekte, s. 127.

⁸⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 123.

klínta a empatické porozumění.⁸⁶⁹ Důsledkem Benediktova charitního (eroticko-agapického) obrazu Boha je proto požadavek erotické – vášnivé charitní služby potřebným. Charitní praxe tak získává na úrovni magistera církve nikdy předtím takto nevyslovenou dynamiku. Cílovým obrazem charitního pomáhajícího vztahu proto není jen soucitná, spolu-trpící (Mitleid) – snad mohou doplnit: utrápená, ztrhaná, apatická, sebezapírající - postava pomáhajícího, ale pomoc nesená a inspirovaná entusiasmem a fascinací. Pomáhání může a musí přinášet také radost – erós.

Papež tedy uvolnil svou koncepcí charitní pomoci zakořeněné v erótu/agapé důležité zdroje motivací a lidské vřelosti, konstatuje autor. V optice encykliky získává charitní pomáhající praxe „*einen stark personalen und zugleich attraktiven Charakter, der nicht nur vom Verstand, von moralischen Imperativen, sondern von der Herzensbildung her geprägt ist*“.⁸⁷⁰ Zvolené důrazy encykliky také vysvětlují, míní Pompey, proč Benedikt v encyklice tak vyzvedl vedle odborných kompetencí ještě „*formaci srdce*“ charitních pracovníků (srov. čl. 31a). Pompey tak (na základě svých praktických zkušeností terapeuta a na základě výkladu encykliky) dospívá k formulaci významného aspektu teorie církevní sociální práce, která podle něj musí obsahovat zároveň nadšení, vášně, empatii pro potřebné, rozpoznání krásy ve tváři postiženého a trpícího, vřelé objetí ruky umírajícího nebo nezloinnou naději v dobrou budoucnost dospívajícího člověka a zároveň poskytnutí odborné pomoci. Tento Pompeyem popsaný teoretický rys charitní praxe bych si dovolil nazvat takto: **Humanita charitní pomoci ukotvená v erótu a agapé**.⁸⁷¹ Součástí tohoto teoretického aspektu je také jeho apel, aby se v charitní praxi posilovalo vědomí vzájemné prospěšnosti („*uti et frui*“) mezi pomáhajícími a potřebnými. To není pouze legitimní, to odpovídá přirozené humánní kvalitě pomáhajícího vztahu. Pompey se zde může odvolat na řadu průzkumů mezi dobrovolníky sociálně charitních

⁸⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 127.

⁸⁷⁰ Tamtéž.

⁸⁷¹ „Das Wiederentdecken der Eros/Agape/Liebe bedeutet somit ein Wiederentdecken der Menschlichkeit“, tamtéž, s. 128.

projektů, které uvádějí pravidelně na prvních příčkách své motivace právě radost z pomáhání.⁸⁷²

Dalším důsledkem charitní antropologie je koncept „pomoci ke svépomoci“, který jsem musel zmínit kriticky na konci historického přehledu vývoje teorií církevní sociální práce (kap. 2.3.9). Jazykem teorie můžeme tento koncept označit za „teorii subjektu“, resp. „kritérium subjektu“ podle něž primárním aktérem charitní pomoci není pomáhající (profesionální, dobrovolný), nýbrž sám jednotlivec, příp. skupina přímo postižena sociálním problémem. „Kritérium subjektu“ má tu výhodu, že dokáže chránit adresáty charitní pomoci před objektovým přístupem, kdy je adresát právě jen objektem vnější akce, a naopak vede k odlehčení odpovědnosti pomáhajícího, jehož úkolem není daný problém vyřešit „za“ adresáta. Imperativ „být a zůstat subjektem“ (a nikoliv objektem) musí prostupovat logiku všech charitních projektů. „Subjektivní“ charakter charitní pomoci se projevuje především podporou svépomocné energie ‚adresátů‘ v rámci svépomocných skupin. Možnost pomáhat a nebýt jen příjemcem pomoci zvenčí zvyšuje pocit vlastní hodnoty, chrání před ‚klientifikací‘ a otevírá vlastní zdroje kreativity a energie, upřesňuje na jiném místě Pompey.⁸⁷³ Pokud nepřipadá v úvahu vysloveně svépomocný model řešení problému, je třeba hájit povahu subjektu ‚adresátů‘ tím, že budou v rámci pomoci zvenčí (třeba profesionální) mít podíl na definování samotného problému i navrhovaných postupech jeho řešení.⁸⁷⁴

„Kritérium subjektu“ vstupuje v současné situaci do konkrétních a praktických procesů charitní praxe v naší zemi zejména v souvislosti se zaváděním a kontrolami naplňování standardů kvality sociálních služeb, jak je stanovuje příloha č. 2 Vyhlášky Ministerstva práce a sociálních věcí č. 505/2006 Sb. (prováděcí vyhláška k zákonu o sociálních službách). Tyto standardy, resp. stanovená kritéria jejich naplňování, odrážejí „kritérium subjektu“ hned na dvou místech. V rámci prvního standardu jedno z kontrolních kritérií zní:

⁸⁷² Srov. tamtéž, s. 128.

⁸⁷³ Srov. POMPEY, H., Roß, P.-S., *Kirche für andere*, s. 297.

⁸⁷⁴ Srov. tamtéž.

„Poskytovatel vytváří podmínky, aby osoby, kterým poskytuje sociální službu, mohly uplatňovat vlastní vůli při řešení své nepříznivé sociální situace.“⁸⁷⁵

Původní sada standardů, vypracovaná pod Ministerstvem práce a sociálních věcí v roce 2002 byla ve své dikci ještě výstižnější:

„Zařízení vytváří příležitosti k tomu, aby uživatelé služeb mohli uplatňovat vlastní vůli, jednat na základě vlastních rozhodnutí, aby mohli být sami sebou.“⁸⁷⁶

Ovšem takřka krucióální význam získává kritérium subjektu v souvislosti s individuálním plánováním průběhu sociálních služeb, jak ho zakotvuje druhé kritérium standardu č. 5 podle uvedené vyhlášky:

„Poskytovatel plánuje společně s osobou průběh poskytování sociální služby s ohledem na osobní cíle a možnosti osoby“

Analýza naplňování standardů kvality sociálních služeb ukazuje v tomto bodu značné nedostatky⁸⁷⁷, které ovšem nejsou odrazem ničeho jiného, než že toto kritérium činí poskytovatelům, resp. pracovníkům v přímé praxi s uživateli velké potíže. A naopak obtížnost plánovat individuálně průběh sociální služby tak, aby respektovala sebeurčení klienta, jeho zdroje a schopnosti, je podle mého názoru nutné pokládat za projev setrvačnosti „objektového“ přístupu ke klientům v sociální práci obecně. Na klienta je v praxi – a to platí rovněž pro praxi církevně charitní – bohužel pohlíženo jako na bytost, u níž převládají deficity.

⁸⁷⁵ Příloha č. 2 Vyhlášky Ministerstva práce a sociálních věcí č. 505/2006 Sb., bod 1.b.

⁸⁷⁶ *Zavádění standardů kvality sociálních služeb do praxe. Příručka poskytovatele.* Praha: Ministerstvo práce a sociálních věcí, 2002, kritérium 1.4, s. 9.

⁸⁷⁷ Na internetových stránkách veřejné správy Moravskoslezského kraje lze najít soubor „Zjištění z provedených inspekci kvality sociálních služeb“. S ohledem na kritérium 5.b. jsou popisovány např. následující nedostatky: „Individuální plánování probíhá bez přímé účasti a zapojení uživatele. Individuální plán není s uživatelem projednáván. Uživatelé nevědí, že je jim služba plánována. Individuální plány obsahují denní, eventuálně aktivizační činnosti, jedná se o plány péče a záznam aktivit, kterých se uživatel účastnil, nepracují však s osobními cíli uživatele. Plánování průběhu poskytování sociální služby je zaměřováno se splněním úkonů, aktivit či akcí bez vazby na dohodnutý osobní cíl a bez ohledu na přání, schopnosti a možnosti osoby.“ Dostupné on-line (24.10.11) na:

<http://verejna-sprava.kr-moravskoslezsky.cz/cz/zjisteni-z-provedenych-inspekci-kvality-socialnich-sluzeb-13555/>

Sebepojetí charitní praxe v naší zemi, vyjádřené v Kodexu Charity ČR z 21. 1. 2009, ovšem církevní sociální práci zavazuje naopak k „subjektovému“ přístupu. Ono „kritérium subjektu“ nachází v Kodexu odraz hned na třech místech. Nejprve se v článku 1.5 podtrhuje koncept „svépomoci“:

„Tam, kde se člověk ocitá v různorodých situacích ohrožení nebo nouze, jsou pracovníci Charity zavázáni poskytovat mu účinnou pomoc a zároveň podněcovat jeho samostatnost a schopnosti svépomoci.“

V rámci interpretace „zásady solidarity“ je použit koncept participace, který charitním pracovníkům ukládá umožnit klientům „zapojení do rozhodovacích procesů, které se jich dotýkají.“

„Zásada subsidiarity“, následující v Kodexu za zásadou solidarity, je interpretována pomocí konceptu zdrojově orientovaného přístupu ke klientovi:

V rámci pomáhajících vztahů mezi charitními pracovníky a jejich klienty tato zásada zavazuje k podpoře a aktivizaci vlastních schopností klientů (hledat jejich zdroje a ne nedostatky), podněcovat je, aby se aktivně podíleli na změně vlastní obtížné situace, vyrovnávat jejich šance na uplatnění a zapojení do přirozeného života společnosti a vést je k samostatnému a odpovědnému životu.

Představená reflexe je dostatečným odůvodněním mého úsudku, že před církevní sociální prací stojí jako velká výzva nejen naplnit předmětné požadavky sekulárního zákonodárství, ale především dostát svým vlastním představám o charitní ortopraxi a v maximální možné míře opouštět „objektový přístup“ ke klientům.

Bylo potěšitelné ukázat, že zárodek „teorie subjektu“ se objevil díky práci V. Vaška v české větvi teorií církevní sociální práce již v první pol. 20. století. Z tohoto hlediska je poněkud zarážející, že se tato teorie nestala součástí parametrů vytyčených v encyklice DCE. Bezpochyby platí, že podobně jako v převážné části dějin církevní sociální práce i v této encyklice dominuje hledisko pomáhajícího (jednotlivce/organizace) nad hlediskem adresáta pomoci.

Nemohu ovšem nepoukázat na dva klíčové texty, které ono dominantní ‚paradigma pomáhajících‘ prolamují. První pasáž hovoří o adresátech pomoci jako o bytostech, *„které vždy potřebují něco víc nežli pouze technicky správně prováděnou péči. Potřebují lidskost“* (čl. 31a). Druhá pasáž se nachází v čl. 34: *„Aby dar druhého nepokořoval, musím mu dávat ne něco ze svého, nýbrž sebe samého, musím být v daru přítomen jako osoba.“* Domnívám se, že uvedené výroky představují jazyk, kterým benedikt XVI. hovoří o „teorii subjektu“, aniž by ji musel či chtěl explicitně zmínit.

4.4 Eklesio-logie charitní praxe v encyklice

1. Eklesiologické ukotvení encykliky

Druhá část encykliky má jednoznačně afinitu k charitní praxi konané v organizované podobě. Zatímco první část věnoval Benedikt zkoumání povahy lidské lásky ve světle lásky Boží a na tomto základě promyslel vztah přikázání lásky k Bohu a k bližnímu, nyní zařazuje povolání člověka k lásce do eklesiologického kontextu: *CARITAS – EXERCITATIO AMORIS IN ECCLESIA VELUTI « COMMUNITATE AMORIS »*, zní nadpis druhé části v latinské verzi a její autor připojuje:

„Láska je proto službou, kterou církev naplňuje, když ustavičně vychází v ústřety lidem v utrpení a v jejich potřebách, a to i v potřebách materiální povahy. Právě nad tímto aspektem, nad touto službou lásky, bych se nyní ve druhé části této encykliky rád zastavil“ (čl. 19).

Praxe lásky tedy není svěřena jen jednotlivci v jeho privátním životě, ale církvi jako celku, společenství:

„Láska k bližnímu zakořeněná v lásce k Bohu je především úlohou pro jednotlivého věřícího, ale je také úlohou pro celou církevní komunitu, a to na všech úrovních od místní komunity po partikulární církev až k univerzální církvi v její globalitě. Církev musí uplatňovat lásku také jako komunita“ (čl. 20).

Totéž zvýrazní encyklika ještě jednou v pasáži o subjektech zodpovědných za charitní dílo církve: „...*skutečným subjektem různých katolických organizací, které se věnují charitativnímu dílu, je sama církev, a to na všech úrovních, počínaje farnostmi, přes partikulární církve, až po univerzální církev*“ (čl. 32). Z této koncepce plyne v encyklice jako důsledek, že prvotní odpovědnost ve své diecézi nese biskup. Jeho role je proto na stejném místě podrobněji rozvedena. Také bych mohl dodat, že na příslušné úrovni nesmí dojít k rozdělení církve na jedné straně a charitní organizace na straně druhé.

Eklesiální kontext zahrnuje nutně také formy organizovanosti a institucionalizace. Tento rys charitní praxe zmiňuje Benedikt dokonce na třech místech: „...lásku potřebuje také organizaci jakožto předpoklad uspořádané komunitní služby“ (čl. 20), dále „Církev nemůže být nikdy zproštěna úkolu uplatňovat lásku (*caritas*) ve formě organizované aktivity věřících“ (čl. 29) a konečně „...ke spontánní ochotě jednotlivce, chápe-li církev charitativní aktivitu jako komunitní dílo, se musí přidružit organizovanost, plánovitost a spolupráce s podobně zaměřenými institucemi“ (čl. 31b).⁸⁷⁸

Přesto začátek této druhé části udává zcela jiný než ryze pragmatický tón. Papež právě zde dovršuje (a rekapituluje) svou trinitární linii encykliky. Po svém zmrtvýchvstání Ježíš daruje Ducha svatého. Protože ten je Duchem lásky (Otce i Syna), je to on, kdo osvobozuje nitro jednotlivců i společenství církve k zázraku sebedarující lásky (srov. čl 19). Proto je veškerá charitní praxe církve „*projev trojiční lásky*“ (mezinadpis čl. 19). Benediktova ‚eklesiologie caritatis‘ je tedy jednoznačně trinitárně ukotvena.

Látka druhé části je rozvržena do **tří etap**:

a) *Církev je konstitutivně diakonická*⁸⁷⁹

Římský biskup nejprve (slavnostně) vyzvedává hodnotu praktikované *caritas* (diakonia) jako konstitutivní součásti poslání církve, rovnocenné (řekl bych soupodstatné) s dalším dvěma: slavení svátostí (leitúrgia) a zvěstování Božího slova (kérygma-martyria). Tento model tří esenciálních/konstitutivních úkolů/činností církve se v prostředí katolické pastorální teologie prosazoval teprve od poloviny 20. století a příslušné pasáže encykliky představují jeho první

⁸⁷⁸ Totéž zdůraznil papež ve svém ‚minikomentáři‘ k encyklice: „... *bisognava evidenziare che l'atto totalmente personale dell'agape non puo mai restare una cosa solamente individuale, ma che deve invece diventare anche un atto essenziale della Chiesa come comunità: abbisogna cioè anche della forma istituzionale che s'esprime nell'agire comunitario della Chiesa.*“ Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio „Cor Unum“. In PONTIFICIUM CONSILIUM „COR UNUM“, *DEUS CARITAS EST: Atti del Congresso mondiale sulla carità*. Vaticano, 2006, s. 9.

⁸⁷⁹ Nadpis podle ZULEHNER, P., *Liebe und Gerechtigkeit. Zur Antrittsenzyklika von Papst Benedikt XVI.* Wien: Molden, 2006, s. 120.

výslovné magisteriální ‚posvěcení‘.⁸⁸⁰ Dokladem originality tohoto Benediktova kroku je nejenom fakt, že tento model normativně zmínil třikrát (2x čl. 22, 1x čl. 25a), ale také to, že se přitom nemohl opřít (jak bývá v encyklikách zvykem) o žádný předchozí papežský dokument. Jedinou výjimkou bylo *Direktorium pro pastorační službu biskupů „Apostolorum succesores“* z 22. února 2004, vydané Kongregací pro biskupy. Tento dokument poskytuje rozsáhlý prostor pro instrukce konkretizující biskupskou odpovědnost za charitní praxi ve vlastní diecézi.⁸⁸¹ Nicméně eklesiální model martyria-leiturgia-diakonia zde nenajdeme.⁸⁸²

Dalším rysem potvrzení diakonicity církve je v encyklice snaha nezůstat pouze u taxativního výčtu konstitutivních prvků, ale reflektovat také jejich vzájemnou podmíněnost. K tomu dochází v encyklice ve dvou směrech. Ještě v rámci první části encykliky Benedikt zdůrazňuje pouto mezi liturgií, resp. zbožností a diakonií (srov. čl. 13-18) s důrazem na neoddiskutovatelnou ‚diakonicitu liturgie‘. Na konci druhé části encykliky tematizuje tutéž vazbu, ovšem z opačného hlediska, když vyzvedává roli modlitby pro diakonickou práci (srov. čl. 37). Pokud jsem předtím zmínil diakonicitu liturgie, pak nyní bych mohl hovořit o ‚liturgičnosti diakonie‘. A vazba mezi kerygmatem a diakonií také není nepřítomna, ovšem pouze implicitně. Už samotný fakt, že takovou kerygmatickou situaci, jakou je vydání encykliky, použil Benedikt ke kritické reflexi charitní služby církve, je dostatečným dokladem.

⁸⁸⁰ „Ebenfalls erstmals wird hier mit lehramtlichen Autorität dargelegt, dass der Dienst der Liebe (diakonia) zusammen mit Wortverkündigung (kerygma-martyria) und Liturgie (leiturgia) untrennbar und unverzichtbar zum Wesen und dreifachen Auftrag der Kirche gehört“ BAUMANN, K., Die Bedeutung der Encyklika *Deus caritas est* für die Kirche und ihre Caritas. In In PATZEK, M. (Hg.), *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*. Kevelaer: Butzon & Becker, 2007, s. 14.

⁸⁸¹ Srov. zejména čl. 193-206. Dokument je dostupný v pěti jazycích online na oficiální vatikánské adrese: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/index_ge.htm

⁸⁸² Charitní odpovědnost biskupa je zde součástí jeho „munus regendi“ vedle „munus docenti“ a „munus santificandi“.

b) *Láska jako předpoklad ,zraku spravedlnosti‘*⁸⁸³

Ve druhé etapě, v čl. 26-29, je téma charitní praxe vztaženo k požadavku spravedlnosti. Pontifik použil jako pomůcku k výkladu obvinění, které vůči církevní charitní praxi vznesl marxismus 19. století. „*Chudí prý nemají zapotřebí charity, nýbrž spravedlnosti*“ (čl. 26). Této námitce papež přiznává kus pravdy a stejně tak doznává, že církevní autority rozpoznaly naléhavost sociální otázky 19. století „*jen poznenáhlu*“ (čl. 27), byť nechyběly výjimky, jako např. mohučský biskup Ketteler. Z této poznenáhlé reakce církve přesto časem vyrostla silná tradice katolické sociální nauky, jejíž hlavní perspektivou je „*otázka spravedlivého uspořádání společnosti*“ (tamtéž). Vztah mezi spravedlností a službou lásky je dále konceptualizován pomocí dvou tezí:

Zaprvé, papež s dobrým úmyslem přiřkl bezprostřední odpovědnost za spravedlivé uspořádání společnosti, tedy sociální spravedlnost, primárně politice, resp. státu. Tím chrání nejen autonomii politiky před přímým vlivem církve, ale také opačně autonomii církve před přímým vlivem státu (srov. čl. 28a). Zároveň ale papež nevyvazuje církev z politického dění, resp. přisuzuje jí eminentně politickou, ale nikoliv stranicko-politickou úlohu, která odpovídá její povaze: s pomocí vlastních zdrojů (zejména sociální nauky) vstupovat do společenského a politického diskurzu o tom: „*Jak naplňovat spravedlnost tady a teď?... Co je vlastně spravedlnost?*“ a „*...napomáhat při formování svědomí lidí v politice a přispívat k tomu, aby vzrůstalo vnímání skutečných požadavků spravedlnosti a zároveň také odhodlání podle toho jednat...*“ (tamtéž).

Druhou tezí, na níž pontifik staví, je přesvědčení, že „*lásky – caritas – bude vždy potřeba, a to i v té nejspravedlivější společnosti*“ (čl. 28b). Zatímco oblast politiky ve smyslu úsilí o sociální spravedlnost přisuzuje papež církvi prostředně, tzn. prostřednictvím formování svědomí lidí v politice pomocí své

⁸⁸³ Jde o oblíbenou formuli bonnského sociálního etika Nikolause Monzela: „*Liebe als Sehbedingung der Gerechtigkeit*“. In Tentžž (Hrsg.), *Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre*. München, 1960, s. 67. Cit podle NOTHELLE-WILDFEUER, U., *Diakonia in Gerechtigkeit und Liebe als unverzichtbare Grundfunktion der Kirche. Sozialethische Aspekte von Deus caritas est*. In PATZEK, M. *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*. Kevelaer: Butzon & Becker, 2007, s. 46.

sociální nauky, oblast charitní praxe se týká církve bezprostředně. Jako tečku své argumentace formuluje Benedikt jednu z nejdůležitějších tezí eklesiologického ukotvení charitní praxe:

„Charitativní organizace církve představují naproti tomu *opus proprium*, tedy úlohu, která je církvi přiměřená a na jejímž naplňování se církev pouze nepodílí, nýbrž jedná jako přímo odpovědný subjekt a koná při tom to, co odpovídá její vlastní povaze. Církev nemůže být nikdy zproštěna úkolu uplatňovat lásku (*caritas*) ve formě organizované aktivity věřících. Zároveň platí, že nikdy nenastane situace, v níž by nebylo třeba lásky (*caritas*) každého jednotlivého křesťana, protože člověk kromě spravedlnosti bude vždycky potřebovat lásku“ (čl. 29).

c) Specifický profil církevní sociální práce

Rozsáhlý čl. 30 představuje určitou přípravu třetí a nejdelsí etapy druhé části encykliky. Nejprve je zde pozitivně hodnocen nárůst iniciativ a organizací s filantropickým zaměřením, přičemž mimořádně vyzvedává encyklika hodnotu **dobrovolnictví** jako školy solidarity a kultury života. Všechny tyto mnohotvárné iniciativy jsou pro papeže dokladem univerzální přítomnosti „*imperativu lásky*“ a také „*důsledkem přítomnosti křesťanství ve světě*“ (čl. 31). Encyklika velmi pozitivně oceňuje **spolupráci** se státními instancemi, pokud podporuje účinnost charitních služeb (čl. 30b). O spolupráci s **necírkevními subjekty** pontifik hovoří jen nepřímo (v čl. 34 hovoří obecně o ostatních organizacích, které různými způsoby slouží lidem v jejich potřebách), ovšem spolupráci s **charitativními organizacemi** v ekuméně zmiňuje a podtrhuje výslovně (čl. 30b). Základem spolupráce je totiž společná motivace: „*...opravdový humanismus, který v člověku uznává Boží obraz a chce člověku pomáhat k tomu, aby vedl život odpovídající této důstojnosti*“ (tamtéž). Právě proto, že charita církve není jediným subjektem, který „*se nasazuje pro člověka v jeho nejrozličnějších podobách*“ (čl. 31), zdůrazňuje Benedikt nutnost kultivace vlastního specifického profilu, „*aby si charitativní aktivita církve udržela celý svůj jas a nerozměnila se do podoby společensky obecně prospěšné organizace,*

jejíž prostou variantou by se stala“ (čl. 31). Konstitutivní prvky tohoto profilu rozvíjí encyklika v čl. 31 a pomocí náčrtu „charitní spirituality“⁸⁸⁴ také v čl. 33-41.

Za konstitutivní prvky charitní praxe považuje encyklika nejprve **propojení odborné kompetence** (např. sociálního pracovníka, terapeuta, speciálního pedagoga, lékaře atd.) **s kompetencí lidskosti**, nazývané zde „*formace srdce*“: „*Jedná se totiž o lidské bytosti, které vždy potřebují něco víc nežli pouze technicky správně prováděnou péči. Potřebují lidskost...*“ Tato **charitní humanita** ovšem není pouze horizontální filantropie, nýbrž vertikálně, christologicky radikalizovaná humanita: „*Je třeba přivádět tyto (rozuměj charitní, J.D.) pracovníky k onomu setkání s Bohem a Kristem, které by v nich probouzelo lásku a otevíralo jejich duši druhému...*“ (čl. 31a).

Dalším z konstitutivních prvků charitní praxe musí být **nezávislost na politických stranách**, resp. politických ideologiích. Benedikt tento rys charitní praxe konkretizuje historicky zmínkou marxistické ideologie, která programově odsouvala dobro aktuálně žijících lidí ve prospěch dobra budoucích generací (čl. 31b). Totéž varování před „ideologiemi o vylepšování světa“ je vysloveno vůči charitním spolupracovníkům (čl. 33). I když to encyklika blíže nekonkretizuje, bezpochyby se nejedná jen o velké ideologie minulosti. Soudobým příkladem by mohla být humanitární organizace, která řeší otázku přístupu dětí z chudých rodin ke vzdělání v rozvojové zemi – pod heslem vzdělání je právo a nikoliv dar bohatých sponzorů ze zahraničí - výlučně pomocí strukturálně reformních programů, od nichž si slibuje, že po jejich implementaci se časem vzdělávání dětí stane automatickou věcí, zatímco přímé formy materiální podpory chudých rodin odmítá. V takovémto krystalicky vyhraněném případě by zřejmě platilo varování encykliky: „*Humanizace světa opravdu nesmí být rozvíjena způsobem, že se v dané chvíli odmítne humánní jednání*“ (čl. 31b).

Jiným klíčovým prvkem charitní praxe je **odmítnutí proselytismu**, tedy pokušení instrumentalizovat nabídku služby a pomoci k jiným cílům než pomoci

⁸⁸⁴ Srov. ZULEHNER, P., *Liebe und Gerechtigkeit. Zur Antrittsenzyklika von Papst Benedikt XVI.* Wien: Molden, 2006, s. 119.

jako takové. Toto riziko se pravděpodobně objevuje nejen v prostředí misijně velmi aktivních evangelikálních komunit např. v Latinské Americe, Africe nebo na dálném Východě, ale mohlo by se projevit také ‚ve vlastních řadách‘ tehdy, když je na určitý charitní projekt nahlíženo jako na způsob naplňování výkonnostních tabulek (liturgicky) pastorační praxe, např. v oblasti počtu křtů, frekvence svátosti smíření, účasti na bohoslužbách atd. Toto riziko ale charitní spolupracovníky nezbavuje odpovědnosti za konkrétní a hmatatelné předávání zkušenosti Boží lásky klientům. *„Dio e Christo nell’organizzazione caritative non devono essere parole estranee; esse in realtà indicano la fonte originaria della carità ecclesiale“*, upomíná pontifik ve svém vlastním krátkém komentáři.⁸⁸⁵ Je však nutné obezřetně rozlišovat, kdy je vhodné o vlastním duchovním ukotvení hovořit slovy a kdy jej naopak sdělovat pouze ‚řečí těla‘, tedy nonverbálně *„v okamžicích, kdy se nekoná nic jiného než láska“* (čl. 31c). Odpovědnost za formaci svých spolupracovníků ve schopnosti rozlišovat situace vhodnosti verbálního svědectví o vlastní živé spiritualitě, stejně jako ve schopnosti citlivě o Bohu promlouvat jak verbálně (nikoliv bezduché a indoktrinační opakování církevní doktríny), tak neverbálně, nesou podle encykliky organizace jako takové, tedy jejich management (srov. tamtéž).

Od čl. 33 prakticky až do závěru rozvíjí encyklika jistou **‚spiritualitu‘ charitního spolupracovníka**. I když encyklika takové rozlišení nikde výslovně nepoužije, je z kontextu a reality zřejmé, že jde jak o spolupracovníky placené, tak dobrovolníky. Jednotlivé prvky jako ‚spiritualita charity‘ představuje pontifik takto:

Obecně řečeno vnitřní motivací těchto spolupracovníků má být taková **víra**, která je vede k projevům lásky (srov. Gal 5,6). Konkrétněji řečeno, mají mít zkušenost s Kristovou láskou (*„osoby, jejichž srdce svou láskou získal Kristus“*, čl. 33) a chtějí se spolu s církví zapojit do díla lásky. Inspiraci ke *„specifickým charakteristikám služby“* může spolupracovník nacházet v Pavlově hymnu na

⁸⁸⁵ Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti all’incontro promosso dal Pontificio Consiglio „Cor Unum“. In PONTIFICIUM CONSILIUM „COR UNUM“, *DEUS CARITAS EST: Atti del Congresso mondiale sulla carità*. Vaticano, 2006, s. 9.

lásku, kterou encyklika označuje za *Magna charta* celé služby církve. Jejím základním sdělením je totiž to, že „*praktické jednání je nedostatečné, pokud se v něm nestává viditelnou láska k člověku...*“ (čl. 34). Zřejmě jako kritérium oné viditelnosti lásky označuje papež „*niternou osobní účast na utrpení druhého, projevenou „sdílením sebe sama“*“ (tamtéž.).

Integrální součástí takto motivované služby je **pokora** (čl. 35), která se podle encykliky operacionalizuje ve dvou úrovních: nejprve chrání pracovníka před pokušením chovat se vůči klientovi nadřazeně (pýcha), neboť jeho pomáhání není ani „*jeho zásluhou ani důvodem k chlubení*“, nýbrž darem (Krista). Pokora také osvobozuje pracovníka od pocitu marnosti a neúčinnosti vlastní aktivity (malomyslnost), neboť ví, že „*sám není víc než nástroj v Pánových rukou*“ a to, co se vymyká jeho možnostem a schopnostem může pokorně a s úlevou svěřit do Božích rukou (tamtéž).

Prostředkem obnovy tohoto komplexního postoje pokory je **modlitba**, jejíž důležitost tematizuje encyklika „*v konfrontaci s aktivismem a hrozícím sekularismem mnoha křesťanů*“ v samostatném článku (čl. 37). V čl. 38 Benedikt rozvádí zvláštní formu modlitby, která právě v situacích pocitu marnosti nad rozsahem lidské bídy a možnostmi jejího odstraňování může přinést citelnou úlevu. Jde o modlitbu protestu kvůli „*nepochopitelnému a na první pohled neospravedlnitému utrpení, které je přítomno ve světě*“ (čl. 38). Taková – řekl bych s odvoláním na starozákonní žalmy – modlitba nářků je naprosto legitimní za podmínky, že „*náš protest nechce Boha vyzývat, ani budit dojem, jako kdyby v něm byl přítomen omyl, slabost či netečnost*“ (tamtéž). Modlitba nářku a protestu charitního spolupracovníka je v posledku, stejně jako Ježíšovo volání na kříži (srov. Mt 27,46), nesena nezlomnou vírou, že „*Bůh je Otec a že nás miluje, i když pro nás jeho mlčení zůstává nepochopitelné*“ (tamtéž).

V čl. 39 medituje Benedikt o vnitřním propojení víry, naděje a lásky, přičemž kromě už uvedeného postoje pokory vyzvedne ještě ctnost **trpělivosti**.

V závěrečných čl. 40-42, které považují za součást spirituality charitního spolupracovníka, je uvedeno několik postav světců a světic jako příkladů a vzorů „*sociální lásky*“. Výjimečné místo mezi nimi má Matka Páně, žena, která slouží a

miluje s jemností a pokorou. Charitní spiritualita tak v encyklice dostává také mariologické rysy.

2. Rozvinutí eklesiologického ukotvení encykliky

a) *Církev je konstitutivně diakonická*

Už v pojednání o terminologickém bohatství církevní sociální práce – v části o diakonii – jsem musel zmínit proměnu, jakou prošla praktická teologie při snaze o systematizaci církevního života do základních struktur.⁸⁸⁶ Nahrazení (původně kalvínského) modelu tří úřadů (učitelského, kněžského a pastýřského) modelem tří základních funkcí kérygma/liturgie/diakonie probíhá v prostředí ovlivněném německojazyčnou pastorální teologií od r. 1964, kdy K. Rahner v prvním dílu „Handbuch der Pastoraltheologie“ představil model pastorální teologie jako vědy o církevní praxi, resp. vědy o sebeuskutečňování církve.⁸⁸⁷ Pochopitelně se snažil vymezit hlavní oblasti, kde církev uskutečňuje sebe samu (Selbstvollzüge), a dospěl k pojmenování šesti základních funkcí (Grundvollzüge): hlásání Božího slova, udělování svátostí, právní život církve, křesťanský život v celé jeho šíři a caritas.⁸⁸⁸ Ve třetím svazku tohoto díla Ferdinand Klostermann vyjmenovává už jen tři stavební prvky života církevní obce: Boží slovo, liturgie a agapé.⁸⁸⁹ Od toho okamžiku „*die gemeinde-bezogene Trias ‚Verkündigung-Liturgie-Diakonie/Caritas‘ löst in der deutsch-sprachigen katholischen Pastoral-theologie das Drei-Ämter-Modell als Aufbauprinzip ab*“⁸⁹⁰.

Je ovšem pravda, že nová trilogie neměla dosud stejnou normativní sílu jako původní a setrvačností stále působící model tří úřadů. Proto jeho rezidua

⁸⁸⁶ Srov. zejména LEHNER, M., Prokrustovo lože: systematizační pokusy v pastorální teologii. *Teologické texty*, 1996, č. 5, s. 148-151.

⁸⁸⁷ Srov. OPATRŇY, M., Služba potřebným – diakonie jako konstitutivní prvek církve. In MARTINEK, M. a kol., *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, s. 62-71.

⁸⁸⁸ RAHNER, K., *HPT h I.*, s. 216.

⁸⁸⁹ KLOSTERMANN, F., *HPT h III*, s. 39.

⁸⁹⁰ LEHNER, M., *Caritas*, s. 52.

nalezneme nejen v novém „Kodexu kanonického práva“ (1983)⁸⁹¹ i v „Katechismu katolické církve“ (1993)⁸⁹². Rovněž je třeba přiznat, že s modelem tří funkcí zachází někteří autoři dosti volně. Tak např. Zulehner ve své čtyřsvazkové „Pastoraltheologie“ nehovoří o třech základních funkcích, nýbrž o základních známkách (Grundmerkmale) dnešních církevních obcí a řadí k nim mystiku, koinonii a diakonii.⁸⁹³ Naopak Rolf Zerfass obhajoval tetralogii doplňující k liturgii/kérygmatu/diakonii ještě prvek koinonia.⁸⁹⁴ Integraci staré i nové trilogie navrhoval Markus Lehner, neboť stará trilogie trpěla tendencí k odsouvání diakonie a nová trilogie trpí rizikem podceňování řízení v církvi.⁸⁹⁵

Vzhledem k uvedeným souvislostem zapůsobilo překvapivě, s jakou samozřejmostí Benedikt XVI. model nové trilogie kérygma/liturgie/diakonie převzal a vtiskl mu pečeť spolehlivé teologické konstrukce. Je těžko si představit, že by neznal, alespoň v hlavních rysech, uvedené ‚dějiny‘ nové trilogie a její varianty. Oprávnění k této domněnce spatřuji v čl. 20, kde pontifik pracuje také k pojmem ‚koinonia‘ jako jednoho z konstitutivních prvků církve v souladu se svědectvím evangelisty Lukáše ve Sk 2,42 („*Vytrvale poslouchali učení apoštolů, byli spolu [proskarterountes té koinonia], lámali chléb a modlili se*“). Obsah tohoto pojmu však podle Benedikta spočívá právě v onom diakonickém programu první církevní obce v Jeruzalémě, jenž ukládal dělit se o soukromý majetek podle stupně potřeby jednotlivců, aby uvnitř komunity nepanovala „*taková podoba chudoby, která by způsobovala, že by někomu byly upírány nezbytné prostředky k důstojnému životu*“ (čl. 20). Jelikož je tedy v logice encykliky koinónia totožná s diakonií, pak zde také koinónia nemusí figurovat v řadě s ostatními.⁸⁹⁶

⁸⁹¹ Srov. úvodní konstituci, která počítá nauku o „triplex Christi munus“ k prvkům, které vyjadřují „*veram ac propriam Ecclesiae imaginem*“. *Kodex kanonického práva. Úřední znění textu a překlad do češtiny*. Praha: Zvon, 1994, XVI-XVII.

⁸⁹² srov. čl. 888-896

⁸⁹³ Srov. ZULEHNER, P. M., *Pastoraltheologie II*. Düsseldorf, 1989, s. 118-127.

⁸⁹⁴ Srov. ZERFAß, R. *Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt*. Freiburg, 1992; KONFERENZ DER BAYERISCHEN PASTORALTHEOLOGEN (Hg.), *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute: ein pastoraltheologischer Grundriss*. München: Don Bosco, 1994, s. 33-44.

⁸⁹⁵ Srov. LEHNER, M., Prokrustovo lože, s. 148-151.

⁸⁹⁶ Otázkou zůstává, jak Benedikt uvažuje o službě řízení církevní obce, resp. církve jako celku, ve smyslu služby jednotě věřících (Zerfaß)? Označoval by ji – navzdory své exegezi uvedené pasáže ze Sk – také za koinónii? Nebo úkol řídit společenství církve považuje jen za nutné zlo? Nebo onu koinónii

K používání nového trilogického modelu je vhodné upozornit na Pompeyovo systematicko-teologické tvrzení, že jeho platnost můžeme odvozovat od trojího způsobu reálné přítomnosti Krista ve svátosti, v Božím slově a v trpícím člověku, tradičně spojovanou s Ježíšovou řečí O posledním soudu (Mt 25, 31-46).⁸⁹⁷

Kérygma = Kristus přítomný v Písmu svatém, resp. v hlásaném Kristu (srov. Lk 10,16)

Liturgie = Kristus přítomný ve svátostech

Diakonie = Kristus přítomný v trpícím člověku

V logice této argumentace můžeme považovat kérygma-liturgii-diakonii za konstitutivní prvky života církve, protože v nich se privilegovaným způsobem může člověk setkávat s živým a přítomným Bohem, jehož „*nikdo nikdy neviděl tak, jak On je sám v sobě. A přece platí, že Bůh pro nás není naprosto neviditelný...*“ (čl. 17). Rovněž Benedikt posledně jmenovanou formu Kristovy přítomnosti zná a používá: „*Ježíš se identifikuje s potřebnými...Láska k Bohu a láska k bližnímu se vzájemně prolínají, protože v tom nejmenším se setkáváme se samotným Ježíšem a v Ježíšovi setkáváme Boha*“ (čl. 15).

Jinde používá Pompey jinou, více prakticko-teologickou argumentaci, aby ‚přeslabikoval‘ relevanci nového trilogického modelu pro charitní praxi. Z hlediska psychologie komunikace a interakce víme, že účinné slovo zahrnuje také analogické, tzn. nonverbální komunikační prvky.⁸⁹⁸ Chce-li vyřčené slovo ustavit vztah, resp. uzdravit vztah, vyžaduje nezbytně a přirozeně (gratia supponit naturam) také prvky nonverbální, tzn. vztahové komunikace. Diakonie a liturgie jsou v tomto smyslu vlastně hlásáním dobré zprávy pomocí nonverbálních znamení lásky (diakonie) a víry (liturgie), resp. kérygmatem přeloženým do nonverbálního jazyka vztahů a symbolů. Podle papežského dokumentu

považuje za výsledek ‚synergie‘ kérygmatu-liturgie-diakonie? Odpověď by mohla poskytnout analýza jeho chápání papežského úřadu v prosloveh v souvislosti se začátkem jeho pontifikátu. To je ovšem už diskurz, který nesouvisí bezprostředně s vymezením této práce.

⁸⁹⁷ Srov. POMPEY, H., *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*. Würzburg: Echter, 2007, s.82.

⁸⁹⁸ Srov. WATZLAWICK, P., *Pragmatika lidské komunikace. Interakční vzorce, patologie a paradoxy*. Hradec Králové: Konfrontace, 2000, s. 52-58.

„Evangelii nuntiandi“ verbální hlásání slova má následovat až za nonverbálním svědectvím skrze skutky (čl. 20.21.41.76). V obráceném pořadí zase platí, že funkcí hlásaného slova-kerygmatu je zvýraznit a přetlumočit do roviny obsahové reflexe spásné a uzdravující skutečnosti zakoušené a předávané v diakonii a liturgii.⁸⁹⁹

Zároveň je k tomuto teologickému tvrzení potřeba dodat, že má i své slabiny:

Zprvce zůstává nejasné, jaký rozdíl je mezi Kristovou přítomností (dogmaticky ukotvenou) v Božím slově a ve svátostech na jedné straně a jeho přítomností (biblicky ukotvenou) v osobě trpícího. Této otázce, jak Pompey kriticky poznamenává, Benedikt nevěnuje pozornost.⁹⁰⁰

Dále je třeba připomenout, že Kristus přislubuje svou přítomnost také v a skrze společenství jeho učedníků (srov. Mt 18,20), což by vracelo do hry element koinónia.

Mimoto je třeba také připustit, že Kristova přítomnost není v rámci charitně pomáhajícího vztahu jednostranně vázána na osobu trpícího, ale také – opět bych řekl ve smyslu bipolární paradoxality - na osobu pomáhajícího.⁹⁰¹ V encyklice by se dala najít opora snadno i k tomuto doplnění: „*Křesťan ví, že Bůh je láska (srov. 1 Jan 4,8) a že se zpřítomňuje právě v okamžicích, v nichž se nekoná nic jiného než láska*“ (čl. 31c).

Zulehner k novému trilogickému modelu poznamenává, že z antropologického hlediska jde o naprosto správný model⁹⁰², nicméně má pochybnosti o jeho manažerském převedení do tří referátů např. diecézních kurií.

A konečně je třeba dát zapravdu Haslingerovi, že prosazením nového trilogického modelu nemá ještě diakonie takřkajíc ‚vyhráno‘.⁹⁰³ Model kerygma-

⁸⁹⁹ Srov. POMPEY, H., Roß, P.-S., *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1998, s. 171-172.

⁹⁰⁰ Srov. POMPEY, H., *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*, s. 82.

⁹⁰¹ Srov. VON LEMBERGER, G., *Die Begegnung mit Christus am Armen* (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 43). Würzburg: Echter Verlag, 2007.

⁹⁰² „Den Reichtum des menschlichen Lebens macht ganz allgemein aus, dass wir zunächst einfach leben, dann aber das, was wir leben, auch ins Wort bringen, um schliesslich das erzählte Leben miteinander (zeitweilig wenigstens) zum Fest zu machen, also feiern.“ ZULEHNER, P., *Liebe und Gerechtigkeit*. Wien: Molden, 2006, s. 122.

⁹⁰³ Srov. HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 166-175.

liturgie-diakonie je totiž stále dosti otevřenou konstrukcí, která umožňuje rozlišit v praxi církevních komunit několik (alespoň tři) způsobů výkladu v důsledku nepříznivých pro diakonický prvek. Haslinger hovoří o diakonii chápané jako první krok k tomu, co je teprve podstatné (Einstieg ins Eigenstliche)⁹⁰⁴, o diakonii chápané jako pomoci těm, kdo jsou církevně integrovaní těm, kdo jsou na okraji (Hilfe für Randgruppen)⁹⁰⁵ a diakonie chápaná jako separátní pole uplatnění v církvi (Feld kirchlicher (Mit-)Arbeit).⁹⁰⁶

Připomenutí konstitutivnosti diakonie pro život církve v encyklice je tedy třeba chápat v první řadě jako obhajobu výrazného charitního profilu celé církve na všech jejích úrovních.⁹⁰⁷ V tomto smyslu zřejmě encyklika nechce reflektovat církevní charitní praxi jako jednu z oblastí činnosti církve, nýbrž jako oblast klíčovou, primární. Dalo by se tedy říci, že Benedikt zde navazuje bez explicitní zmínky na teorém o „diakonické církvi“. „*Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist*“, tak zní klasická formulace evangelického teologa D. Bonhoeffera (1906-1945)⁹⁰⁸ a podobně smýšlel v prakticky stejné životní situaci i jezuita A. Delp, když volal po „*Rückkehr der Kirchen in die ,Diakonie*“.⁹⁰⁹ Tak jako Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život za druhé (srov. Mk 10,45), i církve musí ve službě člověku spatřovat centrální měřítko své identity a všech momentů svého života. Podobně tuto skutečnost vyjadřuje francouzský biskup Jacques Gaillot: „*Kirche, die nicht dient, dient zu nichts*“.⁹¹⁰ Za klasické ‚loci‘ teorému diakonické církve jsou pokládány také dva úryvky

⁹⁰⁴ Grafickým znázorněním by byl model tří po sobě následujících stupňů diakonie-kérygma-liturgie, kde liturgie požívá status nejvyšší formy života církve.

⁹⁰⁵ Grafickým znázorněním by byl model koncentrických kruhů, kde vnitřní kruh obsazují liturgicky a pastoračně aktivní věřící, kteří poskytují pomoc lidem odlišného životního stylu a přesvědčení na okraji církve.

⁹⁰⁶ Grafickým znázorněním by byl model chrámu se třemi rovnocennými pilíři bez vzájemného dotyku, zastřešený prvkem koinónia.

⁹⁰⁷ Srov. BAUMANN, K., Die Bedeutung der Enzyklika Deus caritas est für die Kirche und ihre Caritas. In PATZEK, M., *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*. Kevelaer: Butzon & Becker, 2007, s. 13.

⁹⁰⁸ BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. 13. Aufl. Gütersloh, 1985, s. 193. Cit podle HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 13.

⁹⁰⁹ DELP, A., Das Schicksal der Kirchen. In tentýž, *Gesammelte Schriften*. Band IV. Hg. Von Roman Bleistein, Frankfurt, 1984, s. 318. Cit podle HASLINGER, H., *Diakonie*, s. 13.

⁹¹⁰ Srov. GAILLOT, J., Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts. In POMPEY, H. (Hg.) *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens. Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakoniethologie*. Würzburg: Echter, 1997, s. 236-247.

z dokumentů II. Vatikánského koncilu. Nejprve jde o začátek pastorální konstituce „Gaudium et spes“:

„Radost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí, je i radostí a nadějí, smutkem a úzkostí Kristových učedníků, a není nic opravdu lidského, co by nenašlo v jejich srdci odezvu.“⁹¹¹

Dalším místem je úryvek z věroučné konstituce o církvi „Lumen gentium“:

„Otec posla Krista ‚hlásat radostnou zvěst chudým (...) uzdravit zkroušená srdce‘ (Lk 4,18), ‚hledat a zachránit, co zahynulo‘ (Lk 19,10). Podobně církev zahrnuje láskou všechny postižené lidskou slabostí, dokonce v chudých a trpících vidí obraz svého chudého a trpícího zakladatele. Snaží se zmírnit jejich bídu a chce v nich sloužit Kristu.“⁹¹²

Církev je tedy povolána v trpících a chudých spatřovat primární adresáty svého poslání. Stejně jako to učinil Kristus i ona se musí konkrétně inkarnovat do utrpení, bídy, bolesti a smrti lidí, kterým má sloužit. Bez toho by eklesio-logika nebyla christo-logická a duch církve by již nebyl Duchem Božím.

Tento úkol se tedy týká církve jako celku. To neopomenul Benedikt v encyklice zdůraznit. Nyní je třeba tuto obecnou tezi upřesnit.⁹¹³ Jde o úkol všech subjektů v rámci církve: od jednotlivce, přes rodinu (úroveň rodiny jako „ecclesia domestica“ Benedikt nezmínil), malá společenství (rodičů, seniorů, mládeže, rozvedených atd.), farní společenství až k diecézní církvi a univerzální, celosvětové církvi. Pomoc trpícím a chudým není záležitostí několika jednotlivých křesťanů, kteří k tomu mají chuť nebo cítí nadšení. „*Eine Gemeinde oder ein einzelner Christ kann sich nicht durch die Verbandscaritas von der*

⁹¹¹ GS 1.

⁹¹² LG 8.

⁹¹³ Srov. POMPEY, H., Roß, P.-S., *Kirche für andere*, s. 173.

*konkreten caritativen Zuwendung zu den Leidenden dispensieren...*⁹¹⁴ Církev jako celek pokračuje v dějinách v Ježíšově vykupujícím a osvobozujícím díle.⁹¹⁵

Zobecněně můžeme ovšem rozlišit dvě základní úrovně realizace charitní diakonie církve: privátní a korporativní (komuniální), přičemž součástí korporativní úrovně jsou také klasické charitní instituce. Oba nositelé charitně diakonického poslání se mají doplňovat, mají svou legitimitu a církev by je měla podporovat a chránit. Taková ochrana je důležitá ve dvojím ohledu⁹¹⁶: Pokud se instituční forma charitního poslání církve (např. diecézní charita, oblastní charita atd.) stane alibi pro charitní abstinenci jednotlivých farností a farních společenství, tedy pokud se delegace diakonického závazku z roviny jednotlivců a komunit přesune jen na instituční diakonické subjekty, bude to znamenat ohrožení podstaty křesťanského života jak jednotlivých věřících, tak celých komunit. Neboť jak může být ve farních společenstvích správně hlášáno evangelium, vysvobozující a vykupující poselství, pokud jsou trpící a chudí uvnitř životního prostoru komunity věřícím neznámí? Zadruhé, ztráta přímého kontaktu mezi potřebnými a farními společenstvími, resp. jednotlivými věřícími je neblahá zejména pro samé trpící, protože koncepce celostní pomoci vyžaduje využívání přirozeného sociálního prostředí potřebného člověka. Z hlediska dobré sociální práce má právě přirozené sociální prostředí klienta se všemi jeho přirozenými a dlouhodobými kontakty a vztahy nemalý dopad na účinnost pomoci. Sociálně z vnějšku přicházející expertní pomoc má mít spíše podpůrnou funkci.

Podněty této dimenze eklesiologického ukotvení encykliky DCE **pro charitní praxi v naší zemi** spatřuji přesně ve výše uvedeném rozlišení jednotlivých aktérů charitní praxe. Encyklika vychází důsledně z principu komuniality charitní praxe: *„...skutečným subjektem různých katolických organizací, které se věnují charitativnímu dílu, je sama církev, a to na všech úrovních, počínaje farnostmi, přes partikulární církve, až po univerzální církev“*

⁹¹⁴ POMPEY, H., *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*, s. 95.

⁹¹⁵ „Je tedy jejím úkolem, aby za každé utrpení a umírání kladla perspektivu vzkříšení a života, za tečku smrti vykřičník života navzdory všemu.“ POMPEY, H., Roß, P.-S., *Kirche für andere*, s. 173.

⁹¹⁶ Srov. tamtéž, s. 174.

(čl. 32). Jelikož eklesiologie učí, že církev se stává událostí především v místní obci věřících – ve farnosti – a „diakonia“ je nedispensovatelnou složkou života církve, je nutné trvat na tom, že primární „Sitz im Leben“ charitní praxe církve je farnost. Charita (ve) farnosti a charitní instituce (zjednodušeně Charita) tedy nejsou dva aktéři stejné úrovně. Farnost je podle CIC (1983) součástí hierarchického zřízení církve, zatímco Charita má podle téhož CIC charakter veřejného sdružení křesťanů. Právní tradice odlišuje oba subjekty také terminologicky, když farnost označuje za „*communitas*“ a veřejná sdružení za „*consociationes*“. Podle mého názoru má tedy Charita (farní, oblastní, diecézní, národní) svou identitu odvozenou od farností, děkanátů, diecézí a provincií. To znamená, že církevní představení dávají svolení ke zřízení těchto specifických subjektů, aby jednaly „*nomine Ecclesiae*“ (can. 313) a doplňovaly, nikoliv nahrazovaly, charitní poslání místních farních společenství. Zmíněný vztah je možné si představit tak, že Charita svou specifickou organizační formou a svými zdroji doplňuje (žádoucí, byť ne vždy existující) charitní angažovanost lokálních farností tak, aby dosáhla větší účinnosti, resp. tam a v těch oblastech, kde potenciál (časové možnosti, odborné kompetence, finanční zdroje) farnosti již nestačí. V tomto pořadí má potom místní farnost atd. subsidiární odpovědnost (poskytnout subsidium) za ‚dobro‘ příslušné Charity, což může vyjadřovat nejen svou duchovní podporou, ale také svou nabídkou dobrovolnických služeb nebo vhodnou participací na strategických rozhodnutích takové Charity. Subsidiární vazba mezi Charitou a farností ovšem nemůže být jednostranná. Charity disponují obvykle zdroji, na které farnosti obvykle nedosáhnou. Nejde ani tak o finanční prostředky, jako spíše o mimořádnou kumulaci „*know how*“, tedy poznatků, kompetencí, kontaktů, partnerů a profesních zkušeností, díky nimž Charita reaguje na příslušné sociální problémy určité cílové skupiny klientů kompetentně a zodpovědně. Tento potenciál však – opět ve smyslu principu subsidiarity – nesmí Charita uzurpovat jen pro sebe, ale vhodným způsobem z něj čerpat pro podporu přiměřených charitních projektů v místních farnostech. Příkladem by mohlo být zajištění jednoduchého sociálního výzkumu farnosti, aby se získal přehled o nejpálčivějších sociálních problémech lidí žijících na

území farnosti (mapa sociálních problémů), nebo zajištění základní odborné formace (vzdělávací kurz) skupiny dobrovolníků farnosti, která se rozhodne systematizovat návštěvní službu nemocných a osamělých apod.⁹¹⁷

Komuniálnímu vymezení veškeré charitní praxe církve velmi dobře odpovídá právní institut Českobratrské církve evangelické⁹¹⁸, který ustanovuje, že každé středisko Diakonie (obdoba oblastní Charity) má svůj spolupracující lokální sbor (farnost), jenž za něj nese především duchovní odpovědnost, ale také konkrétní manažerskou odpovědnost, neboť staršovstvo sboru volí dozorčí radu střediska Diakonie, která je poradním a kontrolním orgánem střediska. Zvolení členové dozorčí rady poté skládají před sborem (pokud možno během bohoslužby) slib, jehož znění uvádím v příloze.

Při vytváření „Kodexu Charity Česká republika“, na němž jsem měl možnost se výrazně podílet, jsme komuniální usazení práce Charity vyjádřili v čl. 1.6 takto:

Charita respektuje, že původním místem uplatňování „caritas“ je přirozené sociální prostředí farních společenství. Charita nenahrazuje osobní a nepřenositelnou odpovědnost každého křesťana za sebe samotného a za službu bližním, ale svou činností ji podporuje a doplňuje tam, kde síly a schopnosti jednotlivců nebo místních farních společenství nestačí nebo tam, kde je potřeba zajistit odborný charakter služby.

Další podnět encykliky v této části souvisí úzce z výše uvedeným. Jestliže platí, že primárním místem uplatňování „caritas“ je farnost, pak jde přirozeně o záležitost dobrovolnického angažmá. Tomu odpovídá také realita Charity prakticky kdekoliv na světě. Je obvyklé, že charitní praxe církve stojí z kvantitativního hlediska převážně na dobrovolnících a jen menšinově na placených profesionálech. Počty se různí. Např. ve Francii je to 67 dobrovolníků

⁹¹⁷ Teologické ukotvení a řadu příkladů z charitní praxe farnosti a ve farnosti jsem popsal v: DOLEŽEL, J., Farnost jako místo sociální práce církve. Novozákonní východiska a příklady dobré praxe. In *Spravedlnost a služba II. Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS-VOŠ sociální Olomouc*. Olomouc: CARITAS-VOŠs, 2007, s. 57-76.

⁹¹⁸ Srov. Rozhodnutí Správní rady Diakonie Českobratrské církve evangelické č. 3 /2009 – změna přílohy Organizačního řádu.

na 1 profesionála, ve Španělsku 20:1 apod. Celosvětový průměr se může pohybovat kolem 15-20:1.⁹¹⁹ Tak tomu bylo také v počátcích českého charitního díla, které po svém ustavení (1922) jako první strategický bod zvolilo zakládání farních charit (Ludmily, farní odbory charity) složených z dobrovolníků.⁹²⁰ V současné době tvoří paradoxně jediné dvě výjimky z uvedeného celosvětového kvantitativního pravidla právě Charita ČR a Deutscher Caritasverband (DCV). V rámci DCV máme k dispozici podrobné a pravidelně aktualizované (každé dva roky) statistiky o počtu a struktuře spolupracovníků a dobrovolnictví se zde věnuje intenzivní pozornost. Dobře to ilustruje název deklarace z července 2010 „*Ohne Ehrenamt keine Caritas*“ a také početné vědecké studie týkající se výzkumu a inovativních modelů dobrovolnictví.⁹²¹ Podle statistiky z r. 2008 zaměstnával DCV 507.477 pracovníků a jejich službu doplňovalo cca 500.000 dobrovolníků.⁹²² V případě Charity ČR je situace komplikovanější. Navzdory informačním bariérám se dá kvalifikovaně odhadnout, že Charity u nás zaměstnávají kol. 5000 pracovníků⁹²³ a ty doplňuje cca stejný počet dobrovolníků.⁹²⁴ Jak u nás, tak v sousedním DCV je poměr profesionálů k dobrovolníkům tedy cca 1:1. I když můžeme s ohledem na naši zem argumentovat pošlapanou hodnotou dobrovolnictví z doby před r. 1989 a mimořádným odcírkevněním společnosti, přesto aktuální výzkumy ukazují, že i v české společnosti je obliba dobrovolnictví na vzestupu.⁹²⁵ Z toho vyplývá

⁹¹⁹ Srov. POMPEY, H., *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*, s. 99.

⁹²⁰ Srov. DOLEŽEL, J., *Farnost jako místo sociální práce církve*, s. 57.

⁹²¹ Za všechny uvedu jen BALDAS, E., ROTH, R. A. (Hrsg.), *Freiwilligen haben es in sich : Studien zu Art, Umfang und Ausbaumöglichkeiten von Freiwilligendiensten im kirchlich-sozialen Umfeld*. Freiburg: Lambertus, 2003; nebo novější a velmi ambiciózní BALDAS, E., BANGERT, Ch. (Hrsg), *Ehrenamt in der Caritas. Allensbacher Repräsentativbefragung - Qualitative Befragung - Ergebnisse - Perspektiven*. Freiburg: Lambertus, 2008.

⁹²² Srov. oficiální stránky <http://www.caritas.de/2246.html>

⁹²³ Např. Diecézní charita ostravsko-opavská zaměstnávala podle Výroční zprávy 2009 celkem 1044 pracovníků. Arcidiecézní charita Olomouc vykazovala ve Výroční zprávě 2009 celkem 1.487 pracovníků.

⁹²⁴ Statistiky dobrovolníků pro území olomoucké arcidiecéze se mi podařilo získat jen díky vstřícnosti pověřeného pracovníka Arcidiecézní charity Olomouc (Marek Navrátil). Podle jeho soukromého sdělení z 23.6. 2011 se v jednotlivých Charitách angažuje 1090 dobrovolníků (polovina pravidelně, polovina nárázově). Do tohoto čísla nepočítám dobrovolníky při Tříkrálové sbírce (v arcidiecézi více než 15.000). Na území brněnské diecéze se podle Výroční zprávy 2010 angažuje téměř 1.500 dobrovolníků (nejsou započítáni opět dobrovolníci pomáhající při různých sbírkách).

⁹²⁵ Srov. EUROPEAN VOLUNTEER CENTRE (ed.), *Volunteering in the Czech Republic. Facts and Figures Report*. Written by Jana Knechtlová. Brusel, July 2007. Dostupné online na <http://www.cev.be/data/File/FactsandFiguresCzechRepublic.pdf>

oprávněná domněnka, že Charity u nás sotva vyčerpaly potenciál, který dobrovolnictví pro účinnost charitní praxe představuje.

b) Specifický profil církevní sociální práce

Diskurz o specifické povaze církevní sociální práce je v podstatě diskurzem o odlišnostech povahy této práce ve srovnání s jinými, zejména nábožensky neutrálními a obecně humanisticky ukotvenými formami. Jak se ukázalo v encyklice DCE, Benedikt XVI. z takové teorie nechce nijak slevit. Podívejme se znovu na soubor jeho argumentace ve prospěch této teorie.

Jeho nejvýraznějším argumentem v encyklice je model integrace dvou komplementárních kompetencí charitního pracovníka, kompetence odborné a zároveň kompetence srdce, kterou interpretuje jako „lidskost“, která je ovšem radikalizovaná zkušeností s láskou Boha v Kristu (srov. čl. 31a). Jinde upřesňuje, že samotný odborný výkon v charitní praxi církve nestačí, „*pokud se v něm nestává viditelnou láska k člověku*“ (čl. 34), jejíž praktické charakteristiky obsahuje „Magna Charta caritatis“ (1 Kor 13) a jejímž zdrojem je setkání s Kristem. Na těchto premisách pak může Benedikt stavět další specifické prvky charitní praxe církve, jako je nezávislost na politických nebo jiných ideologiích, absence vedlejších úmyslů atd. Primární požadavek svědectví lásky pak odůvodňuje papežovu rozhodnost, s níž odmítá identifikovat „caritas“ se zdánlivě podobnými aktivitami a případně možnost ji (caritas) delegovat na někoho jiného (srov. čl. 25a). Tento moment zvýrazní pontifik ve svém prvním autokomentáři z 23. 1. 2006, kde tvrdí: „*L'organizzazione ecclesiale della carità non è una forma di assistenza sociale ...*“ a podobně o dva roky později ve svém druhém autokomentáři: „*The help that is offered should never be reduced to a philanthropic gesture, but must be a tangible expression of evangelical love.*“ Z toho důvodu role charitního pracovníka „*is not exhausted by being social service workers, but rather heralds of the Gospel of charity.*“

Mám-li shrnout papežovu teorii (představu) charitní praxe, řekl bych, že jde o obhajobu ucelenosti charitního jednání, v němž nejde jen o výsledek (actio), ale

integrálně také o úmysl, resp. motivaci k danému jednání (intentio). V souladu s touto – řekl bych – ‚intenčně-akční‘ teorií nelze odtrhovat praktický úkon od jeho motivů, podobně jako nelze odtrhovat tělesno a duševno v člověku (srov. čl. 5), „rés cogitans“ a „rés extensa“, řečeno descartovsky. To samozřejmě generuje otázku, co se děje, jestliže u konkrétního pomáhajícího lze fakticky pozorovat projevy oné lásky a lidskosti a pozornosti, o nichž Benedikt tak důrazně hovoří, a přesto nesdílí onu specificky křesťanskou motivační složku. To je diskurz, ke kterému se musím ještě vrátit později.

Je totiž třeba ještě zmínit, že papežova teorie o specifické (a tudíž) odlišné povaze církevní sociální práce není žádné novum. Teoretici církevní sociální práce začali takřka ihned, jakmile se zrodila linie veřejné necírkevní sociální práce, poukazovat na konstitutivní odlišnosti obou linií. Nemohu v této souvislosti nezmínit historicky jediného představitele teorie církevní sociální práce naší minulosti, Bedřicha Vaška. Sedm let po ustavení prvních diecézních svazů charity vydává Vašek třetí díl své „Křesťanské sociologie“, nazvané „Sociální práce“. V kapitole věnované charitativní činnosti (s. 264-305) systematicky vymezuje vlastnosti charitní práce, které rozděluje podobně jako encyklika DCE do sféry „ducha činnosti“ a „zevnějších technik charitativní práce“. Zde ihned sděluje: „*Charita není pouhá humanita*“⁹²⁶. Proto věnoval celý oddíl otázkám poměru charity k jiným obdobným snahám (s. 297-305). Vašek je předně dalek toho, aby se vyjadřoval pohrdavě k jiným formám pomoci. Dokáže velmi precizně rozlišovat podobnosti i rozdílnosti. Vzhledem k „*laicisované humanitní činnosti*“, což můžeme považovat za ekvivalent soudobých nevládních a neziskových organizací, spatřuje podobnost v úsilí o ulehčení života trpícím, napomáhání zdravému, ekonomicky důstojnému a mravnímu životu, a v důrazu na hodnotu milosrdenství.

„Ale je zde veliký rozdíl. Filosofické předpoklady, z nichž obojí směr vyrůstá, jsou docela odlišné. Humanita vidí v bližním člověka, ale *jenom* člověka. Má touhu, aby toto jeho lidství se v něm rozvinulo a projevilo co nejdokonaleji,

⁹²⁶ VAŠEK, B., *Křesťanská sociologie. Část III. Sociální práce se zvláštním zřetelem k činnosti kněžské*. Praha, 1929, s. 281.

aby nebylo rušeno nedostatky, aby se dobrodiní života zdravého, hospodářsky aspoň v nejpodstatnějších potřebách zabezpečeného, vzdělaného a umravněného dostalo co možno všem lidem, aby chudoba byla co možno vypuzena ze společnosti, aby počet „sociálně slabých“ byl snížen na míru co nejnižší. – Charita chce tato dobrodiní získati též. Pomáhá však bližnímu nejen proto, že je to člověk; vidí v něm také dítko Boží, a lásku, již k Bohu chová, rozšiřuje i na bližního...Humanita však může jíti i dále; může i *vědomě* vylučovati vše, co jest náboženské, může i *úmyslně* při své práci propagovati názory uznávající jen tento svět a popírající svět nadpřirozený...Tato laicizační, neboli sekularizační práce, která již z tolika nemocnic, útulků a vůbec institucí sociální péče odstranila všechny náboženské prvky, je dosud na stálém postupu, aspoň ve mnohých státech.“⁹²⁷

V reflexi odlišností charity a „veřejné sociální péče“ (ekvivalent dnešním státním a samosprávním orgánům) Vašek nejprve podtrhuje vhodnost vzájemného doplňování se. Zároveň varuje před byrokratismem, jemuž byla veřejná sociální péče vystavena již tehdy, a bohužel jeho úsudek neztratil nic ze své aktuálnosti. Navíc je třeba říci, že následující řádky je nutné dnes vztahovat také na aparát církevních charitních institucí:

„Ale péče státní může býti někdy příliš zvěcnělá, snadno vidí v trpícím jen „číslo“ a „případ“, snadno propadá nebezpečí, starati se především o to, aby měla ve vzorném pořádku úřední spisy a výkazy, aby kontrola „svrchu“ nic nemohla vytknouti, a při tom skutečná práce sociální může býti jen povrchní. Tento studený byrokratismus může býti dokonce ubiječem živé sociální práce.“⁹²⁸

Nyní opět nazpět k encyklice. Papež zde vytyčil velmi vysoký ideál charitní praxe, resp. osobnostních a spirituálních kompetencí. Klaus Baumann trefně poznamenává, že: *„Der Papst will es in der Enzyklika offenkundig nicht bei einer anonymen Zuschreibung christlicher Motivation belassen.“*⁹²⁹ Je proto

⁹²⁷ Tamtéž, s. 299-300.

⁹²⁸ Tamtéž, s. 304.

⁹²⁹ BAUMANN, K., Die Bedeutung der Enzyklika Deus caritas est für die Kirche und ihre Caritas, s. 26.

oprávněné se ptát, jakým způsobem lze tyto vysoké ideály uvést ve snesitelné napětí s realitou všedního dne charitní praxe, aby působily konstruktivně a nikoliv destruktivně, jak upozornil již r. 1980 W. Schmidbauer.⁹³⁰

Jako řešení na teoretické úrovni se nabízejí dva teoretické principy, které encyklika sice neuvádí, nicméně poskytuje jim určitou oporu.

První z těchto principů je **princip graduality**. V církevní doktríně zdomácněl zejména v prostředí nauky o rodině pro analogickou situaci, kdy manželé ve svém mravním životě jsou povoláni k náročným ideálům, a to cestou postupnosti, nebo-li graduality. Gradualita se ovšem váže k cestě k cíli, nikoliv k cíli samotnému.⁹³¹ Analogicky bychom mohli transponovat tento princip také do kontextu spirituální identifikace charitních pracovníků. V encyklice je věnována pozornost pouze cílové perspektivě takové identifikace. Nicméně lze objevit několik míst v Benediktově reflexi, které umožňují tento princip graduality aplikovat. V čl. 17 připomíná, že cesta ke zralé lásce „*není nikdy „uzavřenou“ a dokončenou záležitostí, v průběhu života se proměňuje, zraje, a právě proto zůstává věrna sama sobě.*“ Toto je důležitá hermeneutika vysokých charitních ideálů, které by snadno mohly vést k přetížení a „vyhoření“ charitního pracovníka - který už tak je v každodennosti své profese pod různými tlaky – pokud by se aplikovaly indoktrinačním a nekompromisním způsobem. Další místo nalezneme v čl. 31a, kde se uvádí v souvislosti s nutnou odlišností charitní práce oproti jiným formám tento požadavek: „*Je třeba přivádět tyto pracovníky k onomu setkání s Bohem a s Kristem, které by v nich probouzelo lásku...*“ Tuto větu je třeba vykládat podle mého názoru nejen jako požadavek systematické spirituální podpory charitních pracovníků, ale také jako možnost začít v této podpoře od „nulové“ identifikace. Třetí místo již bylo zmíněno a nachází se v Benediktově druhém autokomentáři z r. 2008. Zde stojí:

„Let us give thanks to God for the many Christians who give of their time and energy to make available not only material aid, but also support through

⁹³⁰ Srov. SCHMIDBAUER, W., *Alles oder nichts. Über die Destruktivität von Idealen*. 2. Aufl. Hamburg: Rowohlt Reinbek B, 1983.

⁹³¹ Srov. *Familiaris consortio*, 34.

consolation and hope for those in difficult conditions, nurturing a constant solicitude for the true well-being of the human person. Charitable activity thus occupies a central place in the evangelising mission of the Church. **We must not forget that works of charity constitute a privileged meeting place also for those who do not know Christ or know Him only partially.**⁹³²

Z kontextu není zcela jasné, zda má papež na mysli charitní pracovníky, nebo jejich ‚klienty‘, resp. je možný obojí výklad. Výklad ve směru k charitním pracovníkům by ovšem koreloval s klíčovou pasáží encykliky DCE, kde papež implicitně odmítá takovou představu, podle níž je charitní praxe – láska k bližnímu – pouhým mechanickým důsledkem lásky k Bohu. Připomeňme si danou pasáž: *„Jedině má ochota vycházet v ústrety bližnímu a projevovat mu lásku mne činí vnímavým také vůči Bohu. Jedině služba bližnímu otevírá mé oči vůči tomu, co Bůh koná pro mne, i vůči tomu, jak mne Bůh miluje“* (č. 18). Předchozí tvrzení o významu charitní praxe pro evangelizaci je tedy v souladu s výše uvedeným tvrzením encykliky, neboť křesťansky neidentifikovaný zájemce o podíl na sociální práci církve právě touto činností získává možnost nahlédnout do hlubin tajemství Boží lásky k člověku a přijmout ji ‚po-stupně‘ za svou, případně ji ve svobodě odmítnout. Tato tři místa Benediktovy reflexe tedy opravňují uplatňovat princip graduality vůči míře identifikace charitních pracovníků se specifickou povahou a spirituálním programem charitní praxe církve, a to v případě potřeby ‚od nuly‘.

Během tvorby Kodexu Charity ČR jsme právě tento princip měli stále na paměti, a proto jsme do úvodu zařadili text, jenž ovšem později z oficiální verze byl vypuštěn:

„Kodex pracovníků Charity shrnuje zásadní vlastnosti účasti na díle katolické Charity ve formě „ideálů“. Jejich jasné konstatování nemá být nátlakem, ale spíše motivujícím pozváním na cestu k jejich postupné realizaci. Charita je společenstvím těch, kteří, byť „ideálům“ Charity stále vzdáleni, putují k nim.

⁹³² Zvýraznění J.D. Dostupné online na oficiálních vatikánských stránkách: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080229_pc-cor-unum_ge.html

Během tohoto putování se každý pracovník bude nacházet na jiném úseku cesty k „ideálům“. Taková rozmanitost je v Charitě přirozená a žádoucí. Základní pozvání k postupné a přiměřené identifikaci s „ideály“ Charity platí však pro všechny bez rozdílu životních názorů, vyznání a spirituality, na prvním místě pro vedoucí pracovníky.⁹³³

Druhým z teoretických principů, o než se dá opřít při řešení otázky napětí mezi ideálem a všednodenností, je teorie anonymního křesťanství, resp. **teorie anonymní diakonie**. Na základě Rahnerova teorému anonymního křesťanství⁹³⁴, lze zformulovat teorii anonymně, resp. implicitně křesťanské sociální práce.⁹³⁵ Autorská dvojice Pompey/Roß navrhuje považovat za „anonymní diakonii“ ty situace, kde se lidé angažují pro druhé a s druhými způsobem, který odpovídá křesťanskému chápání pomoci, aniž by aktéři pomoci o této shodě museli vědět.⁹³⁶ Ještě srozumitelněji argumentuje Haslinger:

„Wer sich dem Menschen zuwendet und dabei die Würde des Menschen und seine Freisetzung zu einem Leben in Fülle vor Augen hat, wird Jesus Christus gleichförmig, weil sie bzw. er seine Existenzweise annimmt.“⁹³⁷

Tuto teorii je ovšem nutné aplikovat diferencovaně. Rozhodně chci dát zapravdu Pompeyvi, podle nějž teorie anonymního křesťanství nemůže legitimovat k přijetí do spolupráce na charitním díle církve („nomine Ecclesiae“) u toho, kdo církev a její představy o povaze charitní praxe odmítá.⁹³⁸ Nicméně tato teorie podle našeho názoru legitimuje principiální otevřenost k přijetí i takové osoby do „společnosti služby“ (Dienstge-meinschaft), jejíž křesťanská a církevní identifikace je nepatrná. To je možné proto, že zde může začít cesta vrůstání pracovníka do křesťansko církevní spirituality pomáhající charitní praxe.

⁹³³ Soukromý archiv autora.

⁹³⁴ Srov. RAHNER, K. Die anonymen Christen. In tentýž, *Schriften zur Theologie VI*. Zürich-Einsiedeln-Köln, 1965, s. 545-554.

⁹³⁵ Srov. DOLEŽEL, J., Co dělá sociální práci křesťanskou? In OPATRŇÝ, M., LEHNER, M. a kol., *Teorie a praxe charitativní práce. Uvedení do problematiky. Praktická reflexe a aplikace*. České Budějovice: TF JČU, 2010, s. 24-27.

⁹³⁶ Srov. POMPEY, H., Roß, P.-S., *Kirche für andere*, s. 228.

⁹³⁷ HASLINGER, H., *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, s. 704.

⁹³⁸ Srov. POMPEY, H., *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*, s. 116.

Zodpovědnost za to, jak rychle tento proces bude postupovat, už nemá ve svých rukou člověk sám, nicméně zřizovatel a management organizace nesou odpovědnost, aby pro takový proces identifikace vytvořili vhodné podmínky (srov. čl. 31c). Teorii anonymní diakonie tedy není možné aplikovat staticky, nýbrž pouze dynamicky, jako počátek cesty prohlubování charitně spirituální identifikace pracovníka charitních církevních institucí, které dílo „caritas“ vykonávají „nomine Ecclesiae“. V tomto dynamickém nasměrování se ukazuje, že teorém anonymní diakonie dává smysl jedině ve vztahu k explicitně pojmenované, uvědomované a konané ‚diakonii‘, jak ji pojednala encyklika DCE.

Domnívám se také, že teorie anonymní diakonie je způsobilejší k řešení napětí mezi ideálem vzneseným encyklikou a všednodenností charitní praxe, zejména v českém prostředí, kde se na sociální práci církve podílí vysoké procento spolupracovníků bez církevní socializace či dokonce deklarovaných ateistů⁹³⁹ než model „ne-exklusivity charitativní práce“, o nějž se opírá Opatrný. Taková ne-exklusivita charitativní práce by znamenala, že tehdy a tam, kde jsou v sociální práci naplňovány stanovené charakteristiky charitativní práce⁹⁴⁰, resp.

„...všude tam, kde je podporována lidskost či, jinak řečeno, humanita všech možných pracovníků v sociálních službách, je také zachovávána a uskutečňována blížeňská láska, takže jejich činnost tak dostává charakter práce charitativní.“⁹⁴¹

Předpokládám, že zde Opatrný chápe výrok „dostává charakter práce charitativní“ ve smyslu „se rovná práci charitativní“, resp. že tvrdí, že mezi charitativní prací a nábožensky neutrálními, resp. humanistickými modely

⁹³⁹ Srov. OPATRNÝ, M., *Charita jako místo evangelizace*. České Budějovice : Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta, 2010, s. 27-32.

⁹⁴⁰ Jejich přehled uvádím v úvodu této práce (Přehled dosavadního bádání).

⁹⁴¹ OPATRNÝ, M., *Charitativní práce: interakce sociální práce a diakonie*, s. 46.

pomáhající praxe není při splnění stanovených kritérií faktického rozdílu.⁹⁴² Taková koncepce vede ovšem k sotva přijatelným důsledkům.

Předně se takto smýšlející autor odpoutává od linie, kterou představil Benedikt XVI. v encyklice DCE a svých autokomentářích, kde navzdory ocenění humanisticky motivovaných forem pomoci opakovaně zdůrazňuje svébytnost a nezaměnitelnost identity charitní praxe církve.

Je třeba také připomenout klasickou (novotomistickou) morální konstrukci, podle níž ke zdrojům morality, tedy vnitřní povahy (kladné, neutrální či záporné) určitého jednání patří sice primárně „mravní objekt jednání“ (objectum), ale integrálně také okolnosti (circumstantiae) a cíl (finis). Posledně jmenovaný představuje „dovršení morality úkonu“⁹⁴³. Můžeme říci, že encyklika DCE vymezuje obecně lidskou schopnost pomáhat (mravní objekt jednání) pomocí specificky křesťanských parametrů (trinitární ukotvení, eroticko-agapická dimenze humanity, christologická spirituality pomáhající praxe, její eklesiologický kontext atd.) spadajících právě do sféry novotomisticky definovaných kategorií okolností a cíle, čímž toto jednání získává zcela novou kvalitu.

Výše zmíněná ‚intenčně-akční‘ koncepce Benedikta XVI. nachází oporu i v morálně teologickém diskurzu vedeném pomocí více antropologických kategorií. Hned na začátek své práce „Love, Human and Divine: Heart of Christian Ethics“ zařazuje E. C. Vacek důležitou kapitolu o odlišnostech křesťanského konání („Distinctively Christian life“) ve srovnání se sekulárním, resp. ateistickým konáním. Ačkoliv se oba modely jednání mohou vnějšímu pozorovateli jevit jako totožné, z hlediska holistického pojetí o totožnosti nemůže být řeč. Jednání křesťana je odlišné svou spiritualitou, v níž je výrazem jeho osobního vztahu lásky k Bohu, resp. spolupráce s Ním.

“*What good Christians are doing, holistically taken, is fundamentally different from what good atheists are doing because what Christians are doing is,*

⁹⁴² Ponechávám stranou, že si Opatrný v této věci protiřečí, protože jednou ke koncepci charitativní práce řadí „inspirace ze strany teologie a osobní víry pomáhajícího“ (tamtéž, s. 43) a ve výše citované pasáži už najednou s těmito „inspiracemi“ nepočítá.

⁹⁴³ BENEŠ, A., *Principy křesťanské morálky*. Praha: Krystal OP, 1997, s. 41.

among other things, cooperating personally with God. Only when “ethics” is restricted to public behaviours does Christian moral life approximate the moral life of nonbelievers. Our love relationship with God makes the difference.”⁹⁴⁴

Jelikož je člověk vztahovou bytostí, představuje láska k Bohu podle Vaceka nejvyšší lidský vztah a ten dává zcela nový význam všemu, co člověk zakouší, a tedy i tomu co člověk je a co koná.⁹⁴⁵ Náboženský vztah (přátelství) k Bohu tedy neotevívá jen nové potenciály motivace k jednání, které je už samo o sobě přirozeně žádoucí. Onomu jednání dává nový význam. Pro představu uvádí Vacek vztahový příklad procházky dvou zamilovaných parkem. Význam jejich jednání není vyčerpán jen pravidelným pohybem nohou, ani aktem procházky, dokonce ani aktem procházky parkem. Plný význam jejich jednání je dán teprve ve společné procházce zamilovaných. Přítomnost milované osoby v tomto aktu není jen přidaným motivem řekli bychom přirozeně žádoucího zdravotního efektu procházky. Bez vzájemné přítomnosti jejich jednání nemá smysl, resp. ani jeden by z nich by tak nekonal. A naopak, kdyby se ti dva neznali a přesto by se nevědomky setkali v parku a kráčeli stejným směrem, přesto by se nejednalo o víc než o procházku dvou jedinců nezávisle na sobě. Na tomto sugestivním příkladu dopadu lidské intencionality na povahu jednání ilustruje Vacek konstitutivní odlišnost jednání plynoucího ze vztahu k Bohu a jednání, které se tomuto pouze materiálně podobá:

„Similarly, if atheists de facto are cooperating with God, that cooperation is not what they intend to do. Their actions are not part of a friendship with God that they want or foster. Thus, Christians can perform different acts than atheists: they can consciously act with God.“⁹⁴⁶

Vacekova argumentace ukazuje, že diskurz vedený ohledně křesťansko církevní identity spolupracovníků katolických Charit zatím v náznacích u nás a v poměrně vyhrocené až animózní poloze mezi dvěma ‚tábory‘ německých

⁹⁴⁴ VACEK, E. C., *Love, Human and Divine: Heart of Christian Ethics*, s. 1.

⁹⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 3.

⁹⁴⁶ Tamtéž.

teologů⁹⁴⁷, není ve skutečnosti tématem eklesiologickým, ale spirituálně-antropologickým.

Důsledná aplikace modelu ne-exkluzivity charitativní práce by vedla de facto k tomu, že křesťansky motivovaná a církevně instituovaná sociální práce by pozbyla nutnosti, jelikož ostatní subjekty občanské společnosti by ji mohly konat se stejnou dignitou. Už jen ve formě „argumentum ad absurdum“ mohu také doplnit, že české a moravské diecéze by nemusely „plýtvat“ financemi na podporu pastoračního asistence v Charitách, teologické fakulty by nemusely provozovat příslušná pracoviště, katolická církev v ČR by nemusela rozptylovat své omezené síly a mohla by se soustředit jen na „to podstatné“ atd.

Model ne-exkluzivity charitativní práce použitý Opatrným se tak ukazuje jako neschůdný. Jistě, dá se dobře teologicky argumentovat, že charitní praxe církve patří důsledně do širšího kontextu přicházejícího Království.⁹⁴⁸ Důsledkem takového biblicko-teologického situování Ježíšovy pomáhající a uzdravující praxe je skutečnost, že charitní praxe abstrahovaná od sociálního prostředí církve není sice úplná, avšak nemůže být omezena exklusivně na kontext církve.⁹⁴⁹ Ovšem koncepce ne-exklusivity charitativní práce je těžko schůdná zejména proto, že je radikalizovaná. Jde o model „buď-anebo“, kde jedno je pozitivní (ne-exkluzivita) a druhé negativní (exkluzivita). Teorie anonymní diakonie se zde ukazuje jako nosnější, protože implikuje veskrze „katolický“ model „et-et“ (i jedno i druhé). Pomáhající praxe ne-křesťansky motivovaného sociálního pracovníka má svou hlubokou dignitu, pokud je možné ji označit za anonymní „*Beitrag zum Anbruch der Gottesherrschaft*“⁹⁵⁰. Sotva ovšem můžeme tvrdit, že Kristus dal své církvi pověření k anonymnímu svědectví (srov. veskrze „ne-anonymní“ misijní příkaz z Mt 28,19-20). Proto také

⁹⁴⁷ Zjednodušeně H. Pompey versus R. Zerfaß. Srov. POMPEY, H., Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter/-innen. In DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hrsg.) *Caritas' 93: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*. Freiburg, 1992, s. 11-40; ZERFAß, R., Das Proprium der Caritas als Herausforderung an die Träger. DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hrsg.), *Caritas' 93: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*. Freiburg, 1992, s. 27-40.

⁹⁴⁸ Srov. DOLEŽEL, J., Biblické kořeny sociální práce. In MARTINEK, M. a kol. (vyd.) *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, s. 26-39.

⁹⁴⁹ Srov. POMPEY, H., Roß, P.-S., *Kirche für andere*, s. 227.

⁹⁵⁰ Tamtéž.

jestliže církev de facto uděluje spolupracovníkům charitních institucí pověření jménem církve (nomine Ecclesiae) konat to, co „patří k její vlastní povaze“ (DCE, s. 35), jedná se o úkol explicitní, výslovně a rozhodně křesťansky motivované činnosti.

Problém zátěže ideálů v církevní charitní praxi ovšem není možné řešit jen na teoretické rovině. Praktické řešení výše uvedeného problému zátěže ideálů se neobejde bez budování vhodných struktur⁹⁵¹, které „vytvářejí prostor“ pro kultivaci náročné charitní spirituality, aby nezůstávalo jen u doktrinálního apelu a požadavku. Papež ve své řeči z r. 2008 vyzvedl důležitost zakomponovat tuto kultivaci do systému vzdělávání, resp. dalšího vzdělávání charitních pracovníků. Samotná pedagogická nabídka ovšem bude sotva účinná, aby zasáhla člověka existenciálně a ne pouze kognitivně. Řadu modelů a praktických podnětů načrtli ve své příručce Pompey/Roß.⁹⁵²

Podněty této dimenze eklesiologického ukotvení encykliky DCE **pro charitní praxi v naší zemi** spatřuji nejprve v oblasti implementace nedávno (2009) schváleného „Kodexu Charity ČR“ do každodenní praxe jednotlivých charitních pracovišť, neboť obecná povaha Kodexu nutně předpokládá další práci s ním a jeho operacionalizaci do mnoha odlišných kontextů charitní praxe v ČR. Tento úkol představuje mimořádnou příležitost jak pro management těchto charitních pracovišť, tak (zejména) pro jednotlivé pracovníky v přímé praxi s ‚klienty‘ konfrontovat své zkušenosti a představy o povaze charitní praxe církve s předkládanými ideály, přetlumočit je do vlastního prostředí a podle vlastních schopností je takto přijmout za své.

Nejdůležitějším nositelem specifického profilu jsou ovšem lidé, nikoliv sebelépe formulované texty. Je proto chvályhodné, že v jednotlivých biskupstvích jsou v současnosti ustanovováni pastorační asistenti a asistentky, kteří mají v popisu práce nejenom poskytování duchovní podpory ‚klientům‘, ale také doprovázení pomáhajících při odkrývání specifické charitní povahy výkonu své praxe. Nedořešenou zůstává zatím otázka obsahu jejich systematické

⁹⁵¹ Srov. ZULEHNER, P., *Liebe und Gerechtigkeit*, s. 156-158.

⁹⁵² Srov. *Kirche für andere*. Mainz: Grünewald, 1998, s. 348-364.

přípravy. M. Opatrný uvádí 5 oblastí, v nichž by měl být kvalifikován každý, kdo v Charitách převezme tuto pastorační odpovědnost.⁹⁵³

Další sférou prohlubování specifického profilu církevní sociální práce v ČR je systém vzdělávání a dalšího vzdělávání všech pracovníků, placených i dobrovolných. Nabídky kurzů jednotlivých charitních vzdělávacích středisek by rozhodně neměly obsahovat jen odborně kvalifikační kurzy.

Podobně jako je třeba být zdravě skeptický vůči představám o automatickém účinku psaného textu na něco tak komplexního, jako je spirituální motivace a identifikace pracovníka, je to i s očekáváním účinnosti vzdělávacích kurzů. Zulehner ve svém komentáři k encyklice DCE píše: „*Auch noch so viele Fortbildungsmaßnahmen können daran nicht viel ändern.*“⁹⁵⁴ Jsem si vědom, že s tématem specifické kvality církevní sociální práce se pojí také široká oblast kultivace organizační kultury, zahrnující styl řízení, personální rozvoj, rozvoj kvality poskytovaných služeb, vnější komunikaci organizace atd. (corporate culture, corporate identity).⁹⁵⁵ Vzhledem k rozsahu těchto otázek se ovšem zaměřuji spíše na oblast specificky charitní kultivace pomáhajících vztahů, tedy oblast přímé práce charitních spolupracovníků s ‚klienty‘. Zde považuji za nejintenzivnější model spirituální kultivace pomáhající praxe supervizi.⁹⁵⁶ Své výhody může mít jak skupinová supervize, tak i jen individuální supervize.⁹⁵⁷ Výhodou obou je, že se téma víry vztahuje induktivně přímo ke konkrétním situacím, jaké zažívají pomáhající ve své (a nikoliv cizí) profesní praxi.

Všechny zmíněné nástroje a strategie kultivace specifického profilu církevní sociální práce budou fungovat snadněji a účinněji, pokud se podaří personálním managerům v charitních institucích oslovovat a získávat více pracovníků, kteří už

⁹⁵³ Teologické základy charitativní práce; společenský a sociálně politický kontext práce Charity; napětí mezi pojetím pomoci v systému sociálních služeb a z hlediska křesťanské diakonie; způsob fungování Charity jako organizace; základy sociální práce. OPATRNÝ, M., *Charita jako místo evangelizace*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta, 2010, s. 116.

⁹⁵⁴ ZULEHNER, P., *Liebe und Gerechtigkeit*, s. 162.

⁹⁵⁵ Srov. KOLAŘÍK, P., Identita a kultura organizace. Vyhledávání a přijímání zaměstnanců Charity s ohledem na její identitu. *Sociální práce*, 2011, č. 1, s. 60-67; Tentyž, Identita sociálních služeb poskytovaných katolickou církví. *Sociální práce*, 2008, č. 4, s. 75-84.

⁹⁵⁶ Tento nástroj zmiňuje POMPEY, H., Roß, P.-S., *Kirche für andere*, s. 358.

⁹⁵⁷ Srov. HAWKINS, P., SHOHET, R., *Supervize v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2004.

přinášejí kromě nezbytné specificky odborné kompetence také základní specificky charitní kompetence. Předpokladem takového úspěchu je nejenom hlubší propojení charitních institucí se sférou lokálních farních společenství. I taková snaha o propojení Charity a farnosti může totiž vyjít naprázdno, pokud daná farnost, resp. její věřící pod vedením svého faráře pěstují charitně ‚abstinenční‘ spiritualitu, jejímž vrcholem a jediným cílem je důstojnost liturgických akcí (příp. technická údržba farních objektů), resp. služba Bohu nepokračuje v konkrétní komunitní (společné) službě lidem všelijak trpícím. Při této úvaze se tedy jakoby vracíme zpět na začátek eklesiologických souvislostí encykliky DCE, protože nyní můžeme konstatovat, že specifický profil sociální práce církve, tedy její křesťansko-církevní profil, se podaří udržet a kultivovat jen za předpokladu charitního profilu církve jako celku, na všech jejích úrovních.⁹⁵⁸ Řečeno pomocí specifické teologické terminologie, **eklesiální ukotvení charitní praxe je přímo úměrné charitnímu ukotvení všech eklesiálních struktur.**

⁹⁵⁸ Srov. BAUMANN, K. Die Bedeutung der Enzyklika Deus caritas est für die Kirche und ihre Caritas, s. 13.

ZÁVĚR

Na konci práce je třeba se pokusit o určité zobecnění výsledků obsažených v jednotlivých kapitolách, aniž bych chtěl opakovat jejich souhrny. Právě zde je rovněž prostor k tomu, abych výsledky svého bádání poměřil s cílem vytyčeným v úvodu.

S ohledem na stanovený cíl, jenž pro připomenutí spočíval ve *zrekonstruování vývoje teorií církevní sociální práce, vrcholících encyklikou Deus caritas est, se zvláštním zřetelem k českému prostředí*, mohu závěrečné zobecnění zformulovat takto:

Za vhodný výchozí „materiál“ předmětné rekonstrukce může být považována terminologie, kterou křesťanské konfese používají pro vystižení empirické reality církevní sociální práce. Pojmy diakonie, milosrdenství, filantropie a charita, u posledně jmenovaného pojmu se svými novozákonním kořenem „agapé“ a starozákonním „ahab“, obsahují celou řadu relevantních parametrů pro církevní sociální práci. Jejich hluboce biblické ukotvení navíc doplňuje nepochybný nedostatek svébytné biblicko-teologické analýzy pomáhající praxe v této práci. Taková analýza s ohledem na definovaný předmět bádání musela zůstat vlastně ve svém celku neuchopena.

Bádání po teoretických koordinátech církevní sociální práce v historickém vývoji této praxe u nás i ve světě přineslo ve své operacionalizované struktuře motivace-organizace-finance rovněž řadu užitečných prvků pro současný diskurz. Přes jednotlivé posuny v důrazech a množství konfigurací a inovací, jaké se na poli charitní praxe církve vyskytly, se mi přece jen jeví dva proudy jako dominantní:

1. Je to posun od paradigmatu pomoci, v němž převažuje role pomáhajícího jakožto subjektu (aktéra) nad rolí příjemce pomoci, chápaného převážně jako (pasivní) objekt dobročinnosti druhých, k paradigmatu pomoci určované „teorií subjektu“ a tedy pomoci orientované na zdroje a schopnosti adresáta (nikoliv nedostatky), jeho zmocnění (empowerment) a svépomocný potenciál. Probuzení

citlivosti k druhému z uvedených paradigmat pomoci bylo možné spatřovat až do 19. století spíše episodicky, ať už ve formě drobných protislužeb raněstředověkých „matricularii“, v modelu „svaté směny“ středověké spirituality almužny nebo (a to zejména) ve vrcholně středověkém hnutí chudoby se svým ‚projektem‘ společenské integrace chudých. Zůstává otázkou, nakolik se „teorii subjektu“ přibližuje novověký ‚projekt‘ donucovacích pracovních opatření. Historické údaje svědčí spíše o motivaci ochránit společnost před hrozbou neregulovaného pauperismu, než o solidární motivaci umožnit chudému být subjektem vlastní sociální změny. Teprve v 19. století v rámci rodící se linie katolické sociální doktríny a v našem prostředí až v první polovině 20. století (V. Vašek) se „teorie subjektu“ setkává s vyšší citlivostí. Byť je v encyklice DCE obsažena pouze implicitně, je dnes samozřejmým postulátem charitní ortopraxe a spolehlivým (obecným) měřítkem její kvality.

2. Druhý z avizovaných historických proudů spočívá v posunu od terapeutického paradigmatu pomoci, v němž se řeší aktuální a urgentní potřeby tady a teď, k paradigmatu reformnímu, v němž se věnuje adekvátní pozornost celospolečensky strukturálním podmínkám sociálních problémů jednotlivců, skupin a komunit.⁹⁵⁹ Stejně jako u předchozího proudu, nejde o nahrazení jednoho druhým, nýbrž o doplnění toho, co se časem ukázalo jako nedostatečné samo sobě.

V analýze klíčových linií argumentace encykliky DCE se podařilo rozlišit rovněž řadu teoreticky významných prvků, které jsem následně mohl rozvinout a zařadit je do dalších souvislostí. Díky tomu bylo možné získat důležitá kritéria posuzování ‚jakosti‘ církevní sociální práce.

Její trinitární ukotvení znamená podle encykliky nutnost kombinovat a vyvažovat nabídku služeb/pomoci jednotlivci s nabídkou přívětivého a laskavého zázemí ve společenství.

⁹⁵⁹ Terminologie je převzata z NAVRÁTIL, P., *Současné pojetí a dilemata disciplíny*. In MATOUŠEK, O. a kol., *Základy sociální práce*, s. 187-189.

Historicky ojedinělé antropologické ukotvení pomáhající praxe pomocí pojmů erós/agapé umožňuje vyvodit postulát eroticko agapické humanity církevní sociální práce.

Eklesiologická dimenze encykliky pak ukládá úkol kultivovat nejen specifický charakter církevní sociální práce ve srovnání s jinými koncepcemi sociální práce – zde bylo možné diskutovat modely ne-exkluzivity, anonymity a graduality. Konstitutivní ‚diakonicita‘ církve, tak vyzdvižená v encyklice, představuje totiž imperativ kultivovat ve stejné míře také charitně diakonický charakter veškerého církevního života, zejména na úrovni farností.

POUŽITÁ LITERATURA

Monografie a články

(číslo vydání udám jen tehdy, pokud není první)

ADAM, Petr. *Řád německých rytířů a jeho působení v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Praha: Libri, 2005.

BALDAS, E., ROTH, R.A. (ed.) *Freiwilligen haben es in sich : Studien zu Art, Umfang und Ausbaumöglichkeiten von Freiwilligendiensten im kirchlich-sozialen Umfeld*. Freiburg: Lambertus, 2003. 502s.

BALDAS, Eugen, BANGERT, Christopher (Hrsg), *Ehrenamt in der Caritas. Allensbacher Repräsentativbefragung – Qualitative Befragung – Ergebnisse – Perspektiven*. Freiburg: Lambertus, 2008. 296s.

BAUMANN, Klaus., Die Bedeutung der Enzyklika Deus caritas est für die Kirche und ihre Caritas. In PATZEK, M. (Hg.), *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*. Kevelaer: Butzon & Becker, 2007, s. 9-29.

BARRETT-LENNARD, Ric. The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing. *Journal of Early Christian Studies*, Summer 2005, 13, 2, s. 137-164.

BARTOLINI, Elena Lea et al. *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*. Milano: Paoline, 2006. 143s. ISBN 88-315-3026-7.

BAUEROVÁ, Helena. Charvátskohlaholské písemnictví a jeho poměr k literárnímu dědictví velkomoravskému. In *Sborník velehradský. Třetí řada*. Uherské Hradiště: Historická společnost Starý Velehrad a Státní okresní archiv, 2000, s. 5-15.

BAUEROVÁ, Helena. K počátkům hlaholského písemnictví u Charvátů. In SKALKA, Boris (ed.). *Příspěvky ke slovanské filologii*. Masarykova univerzita: Filozofická fakulta, 1999, s. 21-25.

- BĚLOHLÁVEK, P. V. *Dějiny českých křižovníků s červenou hvězdou*. Praha : b.n. 1930.
- BENEDIKT XVI. *Gott ist die Liebe*. Freiburg: Herder, 2006.
- BENEDIKT XVI. Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio „Cor Unum“. In PONTIFICIUM CONSILIUM „COR UNUM“, DEUS CARITAS EST: Atti del Congresso mondiale sulla carità. Vaticano, 2006, s. 7-10.
- BENEDIKT XVI. Begegnung mit den Organisatoren der Sozialpastoral. [online] 13. Mai 2010. [cit. 2011-11-3] Dostupné na http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100513_pastorale-sociale_ge.html
- BENEDIKT XVI. Address of Benedikt XVI to Participants in the Plenary Assembly of the Pontifical Council "COR UNUM" [online] (Clementine Hall Friday, 29 February 2008). [cit. 2011-11-3] Dostupné na http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080229_pc-cor-unum_en.html
- BENEDIKT XVI. *Encyklika Deus caritas est*. Praha: PAULÍNKY, 2006.
- BENEŠ, Albert. *Principy křesťanské morálky*. Praha: Krystal OP, 1997.
- BERGER, K., Diakonie im Frühjudentum. Die Armenfürsorge in der jüdischen Diasporagemeinde zur Zeit Jesu. In SCHÄFER, G. K., STROHM, Th. (ed.) *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch*. 3. vyd. Heidelberg: Universitätsverlag, 1998, s. 94-108.
- BEZDĚČKA, J. Působení řádu svatého Ducha v Litovli. *Okr. Archiv v Olomouci XXIV*. 1996, s. 105-108.
- BINNINGER, Christoph. „Deus caritas est“. Versuch einer Entfaltung und Ausdeutung der theologischen Grundaussagen der ersten Encyklika von Benedikt XVI. In SCHALTER, Ch. et al. (eds.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie*. Freiburg: Herder, 2008, s. 203-215.
- BLACK, Peter. The broken wings of eros: Christian ethics and the denial of desire. *Theological Studies*, Mar 2003; roč. 64, č. 1; s. 106-126

- BLÁHOVÁ, Marie. Vývoj špitálů v raněfeudální Evropě a problematika nejstaršího špitálu v Praze. In *Documenta Pragensia VII/1*. Sestavili Ledvinka V. a Pešek J. Praha: Archiv hlavního města Prahy, 1987, s. 44-59.
- BOPP, Karl. *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche*. München: Don Bosco Verlag, 1998.
- BRADFORD, E. 1996, *Řádoví rytíři*. Přel. František Nesvatba. Praha: Zvon.
- BRANDT, H. J. Grundzüge der Caritasgeschichte. In NORDHUES, P. (Hrsg.), *Handbuch der Caritasarbeit*. Paderborn: Bonifatius, 1986, s. 142-158.
- BRANDT, Wilhelm. *Dienst und Dienen im Neuen Testament*. Gütersloh, 1931.
- BRANDSEN, Cheryl K., VLIEM, Paul. Justice and Human Rights in Fourth Century Cappadocia. In HUGEN, Beryl, SCALES, Laine T. (eds.) *Christianity and Social Work. Readings on the Interaction of Christian faith and Social Work Practice*. 3. Edition. Botsford: NAACSW, 2008, s. 59-80.
- BREJCHA, Leander. *Pamětní spis o katolické charitě (milosrdné lásce) v zemi moravsko-slezské*. Olomouc-Brno: Diecézní svaz charity, 1930.
- BRUNO Z QUERFURTU, *Život svatého Vojtěcha: legenda Nascitur purpureus flos*. Překlad z latiny, poznámky a doslov Marie Kyrálová; úvod Miloslav kardinál Vlček. Praha : Zvon, 1996. 158 s.
- BUBEN, Milan. *Encyklopedie řádů a kongregací v českých zemích. I. díl. Řády rytířské a křižovníci*. Praha: Libri, 2002.
- BUBEN, Milan. *Suverenní řád maltézských rytířů v historii a současnosti*. Praha: Public History, 1993.
- BUDAK, Neven. *Prva stoljeća Hrvatske*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1994. 250 s.
- COLLET, Giancarlo (Hrsg.), *Liebe ist möglich, und wir können sie tun: Kontexte und Kommentare zur Enzyklika "Deus caritas est" von Papst Benedikt XVI*. Münster: LIT Verlag, 2008. 216s.
- CONSTITUTIONS OF THE HOLY APOSTLES. In *Fathers of the third and fourth centuries* (=The Ante-Nicene Fathers, Volume VII). [online]

- Translated by Alexander Roberts and James Donaldson. Edinburgh: T&T Clark, 1885, s. 385-508. [cit. 2011-11-3] Dostupné na: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf07.html>
- CORDES, Paul Josef. „*Tuet Gutes allen!*“: 21 Thesen zur Caritas-Arbeit. Paderborn: Bonifatius, 1999.
- CORDES, Paul Josef. *Helfer fallen nicht vom Himmel. Caritas und Spiritualität*. Freiburg : Herder, 2008. 199 s.
- CORDES, Paul Josef. Paradigmenwechsel für die Agenturen der Nächstenliebe? Neue Akcente der Encyklika „Deus caritas est“. *Die neue Ordnung*, 2007, roč. 61, č. 1, s. 4-14.
- COSTE, Pierre. *Monsieur Vincent*. Tom I. Deuxième edition. Paris: Desclée de Brouwer, 1934.
- CRÜSEMANN, F., Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie. In SCHÄFER, G. K., STROHM, Th. (ed.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch*. 3. Aufl. Heidelberg: Universitätsverlag, 1998, s. 67-93.
- ČESKÁ BISKUPSKÁ KONFERENCE, *Kodex Charity Česká republika*. Vydala Arcidiecézní charita Olomouc, 2009.
- Čtvrtá patristická čítanka*. Přel. Josef Novák. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987
- D'ELVERT, Christian. *Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österrech*. Brunn, 1858.
- DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hrsg.) *Leitbild des Deutschen Caritasverbandes*. Freiburg, 1997.
- DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hrsg.) *Zeit für ein Leitbild*. Freiburg: Lambertus, 1994.
- Deutscher Caritasverband (Hrsg.). *Eckpunkte für Qualität in der verbandlichen Caritas*. Freiburg i. Br. 2003.
- Die katholischen sozialen Dienste der Caritas – Stand 31. Dezember 2006. *Neue Caritas*, 2008, roč. 109, č. 5, s. 30-39.

DIE SYRISCHE DIDASKALIA (= Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, zweites Buch). [online] Übersetzt und erklärt von Hans Achelis und Johs. Flemming. Leipzig : Hinrichs, 1904. [cit. 2011-11-3]
Dostupné na:

<http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/ssg/content/titleinfo/671301>

Documenta Pragensia VII/1. Sestavili Ledvinka V. a Pešek J. Praha: Archiv hlavního města Prahy, 1987.

DOLEJŠÍ, Josef. *Duch smaragdového kříže : dějiny rytířského a špitálního řádu sv. Lazara Jeruzalémského se zvláštním zřetelem na Čecha a Moravu*. Praha: Agentura Pankrác, 2003.

DOLEŽEL, Jakub. Bůh na straně chudých – biblické inspirace pro sociální práci. In *Spravedlnost a služba: Sborník vydáný k příležitosti 10. výročí činnosti CARITAS-VOŠ sociální Olomouc*. Olomouc: CARITAS-VOŠs, 2006, s. 73-99.

DOLEŽEL, Jakub. Biblické kořeny sociální práce. In MARTINEK, M. a kol. (vyd.) *Praktické teologie pro sociální pracovníky*. Praha : Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, 176 stran, s. 26-39.

DOLEŽEL, Jakub. Církevní sociální práce jako téma historického bádání. In Palaščáková, Dita (ed.) *Spravedlnost a služba IV*. Olomouc: Caritas-Vošs, 2010, s. 63-76.

DOLEŽEL, Jakub. Co dělá sociální práci křesťanskou? In Opatrný, Michal, Lehner, Markus a kol. *Teorie a praxe charitativní práce / Uvedení do problematiky. Praktická reflexe a aplikace*. České Budějovice: TF JČU, 2010, s. 24-27.

DOLEŽEL, Jakub. Farnost jako místo sociální práce církve. Novozákonní východiska a příklady dobré praxe. In *Spravedlnost a služba II. Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS-VOŠ sociální Olomouc*. Uspořádal Jakub Doležel. Olomouc: CARITAS-VOŠs, 2007, s. 57-76.

- DOLEŽEL, Jakub. Ke stavu zpracování dějin církevní sociální práce - Poznámky k jednomu zapomenutému tématu. In Marek, Pavel (ed.) *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Sborník z mezinárodní konference (22.-24.4. 2009) Ružomberku. Brno: CDK, 2010, s. 24-34.
- DOLEŽEL, Jakub. Nárys dějin charitativní služby chudým a trpícím – Historické inspirace sociální práce. In MARTINEK, M. a kol. (vyd.) *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, 176 stran, s. 40-61.
- DOLEŽEL, Jakub. Osobnostní rizika pomáhající praxe. Syndrom pomocníka ve světle biblické moudrosti. In *Spravedlnost a služba III. Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS-VOŠ sociální Olomouc*. Olomouc: CARITAS-VOŠs, 2008, s. 32-47.
- DOLEŽEL, Jakub. Východiska a cíle charitativně-diaconické práce se seniory. *Sociální práce*, 2004, č. 3, s. 90-102.
- DYBOWSKI, S. *Bausteine geistlicher Begleitung*. Freiburg: Caritas-Konferenzen Deutschlands e.V., 2006.
- ENEA SILVIO, *Historia Bohemica*. K vydání připravili a z latinského originálu přeložili Dana Martínková, Alena Hadravová a Jiří Matl. Úvodní studii napsal František Šmahel. Praha: KLP, 1998.
- ENGELKE, Ernst. *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 2. Aufl. Freiburg: Lambertus, 2004.
- ENGELKE, Ernst. *Theorie der Sozialen Arbeit*. 3. Aufl. Freiburg: Lambertus, 2002.
- EUROPEAN VOLUNTEER CENTRE (ed.), *Volunteering in the Czech Republic. Facts and Figures Report*. [online] Written by Jana Knechtlová. Brusel, July 2007. [cit. 2011-11-3] Dostupné online na: <http://www.cev.be/data/File/FactsandFiguresCzechRepublic.pdf>
- EUSEBIUS PAMPHILI, *Církevní dějiny* (Ecclesiastica historia). Přelož. J. Novák. Praha: Česká katolická Charita, 1988.
- FELDHOFF, N., DÜNNER, A. (Hrsg.) *Die verbandliche Caritas : Praktisch-theologische und kirchenrechtliche Aspekte*. Freiburg: Lambertus, 1991.

- FISICHELLA, Rino (ed.), *Dio è amore. Commento teologico-pastorale a Deus Caritas Est*. Vaticano: Lateran University Press, 2006. 127s.
- GAMBERONI, J. Das Recht des „Recht-losen“. In NORDHUES, P., BECKER, J, BORMANN, P. *Handbuch der Caritas-Arbeit*. Paderborn: Bonifatius Verlag, 1986, s. 27-37.
- GARLAND, Diana S. Richmond (ed.) *Church social work: helping the whole person in the kontext of the church*. St. Davids: North American Association of Christians in Social Work, 1992.
- GEIGER, W. *Das Selbstverständnis katholischer Einrichtungen, seine Bedeutung für Träger und Mitarbeiter*. Freiburg: Deutscher Caritasverband, 1980.
- GLATZEL, Norbert, POMPEY, Heinrich (Hrsg.), *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre*. Freiburg: Lambertus, 1991.
- GOGOL, N. V. *Rozjímání o božské liturgii*. Velehrad: Refugium, 1996.
- GEREMEK, Bronisław. *Slitování a šibenice : dějiny chudoby a milosrdenství*. Přel. Jaroslav Šubrt. Praha: Argo, 1999.
- GROSSI, Vittorio, SINISCALCO, Paolo. *Křesťanský život v prvních staletích*. Brno: CDK, 1995. 240s.
- GUZZI, Marco. Amore e incarnazione. In BARTOLINI, E. Lea. et al., *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*. Milano: Paoline, 2006, s. 55-74.
- HAMMANN, Gottfried. *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von Antike bis zur Reformationszeit*. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. 334 stran.
- HASLINGER, Herbert. *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2009. 456s.
- HAWKINS, Peter, SHOHET, Robin. *Supervize v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2004. 216s.

- HILPERT, Konrad. *Caritas und Sozialethik. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1997. 251s.
- HIPPOLYT ŘÍMSKÝ, *Apoštolská tradice*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000
- HLEDÍKOVÁ, Zdeňka. Pražské klášterní špitály od 13. do počátku 15. století. In *Documenta Pragensia VII/1*. Sestavili Ledvinka V. a Pešek J. Praha: Archiv hlavního města Prahy, 1987, s. 74-88.
- HORDEN, Peregrine. The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam. *Journal of Interdisciplinary History*, XXXV:3 (Winter, 2005), s. 361-389.
- Jahres-Bericht von 10 Conferenzen des Vereines vom Hl. Vincencz von Paul für freiwillige Armenpflege in der Diöcese Brünn für das Verwaltungsjahr 1907*. Brünn: Verlag des Vereines, 1907.
- Jahres-Bericht von 6 Conferenzen des Vereines vom Hl. Vincencz von Paul für freiwillige Armenpflege in der Diöcese Brünn für das Verwaltungsjahr 1895*. Brünn: Verlag des Vereines, 1895.
- JIRÁNEK, Tomáš, KUBEŠ, Jiří (eds.), *Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od středověku do moderní doby*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2005.
- KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin I.-II*. Praha: Zvon, 1991.
- KAHL, Sigrun. The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared. *European Journal of Sociology* (Archives Européennes de Sociologie) Vol. 45, 1 (2005), s. 91-126.
- KALISTA, Zdeněk. *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*. Praha: Zvon, 1991. 343s.
- KECK, Andreas. *Das philosophische Motiv der Fürsorge im Wandel. Vom Almosen bei Thomas von Aquin zu Juan Luis Vives' De subventionem pauperum*. Würzburg: Echter Verlag, 2010. 229 s.

- KEITH-LUCAS, Alan. *The Poor You Have With You Always. Concepts of Aid to the Poor in the Western World from Biblical Times to the Present*. St. Davids: NAACSW, 1989.
- KLAIČ, Nada. *Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku*. Zagreb: Školska knjiga, 1971. 593s.
- KLASVOGT, P., POMPEY, H. (Hg.) *Liebe bewegt... und verändert die Welt: Eine Antwort auf die Enzyklika Papst Benedikt XVI. „Deus caritas est“*. Paderborn: Bonifatius, 2008.
- KLASVOGT, Peter. O jednom úspěšném komunitě-spirituálním resocializačním projektu. *Sociální práce*, 2008, č. 4, s. 149-151
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Který boháč bude spasen*. Přel. Monika Recinová. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008
- Kodex kanonického práva. Úřední znění textu a překlad do češtiny*. Praha: Zvon, 1994.
- KOLARŽÍK, Petr, Identita a kultura organizace. Vyhledávání a přijímání zaměstnanců Charity s ohledem na její identitu. *Sociální práce*, 2011, č. 1, s. 60-67;
- KOLARŽÍK, Petr, Identita sociálních služeb poskytovaných katolickou církví. *Sociální práce*, 2008, č. 4, s. 75-84.
- KONFERENZ DER DEUTSCHSPRACHIGEN PASTORALTHEOLOGEN (Hrsg.), *Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst*. Mainz, 1970-74.
- KONFERENZ DER BAYERISCHEN PASTORALTHEOLOGEN (Hg.), *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute: ein pastoraltheologischer Grundriss*. München: Don Bosco, 1994, 248s.
- KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, *Leitlinien für das Studium und Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung. Vom 27. Juni 1989*. Hrsg. Von Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn, 1989. 90s.
- Kosmova kronika česká*. Přeložili Karel Hrdina a Marie Bláhová. 6. vydání. Praha: Svoboda, 1975.

- KOŠČ, S., Kresťanská láska jako styčný bod medzi teológiou a sociálnou prácou. In DUDA, J. (zost.), *Dialog teológie a sociálnem práce. Zborník z interdisciplinárnej vedeckej konferencie*. Ružomberok: PdF KU v Ružomberku, 2006, s. 73-82.
- KOUŘIL, M. Charitativní činnost Msgr Rudolfa Nejezchleby. *Universitas Ostraviensis. Acta Fakultatis Philosophicae/219. Historica* 12/2005, s. 285-290.
- KRÁLÍK, Oldřich (ed.) *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*. Praha: Vyšehrad, 1969.
- KROCKAUER, Rainer et al. *Theologie und Soziale Arbeit : Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*. München: Kösel-Verlag, 2006.
- KŠÍR, Josef. Staré olomoucké špitály a jejich situování. *Zprávy Vlastivědného ústavu v Olomouci*, č. 118, 1964. 15s.
- LADENBAUER, Willibald. *Das sociale Wirken der katholischen Kirche in der Diöcese Budweis*. Wien, 1899.
- LEHMANN, Karl. Im Zentrum der christlichen Botschaft : die erste Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI. In BENEDIKT XVI. *Gott ist die Liebe*. Freiburg : Herder, 2006.
- LEHNER, Markus. *Caritas: Die Soziale Arbeit der Kirche*. Freiburg: Lambertus, 1997.
- LEHNER, Markus. Prokrustovo lože: systematizační pokusy v pastorální teologii. *Teologické texty*, 1996, roč. 7, č. 5, s. 148-151.
- LECHNER, Martin. *Theologie in der Sozialen Arbeit: Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*. München: Don Bosco, 2000.
- LIESE, Wilhelm. *Geschichte der Caritas I. II*. Freiburg: Caritasverlag, 1922.
- Magnae Moraviae Fontes Historici II, IV*. Univerzita J.E. Purkyně, Brno, 1967, 1971.
- MAŇAS, Vladimír. Náboženská bratrstva na Moravě do josefínských reforem. In JIRÁNEK, Tomáš, KUBEŠ, Jiří (eds.), *Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od*

- středověku do moderní doby*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2005, s. 37-77.
- MATOUŠEK, Oldřich a kol. *Základy sociální práce*. Praha: Portál, 2001. 312s.
- MELLINA, Livio, ANDERSON, Carl. A. (eds.) *The way of love: reflections on Pope Benedict XVI's encyclical Deus caritas est*. San Francisco: Ignatius Press, 2006. 366s.
- MERKLEIN, Helmut. *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zu Ethik Jesu*. 1. Aufl. Würzburg: Echter Verlag, 1978. 339s.
- MERKLEIN, Helmut. *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*. 1. Aufl. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1983. 189s.
- MĚŘICKÝ, Zdeněk. *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu I*. 2. opravené vydání. Praha: Libri, 2009,
- MESSIER, Michel, *AGAPÈ. Recherches sur l'histoire de la charité*. Paris: Éditions Fides 2007.
- MESSINA, Rosario. *Dějiny charitativní činnosti*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- METTE, Norbert. *Praktisch-theologische Erkundungen 2*. Berlin: LIT Verlag, 2007. Kap. 24. Liebe als Erweis der Wahrheit und Menschlichkeit des Glaubens. Anmerkungen zur Encyklika „Deus caritas est“ von Benedikt XVI., s. 315-323.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Křesťanství a ostatní náboženství* (1996). Přel. C. V. Pospíšil Praha: Krystal OP, 1999.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Diakonát, vývoj a perspektivy* (2002). Přel. C.V. Pospíšil. Praha: Krystal OP, 2008.
- MEZZADRI, L., NUOVO, L. *Storia della carità*. Milano, 1999.
- MIKULEC, Jiří. *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2000. 154s.
- MOLLAT, Michel. *Die Armen im Mittelalter*. [Aus d. Franz. übers. Von Ursula Irsigler]. 2. Aufl. München: Beck, 1987.

- MÜLLER, C. Wolfgang. *Wie Helfen zum Beruf wurde. Band 1. Eine Methodengeschichte der Sozialarbeit 1883-1945*. 2. vyd. Weinheim-Basel: Beltz Verlag, 1988.
- NAVRÁTIL, P. Současné pojetí a dilemata disciplíny. In MATOUŠEK, O. a kol. *Základy sociální práce*. Praha: Portál, 2001, s. 183-192.
- NECHUTOVÁ, Jana. *Středověká latina*. 1. vydání. Praha: KLP, 2002.
- NEUMANN, Augustin. *Předhusitské kláštery a veřejné blaho*. Praha, 1939.
- NORDUES, Paul (Hrsg.) *Handbuch der Caritasarbeit: Beiträge zur Theologie, Pastoral und Geschichte der Caritas mit Überblick über die Dienste in Gemeinde und Verband*. Paderborn: Bonifatiusverlag, 1986. 544s.
- NOVÝ, Rostislav. Pražské předhusitské kláštery. In *Documenta Pragensia VII/1*. Sestavili Ledvinka V. a Pešek J. Praha: Archiv hlavního města Prahy, 1987, s. 62-71.
- NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula. Diakonia in Gerechtigkeit und Liebe als unverzichtbare Grundfunktion der Kirche. Sozialethische Aspekte von Deus caritas est. In PATZEK, Martin. *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*. Kevelaer: Butzon & Becker, 2007, s. 30-48.
- OHLER, Norbert. *Náboženské poutě ve středověku a novověku*. Přel. V. Marek. Praha: Vyšehrad, 2002.
- OPATRŇÝ, Michal. *Charita jako místo evangelizace*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta, 2010. 137s. ISBN 978-80-7394-250-2
- OPATRŇÝ, Michal. Zapomenutý drahokam: Teologie a sociální práce. *Teologie & Společnost*, 2004, č.5., s. 9-10.
- OPATRŇÝ, Michal, LEHNER, Markus a kol. *Teorie a praxe charitativní práce*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2010.
- ÖSTERREICHISCHE NATIONALBIBLIOTHEK. *Wenzel von Böhmen. Heiligwer und Herrscher*. 1. Auflage. Wien: Christian Brandstätter Verlag, 2009.

- PÁTKOVÁ, Hana. Bratrstva ve středověkých Čechách – probádané téma? In JIRÁNEK, Tomáš – KUBEŠ, Jiří (edd.) *Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od středověku do moderní doby*. Pardubice 2005, s. 11-18.
- PÁTKOVÁ, Hana. *Bratrstvie ku cti božie. Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*. Praha : KLP, 2000.
- PATZEK, Martin. *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*. Kevelaer: Butzon & Becker, 2007. 142s.
- PETERS, Norbert. *Die soziale Fürsorge im Alten Testament*. Paderborn: Bonifacius, 1936.
- POLEHLA, Petr, KUBÍN, Petr, a kol. *Církev, žena a společnost ve středověku. Sv. Anežka Česká a její doba*. Ústí nad Labem : Oftis, 2010. 216s.
- POMPEY, Heinrich. Die "Soziale Pastoral" der Dritten Welt als Herausforderung für das diakonisch-caritative Engagement einer Gemeinde. In Biemer, G. (Hrsg.), *Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio*. Freiburg: Herder, 1992, S. 410-443.
- POMPEY, H. Die Caritas-Enzyklika Benedikt XVI.: Eine Versöhnung von Eros und Agape zur Qualifizierung der caritativen Diakonie – Ökumenische Aspekte. *Theologica Olomucensia*, 2007, volumen 8, s. 113-133.
- POMPEY, Heinrich (Hg.) *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens: Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakonietheologie*. Würzburg: Echter, 1997. ISBN 3-429-01950-8
- POMPEY, Heinrich, DOLEŽEL, Jakub. Impulzy pro sociální práci církve – encyklika DEUS CARITAS EST. *Studia theologica*, podzim 2006, roč. VIII, č. 3, s. 53-61.
- POMPEY, Heinrich, DOLEŽEL, Jakub. (ed.), *Mezinárodní konference Deus caritas est. Církev jako společenství lásky ve službě trpícímu člověku. Dokumentace a zhodnocení*. Olomouc: b.n., 2007. 136s.
- POMPEY, Heinrich. Barmherzigkeit – Leitwort christlicher Diakonie. Hundert Jahre Deutscher Caritasverband. *Die Neue Ordnung*, 1997, 51. roč., č. 4, s. 244-258.

- POMPEY, Heinrich. *Caritatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft. Effizienzuntersuchung eines Grund- und Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakonischer Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den kommunialen, dienstgemeinschaftlichen Charakter kirchlicher Sozialdienste*. Würzburg: Echter, 1994.
- POMPEY, Heinrich. Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter/-innen. In DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hrsg.) *Caritas´ 93: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*. Freiburg, 1992, s. 11-40.
- POMPEY, Heinrich. Der Bischof als »Pater pauperum« in der Diakonieggeschichte der Kirche. In HILLENBRAND, K., NIEDERSCHLAG, H., Hrsg. *Glaube und Gemeinschaft – Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele zum 25jährigen Konsekrationsjubiläum*. Würzburg: Echter Verlag, 2000, s. 339-361.
- POMPEY, Heinrich. Hilfen und Anstöße der christlichen Soziallehre zur Qualifizierung des caritativen Dienstes der Kirche. In GLATZEL, Norbert., POMPEY, Heinrich (Hrsg.) *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre*. Freiburg: Lambertus, 1991, s. 110-131.
- POMPEY, Heinrich. Christlicher Glaube und helfende Solidarität in der Diakonieggeschichte der Kirche. In KERBER, W. (Hrsg.) *Religion und prosoziales Verhalten*. München, 1995, S. 75-134.
- POMPEY, Heinrich. Leid und Not – Herausforderungen für Christliche Soziallehre und Christliche Sozialarbeit. Zum Wechselverhältnis und Selbstverständnis beider Disziplinen. In GLATZEL, Norbert., POMPEY, Heinrich (Hrsg.), *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre*. Freiburg: Lambertus, 1991, s. 9-37.
- POMPEY, Heinrich. Theologisch-psychologische Grundbedingungen der seelsorglichen Beratung. In BROŽ, J. *Sborník Katolické teologické*

- fakulty UK v Praze k 80. Narozeninám ThDr. Františka Nováka. Praha, 2000, s. 288-328.*
- POMPEY, Heinrich. *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche.* Würzburg: Echter, 2007.
- POMPEY, Heinrich., ROß, Paul-Stefan. *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1998.
- POMPEY, Heinrich. Wie im Himmel, so auf Erden. Wenn Liebe göttlich wird...- Kirche als Ikone der Dreifaltigkeit. In KLASVOGT, P., POMPEY, H. (Hg.), *Liebe bewegt... und verändert die Welt: Eine Antwort auf die Enzyklika Papst Benedikt XVI. „Deus caritas est“.* Paderborn: Bonifatius, 2008, s. 387-419.
- PONTIFICIUM CONSILIUM „COR UNUM“, *DEUS CARITAS EST: Atti del Congresso mondiale sulla carità.* A cura di: G. Bianchini, M.R. Sechi Vaticano, 2006.
- POŘÍZKA, Jiří. *Maltézští rytíři v Čechách a na Moravě 1870-1998 : české velkopřevorství řádu maltézských rytířů a jeho představitelé.* Olomouc: Votobia, 2002.
- POSPÍŠIL, C. Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel.* Praha: Krystal, 2000.
- POSPÍŠIL, C. Václav. *Teologie služby.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.
- POSPÍŠIL, C. Václav. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii.* 1. vyd. Praha/Kostelní Vydří: Krystal OP/Karmelitánské nakladatelství, 2005. 242s.
- POSPÍŠIL, C. Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie.* 1. vyd. Praha/Kostelní Vydří: Krystal OP/Karmelitánské nakladatelství, 2007. 590s.
- PRIETO, A., Eros and Agape: The Unique Dynamics of Love. In MELLINA, L., ANDERSON, C. A. (eds.), *The way of love: reflections on Pope Benedict XVI's encyclical Deus caritas est.* San Francisco: Ignatius Press, 2006, s. 212-226.

- RAHNER, Karl. Die anonymen Christen. In tentýž, *Schriften zur Theologie VI*. Zürich-Einsiedeln-Köln, 1965, s. 545-554.
- RATZINGER, Georg. *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*. Reprint der Ausgabe von 1884. Freiburg 2001. 616 stran.
- RAUSCHER, Anton (Hrsg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Berlin: Duncer & Humblot, 2008.
- RHEINHEIMER, Martin. *Chudáci, žebráci a vaganti. Lidé na okraji společnosti 1450-1850*. Přel. V. Marek. Praha: Vyšehrad, 2003.
- RIEGLER, František (ed.), *Slovník naučný*. Praha: Kober, 1862-64.
- RUDDAT, G., SCHÄFER, G.K. (Hg.), *Diakonisches Kompendium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. 640s.
- Řehole Benediktova*. Uvedení do křesťanského života – komentář Georg Holzherr. Přel. Aleš Vandrovec. Praha: Benediktýnské arcidiocésie, 2001. 311s.
- SANNA, I. Creati e redenti dall'amore. La dimensione antropologica della carità. In. FISICHELLA, R. (ed.), *Dio è amore. Commento teologico-pastorale a Deus Caritas Est*. Vaticano: Lateran University Press, 2006, s. 21-46.
- SEGBERS, Franz. „Es sollte überhaupt kein Armer unter Euch sein“ (Dtn 15,4). Theologische und ethische Kriterien für den Umgang mit Armut und Reichtum in Diakonie und Kirche. In HERMANN, Volker (Hrsg.). *Diakonische Existenz im Wandel*. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut, 2007, s. 26-40.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.). *Berufen zur caritas*. Bonn, 5. Dezember 2009. 52s.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.). Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft. Bonn, 23. September 1999.
- SCHÄFER, M. Die Diakonie in mittelalterlichen Beginengemeinschaften – über eine frühe Form christlich motivierter Sozialer Arbeit und deren Wiederentdeckung in der Gegenwart. In EURICH, Johannes (ed.), *Diakonisches Handeln im Horizont gegenwärtiger*

- Herausforderungen*. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut, 2006, s. 115-139.
- SCHÄFER, G., HERMANN, V. Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie. In RUDDAT, G., SCHÄFER, G. (Hg.) *Diakonisches Kompendium*. Göttingen: Vnadenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 36-67.
- SCHÄFER, G. K., STROHM, Th. (ed.) *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch*. 3. Aufl. Heidelberg: Universitätsverlag, 1998.
- SCHLAGNITWEIT, M. L., Von einer Kirche für die Armen zu einer Kirche der Armen. *Diakonia. Internazionale Zeitschrift für die Praxis der Kirche*, 1997, č. 2, Leitartikel.
- SCHMIDBAUER, Wolfgang. *Alles oder nichts. Über die Destruktivität von Idealen*. 2. Aufl. Rowohlt Reinbek B. Hamburg 1983. 415s.
- SCHÜNKE, R. *Kranken- und Armenfürsorge in Alt-Olmütz*. Olmütz, 1906.
- SKŘIVÁNEK, J. *Němečtí rytíři v českých zemích*. Praha, 1997.
- SOTONIAKOVÁ, Eva. Basileias – die Hilfe an die Bedürftigen. *Acta universitatis palackiane olomucensis. Fakultas theologica cyrillo-methodiana*. 1999, volumen 1. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, s. 1-13.
- STEINKAMP, Hermann. *Sozialpastoral*. Freiburg: Lambertus, 1991. 157s.
- SVOBODNÝ, Petr, HLAVÁČKOVÁ, Ludmila. *Pražské špitály a nemocnice*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999.
- SVOBODNÝ, Petr. Vlašský špitál na Malé straně a jeho místo v péči o matku a dítě do josefínských reforem (1602-1789). In *Documenta Pragensia VII/1*. Sestavili Ledvinka V. a Pešek J. Praha: Archiv hlavního města Prahy, 1987, s. 113-132.
- ŠEBÁNEK, J. Moderní padělký v moravském diplomatáři Bočkově do r. 1306. *ČMM* 60, 1936, s. 33.
- ŠMAHEL, František. *Husitská revoluce. I, Doba vymknutá z kloubů*. Praha : Karolinum, 1993. 498 s.

- ŠMAHEL, František. *Husitská revoluce. II, Kořeny české reformace*. Praha : Karolinum, 1993. 362s.
- ŠMAHEL, František. *Husitská revoluce. IV, Epilog bouřlivého věku*. Praha : Karolinum, 1993. 602s.
- ŠMERDA, Hynek. *Křesťanská charita v běhu věků (od počátku do doby vrcholného středověku s přihlédnutím k situaci na jižní Moravě)*. České Budějovice: Jih, 2010, 164 s.
- ŠRAJER, Jindřich. Lidská důstojnost a sociální práce. *Sociální práce*, 2006, č. 2, s. 109-113.
- The Testament of our Lord*. Translated into English from the Syriac. With Instruction and Notes by James Cooper and Artur John Maclean. [online] Edinburgh: T&T Clark, 1902. [cit. 2011-11-3] Dostupné na: <http://www.archive.org/details/cu31924029296170>
- THIEL, Winfried. Arm und reich in der Bibel. In HERMANN, Volker (Hrsg.). *Diakonische Existenz im Wandel*. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut, 2007, s. 12-25.
- TICHÝ, Ladislav. Novozákonní Agape. *Studia Theologica*, 2003, č. 14, s. 1-6.
- TŘEŠTÍK, Dušan. *Vznik Velké Moravy : Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791-871*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2001.
- UHLHORN, Gerhard. *Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit*. 3 Bde., Stuttgart 1882-1890.
- VACEK, Edward Collins. *Love, Human and Divine: Heart of Christian Ethics*. Washington: Georgetown University, 1994. 376s.
- VALENTINE-MAHER, Sarah. The Transformative Potential of Realigning Agape and Eros in the Continued Development of Nursing's Role. *Research and Theory for Nursing Practice: An Inter-national Journal*, 2008, Vol. 22, No. 3, , s. 171-181.
- VALICĂ, Mihai. *Eine heutige Philantropiewissenschaft und Diakonietheologie im Kontext der Orthodoxen Lehre und der Tradition der Rumänisch-Orthodoxen Kirche*. Bucuresti: Editura Christiana, 2008. 464 s. ISBN 987-973-1913-10-0

- VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie. Část III. Sociální práce se zvláštním zřetelem k činnosti kněžské*. Praha, 1929. 365s.
- VAŠEK, Bedřich. *Dějiny křesťanské charity*. Olomouc: Velehrad, 1941.
- VAŠICA, Josef. *Literární památky epochy velkomoravské*. Praha: Vyšehrad, 1996.
- WATZLAWICK, Paul. *Pragmatika lidské komunikace. Interakční vzorce, patologie a paradoxy*. Hradec Králové: Konfrontace, 2000.
- VÖLKL, Richard. *Caritas der Gemeinde – Neutestamentliche Grundlegung*. Freiburg: Deutscher Caritasverband, 1976.
- VÖLKL, Richard. *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*. 1. Aufl. Freiburg: Lambertus-Verlag, 1963. 112s.
- VÖLKL, Richard. Theologische Überlegungen zur Caritas der Gemeinde. In NORDHUES, Paul (Hrsg.) *Handbuch der Caritasarbeit. Beiträge zur Theologie, Pastoral und Geschichte mit Überblick über die Dienste in Gemeinde und Verband*. Paderborn: Binifatius, 1986, s. 57-67.
- VON NELL-BREUNING, Oswald. *Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung*. Freiburg: Herder, 1979.
- VON LENGERKE, Georg. *Die Begegnung mit Christus im Armen* (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 43). Würzburg: Echter verlag, 2007. 357s.
- WALDSTEIN, M. Johannine Foundation of the Church. In MELLINA, L., ANDERSON, C. A. (eds.), *The way of love: Reflections on Pope Benedict XVI's encyclical Deus caritas est*. San Francisco: Ignatius Press, 2006, s. 250-265.
- WALDSTEIN-WARTENBERG, Berthold. *Řád johanitů ve středověku*. Praha: Academia, 2008.
- WALDSTEIN-WARTENBERG, Berthold. *Svatá Zdislava a její doba*. Brandýs n. Labem-Stará Boleslav: Martin, 2002.
- WANDENFELS, Hans. *Kontextuální fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad: 2000. 662s.

- WEIS, Martin. *Noblesse oblige – Vornehme Herkunft verpflichtet. Eine Sonde in das Leben und das religiös-caritative Werk von ausgewählten gestalten europäischer Königshäuser*. Fürth : Flacius, 2008.
- WENDT, Wolf Rainer. *Geschichte der Sozialen Arbeit 1. Die Gesellschaft vor der sozialen Frage*. 5. Auflage. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008. 527s.
- WINTER, Zigmund. *Kulturní obraz českých měst II*. Praha, 1892.
- WOHLMUTH, J. (ed.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Band 1. 3. Aufl. Paderborn: Schöningh, 2002.
- WOODROOFE, Kathleen. *From Charity to Social Work in England and the United States*. Toronto/Buffalo: University of Toronto Press, 1971.
- Zavádění standardů kvality sociálních služeb do praxe. Příručka poskytovatele*. Uspořádala K. Čermáková a M. Johnová. Praha: Ministerstvo práce a sociálních věcí, 2002, 112 s.
- ZELLER, Susanne. *Juan Luis Vives (1492-1540): (Wieder)Entdeckung eines Europäers, Humanisten und Sozialreformers jüdischer Herkunft im Schatten der spanischen Inquisition: ein Beitrag zur Theoriegeschichte der Sozialen Arbeit als Wissenschaft*. Freiburg: Lambertus, 2006. 335s.
- ZERFAß, Rolf. *Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt*. Freiburg, 1992
- ZERFAß, Rolf. Das Proprium der Caritas als Herausforderung an die Träger. DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hrsg.), *Caritas' 93: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*. Freiburg, 1992, s. 27-40.
- ZILYNSKYJ, Bohdan. Špitály Nového města pražského v pohusitské době (do r. 1518). In *Documenta Pragensia VII/1*. Sestavili Ledvinka V. a Pešek J. Praha: Archiv hlavního města Prahy, 1987, s. 91-103.
- ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka církevních dějin českých I.-VII*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2007.
- ZUBER, Rudolf. *Osudy moravské církve v 18. století*. Praha: Česká katolická charita, 1987. 292s.
- ZUBER, Rudolf. *Osudy moravské církve v 18. století (II)*. Olomouc, Matice cyrilometodějská, 2003. 605s.

- ZULEHNER, Paul. *Liebe und Gerechtigkeit. Zur Antrittsenzyklika von Papst Benedikt XVI.* Wien: Molden, 2006.
- ZULEHNER, Paul M. *Pastoraltheologie II. Gemeindepastoral: Orte christlicher Praxis.* Düsseldorf, 1989. 270s.
- ŽEMLIČKA, Josef. *Přemyslovci. Jak žili, vládli a umírali.* Praha: Lidové Noviny, 2005.

Slovníková hesla

- QUELL, Gottfried. agapaó, agapé, agapétos. In *ThWNT*. Ester Band, s. 20-34.
- BORGMANN, K., Caritas. Wort und Wesen. In *LThK 2*. 2. Aufl., sl. 941-947.
- SCHNEIDER, Bernard. agapé, agapaó, agapétos. In *EDNT. Volume 1*. s. 8-12.
- SÖDING, Thomas. Agape. Der ntl. Sprachgebrauch. In *LThK 1*. 3. Aufl., sl. 220-221.
- SCADUTO, M., Charity, works of. In *New Catholic Encyklopedia*, sv. 3. 2. vydání. Washington, 2003
- STAUFFER, Ethelbert. ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός. In *ThWNT*. Ester Band, s. 34-55.
- WALLIS, Gerhard. אָהבָה. In *ThWAT*. Band I, sl. 108-128.
- HAUCHILD, Wolf-Dieter. Agapen I. In der alten kirche. In *TRE*. Band I, s. 748-753.
- WARNACH, V. Liebe. In *HThGB*. Band 3., s. 55-77.
- WIÉNER, Claudie. Láska. In *Slovník biblické teologie*. Překl. Petr Kolář. 1. vydání. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 196.
- HEALY, P. "Parabolani." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 11. [online] New York: Robert Appleton Company, 1911. [cit. 2011-11-3] Dostupné online na: <http://www.newadvent.org/cathen/11467a.htm>
- CARSONS, T. (ed.) „History of Charity.“ *New catholic encyclopedia*. 2. edition. Vol. 3. Washington, D.C. 2003, s. 400-421.
- LECLERCQ, HENRI. „Parabalani.“ *DACL*, Tom. 13. Paris 1938, sl. 1574-1578.
- SCHWEICHER, C. Barmherzigkeit, Werke der. In *LCI*, Band 1, sl. 246-251.

LÉON-DUFOUR, X. Bližní. In *Slovník biblické teologie*. Překl. Petr Kolář. 1. vydání. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 30.

BEYER, H. W., Diakoneo, diakonia, diakonos. In *ThWNT*. Zweiter Band, s. 81-93.

Jiné

DE SOUZA, R. A Church devoted to love and charity. *National Post* (Canada), [online], January 26, 2006. [cit. 2011-11-3] Dostupné na: <http://catholiceducation.org/articles/facts/fm0055.html>

„Deus Caritas Est“, Social Encyclical. Interview with Direktor of Cardinal Van Thuân Observatory, *Zenit* [online], 30.1.2006, [cit. 2011-11-3] Dostupné na: <http://www.zenit.org/article-15146?!=english>

Cardinal MARTINO on „Deus Caritas Est“, *Zenit* [online], 26.8.2006, [cit. 2011-11-3] Dostupné na: <http://www.zenit.org/article-17740?!=english>

Bishop CREPALDI on „Deus Caritas Est“. Social Doctrine Lies at Heart of Encyclical, *Zenit* [online], 2. 9. 2006, [cit. 2011-11-3] Dostupné na: <http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=3604>

OWEN, R., Pope's first encyclical on love and sex is lost in translation. *The Times* [online], January 19, 2006, [cit. 2011-11-3] Dostupné na: <http://www.freerepublic.com/focus/f-religion/1560895/posts>

WIKER, Benjamin D. *Benedikt Contra Nietzsche: A Reflexion on Deus Caritas Est*. [online] [cit. 2011-11-3] Dostupné na: <http://www.catholicculture.org/culture/library/>

RYSCAVAGE, R. Bringing back Charity. *America* [online], March 13, 2006. [cit. 2011-11-3] Dostupné na: http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=4668

SEZNAM ZKRATEK

U zahraničních zdrojů, pokud nevyšlo později, podle *Theologische Realenzyklopädie*. Abkürzungverzeichnis. Berlin, 1976.

CDM	Codex diplomaticus et epistolaris Moravice. Antonín Boček, Vincez Brandl, Bertold Bretholz (Hg.), Olomouc-Brünn, 1826-
ČMM	Časopis Matice moravské. Brno, 1869-
DACL	Dictionaire d'Archéologie chrétienne et de la liturgie . Paris, 1903-1953.
EDNT	Exegetical Dictionary of the New Testament. BALZ, Horst, SCHNEIDER, Gerhard (eds.), Michigan, 1990.
HPTh	Handbuch der Pastoraltheologie. Hg. von F. X. Arnold, , K. Rahner u. a. Freiburg, Br. 1964-1972
HThGB	Handbuch der Theologischen Grundbegriffe. München, 1962.
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie . Freiburg, Br. U. a. 1968ff.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche. 2 Aufl. Freiburg, Br. 1957-1965. 3. Aufl. 1993ff.
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hg. v. Bernard Johanes Botterweck/Helmer Ringgren. Stuttgart u.a. 1970ff.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. v. Gerhard Kittel u.a. Stuttgart, 1933ff.
DCE	Encyklika Deus caritas est
CHÚ	Farní chudinský ústav

SEZNAM PŘÍLOH

Příl. 1: Údaje o počtu obnovených CHÚ (chudinských institutů) a osob z jejich zdrojů podporovaných na území Moravy a rakouského Slezska

Příl. 2: Pověření členů dozorčí rady střediska Diakonie ČCE

SUMMARY

DOLEŽEL, Jakub. *Church social work theory viewed against the background of general and czech charity history untill the encyclical Deus caritas est*. Dissertation thesis. Olomouc: CMTF, 2011.

In 2006, Pope Benedict XVI published his first encyclical, which represents an important statement about the character of church social work, in other words, about its charity practice. We can say that the first time in the history of the magisterial statements it explicitly formulated theory of one of the three pillars and displays of the church life.

Nevertheless, it does not mean that the church social work in the course of its history was not theoretically based. All of its historical processes, changes and trends were influenced by some theoretical notions and in the following study they are considered as the implicit ones.

The knowledge of the implicit and explicit theories of church social work in the past can be indisputably a significant lead for its orientation today and in the future. Additionally, since the concrete charitable activities do not take place in the vacuum, it is suitable to relate these theories development to the domestic Czech tradition. The aim of the following study is *reconstruction of theoretical establishment of church social work culminating with the encyclical Deus caritas est against a background of charity practice general history with the special respect to the Czech tradition*.

The core criteria of the church social work are here initially derived from the semantic analysis of the terminology, which Christian denominations use to label their helping practice (caritas-diakonia-philanthropy-mercy). Suitability of the term „church social work“ is also discussed here.

Historical background of the development of social-charitable work theories firstly includes Czech and world historiography analysis of the main study issue. Then, there is presented the general (Europe-wide) development of that practice,

in the Czech lands in such extent for the first time after seventy years. Even more original is further reconstruction of the historical development of the (Catholic) church charity practice in our country, where particular models of its motivation, organization and financing are introduced.

The period of birth and evolution of the Catholic social teaching is recognized here as clear turning point in the formulation of church social work theory. Despite that new theoretical line cannot be considered as the separate theory of church social work, it evinces a wide range of characteristics, which can enrich both spheres of church social activities.

It is considered here that the Benedict XVI's encyclical „Deus caritas est“ explicitly formulates charity practice theory. The encyclical content is therefore analyzed from the viewpoint of the main lines of reasoning, which are distinguished as: caritatis theology, caritatis anthropology and caritatis ecclesiology. The three lines are in the study elaborated by means of contemporary theological reflection with respect to the current challenges of the charity practice in the Czech Republic.

ZUSAMMENFASSUNG

DOLEŽEL, Jakub. *Die theoretische Verankerung kirchlicher Sozialarbeit auf dem Hintergrund allgemeiner und tschechischer Caritasgeschichte bis zur Enzyklika Deus caritas est.* Dissertation. Olomouc: CMTF, 2011.

Im Jahre 2006 veröffentlichte Papst Benedikt XVI. seine erste Enzyklika, die eine grundsätzliche Aussage über den Charakter der kirchlichen Sozialarbeit, mit anderen Worten ihrer caritativen Praxis, darstellt. Wir können sagen, sie formulierte explizit zum ersten Mal in der Geschichte der päpstlichen Äußerungen eine Theorie der caritativ diakonischen Praxis, eines der drei Hauptpfeiler des kirchlichen Lebens.

Das bedeutet jedoch nicht, dass die caritative Praxis während der Zeit vor dieser Enzyklika theoretisch unprofiliert wäre. Alle Prozesse, Änderungen und Trends, durch die sie in der Geschichte passieren musste, wurden durch bestimmte theoretische Vorstellungen über eine caritative Orthopraxis bestimmt und diese werden in der Dissertation für eine implizite Theorien gehalten.

Die Kenntnis solcher impliziten als auch expliziten Theorien kann gewiss ein wichtiger Maßstab zur Ausrichtung und Positionierung der Caritaspraxis in der Gegenwart und Zukunft werden. Und weil die konkrete Caritaspraxis nie in Luftleere geschieht, ist es angebracht, so eine Entwicklung der Caritastheorien mit der einheimischen Tradition zu verbinden. Darum rekonstruiert diese Dissertation die theoretische Verankerung kirchlichen Sozialarbeit bis zu ihrem Höhepunkt in der Enzyklika Deus caritas est auf dem Hintergrund der allgemeinen Caritasgeschichte und mit spezifischer Rücksicht auf eine tschechische Linie der caritativen Praxis. Somit wird eine beachtliche Lücke in unseren Kenntnissen über den spezifischen Charakter kirchlicher Sozialarbeit in ihrer historischen Entwicklung gefüllt. Der Forschungsstand auf diesem gebiet ist dürftig. Wie innerhalb der Dissertation analysiert wird, die wichtigen Arbeiten bezüglich der Veränderungen und Entwicklungen der caritativen Praxis sind

selten nicht nur bei uns, sondern auch in der Welt, und oft sind sie hundert oder mehr Jahre alt. Eine wissenschaftliche Diskussion über die aktuellen Trends und theoretischen Parametern kirchlichen Sozialarbeit in unserem Lande erst entsteht.

Die Hauptkriterien kirchlicher Sozialarbeit werden zuerst aus einer semantischen Analyse der traditionellen Terminologie, die die christlichen Konfessionen für die Bezeichnung ihrer sozial-helfenden Praxis (Caritas-Diakonia-Philantropia-Barmherzigkeit) benutzen, abgeleitet. Hier wird auch die Tauglichkeit der Terminologie „kirchliche Sozialarbeit“ diskutiert.

Der historische Hintergrund der Theorienentwicklung caritativer Praxis fasst zuerst eine Analyse der tschechischen und europaweiten Historiographie zu Thema um. In dem nächsten Schritt wird die allgemeine Caritasgeschichte geschildert, in unserem Lande in diesem Umfang zum ersten Mal nach siebenzig Jahren. Noch mehr originell ist die nachfolgende Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung caritativer Praxis der (katholischen) Kirche in unserem Lande. Vor allem werden Modelle ihrer Motivierung, Organisation und Finanzierung erarbeitet.

Der Zeitraum der Entstehung und Entwicklung der katholischen Soziallehre wird hier für eine markante Wende in der Theoriebildung kirchlichen Sozialarbeit gehalten. Obschon diese neue theoretische Linie nicht als die eigentliche Caritastheorie angesehen werden kann, weist sie doch viele Merkmale auf, die die beiden Sphären kirchlicher Sozialbotschaft bereichern können.

Die Enzyklika *Deus caritas est* wird in dieser Dissertation als die explizite Formulierung der Caritastheorie angesehen. Ihr Inhalt wird bezüglich der wichtigsten Argumentationslinien analysiert und die Linien einer Theologie, Anthropologie und Ekklesiologie Caritatis werden differenziert. Die unterschiedenen Linien werden hier mithilfe der gegenwärtigen praktisch theologischen Reflexion mit Rücksicht auf die Herausforderungen der Caritaspraxis in unserem Lande entfalten.

Příloha č. 1

Údaje o počtu obnovených CHÚ (chudinských institutů) a osob z jejich zdrojů podporovaných na území Moravy a rakouského Slezska

- 1827 13.246 osob
- 1828 15.449 osob, z toho např.
 - město Brno: 622
 - okres Brno: 1.586
 - město Olomouc: 303
 - okres Olomouc: 3.227
 - město Opava: 180
 - okres Opava: 2.229
 - okres Přerov: 2.139
- 1830 1073 CHÚ
- 1831 1122 CHÚ
- 1831 16.946 osob
- 1838 19.359 osob
- 1840 18.835 osob
- 1841 18.923 osob
- 1842 18.996 osob
- 1844 19.989 osob
- 1845 20.063 osob
- 1847 1181 CHÚ
- 1847 19.989 osob
- 1850 1056 CHÚ
- 1850 20.403 osob

Příloha č. 2

Pověření členů dozorčí rady střediska Diakonie ČCE

Rozhodnutí Správní rady Diakonie Českobratrské církve evangelické č. 3 /2009 – změna přílohy Organizačního řádu

Slib se koná pokud možno v bohoslužebném shromáždění spolupracujícího sboru nebo na zvláštním zasedání dozorčí rady střediska, k němuž je vhodné pozvat i členy sboru a správní radu střediska. Slib skládají členové dozorčí rady střediska do rukou některého z členů dozorčí rady Diakonie ČCE.

Oslovení

Bratři a sestry! Úkolem církve je dosvědčovat evangelium Ježíše Krista slovem i skutkem. Zvat k lásce a odpuštění a současně se starat o potřebné – o nemocné, staré a osamělé, o lidi s postižením i o ty, kdo jsou v různých těžkostech a složitých situacích. Českobratrská církev evangelická to činí prostřednictvím křesťanské služby ve sborech, povoláním diakonů a zřizováním středisek Diakonie ČCE. Diakonie je součástí služby církve a řídí se Církevním zřízením a řády. Každé středisko Diakonie má svůj spolupracující sbor. Jeho staršovstvo volí dozorčí radu střediska, která je poradním a kontrolním orgánem střediska (*podle okolností je třeba přizpůsobit*).

Staršovstvo sboru ČCE v (název spolupracujícího sboru) na svém zasedání dne zvolilo na čtyřleté období dozorčí radu tohoto střediska v následujícím složení: ...

Jmenovaní vyjádřili ochotu být členy dozorčí rady střediska a nyní mají přijmout ke své službě pověření.

Slib členů dozorčí rady střediska

Vážení členové dozorčí rady střediska Diakonie, ptám se vás:

Přijímáte své pověření k členství v dozorčí radě střediska Diakonie(název střediska) s vědomím, že službou potřebným dosvědčuje

církev evangelium o Ježíši Kristu? Chcete společně se správnou radou usilovat, aby toto středisko sloužilo v duchu křesťanské lásky těm, kteří to potřebují?

Je-li tomu tak, odpovězte prosím každý sám za sebe: **Ano, přijímám a chci.**

Slibujete, že budete v dozorčí radě tohoto střediska Diakonie pracovat podle svého nejlepšího vědomí a svědomí a při svém jednání a rozhodování dbát ustanovení Řádu diakonické práce i ostatních církevních řádů a zákonů České republiky?

Je-li tomu tak, odpovězte prosím: **Ano, slibuji.**

Slibujete, že důvěrné informace, které vám budou v souvislosti s prací v dozorčí radě sděleny, uchováte v tajnosti?

Je-li tomu tak, odpovězte prosím: **Ano, slibuji.**

Slibujete, že budete udržovat těsný a vzájemně obohacující vztah mezi Českobratrskou církví evangelickou a její Diakonií, spolupracovat se správnou radou střediska a příslušnými orgány církve a Diakonie?

Je-li tomu tak, odpovězte prosím: **Ano, slibuji.**

Promulgace: Prohlašuji vás za řádně pověřené členy dozorčí rady střediska Diakonie(název střediska). Ježíš Kristus praví: „Ne vy jste vyvolili mne, ale já jsem vyvolil vás a ustanovil jsem vás, abyste šli a nesli ovoce a vaše ovoce aby zůstalo“ (J 15, 16).

Modlitba: Pane Ježíši Kriste, tys nepřišel, aby ti sloužili, ale abys sloužil. Přijal jsi lidskou podobu a ponížil ses až na kříž, abys zachránil každého člověka. Prosíme, dávej těm, které jsme dnes k této službě pověřili, moudrost, trpělivost, lásku a sílu. Dej, ať mohou svou práci konat s radostí a vděčností, že se podílejí na tvém dobrém díle.

Požehnání: Požehnání všemohoucího Boha Otce, milost Ježíše Krista a moudrost Ducha svatého ať je vám v této vaší službě oporou a pomocí.