

UNIVERZITA JANA AMOSE KOMENSKÉHO PRAHA

**MAGISTERSKÉ KOMBINOVANÉ
STUDIUM**

2012 – 2014

DIPLOMOVÁ PRÁCE

David Fridrich

**Spiritualita v pomáhajících profesích aneb křesťanská etika
a válka**

Praha 2014

Vedoucí diplomové práce:

PhDr. Olga Nytrová

JAN AMOS KOMENSKY UNIVERSITY PRAGUE

**MASTER COMBINED (PART TIME)
STUDIES**

2012 – 2014

DIPLOMA THESIS

David Fridrich

**Spirituality at the assisting professions or else christian ethics
and war**

Prague 2014

The Diploma Thesis Work Supervisor:

PhDr. Olga Nytrová

Prohlášení

Prohlašuji, že předložená diplomová práce je mým původním autorským dílem, které jsem vypracoval samostatně. Veškerou literaturu a další zdroje, z nichž jsem při zpracování čerpal, v práci řádně cituji a jsou uvedeny v seznamu použitých zdrojů.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v univerzitní knihovně.

V Praze dne 28. 2. 2014

David Fridrich

Poděkování

Chtěl bych poděkovat PhDr. Olze Nytrové za zpětnou vazbu při shromažďování informací, za cenné rady a především za celkové vedení mé práce. Rovněž bych chtěl také poděkovat vojenskému duchovnímu Mgr. Leoši Halbrštátovi za vstřícnost a pomoc při získání potřebných informací.

Anotace

Diplomová práce má v její první části za cíl přiblížit význam spirituality v pomáhajících profesích. Práce dále analyzuje podmínky pro pastorační službu v méně obvyklém prostředí – Armádě české republiky, kde jsou vyloženy pozitivní i negativní faktory, které na duchovního v armádě mohou působit. V práci jsou také načrtnuty dějiny vojenské duchovní služby a popsáno její působení v současnosti, neboť v dnešním moderním a globálním světě stále nejde válčení vymítit. Příslušníci ozbrojených sil stojí a slouží s dvousečným mečem v narušeném světě, v němž je zlo přítomné, a právě zde má vojenská duchovní služba své nezastupitelné poslání. Poslání, jež spočívá v rozvíjení spravedlivého rozlišování, které každého příslušníka ozbrojených sil učí sloužit spravedlnosti a dobru.

Třetí část je věnována tzv. „Teorii spravedlivé války“, v které je nastíněn vývoj křesťanského pojetí etiky války a současné pojetí etiky mírového soužití s teologickými východisky, kdy byly využity primární i sekundární zdroje. Tato teorie prezentuje základní analytický a obzvláště normativní nástroj k výzkumu války. Práce je na pomezí přehledové a explorativní studie a má cíl být vzájemným setkáním dvou zdánlivě cizích světů, jejichž společným posláním je ochrana ostatních.

Klíčové pojmy

hodnoty, křesťanství, náboženství, mír, pastorační služba, religiozita, sociální učení církve, spiritualita, spravedlnost, teorie spravedlivé války, válka, vojenská duchovní služba, vojenský kaplan

Annotation

This diploma thesis work is in its first part aimed at elaborating the sense of spirituality in assisting professions. The work furthermore analyzes conditions of pastoral service in a less usual environment – in the Army of the Czech Republic, in this part negative and positive factors affecting a priest are unrolled. Furthermore the work also provides an outline of history of military pastoral service and its activities in present , as it is not possible to resolve war conflicts in the contemporary world. Members of armed services are standing and serving with an two-edged sword in an disturbed world where an evil is present so military pastoral service has its unsubstitutable mission. Mission which repose on developing rightful distinction which is teaching any member of armed services to serve justice and good.

The third part is dedicated to the so called „Just war theory”, where evolution of the Christian war ethics is interpreted, as well as the modern concept of the peace coexistence ethics with theological resources using primary and secondary sources. This theory presents a basic analytical and especially normative instrument to research of a war. The work is on the borderline between summarizing and explorative study and its objective is to become a mutual confluence of the two seemingly extrinsic worlds whose common mission is the protection of the others.

Key words

catholic social doctrine, Christianity, justice, just war theory, military chaplaincy, military chaplain, pastoration, peace, religion, religiosity, spirituality, war

OBSAH

ÚVOD	8
1. SPIRITUALITA V POMÁHAJÍCÍCH PROFESÍCH	13
1.1 Spiritualita v lidské společnosti a její význam pro hodnotové zakotvení ..	13
1.2 Maslowova pyramida potřeb a jeho pohled na spiritualitu	14
1.3 Spiritualita a její vliv na hierarchii hodnot a spirituální hodnoty samotné	18
1.3.1 Vymezení pojmu hodnota	18
1.3.2 Hodnoty optikou teologie.....	21
1.3.3 Spirituální hodnoty.....	22
1.4 Spiritualita v křesťanství.....	26
1.4.1 Charakteristika křesťanské spirituality	26
1.4.2 Přístupy ke skutečnosti křesťanské spirituality.....	28
1.4.3 Hlavní představitelé křesťanské spirituality a jejich formulace.....	30
1.4.4 Duchovní život „v Duchu svatém“	32
1.4.5 Metody křesťanské spirituality	33
1.5 Spiritualita a její místo v pomáhajících profesích	34
1.6 Jak můžeme chápat Duchovní dimenze supervize v rámci pomáhajících profesích.....	37
2. DUCHOVNÍ SLUŽBA V ARMÁDĚ.....	41
2.1 Význam duchovní služby	41
2.2 Historie duchovní služby.....	45
2.3 Vývoj Duchovní služby v AČR	46
2.4 Duchovní v zahraničních misích.....	49
2.5 Duchovní služba v AČR v současnosti	51
2.6 Personál a instituce vojenské duchovní služby	54
2.6.1 Výběr, jmenování a odvolání vojenského kaplana	54
2.7 Armádní pastorace	56
2.7.1 Úkoly, jež v současnosti plní vojenští duchovní.....	57
2.7.2 Klady pozice vojenského kaplana.....	60
2.7.3 Případné ohrožení smysluplnosti pastorace	61
3. OTÁZKA KŘESŤANSTVÍ V TEORII O SPRAVEDLIVÉ VÁLCE ..	65
3.1 Dějiny křesťanského pojetí etiky ozbrojeného konfliktu.....	65
3.1.1 Východiska biblická.....	66
3.1.2 První křesťané	69
3.1.3 Přístup k otázce spravedlivé války u Augustina	70
3.1.4 Tomáš Akvinský	72
3.1.5 Francisco de Vitoria	73
3.1.6 Francisco Suárez	74
3.1.7 Alberico Gentili.....	75
3.1.8 Hugo Grotius	76
3.1.9 Nástup politického a vojenského realismu.....	77
3.2 Nové úsilí církve zasáhnout do diskuze.....	78
3.3 Současné učení katolické církve a její východiska	79
3.3.1 Principy Jus ad Bellum papeže Pia XII.....	79

3.3.2 Správný úmysl.....	80
3.3.3 Legitimní autorita.....	80
3.3.4 Spravedlivý důvod	81
3.4 Otázka etiky války v novějších katolických dokumentech.....	81
3.4.1 Mit brennender Sorge.....	82
3.4.2 Gaudium et spes	84
3.4.3 Pacem in terris.....	86
3.4.4 Katechismus katolické církve	87
4. MODERNÍ PŘÍSTUPY KE SPRAVEDLIVÉ VÁLCE	89
4.1 Humanitární intervence.....	89
4.1.1 Humanitární intervence optikou katolické církve.....	91
4.1.2 Humanitární intervence a její legitimita a legalita	92
4.2 Odstrašování zbraněmi hromadného ničení	92
ZÁVĚR.....	95
SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ	101
SEZNAM ZKRATEK.....	109
SEZNAM PŘÍLOH.....	110

ÚVOD

„Máš problém. Nemůžeš dál. Nejde to. Už jsi hotový. Tu někdo jiný dostane vnuknutí, jakýsi tichý a naléhavý příkaz jít za tebou, prokázat ti lásku, pomoci ti, potěšit tě, ukázat řešení, dát ti radu, udělat rozhodný krok. Potom řekneš: „Ty jsi anděl!“ Tma se prosvěttila, starost zmizela, život je zase plný jasu. Potkal jsem již spoustu andělů. Často na ulici, v lidském hemžení. Najednou tu byli, podali mi ruku, pomohli rozřešit problém a zase zmizeli, aniž by čekali na poděkování. „Andělem“ můžeš být i ty sám.

Phil Bosmans, belgický spisovatel

Každý z nás zná pocit osamělosti. Ať už vinou nepřítomnosti osoby kterou milujeme, anebo bloudíme v cizím městě a nemůžeme najít nikoho, kdo by nás měl v ten pravý čas na tom konkrétním místě skutečně rád. Poté může být naše osamělost velmi tísnivá. Avšak, jsme skutečně sami? Prostřednictvím zkušeností a vnitřních lidských prožitků si uvědomujeme, že vedle světa smyslového existuje i svět duchovní. Je to řeč beze slov, je to řeč stvoření. Je společná všem bytostem všech kultur. Kdo z nás nebyl kdy okouzlen západem slunce, hučením mořských vln, zpěvem ptáků a vůní rozkvetlých květů stromů? Koho z nás nezaujala „... *nebeská klenba a pravidelný běh hvězd, které vzbouzejí v člověku představu skutečnosti, která má řád, je uspořádaná, plná světla a je v protikladu k nepořádku a temnotě, v nichž se odehrává náš život zde na zemi.*“ (SBK, 1992, s. 153) Kolem nás je tolik pozvání, která nás nabádají k tomu, abychom pátrali po Tvůrci té veškeré moci a krásy. Ve světě duchovním jsou, tak jako ve světě lidském, bytosti, jež si tak jako člověk uvědomují sebe sama a svým způsobem vstupují do života člověka, i přestože jsou pro jeho smysly nezachytitelné.

V naší židovsko – křesťanské kultuře je Bůh svrchovaný dárce života – stvořitel, všech bytostí, a to jak bytostí fyzických, tak i duchovních, a každá lidská bytost se s ním jednou setká. Někdo v životě a někdo po smrti. Tehdy se ukáže, kdo je člověk a kdo Bůh. Jestliže se s Bohem setkáme již za života, pak On postaví náš život na pevných základech. On nám jde naproti, ale záleží také na naší svobodě, na našem rozhodnutí a vůli, zda přijmeme vztah s ním se všemi důsledky.

Poté se stane zřejmým, kdo skutečně jsme. Ukáže nám, Kdo je spravedlivý, Kdo je láskyplný a Kdo je schopen slitování. Měli bychom se učit poznávat a respektovat Jeho zájem a pozornost, abychom stačili postavit naše životy na pevných základech, které nerozloží žádná krize.

Každý člověk doufá, že jeho životní cesta povede k dobrému konci, a že se jeho životní kroky budou ubírat tím správným směrem. Naše prostorná brána, kterou jsme vešli do pozemského života, má u každého člověka jiný nadpis – jiné motto. Jeden nad ní má: „Konej dobré skutky“, druhý: „Dodržuj přikázání“, a tak dále. Avšak mnoho poutníků se nestará o svou životní cestu, která by vedla k dobrému konci, i přestože k němu chtějí směřovat. Chtějí si jen život vychutnat a myslí si, že pravá svoboda spočívá v tom, že si mohou dělat, co chtějí. To je svévole. Nechápu, že předem naprogramovaná nevázanost, nevyřeší žádnou svízele. Nevědí, že čím větší je nevázanost na jakoukoliv mravní normu, tím horší je výsledný pocit. Snaží se nevnímat hlas svědomí, které se na ně snaží promluvit. Svědomí, které „*znamená zvláště mravní vědomí, bezprostřední vnitřní vědění o tom, co je dobré a zlé*“, prostě ignorují. Neakceptují tuto sílu „*vnitřního hlasu, jenž člověku předem i po činu ukazuje, která je správná a která falešná cesta života, a jenž je základem mravní autority.*“ (NOVOTNÝ, 1956, s. 1032) Svědomí podle apoštola Pavla: „*odhaluje pravdu, zvěstuje slovo Boží, které má samo v sobě moc otevřít si cestu k lidským srdcím. Tato vnitřní moc pravdy Boží je totožná s mocí Ducha, která arci není znásilněním člověka, nýbrž základem jeho svobody.*“ (NOVOTNÝ, 1956, s. 1032) Samozřejmě, že lze namítnout, že „*člověk někdy musí čelit situacím, v nichž mravní úsudek není tak jistý a rozhodnutí je obtížné*“, ale i přesto: „*Musí však vždy hledat to, co je spravedlivé a dobré, a rozeznávat Boží vůli vyjádřenou Božím zákonem. Pravda o mravním dobru, vyhlášená zákonem rozumu, se prakticky a konkrétně poznává rozumným úsudkem svědomí. Člověk, jehož rozhodnutí jsou v souladu s takovým úsudkem, se nazývá moudrý.*“ (KKC, 2002, s. 313)

Už Šalomoun dobře věděl, že smích není důkazem opravdového štěstí: „*Také při smíchu bolívá srdce a na konci radosti bývá žal.*“ (PŘÍSLOVÍ 14,13) Častokrát jsou ti, kteří se nejvíce smějí, ve svém nitru nejnešťastnější. I když jsou životní hesla těchto lidí různá, tak jedno mají společné: Nejdou správnou cestou a neměli by ignorovat znamení...

Ten kdo přichází s nějakým konkrétním posláním za člověkem je anděl. „*V knihách, které byly napsány v době zajetí babylonského a hlavně po něm, jsou andělé prostředníky mezi Bohem a člověkem.*“ (NOVOTNÝ, 1956, s. 28) V biblických příbězích je mnoho míst, která nám vyprávějí, že andělé jsou posíláni, aby lidstvu pomáhali na jeho stezkách bytí. Také na člověka „*Bůh vznáší nároky, člověk vnímá příkaz dobra a zákaz zla jako vůli Boha, který v příkazech a zákazech chce blaho člověka...*“ (ANZENBACHER, 2004, s. 17) a proto by si měl pro Boží obraz v člověku každý vážít druhých a pomáhat jim v těžkých chvílích. Být zkrátka ostatním jejich oporou a průvodcem, tak jako jsou to i právě andělé.

Autor diplomové práce by rád zdůraznil, že každá lidská bytost má svou důstojnost, která v sobě: „*...obsahuje vnímání zásad mravnosti („synderesis“), jejich uplatnění v okolnostech daných prostřednictvím praktického rozlišování důvodů a dober a konečně úsudek týkající se konkrétních skutků, které se mají vykonat nebo které už byly vykonány.*“ (KKC, 2002, s. 312) „*K této důstojnosti však patří také odpovědná svoboda vůči Bohu, jež člověka zásadně staví do rozhodování mezi dobrem a zlem.*“ (ANZENBACHER, 2004, s. 17) Avšak, člověk prostřednictvím své svobodné vůle může své poslání a nadání, co dostal od Boha, rozvíjet anebo ničit a dnešní svět mu v tom napomáhá, neboť „*současnost preferuje jednoznačně mládí, zdraví, úspěch a výkon. To je ale nezralé uvažování...*“ (NYTROVÁ, PIKÁLKOVÁ, 2007, s. 88), které nemá nic společného s moudrostí, neboť moudrost nám říká, že „*znát mýty znamená vědět, co se skutečně stalo ve světě, to, co bohové a civilizační hrdinové skutečně učinili... Poznat mýtus znamená znát jeho božské dějiny, které se zjevují v ději, tj. v řadě nepředvídatelných událostí, jež jsou však nabitě významy a navzájem spolu souvisejí ...Tyto činy posvátných dějin nás tedy uvádějí do všeho, co se stalo významného od stvoření světa, do všech událostí, které přispěly k tomu, aby se člověk stal takovým, jakým je dnes.*“ (ELIADE, 2004, s. 11)

Každý člověk může být „andělem“, i když andělem bez křídel. Snad ani andělé nemají křídla a jsou s nimi zobrazováni, protože jsou symbolem rychlosti, svobody a neomezenosti v čase a prostoru. Naše rozumnost, kterou jsme dostali od Boha, nás dělá odpovědnými, s čímž souvisí téma a cíle této diplomové práce.

Cílem diplomové práce je popsat historii, poselství a současné působení Duchovní služby v armádě České republiky a vysvětlit pojem: Teorie spravedlivé války. Autor diplomovou práci rozčlenil na tři hlavní části.

První část práce, dá se říci, směřuje do „nepříliš probádaných končin“, kde se zabývá skutečnostmi jako je spiritualita, křesťanská spiritualita, spirituální hodnoty a zamýšlí se nad jejich významem v pomáhajících profesích. Zkoumáme zde možnosti a nikoliv nutnosti duchovní dimenze v rámci pomáhajících profesí. Prioritou zde není předložení vyčerpávajících informací o fenoménu spirituality, spíše jde o otevření této otázky k další diskusi.

Ve druhé části práce se autor diplomové práce pokouší zodpovědět následující otázky: Kdo jsou vojenští duchovní a jaký je jejich smysl v české armádě? Jak mohou být vojenští kaplani nápomocni a v čem spočívá jejich nezbytná přítomnost v takové „nekřesťanské“ organizaci, jakým se vojenský resort jeví? Tato část nám také přiblíží vojenskou duchovní službu, zaměří se na analýzu podmínek pro pastorační práci vojenských kaplanů, kdy nám vyloží pozitivní i negativní faktory, které na duchovního v armádě mohou působit. Jsou zde také nastíněny dějiny vojenské duchovní služby a popsáno její působení v současnosti. Bohužel, neexistují, vzhledem k poměrně čerstvému návratu vojenských kaplanů nazpět do Armády ČR, téměř žádné soudobé prameny, jež by tuto historickou i současnou skutečnost, kterou se autor práce dlouhodoběji zaobírá, nějakým podstatným a shrnujícím způsobem patřičně uchopily a konkretizovaly. Autor diplomové práce proto považuje za potřebné, zmínit se o tomto deficitu teoretických opor, kterých by pro vojenskou praxi bylo více zapotřebí. V oblasti praktické a empirické se stěžejními staly rozhory s vojenskými duchovními, kteří analyzují danou situaci, její možnosti a nedostatky.

Třetí část diplomové práce se bude zabírat tzv. Teorií spravedlivé války, jež se pojí s předešlými částmi diplomové práce, poněvadž byl její koncept rozpracován ve středověku (*de justa causa belli, bellum iustum*) a věnovali se mu především teologičtí myslitelé a po Grotiovi i světští právníci. Tato teorie prezentuje základní analytický a obzvláště normativní nástroj k výzkumu války. Zkoumá její příčiny a projevy. Teorie spravedlivé války čerpá z hypotézy, že existuje eventualita, jak objektivně zhodnotit morální války. Válka je podle její spravedlivé teorie za každých podmínek zlem, nicméně vyskytují se však i skutečnosti, ve kterých je ospravedlnitelná.

Teorie spravedlivé války se v kontextu boje proti terorismu a proměny bezpečnostní situace na začátku 21. století stala velmi aktuální. Cílem je zkoumat a nastínit historický vývoj této teorie, její teologická východiska v učení katolické církve a současné skutečnosti v pojetí etiky mírového soužití, kdy budou využity primární i sekundární zdroje.

Téma diplomové práce je aktuální, poněvadž v ohnisku obou skupin, armády i církve, stojí lidská bytost; člověk, jenž se na nás obrací s prosbou o pomoc. Práce je na pomezí přehledové a explorativní studie a má cíl být vzájemným setkáním dvou zdánlivě cizích světů, jejichž společným posláním je ochrana ostatních. V samotném závěru autor nabízí celkový obraz o obsahu této práce, kde shrnuje základní zjištění.

1. SPIRITUALITA V POMÁHAJÍCÍCH PROFESÍCH

1.1 Spiritualita v lidské společnosti a její význam pro hodnotové zakotvení

Člověk je od své přirozenosti sociální bytostí, neboť se od počátku své existence střetával s lidmi. Vstupoval do mezilidských interakcí a skrze ně se snažil pochopit svět, sám sebe a ostatní. Každá kultura přistupovala k potřebným rozdílně a s jinou intenzitou. Kořeny pomáhajících profesí vychází z náboženských institucí. „*Staré civilizace propojovaly ideál solidarity s náboženstvím. Přesněji řečeno, náboženství natolik pronikalo všemi oblastmi společenské praxe, že v něm byl zakořeněn imperativ solidarity a také instituce podporující konkrétní projevy společenské solidarity.*“ (MATOUŠEK, 2003, s. 11)

Zcela novým úhlem pohledu se na potřebné dívalo křesťanství. Základním stavebním kamenem se stalo přikázání Božího Syna Ježíše Krista: „*Miluj svého bližního jako sám sebe*“ (MAREK 12, 31), čímž přineslo milosrdenství a soucit v jiném významu a položilo tak základ sociální práce – tedy pomoci potřebným. Přineslo tedy nejenom výklad světa, nýbrž i přiblížení se k člověku, a pro pracovníky v pomáhajících profesích – duchovní dimenzi jejich existence. Novotný označuje slovem duchovní „*skutečností nebo lidí, zvláště těsně spojené s Duchem, tj. s Božím působením*“ (NOVOTNÝ, 1956, s. 133)

Vliv křesťanství se projevoval v mnoha směrech: „*V jeho intencích se utvářely základy toho, co dnes považujeme za humanistický přístup. Právě v pomoci slabým, bezmocným a trpícím se projevuje konkrétní křesťanský postoj. Církev a víra dávala (a dává) mnohým lidem hodnotové zázemí, rámec, v němž se chovají a v němž uvažují. V základních principech své církve spatřují dobrou vodítka pro svůj život, křesťanské společenství je pro mnohé téměř rodinným zázemím, v němž hledají svého životního partnera, tráví svůj volný čas apod.*“ (VODÁČKOVÁ, 2002, s. 317)

Spiritualita, pochází z latinského Spiritus, což znamená „dech“. Je to víra v nemateriální význam člověka. Lidské bytí má smysl, podle kterého by se mělo žít. Pojem spiritualita, lze také chápat jako rozsah, v jakém si je člověk vědom své osobní duchovní složky a do jaké míry tuto svou osobní složku projevuje v materiálním životě.

Vodáčková nám říká, že formy spirituality jsou velmi rozmanité:

„Na spiritualitu ovšem můžeme pohlížet z několika úhlů. V individuální psychologii je to součást osobnosti jedince. V literatuře se můžeme setkat s vývojovým pohledem na spiritualitu a na stupně její zralosti. Potřeba víry může být naplňována do určité míry individuálně, ale některé systémy víry (křesťanská, židovská) počítají s jejím sdílením v institucích – církvích. Vztahování se člověka k církvi, jeho postoje k církvi a fungování církvi – to je velké téma, které také patří do kontextu duchovních témat a krizí.“
(VODÁČKOVÁ, 2002, s. 317)

Koenig (2001, s. 18), o spiritualitě hovoří, jako o prvku který sjednocuje, je neformální, neautoritativní, subjektivní, emocionální a oproti náboženství není orientován na doktrínu. Jako to, co je krásné a vznešené a co podporuje kvalitu života, ji vidí Smékal. (2005, s. 159) Také mnozí psychologové a sociologové vidí důležitost ve spiritualitě v mezilidských interakcích. Podle vyjádření Řičana spiritualita produkuje: *„integrující centrum motivů, postojů a citů, stejně jako jádro osobní identity, kognitivní orientaci a dokonce smysl života.“* (ŘÍČAN, 2007, s. 47) Pracovníci v pomáhajících profesích, kteří spiritualitu prožívají, ji spojují se závazky ve svém povolání, reflexí a sebereflexí. Je to obrana proti všemu, co znehodnocuje podmínky života.

1.2 Maslowova pyramida potřeb a jeho pohled na spiritualitu

Již dávnověký mýtus o Buddhovi nám vypráví, že se po svém osvícení vzdal bezprostředního vstupu do nirvány a ze soucitu se všemi bytostmi akceptoval svůj úděl rozšiřovat své učení a praxi. Z čehož plyne, že *„žít duchovním životem vyžaduje stálou reflexi a sebereflexi toho, co činíme druhým a sobě, jak se staráme o svou osobnost, jakým přínosem jsme ve svém povolání, a jak se bráníme lhostejnosti vůči všemu, co znehodnocuje podmínky života.“* (SMÉKAL, 2005, s. 160)

Na důležitost role spirituality v lidském životě a v mezilidských vztazích upozorňují mnozí sociologové i psychologové.

Spiritualita je „vyjádření toho, co skrývá lidské nitro, pro vyjádření jistot, vztahů a vazeb, které jsou uloženy v hloubce člověka, o kterých někdo komunikuje poměrně snadno a jiný nesnadno nebo vůbec ne. Tyto hluboké jistoty, otazníky a vztahy mají někdy podobu výslovně náboženskou a jsou formulovány ve výrazech určité konkrétní náboženské víry, mohli bychom říci v určitém teologickém systému. Jindy jsou naopak tak málo reflektovány a pojmenovány, že se sotva dostávají mezi témata, o kterých je člověk schopen s druhými komunikovat. Nicméně jak filozofie, náboženství, umění či historie lidského myšlení, tak zkušenost s lidmi dosvědčuje, že tuto dimenzi můžeme u každého člověka oprávněně předpokládat, byť je u jednotlivých lidí rozvinuta v různých stupních.“ (OPATRŇY in PASTORACE, s. 2001) Autor diplomové práce by rád citoval CG.Junga, jenž studium náboženství z psychologického hlediska výstižně vyjádřil: „Pakliže fenomén náboženství má velmi důležitý psychologický aspekt, zabývám se tímto tématem z čistě empirického hlediska, tj. omezují se na pozorování fenoménů a zdržuji se jakýchkoli metafyzických nebo filosofických úvah. Nepopírám platnost jiných způsobů uvažování, ale nemohu si činit žádný nárok na korektní aplikaci těchto hledisek.“ (JUNG, 2001, s. 12)

Americký psycholog a zakladatel humanismu v psychologii Abraham Harold Maslow (*1908 - †1970) vytvořil jednu z nejrozšířenějších teorií motivace. Maslowova teorie nám říká, že lidé jsou motivováni potřebami, jež je možno rozčlenit do dvou základních skupin: potřeby nedostatku (potřeby deficience) a potřeby růstové. Potřeba je tedy prožívaný nedostatek něčeho, co má pro člověka hodnotu.

Původní teorii Abraham Maslow od jejího vzniku v roce 1943 postupně rozšiřoval a doplňoval. Původní pětiúrovňový model poté změnil na osmiúrovňový.

Seberealizace je nekonečný vývoj, jenž se může stále rozvíjet. V přímé úměře s tímto vývojem dochází člověk k poznání hlubšího štěstí, poklidu a hojnosti ve vnitřním životě. Seberealizované lidské bytosti mají možnost sebetranscendence, umění přehlédnout své ego a více se věnovat problémům, umí se zaměřit na tvořivou práci či na nadosobní cíl. Mají potřeby zaměřovat se na hodnoty jako je dávající a odpouštějící láska, a to bez ohledu na to, zdali v životě strádají.

Samotný Maslow k tomu říká, že: „lidé, kteří dosáhli seberealizace a sebenaplnění někdy zažívají stav, ve kterém si jsou vědomi nejen svého plného potenciálu, ale také něčeho, co je samostatně přitahuje – plného potenciálu lidstva jako celku“.

Tato potřeba je dle Maslowa na špičce pyramidy potřeb v tzv. B-úrovni. Je to potřeba „přesahu, hlubokého prožití toho, že člověk je součástí většího celku – lidstva, přírody, Země, a nakonec celého vesmíru“ (ŘÍČAN, 2007, s. 233) a je spojena s *B-cognition* (B – poznání, poznání bytí), jež podněcuje vrcholné zážitky. Největší předpoklady k dosahování těchto vrcholných zážitků mají jedinci, jež jsou sebeaktualizovaní, zralí, zdraví a sebenaplnění. „Citová odezva při vrcholných zážitcích má zvláštní příchut' údivu, úžasu, úcty, pokory a poddání se před takovým zážitkem jako před něčím vznešeným.“ (cit. Maslow) *Téměř mystické unesení, s nímž se zde setkáváme, působí sjednocení jedince s vesmírem a transu podobné zapomenutí na čas a prostor.*“ (DRAPELA, 2003, s. 141)

Zkušenosti nám ukazují, že spirituální prožitky mohou vést lidskou bytost k dobru a bezpochyby výrazně stimulují její etické postoje a jednání. Toto vzájemné působení je možno dosvědčit informacemi těch, jež byli silně zasaženi těmito prožitky, které chápali, co by setkání s posvátnem - transcendentem. „V křesťanství, jež je někdy přímo označováno jako jedno z etických náboženství, je spirituální prožitek spojen s etikou velmi úzce. Člověk, který učiní zkušenost s boží láskou, participuje na ní pak zejména svou vlastní láskou k lidem.“ (ŘÍČAN, 2007, s. 173) Spiritualita je hlavně a především praxe života, která podporuje produktivní růst a zkvalitňuje nejen sebe samu, ale i své okolí.

Maslow také vymezuje 14 základních B-hodnot: „Pravda, Dobrota, Krása, Celistvost, Transcendence dvojnosti, Živost, Jedinečnost, Dokonalost, Nutnost, Dovršení, Spravedlnost, Řád, Jednoduchost, Bohatost, Neúsilí, Hravost, Soběstačnost“ (MASLOW, 1994, s. 92) Tyto hodnoty by neměly být jen cílem některých druhů psychoterapií a humanitní výchovy, ale také především dobře fungující společnosti. Neboť spiritualita buduje sjednocené centrum motivů, hodnot, postojů a citů. Spiritualita je základ osobní identity, kognitivní orientace a dokonce i smyslu života a její absence pak představuje případnou nezralost nebo dezintegraci jedince. (ŘÍČAN, 2007, s. 147)

Zpočátku Maslow zastával názor, že se každá vyšší potřeba může naplnit jenom po plném uspokojení těch nižších, (DRAPELA, 2003, s. 138) avšak poté ke konci své pracovní kariéry v roce 1971 uznal za možné, že spiritualita nemusí být za každou cenu podmíněna naplněním nižších potřeb.

Duchovní potřeby:

- „1. *potřeba identity - "být někým" (sám svůj) - mít uspokojivě vyřešeny otázky: Kdo jsem? Proč tu jsem? Jaký je smysl mého života?*
2. *Potřeba štěstí - plnosti života, radosti, uspokojení hlubších sfér osobnosti.*
3. *Potřeba úspěchu - jako potvrzení vlastní hodnoty.*
4. *Potřeba dokonalosti - nepropadat depresím a frustracím.*
5. *Potřeba pravdy - poznávání jádra věci (jak se věci mají).*
6. *Potřeba spravedlnosti - hledání spravedlivých mezilidských vztahů.*
7. *Potřeba krásy - poznávání a prožívání estetických hodnot.*
8. *Potřeba stimulace - podnětů k plnosti bytí - být plně "živ" (viz pojetí biblického pokoje -šalom).*
9. *Potřeba mystéria - tajemna - toho, co člověka přesahuje (viz hodnota zážitků, fascinace -nadšení neznámým atd).“ (BENNER in KŘIVOHLAVÝ, 2001, s. 25)*

Nicméně každá zdravá lidská bytost může zažít tyto vrcholné zážitky a ti, kteří je nezažívají, nějakým způsobem zabránili jejich vzniku nebo je potlačili. Anselm Grün k tomu uvádí: „*Přirozeně, že (...) dnes existuje mnoho těch, kteří o náboženské věci projevují jen minimální zájem. Důvod ale často pramení z vnějších vlivů... než ze skutečné lhostejnosti. Domnívám se, že jsou přístupní otázkám víry teprve v okamžiku, kdy se je snažíme oslovit jejich jazykem, jemuž rozumějí, a který se může dotknout jejich srdce. Proto je důležité zprostředkovat jim autentickou duchovní zkušenost, a pak dostanou chuť pustit se i do dalších věcí.*“ (GRUN in PAULAS, ŠEBEK, 2002, s. 103)

Měli bychom studovat a rozvíjet náš duchovní život a s ním spjaté momenty inspirace, nadšení a expanze tvůrčí energie, a tím uskutečňovat naši cestu k dosahování osobního rozvoje a naplnění. Dnešní člověk musí: „*naslouchat druhým, a nesnažit se je přežvanit a převálcovat, jemně nahmatávat duševní obrysy druhého jakožto duše, vytušovat jeho tajné úzkosti, odhadovat jeho často neuskutečnitelné ambice, rozumět křečovitosti, již leckdo zakrývá svůj neléčený bol.... Být ochoten jim pomoci, respektovat je a docilovat žádoucí sebeúcty i úcty k jiným. Ale předně; vnášet do úzkého společenství i širší společnosti empatii, milosrdenství, lásku. To léčí - i bez léčeben. To uzdravuje - i bez nemocnic. To vzdělává - i mimo vzdělávací ústavy. Toto je „Kristus“ v „těle“ lidí.*“ (BALABÁN in PROSTOR, 1993, s. 31) Tyto koncepce poukazují na to, že existuje velké množství změněných stavů mysli a některé jsou potenciálně velmi prospěšné.

1.3 Spiritualita a její vliv na hierarchii hodnot a spirituální hodnoty samotné

1.3.1 Vymezení pojmu hodnota

Etymologické hledisko nás odkazuje na významové pole, jež zahrnuje významy jako vhodný, něčeho hodný, hodnotný a také výhodně či hodně. Můžeme se ale ptát, jak se docházíme k hodnotám?

Hodnoty získáváme: „prostřednictvím sociálního učení“ kdy „se rozvíjejí žádoucí způsoby chování a hodnocení.“ Sociální učení se zprvu odehrává v rodině, kde „jsou její členové spojeni vzájemnou mravní odpovědností a vzájemnou pomocí.“ (NYTROVÁ, PIKÁLKOVÁ, 2011, s. 20-21) V praxi naše hodnoty pořád přehodnocujeme a pozměňujeme jejich posloupnost. V první části života můžeme například pokládat za nejvyšší z hodnot osobní úspěch, v druhé obráceně prospěšnost bližním. Za určitých životních okolností mohou být naše hodnoty v neshodě a my jsme nuceni zvolit jednu z nich. Tehdy je zapotřebí poklást naše srdce na misky vah a přemítat, která hodnota je pro nás opravdu důležitější. Tu méně důležitou musíme při vyostřených životních okolnostech nejednou obětovat. Problém při tomto rozhodování je v tom, že se neumíme obětovat něco ve prospěch něčeho druhého, poněvadž bychom si nejradši, nechali všechno, a proto nám nejde učinit další krok kupředu. Člověk si musí být jist svých priorit, musí vědět co má pro něj vyšší hodnotu. Pouze námi pevně stanovené hodnoty mohou vést k přímo k nějakému cíli, a právě tehdy máme ujasněnou **hodnotovou orientaci**. Dorotíková nám popisuje, co je důležité pro stabilitu hodnotové orientace: „je důležité, aby **hodnotová orientace** byla založena nejen **intelektuálně**, ale aby byla zafixována také **citově**. Absence citových vazeb vede k neschopnosti vytvořit a udržet si jakékoliv hodnotové schéma. Teprve emotivní zafixování vtiskuje subjektivním hodnotovým systémům potřebnou stálost, která zakládá nejen specifičnost, ale také relativní trvalost zaměřenosti hodnotové orientace a tím i konzistentnosti chování každého jedince.“ (DOROTÍKOVÁ, 1998, s. 23-27) O potřebě citu se také zmiňuje i Olga Nytrová (2011): „Je důležité, aby naše hodnotová orientace byla vytvářena nejen intelektuálně, ale aby byla založena i na bázi citu. Absence emočních vazeb totiž vede k neschopnosti udržet si jakákoliv „Hodnotové schéma“ (NYTROVÁ in HÁJKOVÁ, STRNADOVÁ, 2011, s. 10)

Hodnoty je možno vymezit coby jevy, které spočívají v hodnotícím posuzování skutečností lidského bytí. Tato definice je ukotvena v historii, nicméně jedná se o definici v kruhu, v němž je vymezena hodnota sama, hodnotícím posuzováním. Po těchto zkušenostech si hodnoty vymezujeme v průběhu života „*vůči hodnotám svých generačních druhů a většina z nás se pokouší i o pokud možno poctivý mezigenerační dialog, který pro nikoho není snadnou výzvou. Vyžaduje nutnou dávku pokory a tolerance, schopnosti empatie, ale i úcty k tradicím a ke kořenům naší kultury.*“ (NYTROVÁ, PIKÁLKOVÁ, 2011, s. 25) „*Můžeme říci, že rozvíjení hodnot a prohlubování škály hodnot vlastních je celoživotním úkolem. Předpokládá se, že každý z nás bude provádět sebereflexi, bude pečovat o svou duši v sókratovském slova smyslu. Povede dialog se svým svědomím.*“ (NYTROVÁ in HÁJKOVÁ, STRNADOVÁ, 2011, s. 10) Z předchozích citací plyne, že k našemu vlastnímu dobru vede cesta i přes ostatní. Majoritu hodnot, jež náleží existenci lidské bytosti, můžeme zformovat jen společnými silami. Z tohoto důvodu jsou mezilidské interakce nejen interakce, v nichž se odehrávají konflikty rozporných zájmů, ale také interakce, jež nás vedou ke společnému blahu. Jestliže chceme, aby byly naše zájmy a hodnoty vzájemně slučitelné a uskutečnitelné, je zapotřebí mít ve společenství (rodina, spolek, stát...) určitý řád, aby všichni zúčastnění mohli naplňovat své existenciální cíle.

„*Hodnoty jsou tím, co dělá z jednání člověka záležitost kulturní.*“ a jejich „*hodnotová hierarchie* znamená, že ne všechny hodnoty jsou co do fungování systému stejně významné. Postavení různých hodnot ve struktuře hodnotového systému má povahu pořadí, v němž jsou zakotveny právě hodnotové priority a jsou obvykle jasně vyjádřeny. Jedna nebo několik hodnot se dostává do pozice hodnot **dominantních.**“ (DOROTÍKOVÁ, 1998, s. 10-13)

Nytrová Olga (2011) popisuje hodnoty **univerzální**. Jsou to hodnoty, jež jsou všem lidem společné a obecně platné. Řadí mezi ně lásku, naději, odpovědnost, odpuštění, poznávání, přátelství, radost, rodinu, svobodu, víru, zdraví a život. Společnost je rodná půda pro společné uskutečnění hodnot, a tím i jádrem umožňujícím rozvoj každého člověka. Z tohoto důvodu jsme bezmála vzájemně osudově propojeni. Naše dobro závisí na dobru ostatních, ba dokonce se navzájem podmiňují.

Pojem hodnota je užíván v mnoha oblastech sociálně-vědních oborů, ale i přesto nelze nalézt definici, jež by byla univerzální.

Charakteristiku hodnot, lze shrnout třemi základními rysy:

- souvisejí s jednáním a rozhodováním: „*Moje svoboda je jediným důvodem hodnot a nic, absolutně nic mne neospravedlní, abych tu nebo onu hodnotu, takovou či jinou hodnotovou situaci přijal.*“ (SARTE in DOROTÍKOVÁ, 1998, s. 18)
- souvisejí s normami: Kantova teorie hodnot jako morálního imperativu: „*Jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.*“ (KANT, 1992, s. 84)
- souvisejí se zájmy a lidskými potřebami: „*Hodnota je to, o co se má člověk snažit, co stojí za to, aby se stalo předmětem chtění.*“ (KREJČÍ in KUČEROVÁ, 1994, s. 30)

Rozjímání nad hodnotami je součástí evropské filozofie již od antického starověku, leč až na sklonku 19. století bylo zkonkretizováno.

Význam hodnot se radikálně změnil po sekularizaci společnosti. Po této myšlenkové emancipaci zmizela stabilita a pevnost jedince. Člověk byl sice myšlenkově svobodný, ale přesto prázdný, poněvadž nezískal: „*identitu narozením a jejím osvojením, ani se tuto získanou identitu neučil posilovat a držet ji v pevném stavu... spíše si osvojoval schopnosti, jak co nejrychleji změnit naučené vzorce chování, hodnoty i představy. Neučil se jak identitu posilovat, ale jak ji měnit.*“ (LUŽNÝ, 2010, 32–33) Životní potřeby tedy naplňují hodnoty, jež mají charakter určitých „vnějších“ kritérií a cílů. Hodnoty mají vliv na naše sebepojetí, stabilitu naší identity a vznikají zvnitřněním ideálů. „*Život člověka je jeho vlastní osobní cestou, která se svojí kvalitou z největší části odvíjí od osobního ideálu člověka. Ideál je vize člověka o jeho vlastní naplněnosti, již považuje ve svém vnímání v danou chvíli za nejvyšší stav radosti, štěstí. Ideál se vyvíjí, mění tak, jak se člověku shromažďují prožitky – zkušenosti.*“ (ČESKÁ KONFERENCE, 2013)

Ideály můžeme rozdělit na dvě skupiny, a to na společenské, jež jsou motivovány dlouhodobými (generačními) zkušenostmi prožívání existence jednotlivců ve společnosti a na ideály jednotlivce. Ideály mohou být hmotné či nehmotné. Jejich přítomnost utváří kvalitní život. Pokud je přítomnost hmotných i nehmotných ideálů vyvážená vzniká životní cesta, jež nás vede k celkovému vzestupu. Ideál je tedy cestou i metou, které chceme dosáhnout. Ideály nám jakožto jednotlivcům či společnosti pomáhají překonat nepřátelské životní okolnosti a jejich samotné naplnění přináší plody úsilí, dokončené myšlenky, dosažené cíle a uskutečnění našich vizí. Ideály jsou semínky reality.

1.3.2 Hodnoty optikou teologie

Z pohledu teologie spadají hodnoty do dvou oblastí. První oblasti je důraz kladen na způsob jednání lidské bytosti a její morální orientace (pravdivost, věrnost, spravedlnost) a ve druhé na podmínky naplněného života (důstojnost, svoboda, úcta). Zde se nabízí otázka, zda je spirituální hodnota druhem hodnoty či ukazatelem kvality prožitku hodnoty.

První oblastí se původně zabývala teologická etika – morální teologie. K získání morálních hodnot, spadajícím do této oblasti, nedochází pouze prostřednictvím společenské shody a rozumového diskursu. Tyto hodnoty jsou diktovány vírou, že morální hodnota, kterou realizujeme prostřednictvím činu, není výsledkem přijetí lidské zkušenosti či výrazem dohody mezi lidmi, ale že je odpovědí na Boží výzvu. (WERT, 2006, LThK, sv. 10, s. 1107)

Druhá oblast spadá do teologické antropologie a fundamentální teologie a zkoumá otázky pojetí člověka. Zde jsou hodnoty s rozměrem transcendence, a to ať už v rovině vědy, či člověka samotného.

Člověk je v teologické antropologii chápán jako Boží obraz a bytost náboženská. „*Stvořenost k Božímu obrazu je pro člověka nejen konstitutivně daná, ale je mu též uloženo, aby dosáhl kýžené podobnosti; obdarování se tak zároveň stává úkolem.*“ (BUGEL, 2004, s. 52) Tato spřízněnost s Bohem je obdarování a spodobnění smysluplnosti, a tím je podstatou pro pozitivní hodnotu bytí a hodnotu důstojnosti.

První ani druhá oblast se vzájemně nevyklučují, nýbrž jsou si jedna druhé posilou, neboť z hlediska víry je obdarování rovněž i zároveň úkolem.

Křesťanská víra je nositelkou hodnot a společnosti může být službou, pokud s ní vstoupí do dialogu. Pravidla křesťanské etiky přináší mnoho rozličných morálních apelů, které mohou být základním stavebním kamenem úspěšného, celistvého a smysluplného lidského života.

1.3.3 Spirituální hodnoty

„Spirituální hodnoty jsou obtížně sdělitelné a druhému do značné míry nepřístupné hloubky bytí a životních jistot člověka, které během života hledá a opírá se o ně. Tyto hodnoty mají tendenci přesahovat vše, co běžný lidský život obsahuje. Proto jsou mnohdy nazývány hodnotami transcendentními. Pro někoho jsou tyto hlubiny spíš "něčím" (hlubiny duše, osud, apod.), pro jiného jsou místem setkání s "někým" (s tím, koho tuší, ale neumí ho nazvat; s nejhlubším tajemstvím; s Bohem). Zcela obecnou spirituální hodnotou, která otevírá cestu k hodnotám dalším, je skutečná láska, ve které člověk vychází sám ze sebe za hranice svého egoismu a nezištně se otevírá a dává druhým.“ (OPATRŇÝ in PASTORACE, 2003) Spirituální hodnoty jsou širším pojmem a projevují se nejenom v těžkých situacích, kdy poodkrýváme jejich tajemství a ony zaměstnávají naše myšlení. Naše schopnost o nich hovořit je u každého z nás jiná. U někoho je tato schopnost téměř nezatelná, což ovšem neznamená, že by tyto hodnoty nebyly v jeho životě přítomny.

O transcendentním potenciálu, jenž umožňuje člověku vzdorovat tragické triádě, jež popisuje jako „utrpení, vinu a smrt“, hovoří také ve své významné teorii Frankl: *„Můžeme si uchovat optimismus tváří v tvář tragédii umožňující z hlediska lidského potenciálu obrátit utrpení v dílo a čin; vyvodit z viny příležitosti změnit se k lepšímu; a vyvodit z lidské pomíjející podnět pro uskutečnění odpovědného činu.“* (FRANKL, 1995, s. 84). Frankl určuje tři skupiny hodnot: hodnoty tvůrčí, hodnoty zážitkové a hodnoty postojové, které mohou člověku pomoci ve svém nalezení smyslu života. Každá lidská bytost je bytost duchovní a touží žít svůj život smysluplně a má možnost realizovat takové hodnoty. Tato možnost *„vzniká tehdy, kdykoliv je člověk postaven proti osudu, vůči němuž může jít pouze o to, že ho bere na sebe, že ho nese; jak ho však nese, jak ho jako svůj kříž bere na sebe, že ho nese; o to jde. Jde o postoje jako statečnost v utrpení, důstojnost také ještě v záhubě a ztroskotání.“* (FRANKL, 1996, s. 62) Právě zde spiritualita znázorňuje pozitivní životní orientaci,

umění nadhledu a schopnost dívat se na věci a ostatní lidské bytosti z jiného lepšího úhlu - vidět v každém člověku Boha, což nám dává naději.

„V extrémních životních situacích jsou lidé vystaveni existenciální úzkosti, zátěži, kterou lépe zvládají jedinci hodnotově zakotvení. Tedy osobnosti, jež myslí na vyšší hodnoty, kultivují své mravní city a chovají respekt k oblasti transcendentu.“ (NYTROVÁ in HÁJKOVÁ, STRNADOVÁ, 2011, s. 10)

A také podle Junga *„... vede cesta k Bohu přes sestup do vlastní temnoty, do nevědomí, do říše stínů v Hadu. Odtud se může naše vnitřní já (Selbst) opět vynořit - bohatě obdarováno...“* (GRUN, 2002, s. 35) Spirituální a existenciální otázky se týkají života jako celku, a to nejen ve stavu těžké nemoci a bývají spojeny s jeho posuzováním. Jestliže se člověk smíří sám se sebou, začne jeho vlastní individualita ustupovat do pozadí a on se stane upřímným, zranitelným, přinášejícím život a naději.

Sebepřijetí je součástí spirituální dimenze lidské bytosti. *„Jsme takoví, jací jsme a měli bychom to akceptovat. Ale hned poté by měl, následoval druhý krok, totiž otázka: kam chci růst? A při tomto druhém kroku hrají důležitou roli křesťanské ideály. Mám se stále víc snažit o to, abych se stával jedinečným obrazem, jak mě stvořil Bůh. Měl bych ve svém životě zrcadlit Ježíšovo smýšlení, ale neměl bych Ježíše bezduše kopírovat. Setkání s ním totiž vyžaduje, abych rostl a snažil se měnit svůj život.“* (GRUN in PAULAS, ŠEBEK, 2002, s. 103) Sebepřijetí je schopností, jež nám umožňuje vyrovnat se s vlastním životem, nalézt vlastní specifické poslání. Dovoluje nám smíření se s vlastními omezeními, se svou negativní stránkou, se svými nepřekročitelnými hranicemi.

Je důležité, abychom přijali sebe samotné i s našimi temnými hříchy, poněvadž právě tehdy se nám otevírá cestu k Bohu: *„Neboj se! Ono není tak důležité, jak se ti teď daří nebo zda jsi ztroskotal či nikoliv. Vůbec není na tobě, abys rozhodoval, zda se tvůj život vydařil či nikoliv. Důvěřuj Boží lásce! Taje základnou, z níž můžeš žít. Ta ti postačí, zahojí tvé rány. Láska Boží se týká tebe osobně. Protéká tebou skrze tvůj dech. Nebraň se jí - a všechno bude dobré. Nestarej se o své chyby a starosti, o hříchy a o svou vinu! Boží láska promění všecko, co je v tobě temné a poskvřené. Spusť se volným pádem do Boží lásky! A přestaň se posuzovat! Vůbec není důležité, zda jsi sám před sebou a před lidmi dobrý nebo špatný. Jsi milován - a v tom je klíč k celému tvému životu.“* (GRUN, 2000, s. 23)

Spirituální dimenze tedy vytváří nečekaný most k sebepřesažení. Formuje vizi toho, že zde nejsme sami a plodí ideu sounáležitosti všech věcí. Je to nadání nahlížet pod povrch věcí, a zkoumat jejich pravou podstatu.

A. Grün tuto cestu pojmenoval „spiritualitou zdola“. (GRUN, 2002) K Bohu totiž nepřicházíme jenom prostřednictvím svých zbožných úkonů. Jestliže jsme nanejvýše zranění a opuštění, právě v této své bezmocnosti je nám umožněno žít s vědomím, že nás Bůh přijímá. Dotýká se nás v místech, kde jsme nejzranitelnější – a právě tady se nalézá terapeutická moc víry a náboženství.

K H. Reich vymezil hodnoty, které vyvstávají z terapeutických schopností víry:

„1. vhled a porozumění;

2. smysl pro kontext a perspektivu;

3. uvědomění si vzájemné spojitosti věcí, jednoty v rámci rozdílnosti, schéma v rámci celku;

4. integrace těla, mysli, duše a ducha stejně jako různých dimenzí života;

5. smysl pro závazek, tajemství a úžas;

6. vděčnost, potěšení, pokora ve vztahu k dobrodiní života;

7. naděje a optimismus;

8. odvaha, „duchaplný“ přístup k životu;

9. energie;

10. odpoutanost;

11. přijetí nevyhnutelnosti;

12. láska (nejvýstižnější charakteristika spirituality osobnosti);

13. citlivý, starostlivý přístup k druhým lidem, k sobě a ke kosmu jako celku.“

(REICH in STRÍŽENEC, 2001, s. 124)

Spirituální rozměr nám načrtává dimenzi, jež nás pojí s ostatními bytostmi, a která nám dává pocit stability v současném nejednotném světě. Spirituální zkušenosti mohou být obzvláště silné a mohou zásadně pozměnit vědomí člověka a tím i jeho hodnoty.

Autor diplomové práce by také rád uvedl Komenského, jenž specifikuje 12 hodnot, které jsou vrozené v lidských tužbách, pěstují lidskost a mají být vlastní každé lidské bytosti: „*Neboť každý, kdo se narodil jako člověk, touží už z nejhlubších podnětů své přirozenosti:*

- *existovat, tj. žít;*
- *žít pevně, tj. něco znamenat;*
- *žít vnímavě, tj. vědět, co má člověk kolem sebe;*
- *žít světle, tj. rozumět tomu, co ví;*
- *žít svobodně, tj. chtít a volit věci, pochopené jako dobré, nechtít a zamítat věci špatné, a se vším nakládat pokud možno podle vlastní vůle;*
- *žít činně, tj. také konat ty věci, které člověk chápe a volí, aby nechápal a nevolil nadarmo;*
- *mít čili vlastnit mnoho;*
- *užívat všeho, co má, a to bezpečně;*
- *také vynikat a být ve vážnosti;*
- *být pokud možno výmluvný pro pohotové a výrazné sdělování svého vědění a své vůle jiným;*
- *mít také oblibu a přízeň u lidí, takže mu nezávidí, nýbrž mu blaho přejí k životu tím klidnějším, příjemnějším a bezpečnějším; a konečně mít náklonnost Boží jako nejhlubší radost a pro bezpečnost svého štěstí v Bohu.*
(KOMENSKÝ, 1992, s. 57–58)

Spiritualita je tedy velmi důležitá v životě každé lidské bytosti, ať se jedná o náboženství jako je v západním světě zejména křesťanství, nebo o spiritualitu, která není zakotvena v žádném náboženském směru.

1.4 Spiritualita v křesťanství

„Člověk v židovsko-křesťanském pojetí „nemá“ duši, nýbrž on sám je duše (ve smyslu Být). Člověk je tím, odkud vychází, kam cílí, pro koho tu je. Není-li spásně jat těmito otázkami a otazníky, zanedbává péči o svou duši, tj. o sebe sama, a nehodí se ani pro sebe, ani pro druhého, ani pro společnost. Maří se a maří druhé.“ (BALABÁN in PROSTOR, 1993, s. 27) Z uvedené citace je zřejmé, že spiritualita je z hlediska křesťanské víry především darem, a z tohoto důvodu není „spirituální kompetence“ něco, co by měl každý křesťansky založený člověk volně k dispozici.

Je to skutečnost, jež je nutno postupně poznávat, odkrývat, prozkoumávat a ověřovat. Nelze si ji v technickém slova smyslu osvojit a ani ji někomu dalšímu předepsat. Lze ji však kultivovat tím, že ostatním poskytneme potřebný prostor, v kterém mohou být jejich osobní spirituální zkušenosti vykládány ve světle křesťanské víry.

Toto nabízení prostoru pro spirituální dimenzi představuje nabídku, jež v sobě skrývá hlubokou touhu člověka. Tato touha je tajemstvím lásky, jež se dává-„*caritas*“. Charakteristická vlastnost této lásky se projevuje hlavně konáním skutků pro druhé a souvisí s následujícím původně řeckým pojem – *elomosina*, jenž představuje vnitřní soucit a účast - postoj. (SOLOVJOV, 1996)

1.4.1 Charakteristika křesťanské spirituality

„Spirituální teologie je teologická disciplína, která se zabývá duchovním životem, jeho dynamikou a jeho procesy, ve vztahu ke všeobecné systematicko-souhrnné teologii, kterou čte ve světle duchovního života, tedy tak, jak jí věřící přijímá za svou.“ (RUPNIK, 2008, s. 75)

Již samotné rysy, název a obsah křesťanské spirituality nám říká, že její jazyk musí být bohatý, a že se nemůže soustředit pouze na exklusivní formulace. Křesťanskou spiritualitu, lze definovat jako křesťanský život, duchovní život, což znamená život podle Ducha. Křesťanská spiritualita se otevírá coby pojednání o zkušenosti také ostatním kulturám a humanitním vědám, a to především psychologii, antropologii a fenomologii životních postojů.

Vrcholem a smyslem křesťanského života je zbožštění. „*Jde o život ve světě, kde ticho je způsobem ovlivňování, pouhá přítomnost metodou komunikace a chudoba svědectvím bratrské lásky k nuzným a potřebným...*“ (AUMANN, 2000, s. 246) Základní obsah tvoří prožitek víry křesťana. Je to vztah mezi vírou a jejími obsahy a postoji, jenž jsou vtěleny do kultury života ve „*všech jeho aspektech: v existenci jedince, v životě církevního společenství. Obsahuje vše, co je součástí fenoménu zkušenosti víry, prožívání nového života pokřtěného člověka slovem Božím, všeho co se týká kulturní roviny víry, roviny psychologické, sociologické, dějinné, všeho, co se vývojem stalo součástí křesťanské zkušenosti, aspektu liturgicko-celebrativního.*“ (RUPNIK, 2008, s. 62)

Křesťanská spiritualita hovoří jí nejvlastnějším jazykem, a to symbolem, který je v celém svém křesťanském významu skutečností, jež komunikuje a zpřítomňuje to, co znamená. Důležitou roli zde hraje také jazyk výtvarného umění, který dokáže přiblížit duchovní skutečnost lépe než teologický popis. K charakteristice křesťanské spirituality patří žitý vztah k Bohu, jež doprovází lidské bytosti cestou časem a navrací je ke společenství.

Rysy křesťanské identity:

- „*Mám důstojnost, kterou nelze ztratit, tj. jsem Bohu jistým způsobem podobný.*
- *Jsem Bohem volán a nesen, tj. základní model vztahu člověka a Boha.*
- *Jsem v nebezpečí promarnit svůj život, tj. schopnost provinit se.*
- *Jsem osvobozen a vykoupen, tj. Kristem pro plné společenství člověka s Bohem*“

(LEITNER, MITTERBACHER, SCHRETTLE in MUCHOVÁ, 2011, s. 48)

Člověka přitahuje mnoho věcí, ale jestliže dá svou lásku Bohu, bude šťasten. Člověk se nemusí učit milovat nic jiného, poněvadž vše ostatní je v této lásce zahrnuto. Bůh je na rozdíl od všech bytostí, které ovládá nevědomost a egoismus, dobrý. Pokud ho budeme následovat, budeme také dobří, poněvadž je-li někdo dobrý, tak nemůže dávat špatné pokyny.

1.4.2 Přístupy ke skutečnosti křesťanské spirituality

- Pojem **spiritualita**

Kořen slova pochází z latinského adjektiva „spirit(u)alis“, křesťanského novotvaru, který označoval střed křesťanské existence.

Už v 5. a 6. století je doloženo podstatné jméno „spiritualis“. Obsahově odkazuje „*k Duchu svatému a jeho působení. Spiritualita znamená život vzbuzený a darovaný Božím Duchem, duchovní život.*“ (WEISMAIER, 1994, s. 7)

- Pojem **askeze**

Řecký základ slova askeze zdůrazňuje „*moment stálého úsilí, tréninku, ukazuje na nutnost námahy.*“ (WEISMAIER, 1994, s. 8) To nám naznačuje i možnosti odříkání a nutnost odstupu. Jestliže stojí u slova spiritualita v popředí především aktivita Božího Ducha a s ním spojené naše uchvácení tímto životem, pak askeze vyjadřuje, co je zde úkolem. Křesťanský život požaduje překonávání překážek a úsilí v každodenním životě. „*Následování ukřižovaného Pána znamená něco radikálního.*“ (WEISMAIER, 1994, s. 8) Tyto skutky odříkání mohou být nutné pro realizaci života s Kristem a naznačují ponoření do temnot utrpení.

- Pojem **mystika**

Řecké přídavné jméno „mystikos“ znamená „Skrytý, zahalený“. Ve Starém ani Novém zákoně se nevyskytuje. „*Užívalo se však už ve 2. a 3. století k označení hlubinné dimenze události spásy a její zkušenosti: „Mystickým se nazýval onen způsob chápání Bible, který četl všechny texty Starého a Nového zákona jako poselství o Kristu, jako mystérium ukřižovaného a vzkříšeného Pána.*“ (WEISMAIER, 1994, s. 9) Také realita Krista je mystická pro svá svátostná znamení, která ji vyjadřují. Nakonec se jako mystické označovalo poznání Boha ze zkušenosti. Spiritualita se dříve označovala „jako mysticko-asketická teologie“.

- **Pojem zbožnost**

V nové smlouvě se výraz zbožnost (eusébeia) užívá v pastorálních listech a v 2 Petru. Pro představeného je základním požadavkem a podstatně patří ke křesťanskému životu. *„Pravá zbožnost osvobozuje od lásky k penězům a přináší pronásledování.“* (WEISMAIER, 1994, s. 9) Zbožnost je výrazem pro křesťanský život v celé jeho šíři. Vlivem Lutherova překladu Bible se od 16. století prosadilo slovo „pius“.

- **Pojem dokonalost**

Za dokonalé považujeme Boží skutky, Boží zákon a Boží cesty. Jestliže nás Bůh volá, tak očekává dokonalou, celistvou odpověď. Dokonalá, celá a neporušená mají totiž být nejen obětní zvířata. (LV 22,22). Lid Izraele má sloužit Bohu celým svým dokonalým a nerozděleným srdcem. Matouš jako jediný z evangelistů užívá na dvou místech slovo „dokonalý“. Tím *„vyjadřuje komplexnost odpovědi člověka na Ježíšovo zvěstování Božího království.“* (WEISMAIER, 1994, s. 10) Dokonalost, k níž jsou křesťané povoláni, je dokonalostí lásky. Je to cílové přikázání, které je spojeno s pokrokem a růstem. *„Křesťanská spiritualita zahrnuje i slovo „dokonalost“ a vyjadřuje jím komplexnost: všechny dimenze lidství a všechny oblasti tohoto života mají být integrovány do událostí duchovního života jako odpovědi.“* (WEISMAIER, 1994, s. 10) Dokonalost tak představuje cíl, jenž je spojen se stálým poutnictvím a novým vydáváním se na cestu k němu samotnému. Tento cíl je Boží svatost.

- **Pojem svatost**

Pojmem „svatost“ se označuje samotná Boží skutečnost, jež je lidské bytosti sama o sobě nepřístupná. Pouze Bůh je svatý. *„Tato zcela jiná existence však nemá jen dimenzi bázně, ale ukazuje k Bohu také jako k prameni života a požehnání.“* (WEISMAIER, 1994, s. 11) Bůh chce být uznáván jako jediný svatý, jako jediný Bůh. *„Křesťanská spiritualita znamená povolání ke „svatosti“* (WEISMAIER, 1994, s. 11) a život křesťana vychází z posvěcující Boží milosti v Ježíši Kristu. Křesťanská spiritualita je tedy zpočátku nezasloužené obdarování, jež je však současně neustálé putování k Boží svatosti coby cíli.

1.4.3 Hlavní představitelé křesťanské spirituality a jejich formulace

Křesťanskou spiritualitu přiřazují všechny oficiální dokumenty o studiu teologie k morální teologii. Neexistuje však o konkrétním rozdělení úloh jednoznačné mínění.

Autor diplomové práce se snažil nalézt přístup ke skutečnostem křesťanské spirituality analýzou různých formulací, jež nás mohou dovést k promýšlení dalších teologických parafrází k dané tématice.

Hans Urs von Balthasar ve své studii „Evangelium jako norma a kritika veškeré spirituality v církvi“ čerpá ze všeobecně lidského rozměru spirituality. Ve všeobecně lidské dimenzi spirituality vidí „*praktický a existenciální základní postoj člověka, který je důsledkem a výrazem jeho náboženského – nebo všeobecněji – eticky angažovaného chápání existence: Akt i stav sladění jeho života s jeho nejzákladnějšími objektivními náhledy a rozhodnutími.*“ (VON BALTHASAR in.WEISMAIER, 1994, s. 10) Tím upozorňuje na tři rozměry lidské spirituality:

- „*pohyb z rozptýlení k soustředění, cesta dovnitř;*
- *služba světu, strukturace skutečnosti vycházející z ducha;*
- *nebránění*“ (WEISMAIER, 1994, s. 11)

V Ježíši Kristu se tyto tři rozměry staly jednotou, kterou von Balthasar nazývá „poslušnost lásky“: poslušnost poslání, činnosti a utrpení.

Von Balthasar vychází (článek: Spiritualita) ze zvěstovaného a přijatého Božího slova. Toto slovo má dopadnout do půdy srdce jako zrno a vzklíčit z ní. Spiritualita tak nazývá Boží slovo jako přijaté a rozvíjející se. Je „*subjektivní stránkou dogmatiky*“. (VON BALTHASAR in.WEISMAIER, 1994, s. 11) Spiritualita je tedy ve své podstatě jedna, protože jejím subjektem je církev, avšak současně je pestrá, poněvadž církev svůj život žije v mnoha lidech. Tímto způsobem popsaná spiritualita má svůj mariánský střed, ne však ve smyslu nějaké „zvláštní spirituality“, nýbrž proto, že Maria je „*oním živým osobním i nadpřirozeným bodem, v němž se už všechna holá církevní objektivita stala plnokrevnou subjektivitou a individualitou*“. (WEISMAIER, 1994, s. 11)

Josef Sudbrack

Sudbrack popisuje spiritualitu ve své studii „O tajemství křesťanské spirituality“ jako „*setkání s Kristem; se zřetelem na naši situaci, aplikaci události zjevení na člověka v jeho vlastní existenci; řečeno opět jinak: konkrétní život z celé plnosti toho, co nám bylo zjeveno a darováno jako důležité pro naši spásu*“. (SUDBRACK in WEISMAIER, 1994, s. 12) Sudbrack chápe spiritualitu jako „*vědu příčného řezu*“, kdy je jejím úkolem „*shrnout všechno, co podávají jiné vědy, jakoby v jedné spojně čočce a koncentrovat to do ohniska setkání člověka s Kristem*“ (WEISMAIER, 1994, s. 15)

Bernhard Fraling

Morální teolog Bernhard Fraling rozlišuje pět znaků spirituality: „*Působení Ducha Kristova v jeho církvi a jejích činech; Ducha, který se nás zmocňuje a spojuje nás s Otcem; který dává každému jeho charisma a jeho funkci v celku církve*“. Vedle tohoto působení Ducha je spiritualita charakterizována momentem totálnosti: „*Duchu je vlastní zmocnit se člověka zevnitř a zcela*.“ (WEISMAIER, 1994, s. 12) Tyto dva prvky popisují vnitřní stránku spirituality, nicméně je zapotřebí i ztělesnění konkrétně dějinné objektivizace, aby „*spiritualita byla konkrétním, Duchem působeným způsobem, jímž někdo uskutečňuje svou vazbu na Krista*.“ (FRALING in WEISMAIER, 1994, s. 12) Toto ztělesnění nám dovoluje, aby se spiritualita stala sdělitelnou. Aby mohla sloužit víře ostatních.

Anton Rotzetter

Ve svém prvním svazku sborníku „Seminar Spiritualit“ formuluje spiritualitu od Ducha Božího, který utváří každého věřícího. Spiritualitou se míní „*existence křesťana, nakolik přijímá Ducha Božího a odtud se rozvíjí do rozmanitosti života*.“ (ROTZETTER in WEISMAIER, 1994, s. 12) Rotzetter se zřetelem na ztělesnění **pneumatu** v těle člověka dochází na tuto definici: „*Duch jako Boží dar z vnějšku musí být chápán jako tělesná konkrétní zkušenost víry v Ježíše Krista uskutečňovaná ve světě*.“ (ROTZETTER in WEISMAIER, 1994, s. 12)

I přes veškeré rozdíly v těchto slovních formulacích docházíme k poznání, že mají jedno společné, a to, že křesťanská spiritualita je: bytím v Duchu svatém společně s Kristem. Tímto je vyjádřeno jak působení Ducha svatého na jedince, tak i jeho zapojení do společenství církve. Toto je ta spiritualita, jež: „*potřebuje realizaci a ztělesnění v bliženecké i světské situaci konkrétního jednotlivce.*“ (WEISMAIER, 1994, s. 13) Křesťanská spiritualita má své místo v oblasti systematické teologie (morální teologie a dogmatiky). Teologické poznání spirituality potřebuje výsledky mnoha teologických disciplín, jako jsou systematická teologie, biblistika, církevní dějiny, sociologie, psychologie, filologie atd. (WEISMAIER, 1994, s. 15)

1.4.4 Duchovní život „v Duchu svatém“

Duchovní život je život „v Duchu svatém“. Člověk žijící v křesťanské víře je naplněn Duchem svatým a postupně roste v transparentnosti této božské osoby.

„*Život je chápán jako pronikání Ducha svatého do všeho co tvoří lidskou osobu. Duch svatý proniká lidským duchem, jeho psyché, tělem, i jeho okolím*“ (RUPNIK, 2008, s. 63) Toto pronikání je spodobněno v tradici dvěma složkami, a to: Láskou a světlem. Takto osvícená osoba je tímto uvedena do nového života, v němž toto světlo a láska zahání stín a noc, jež přebývaly v této osobě doposud. Toto světlo Ducha svatého ovlivňuje citění, chtění, jednání a způsob myšlení člověka. Člověk, v kterém přebývá tento duch, je naplněn jeho působením.

„*Tradice uvádí dary Ducha svatého, skrze které je možné pronikání Ducha svatého rozeznat prostřednictvím života prožívaného jako umění, které umí přinášet plody ducha.*“ (RUPNIK, 2008, s. 63) Nejvyšší dar Ducha je láska, na což upozorňuje i apoštol Pavel. Život v Duchu je život, který je protkán Boží láskou, je odpovědí na tuto lásku, a je životem podle lásky a v lásce. Láska je svobodně žitým společenstvím a jednotou, celistvost založená na svobodném přilnutí a tedy krásou. Duchovní osoba nemůže definovat sama sebe, ale je vnímaná jako duchovní, pokud se v její přítomnosti ostatní cítí být přitahováni k Bohu – Lásce. Jestliže je duchovní život vázán na dogmatickou reflexi, tak se dogma stává nejbezpečnější zárukou toho, že člověk nevybočí z duchovního života. Duch svatý v těle člověka je přítomnost lásky Otce, což tvoří jádro člověka a jeho identitu synovství.

Duchovní cesta člověka je přechod od otroctví k synovství. „Člověk je adoptivním synem, který žije vlastní identitu syna v Synu. Poznání synovství se uskutečňuje jako samotné synovství Syna Božího, Ježíše Krista, zrozeného z Otce. V tomto kristifikujícím synovství dosahuje synovství vnějšího vyjádření: stává se bratrstvím vůči bratrům, kteří se jako synové v Synu vracejí k Otci.“ (RUPNIK, 2008, s. 65) Duch svatý je ten, kdo zpřítomňuje Krista v našich životech, je ten, kdo se přičiňuje o to, aby Křesťan poznal a následoval Krista. Proto je duchovní život životem v Duchu svatém, který se rozvíjí jako život v Kristu.

1.4.5 Metody křesťanské spirituality

Lidská bytost slyší volání, která ji nabádají k tomu, aby se vydala na cestu tajemství, aby vystoupila vzhůru, načež otevírá svoji paměť všeho toho, co se stalo. Člověk se poté stává „pokorným vůči tomu, co je a co má být. Tento postoj je nutný, aby mohl být přijat, aby mu mohlo být zvěstováno: co je.“ (RUPNIK, 2008, s. 73) Tento základní postoj získává poté, co pochopí Jiného jako tajemství, svobody druhého. Tímto se zapojí do dialogu, ne pouze s Druhým nebo ostatními, ale také se svojí historií, aby tak mohl dát na vědomí, čím se stal. Tato metoda je pozorná k inspiracím, jež přicházejí v křesťanské iniciaci k paměti a moudrosti. Není ale nikdy přímou příčinou této inspirace, nejde ji vybudit logikou, anebo cílevědomými intervencemi.

Metodou křesťanské spirituality „je poselství, zvěstování, evangelizace. Je ve skutečnosti postojem světce, který přijímá konkrétní artikulaci duchovního života.“ (RUPNIK, 2008, s. 73) Privilegovaným pramenem poznání nám budiž životy svatých a světic.

Jordan Aumann k tomu podotýká, že: „v průběhu dějin církve vždy byli jedinci či skupiny, kteří na sebe přijímali život podle evangelních rad – chudobu a zvláště zdrženlivost. V roce 1948 Svatý stolec oficiálně uznal a schválil tento způsob života pro osoby neřeholní, ale světské.“ (AUMANN, 2000, s. 251.)

Avšak pozor, i zde jsou pokušení, jež pramení z chybně prožívané spirituality:

- „jsem lepší než ostatní, já vyvolený a vyhraněný jsem něco „víc“;
- vidět sebe sama jako neustále zkoušený **předmět** duchovních cvičení, molitby, rozjímání, posuzování druhými, totiž mocnými;

- vidět **druhé** jako předmět napominání, a co v nich neshledávám duchovní, musím doplňovat upozorňováním na nedostatky;
- sebeponižování, sebesnižování; jsem ten **nejhorší**, nehodný Ducha;
- mne duchovní témata **nezajímají**, jsou příliš chaotická.“
(ALTRICHTER, 2007, s. 21)

Naše sociální cítění se projevuje hned od mládí, a toto sociální cítění – soucit, se projevuje skutky (SOLOVJOV, 1996, s. 47), a právě tyto skutky jsou aspekty křesťanské spirituality, jež podporuje lásku, která je svým rysem univerzální. Je to jistá cesta, jež vede ke zdokonalení každé lidské bytosti. O všeobecném a univerzálním principu lásky nás učí i Písmo, v němž se praví, že každý člověk má nepopíratelnou účast na této lásce, a proto nesmí být nikdo vyloučen. Věčnost, všeobecnost a stejnost lásky jsou důležité aspekty pro pomáhání, poněvadž tento řád lásky se především v praxi vztahuje na potřeby bližních.

S aspektem lásky souvisí také poznání, a to poznání transcendentna – tedy toho co každou lidskou bytost převyšuje. Toto poznání se snoubí s poznáním sebe sama, jež se pojí se schopností sebedeterminace. Autor diplomové práce tímto dochází k závěru, že spiritualita je ve svém jádru duchovní život člověka žijícího v naprosté přirozenosti, jež mu byla věnována. Spiritualita je duševní vývoj, ve kterém je lidské bytosti dána možnost plně dozrát prostřednictvím působení intimního setkání s tím, co člověka přesahuje. A toto zprostředkování mu umožní setkat se v pravdě se sebou samým.

1.5 Spiritualita a její místo v pomáhajících profesích

V každé společnosti, v níž fungují pomáhající profese, jsou respektovány hodnoty. Je to společnost, kde se věnuje pozornost postojům, duchu, mravním vizím, a samozřejmě také nadějším potřebných. Z tohoto tvrzení vyplývá, že je zde potřeba spirituality. Pomáhající profese nás učí jak porozumět sám sobě mezi tím co se učíme porozumět a chápat druhé. Jedná se o individualismus, jenž je možné praktikovat jen ve společenství.

Autor diplomové práce považuje za vhodné vysvětlit také pojmy narcismus a neindividualismus, o kterých se v poslední době stále více hovoří a mohly by být v určitém případě hrozbou pro pomáhající profese.

Narcismus, je podle francouzského sociologa a filosofa Gillesse Lipovetského „*následek a projev procesu personalizace v malém, symbol přechodu od „omezeného“ individualismu k individualismu“ totálnímu“*, symbol druhé individualistické revoluce.“ (LIPOVETSKÝ, 2003, s. 16) A právě pod touto absolutní druhou vlnou chápe Neindividualismus.

Lipovetský je přesvědčen, že „*postmodernost nezačala nějakým zvláštním kulturním nebo uměleckým jevem, nýbrž tím, že historicky začal převládat proces personalizace.*“ (LIPOVETSKÝ, 2003, s. 16)

Tato tvorba identity je spojená s vnímáním času, v němž se každý snaží udělat ze svého života jedinečný příběh. Proto se“ dlouhodobé“ změnilo na „krátkodobé“ a mottem dnešní taktiky je „buď teď, anebo nikdy“. Mezilidské vztahy se přetvořily na ne moc časté setkávání a jedinečnost lidské bytosti se tříští ve spoustě masek. Mízi vztahy ke skutečnosti a podstatě, čímž lidská bytost lehce pozbyl pevného zakotvení. Dnešní velebení osobnosti, demokratizace spontánnosti a psychoanalytické kultury apelují na lidskou bytost, aby byla víc sama sebou, zkoumala dopodrobna své pocity, a osvobodila se od svých „komplexů“ a rolí. Tím jak se jedinec více a více analyzuje, tím více prostřednictvím svého zvnitřnění, narůstá intenzita svádění sebe sama. S tímto souvisí preference samotné komunikace jakožto činnosti (kdy je hlavním příjemcem samotný mluvčí) před jádrem komunikace a touha pronášet cokoli. Lipovetský dokonce tvrdí, že jde o pohlcování smyslu a netečnost obsahů. Neindividualismus se tak stává potvrzením logiky bezobsažnosti a postmoderní ztráty podstaty. O tomto globálním sebeodhalování vypovídá stoupající množství reality shows, talk shows a autobiografií a všeobecná lačnost glosovat cokoli, jež je hnaná potřebou osvobodit se z anonymního systému. Lipovetský k tomu říká, že „*konzumujeme vlastní existenci*“. Tato krize a bezobsažnost lidského „Já“ se rozšiřuje jako totální, ve všech sférách lidského života: práce, rodina armáda, politika atd. Principy, jaké byly neměnitelné, již přestaly fungovat a nikdo v ně už nevěří. (LIPOVETSKÝ, 2003, s. 50) Tento narcistický proces stírá ustálené protiklady mezi sociálními třídami, generacemi i pohlavími a rozměšňuje znaky našeho Já.

Neoindividualismus je novým způsobem ovládnání duší a těl, nulovým sociálním, které vzniklo přemírou zaujetí pro sociální normy. Neoindividualismus by se dal shrnout souslovím neomezená lačnost po seberealizaci, kdy je s osobní ctností konec.

Autor diplomové práce vidí v takové představě hrozbu. Tato možná představa neoindividualismu (jenž bude v průběhu několika let v mladé generaci pevně usazen) nám vykresluje, že to bude právě on, kdo bude (skrže dnešní děti; tedy budoucí mocné dospělé) – reagovat na skutečnosti, jež zahlédne „zrakem svého hostitele“. Proto je důležité mít na zřeteli, že bychom myslet na druhého, na bližního – a ne pouze zaobírat sebou a být narcističtí. Měli bychom najít správnou rovnováhu ve vztahu k sobě a k bližnímu. Mít rádi sami sebe tím správným způsobem, což je výchozím bodem pro to, abychom měli rádi druhé.

Mezinárodní etický kodex sociální práce se v principech charakterizuje posláním pomáhajících profesí takto: *„Sociální práce je založena na respektu k hodnotě a důstojnosti všech lidí a na právech, která z toho vyplývají. Sociální pracovníci podporují a chrání fyzickou, duševní, emocionální a duchovní integritu a blaho každého člověka.“* (MEKSP, 2006) Jestliže chceme pochopit význam a smysl pojmu náboženství v pomáhajících profesích, musíme pochopit postoje jejich pracovníků k jejich klientům. Musíme pochopit ty, pro které je víra a spiritualita principiálním hybatelem v životě, forma na duchovní utváření života a duchovní životní praxe. *„Důležitým momentem křesťanského pojetí je, že osoba a její jednání není jedno a totéž... Tento rozdíl je důležitý pro odpuštění. Tento pohled je důležitý také pro bezpodmínečnou důstojnost člověka: člověk má svou důstojnost bez ohledu na to, že jeho čin byl morálně zavrženíhodný.“* (HENRIKSEN, VETLESEN, 2000, s. 103) Křesťanská víra je hodnotné antropologické poselství, protože nám dává vědomí toho, že každá lidská individualita je jedinečná, a tato její jedinečnost, jež je vlastní tělu, se rozprostírá na celou naši existenci právě prostřednictvím spiritualizace, která formuje z každého člověka jedinečnou a neopakovatelnou osobnost. Z tohoto důvodu mohou být činy *„odpuštěny právě proto, že můžeme počítat s tím, že člověk znamená více než skutky.“* (HENRIKSEN, VETLESEN, 2000, s. 103) *Spiritualita* ukazuje cestu sebepoznávání, která vede ke zralosti. Je záležitostí svobodné volby a celistvosti člověka. Vodáčková (2002) ve spojitosti spirituality s povoláním uvádí, že věřící lidé přemýšlí: co a jak dělat, co nebo kdo je přesahuje, a na vše nahlíží nejen z hlediska svého pozemského

bytí. Chápou, že jejich „povolání“ vyžaduje mnohem více hlubšího chápání než „práce“. Náboženství tedy představuje „*stále velmi významnou oblast jak ve společenském životě, tak i v životě jednotlivců*“. (JANKOVSKÝ, 2003, s. 166) Spiritualita je nevyčerpatelnou studnicí motivací a smyslů pro vykonávání pomáhajících profesí. Spiritualita a víra v pomáhajících profesích nezamezí krizím, ale dokáže jim čelit láskou a nadějí, které v takovém rozsahu nemůže psychologie poskytnout. Pomáhající profese totiž vyžadují celého člověka. Všechny jeho bio-psycho-socio a spirituální celistvosti, poněvadž jsou na něj kladeny vysoké nároky a velká míra zodpovědnosti. Spiritualita je velká studna, z které lze čerpat pro každodenní život a může být i životní nezbytností. Dokáže utvářet principy zdravého duševního života, které se projeví v člověku jako celku i v jeho pomáhající profesi. Pomáhající musí být stabilní, otevřený, zdravý s jasně vytyčenými hodnotami a cílem.

1.6 Jak můžeme chápat Duchovní dimenze supervize v rámci pomáhajících profesích

Supervize i spiritualita mají své oprávněné a zcela nezastupitelné místo v (moderní) sociální práci. Supervize v rámci organizací „*pomáhá řešit konkrétní problémové situace, vznikající v silovém poli pracovník – klient – profesionální role – instituce.*“ (KOPŘIVA in MACÁKOVÁ, 2001, s. 6), což platí také pro pomáhající profese. Supervize by měla v první radě podporovat ztotožnění pracovníků s cíli pracoviště. Pro realizaci supervize je jedním z rozhodujících prvků vnitřní „motivace“ a víra v tento proces. Tento proces je založen na vztahu, ve kterém je zpětná vazba přijímána i dávana, protože se v ní učíme a rosteme.

Jestliže mluvíme o supervizi v kontextu pomáhajících profesí, v rámci církevních, tedy křesťanských institucí, jde samozřejmě také o ztotožnění se pracovníků s křesťanskými principy, pohledem na svět, posláním, hodnotami a spiritualitou.

Supervize je jednou z možností utváření spirituálního života, tedy podpory vnitřního růstu, což je přirozená potřeba každého člověka. „*V našem pojetí je profesionální růst procesem dorůstání...*“ (HAVRDOVÁ, 1999, s. 24)

Supervize umožňuje to, že i přestože je každý člověk je jiný, odlišuje se od druhého, tato odlišnost (unikátnost, jedinečnost) může být získána, kultivována a rozvíjena. Jejím hlavním cílem je změna lidské zralosti k lepšímu.

Spirituální supervize je možnost, jak být ve spojení s tím co je reálné, co je mimo naše nitro, a přitom je to stále uvnitř nás. Je to – to, co přináší na světlo to nejlepší z nás. Supervize nás učí mít spiritualitu jako způsob života. Jestliže přijmeme její hodnoty, tak se stanou i hodnotami našeho života. Stanou se systémem názorů, jenž je základem našeho chování.

To jak chápeme sebe sama v rovině osobní i profesionální je důležité pro každého člověka. Od této skutečnosti se totiž odvíjí to, jak chápeme druhé. Naše vnímání ostatních formuje tradice, společnost jako celek a také skryté faktory (media, reklama). To vše si přivlastňujeme vzděláním, výchovou a hodnotami, s kterými se ztotožňujeme, což je pro praxi sociálních pracovníků zásadní. Spirituální kontext se tak stává pro pomáhající profese ve vztahu ke klientovi výzvou, jež není možno podceňovat. Supervizní proces umožňuje reflexi jisté spirituální dimenze. Carroll a Tholstrup (2004, s. 101,117) upozorňuje, že *„Spiritualita, stejně jako supervize, začíná otázkami a hledání pravdy nevyhnutelně vede k otázkám...Spiritualita supervize je stejná: je tím čím jsou lidé, tím, jak pohlížíjí na život a jak žijí – tedy supervize jako způsob života, supervize jako systém hodnot, který je osobní, jakož i profesionální hnací silou.“* Pokud chceme do naší práce zahrnout spiritualitu – duchovní dimenzi, je zapotřebí naučit se pracovat přímo s hlubší duchovní rovinou a odhalit její správné použití. Spirituální supervize se týká většiny aspektů lidského chování a očekává od nás pokoru, soustředěnost, usebrání – schopnost naslouchat niterným signálům.

V současnosti jsme na počátku porozumění tomuto jevu. Jestliže má být naše pomoc duchovně – spirituálně orientována, je stěžejním bodem přítomnost spirituality pomáhajícího supervizora. Míra poznání supervizorovy spirituality přímo ovlivňuje, jak pojímá problémy klienta. (YEOMANS in SMÉKAL, 2001, s. 21-26) Cílem supervize v pomáhajících profesích by potom mohly být např. určité postoje, jež by ulehčovaly praxi a pomoc pomáhajícímu, a které by současně v jeho praxi byly řízeny jeho vírou.

Carroll (CAROLL, THOLSTRUP, 2004, s. 105) nám podává šestici návrhů, jak vnést spirituální supervizi do života:

- *Být vnitřním člověkem;*
- *budovat zdravé vztahy;*
- *být orientován na proces;*
- *učit se a naučit se, jak se učit;*
- *poznávat spojitost;*
- *být reflektivní;*

Zde by autor práce rád okomentoval některé aspekty citace – např., co je to být vnitřním člověkem. Vnitřní člověk je schopen sebereflexe, umí pečovat o duši. Tato „*péče o duši*“ je základem jakékoliv smysluplného usilování, ať už se jedná o teologii a církevní zvěstování evangelia, či o filozofii, psychologii atd.“ (BALABÁN in PROSTOR, 1993 s. 27) Vždyť „*péče o duši tvořila centrum už platónského učení. Sama obec (POLIS) byla chápána jako „projekce duše“.* Péče o duši směřovala k tomu, aby člověk poznal sebe sama. Židovské a křesťanské pojetí péče o duši řecké nazření prohlubuje požadavkem solidarity člověka s každým konkrétním spolučlověkem. V krajním případě se má člověk obětovat za druhého: ztratit v zájmu druhého svůj vlastní život. Jedno z Ježíšových logií říká: „*Neboť, kdo by chtěl zachraňovat svůj život, ten o něj přijde; kdo však přijde o život pro mě a pro evangelium, zachrání jej.*“ V řeckém textu je užito pro „život“ výrazu „*duše*“, řecky PSÝCHÉ, hebrejsky NEFEŠ. Vnitřní život člověka (což je víc než lidská psychika v obecném smyslu) se uchovává a obnovuje toliko konkrétní vztažeností ke konkrétnímu „*bližnímu*“ v nouzi, touze, radosti i hledání účinné záchrany.“ (BALABÁN in PROSTOR, 1993, s. 27) Jedinec by nebyl bez duchovního života úplný, neboť duchovní život tvoří jeho vnitřní „*Já*“.

A ten kdo se jednou vydá na tuto duchovní cestu, ten poté může najít své pravé „*Já*“.

Na této cestě musí ale nejdřív poznat a zformovat vlastní přirozenost, a to i se všemi svými stinnými stránkami.

„Jakmile si člověk začne v hlubším smyslu uvědomovat sebe sama jako myslící a jednající osobu a začne reflektovat své jednání, otvírá se mu také nová oblast svobody, kde se teprve dá hovořit o něčem takovém, jako je individuální morálka, odpovědnost a její základ, svědomí.“ (SOKOL, 2010, s. 134) Současný člověk se musí naučit žít a jednat s ostatními, existovat ve společnosti, a to ve smyslu evangelijní léčebné psychoterapie a duchovní hloubkové pomoci. Musí kráčet duchovní cestou, která vede k životu a ke svobodě. Člověk, který hledá plnohodnotný život, může najít i Boha. Avšak platí to také i naopak: člověk, který opravdově hledá Boha, tím nalézá život v jeho plnosti. Carroll a Tholstrup (2004, s. 115) vymezují místo duchovního života následovně: *„ je ve všem, anebo v ničem: je způsobem, jak nahlížet na věci, být s nimi.“*

Zlé, nespravedlivé a bezprávné zanechává šrámy především na duši páchajícího, a proto je lepší zlo, nespravedlnost a bezprávi do určité míry trpět než ho páchat. Samotný hmotný pokrok nám nezaručuje spokojenost. Pokud chceme být spokojeni, musíme se začít věnovat duchovnímu životu. Poté nás čeká štěstí. Kdo nežije duchovním životem žije v temnotě, chybí mu naděje, a neví, kam směřuje a chybí mu cíl. Pokud však duchovním životem žijeme, víme, co děláme a kam spějeme. Vše je jasné.

Pomáhající, kterému je vlastní osobní spirituální zkušenost, je schopen klientovi kromě svých profesionálních vědomostí a dovedností věnovat i péči duchovní. Supervize v církevních profesích představuje celoživotní vzdělávací proces pomáhajícího, kdy prostřednictvím růstu: jeho nábožensko-existenciální identity, pomáháme i těm, kterým má být skrze něj pomáháno. Jde o most mezi spiritualitou a praxí pomáhajícího, který umožňuje reflexi odborné i duchovní stránky, aby spirituální programy nebyly výhradně spirituální a odborné pouze profesní.

2. DUCHOVNÍ SLUŽBA V ARMÁDĚ

2.1 Význam duchovní služby

Církev si zřetelně uvědomuje, že se nenalzáme v pohádkovém světě, ale že na nás neustále dopadají starosti z ať už hrozících, anebo již rozpoutaných válečných konfliktů, ke kterým se přidružil i strach z terorismu. Současný „člověk se ocitl tváří v tvář děsivé skutečnosti, že je otcem démonů, které není schopen ovládat.“ (BUBER, 1997. s. 78) V dnešním moderním a globálním světě stále nejde válčení vymístit. Příslušníci ozbrojených sil stojí a slouží s dvousečným mečem v narušeném světě, v němž je zlo přítomné. Není zde moc, která by zajistila celosvětový mír, a tudíž mají vlády právo na svou obranu – spravedlivou obranu. Ano, každý křesťan může spravedlivě bránit svou svobodu a hodnoty, jak nám ukazují slova následujícího žalmu:

„Vysvoboditeli od nepřátel, pozvedáš mě nad ty, kdo proti mně povstávají, ty mě násilníku vyrveš.“ (ŽALM 18,41)

Příslušníci ozbrojených sil stojí na straně práva a snaží se sloužit svým bližním. Častokrát se ocitnou v situacích, kdy je ohrožen jejich vlastní život i život ostatních. V těchto situacích nestačí slova. Jde o bod, ve kterém se rozhoduje o bytí či nebytí lidské bytosti. Proto je zapotřebí neustále rozvíjet dar morálního cítění. „Člověk někdy musí čelit situacím, v nichž mravní úsudek není tak jistý a rozhodnutí je obtížné. Musí však vždy hledat to, co je spravedlivé a dobré, a rozeznávat Boží vůli vyjádřenou Božím zákonem.“ (KKC, 2002, s. 313) Při rozvíjení spravedlivého rozlišování mají nezastupitelné místo církevní duchovní a platí to i v ozbrojených silách jako kdekoliv jinde. Každý příslušník ozbrojených sil si musí být vědom, že slouží právu a dobru, a v tom musí být neustále utvrzován. Prostředí, v kterém se příslušníci ozbrojených sil pohybují, překypuje násilím, bolestí, strachem a smrtí, a proto v něm má církev svou nezastupitelnou roli. Poněvadž „... náboženství může být ve svém druhotném efektu jistě velmi psychoterapeuticky účinné – jeho prvotní motiv ovšem určitě není psychoterapeutický. Sekundárně se může příznivě projevit na takových věcech, jako je duševní zdraví a duševní rovnováha; ovšem jeho cílem není duševní zdraví, nýbrž spása duše.“ (FRANKL, 2007, s. 46) Je zřejmé, že velké procento ozbrojených sil tvoří ateisté. To ale nemění nic na tom, že „největším historickým fenoménem je lidstvo bojující o porozumění sobě samému“ (BUBER, 1997, s. 79)

Právě proto církev, coby hlasatelka evangelia, usiluje o spásu i těchto lidí a podporuje misijní činnost, dle slov našeho Pána: „*Oni pak vyšli, všude kázali; a Pán s nimi působil a jejich slovo potvrzoval znameními.*“ (MAREK 16,20) Každý voják je totiž především člověkem, který přemýšlí o morální stránce svých činů a jejich důsledcích. Je to lidská bytost, jež hledá odpovědi na hrůzy války, které mu pokládají otázky. „*Ve službě duchovních v armádě se tedy nejedná o misijní hlásání víry - kaplan nikdy nemluví o věcech víry jako první; nejedná se ani o jakési moralizování a napominání - základem pro kaplana je úcta ke svobodě každého jednotlivce; ale jde především o službu naslouchání, o službu spoluprožívání pracovních i osobních radostí i těžkostí v úctě k osobnímu tajemství každého, kdo se kaplanovi svěří.*“ (HOLUB in DSAČR, 2013)

Tomáš Machula k tomu také říká: „*„Hlásání evangelia může nabývat různých forem, ale v každém případě by mělo být spjato s konkrétním křesťanským životem. Je zřejmé, že svědectví života je základní předpoklad, na kterém teprve hlásání víry i pravd víry stojí... dobré dílo evangelizace koná i ten, kdo žije svatě, ale nesoustřeďuje se na mluvení o církevní nauce. Nemůže jím však být ten, kdo geniálně vykládá pravdy víry a žije přitom způsobem odpudivým i pro laxistu. Zde se ukazuje velmi zřetelně, že hlásání evangelia je společným dílem celého organismu církve. To, že někdo kvůli dobovým omezením, osobní situaci nebo životním podmínkám nemůže explicitně svědčit o pravdách víry, neznamená, že nemůže mít účast na službě hlásání evangelia“* (MACHULA, 2008, s. 2)

Je zapotřebí si uvědomit „*..., že by bylo velkým nedorozuměním se domnívat, že duchovní péče je určena pouze věřícím lidem (křesťanům) nebo, ještě lépe řečeno, tzv. praktikujícím křesťanům*“ (JANKOVSKÝ, 2003, s. 150) Vojenský kaplan je tu tedy od toho, aby voják – člověk, nebyl v těchto těžkých chvílích sám. Je mu rádcem a pomocníkem, a to jak doma, tak i v zahraničí. Současný voják i kaplan si jsou velmi podobné součásti společnosti. Oba dva ji formují a ochraňují, i když každý jinak. U vojáků však může docházet ke konfliktu rolí. Společnost od něj očekává, že bude „*likvidovat nepřátele*“ či „*umlčovat živou sílu*“, avšak tento voják je také lidská bytost – člověk, který má své svědomí a snaží se podle něj jednat. V těchto případech mu může pomoci právě vojenský kaplan a stejně tak může pomoci i nevěřícím, kterým se ve válečných konfliktech také nedostává duševního odpočinku, tak jak uvádí Písmo:

„Pojďte ke mně všichni, kteří pracujete a nesete tíhu břemen, najdete u mne klid a úlevu. To, co na vás já vložím, netlačí a není těžké. Učte se ode mne, mám tiché a pokorné srdce. U mne získáte mír a odpočínutí své duše.“ (MATOUŠ 11,28-30) Tomáš Holub k tomu dodává: *„Vojenští kaplani jsou duchovní, které do jejich služby vysílají společně všechny křesťanské církve sdružené v Ekumenické radě církví a v České biskupské konferenci, aby ve vojenském prostředí sloužili všem, kteří o pomoc požádají.“ (HOLUB in DSAČR, 2013)*

Samozřejmě, že lze namítnout, že místo kaplana může zaujmout vojsový psycholog, avšak mnoho příslušníků ozbrojených sil dává, z vlastní zkušenosti autora diplomové práce, přednost vojenskému kaplanovi. Stále se zde totiž vyskytují předsudky, které pramení z obav vojáka, že by mohl přijít o zaměstnání, a také z čistě odborného stanoviska psychologa ke klientovi, jenž většinou není založen na hlubších vztazích v osobní rovině. Tyto skutečnosti, tak staví mezi psychologa a vojáka zeď. Vojenský psycholog, jenž patří rovněž jako vojenský kaplan do osobního štábu velitele, má u vojáků z hlediska vybudování si důvěry, oproti kaplanovi, velmi těžkou pozici. Tyto dvě profese by se měly vzájemně doplňovat a respektovat a v žádném případě by si neměly konkurovat. Mons. ThLic. Tomáš Holub, Th.D. definuje tři předpoklady, které musí být splněny, aby došlo ke zdárné kooperaci vojsového psychologa a vojenského kaplana:

- *„Psychologická ani duchovní služba si nebude nárokovat monopolní postavení v rámci ozbrojených sil AČR, a to na jakékoliv úrovni.*
- *Vojenští duchovní budou plně respektovat, že existují hodnotné psychologické postupy v péči o zdravou lidskou duši, a že mimo to existují problémy především v oblasti patologie, na které duchovní přístup nemůže stačit a které musí vojenský duchovní v zájmu klienta předávat psychologické či psychiatrické službě.*
- *Psychologové budou obecně vnímat náboženskou víru jako legitimní rozměr lidského bytí, který není ve své zdravé formě kompenzací osobnostních nedostatků.“ (HOLUB, 2009, s. 17)*

Za splnění těchto podmínek se kooperace vojenského kaplana a vojskového psychologa může zcela rozvinout a většinou přináší kladné výsledky. Psycholog vojákům může vysvětlit příčiny jejich činů, popř. jak mají s danou vinou pracovat, aby je tolik netížila. Nemůže ji však na rozdíl kaplana zrušit ani prominout.

Autor diplomové práce se sám setkal se skutečností, kdy i nevěřící hledal pomoc u vojenského duchovního, a z tohoto důvodu by rád citoval Eliadeho: *„Náboženství a mytologie se u moderních lidí, kteří se prohlašují za nenáboženské, „skryly“ do temnot jejich nevědomí – což zároveň znamená, že možnosti reintegrace náboženské zkušenosti drímají u takových bytostí hluboko v jejich nitru.“* (ELIADE, 1994, s. 148) Biblické poselství je opravdu hluboce lidské, proto také každá pravá lidskost, jejímž projevem je solidarita s potřebným člověkem, je v hlubokém souladu se základním poselstvím zjevení.

V Ježíši Kristu se *„moc Boha zjevuje v mírnosti, jeho velikost v prostotě a blízkosti.“* (RATZINGER, 2007, s. 269) Každé velké poselství, každý velký ideál je třeba šířit a přinést tak štěstí všem, poněvadž v hmotném světě mnoho štěstí neexistuje. To je skutečnost. Dokonalostí náboženství je rozvinout lásku k lidem i Bohu. Péče o lidskou bytost je prvořadým cílem vojenských duchovních, a proto se snaží nabídnout pomocnou ruku všem, jež o ni požádají.

Lidé hledají směrovky, ukazatele, chtějí se zorientovat v hodnotách, ve svém osobním žebříčku hodnot – obracejí se s důvěrou na duchovního, který je jim oporou a pomáhá jim na cestě hledání „vnitřního člověka“ se všemi jeho otazníky. Každý člověk má nutkání hledat svou pravou podstatu, poněvadž ta je nejen nejkrásnější, ale i nejmocnější. Lidé se bohužel většinou ve jménu lidské přirozenosti honí pouze za nepřirozeností.

Krása pravdy a jejích hodnot nás ve skutečnosti přitahuje, ale již od nepaměti jsme zvyklí milovat nepravdu, která vypadá jako pravda. Je nutno mít na paměti, že duchovní jiskra je, na rozdíl například od krásy pleti, nezničitelná. Lidský život je určen k dotazování se na cestu hledání „vnitřního člověka“. To je jeho cíl, prostřednictvím kterého máme zvláštní zodpovědnost, a právě duchovní může být naším ukazatelem.

2.2 Historie duchovní služby

Duchovní, jsou již od pradávna běžnou realitou v různých armádách světa. Starý zákon se například zmiňuje o kněžích Izraelitů, kterým Jozue vydal rozkaz, aby se podíleli na tažení proti Jerichu. *„Když to Jozue řekl lidu, sedm kněží nesoucích před Hospodinem sedm trub z beraních rohů vykročilo, začalo troubit na trouby a Truhla Hospodinovy smlouvy se vydala za nimi. Před kněžími troubícími na trouby kráčeli ozbrojenci, zatímco zadní voj krácel za Truhlou za zvuku trub.“* (JOZUE 6,8-9)

Kněží také posilovali vůli k boji: *„Než půjdete do bitvy, přistoupí kněz a promluví k lidu: „Slyš, Izraeli! Dnes jdete do boje proti svým nepřátelům. Nebud'te malomyslní, nebojte se ani neděste – nemějte z nich strach. Hospodin, váš Bůh, který vás předchází, bude proti vašim nepřátelům bojovat za vás a dá vám vítězství.“* (5. MOJŽÍŠOVA 20,2-4)

Také již starověcí pohané znali vojenské obřady, jenž se konaly před nebo po boji. Duchovní zajišťovali duchovní péči a vykonávali bohoslužby už od roku 313 v římské říši armádě Konstantina I. Velikého po vydání Milánského dekretu.

Duchovní se také objevují od roku 496 ve vojscích Franské říše. První písemnou zmínkou, jež dokládá vojenskou duchovní péči je dopis papeže Pelargia I. (pontifikát 556 - 561), který adresoval biskupovi v Civitavecchia. (ŠVEHRA, 2003, s. 68)

Za základ duchovní služby v armádách, se považují křížácké výpravy, jež se konaly v letech 1096-1291. Nelze také opomenout jednu z největších postav, které se řadí do vojenských duchovních, a to sv. Jana Kapistránského (1386 - 1456), který ve svém dopise jasně definoval rady pro vojenské kněží. Tyto rady jsou platné i po 6. stoletích: *„Vojenský kněz má hlásat lásku k vlasti, má hlásat odvahu a odolnost, nemá brát do rukou zbraně, má ošetřovat raněné, zachraňovat duše, pohřbívat mrtvé, rozvíjet v sobě i kolem sebe ducha modlitby, přivolal na sebeobětování za správnou věc a konat skutky milosrdenství.“* (ŠVEHRA, 2003, s. 113) Sv. Jana Kapistránského prohlásil papež Jan Pavel II. Za patrona vojenských kaplanů generálního vikáře řádu sv. Františka. Jan Kapistránský prý chodil podle legendy bos jako František z Assisi a dělal zázraky. Bývá vyobrazen se slunečním diskem, na němž se skví písmena YHS, což v řečtině znamená jméno Ježíš, což se pro sv. Jána stalo později i válečným heslem, které vyvolával během křížové výpravy proti Osmanské říši na hradbách Bělehradu. (SCHAUBER, SCHINDLER, 1997)

Jako papež-válečník je znám Julius II, který svým jednotkám vždy velel v plné zbroji. Jeho odkaz přetrvává až do dnešních dní, neboť založil Švýcarskou gardu, která od těch dob chrání papeže. Byl papežem v letech 1503-1513. (SCHAVOVÁ, 2001)

Poté v dalších letech měli vojenští duchovní už jen roli kněze, jenž nebyl válečník a musel se řídit konkrétními, jasně danými pravidly. Mezi průkopníky těchto instrukcí patřil papež Urban VIII., Generál Tovaryšstva Ježíšova P. Goswin Nickel. Soubor těchto pravidel, pro vykonávání funkce vojenského kaplana byl pak upřesněn v 80 letech 17. století:

„... k povinnostem vojenského kaplana patří katecheze, kázání, vysluhování svátostmi, starost o nemocné, vězně, umírající, odsouzence k smrti, usmiřovat rozkmořené, navracení chybujících k církvi, či zabraňovat hříchu, hlavně krádežím a pití. Stejně jako světští faráři vedl matriky křtů, svateb a zemřelých. Má denně sloužit mši, je-li v táboře, pak obvykle ve stanu vedoucího regimentu. Nesmí u sebe nosit žádné zbraně... Za své úkony nesměl nic pobírat... Žádným způsobem se naopak nesměl míchat do politických a vojenských rozhodování“ (HAVLÍK, 2007, s. 73) a spousta z nich zůstává v platnosti až do současnosti.

2.3 Vývoj Duchovní služby v AČR

V armádě Rakouska-Uherska byla v letech 1884 – 1918 duchovní služba řízena vojenským apoštolským polním vikářem, jehož pravomoc sahala na celou tehdejší armádu a nad veškeré osoby, které s ní souvisely, a to i včetně rodinných příslušníků. Administrativně se duchovní správa členila na polní superioráty, jejichž teritorium se vyvozovalo od zemských hranic. V období války byli jmenováni ještě další polní superioři pro armádu. Pod polní superiory pak spadali jednotliví plukovní duchovní, kteří pocházeli většinou z jednotlivých duchovních řádů. Po zrušení jezuitského řádu se jednalo zejména o zástupce řádu kapucínů a františkánů.(SÁČEK, 2005, s. 531) V habsburské monarchii se armádní duchovní podíleli především na pěstování dobrých vojenských vlastností a také naprosté věrnosti „Bohu, císaři a vlasti.“

Církev tak byla dynastií zneužívána ve výchově vojáků, a proto došlo při zakládání československé armády na úvahy, jež se pojily s otázkami odluky církve a armády.(SPCP, 1999) Při formování profilu nového československého vojáka bylo totiž nežádoucí, aby na něj působily nánosy habsburské minulosti - její militarismus a monarchismus. Výchova vojáků měla totiž vybudovat pocit nového vlastenectví a upevňovat ideu státu.(PEJS, 1991, s. 135) S těmito záměry se ztotožnili i čelní představitelé československého vojenského duchovenstva, neboť vojenský duchovní nemá působit jen nábožensky, nýbrž i mravně, kulturně a osvětově a formovat tak ideál československého vojáka.

Vojenští kněží, tak působili na postech armády, ve kterých sloužili i v bývalé Rakousko-Uherské armádě a stávali se tak pozvolna součástí československé armády a začleňovali se do jednotek legií i domácích záložních těles. K samotnému založení duchovní služby v československé armádě tak dochází v roce 1919, kdy došlo na Ministerstvu národní obrany ke zřízení duchovního oddělení. (MOČR, 2004), které bylo nejvyšším řídicím orgánem duchovní služby. Toto oddělení se od roku 1922 dělilo na tři skupiny, dle náboženského vyznání: skupina církve československé, skupina evangelická a skupina katolická. (PEJS, 1991, s. 136)

V letech 1918 – 1938 tedy působily v naší vlasti tři duchovní služby: československá, katolická a evangelická. Jejich zástupci prováděli církevní úkony v posádkách i ve zdravotnických zařízeních, navštěvovali nemocné a vězně. Vedle duchovních služeb, správy kostelů, evidence vojenských hrobů a péče o ně vedly také osvětovou činnost u útvarů a jejich kroniky. (PEJS, 1991, s. 136-139)

Zlom nastal v roce 1939 po okupaci Československa, kdy byla zahájena likvidace československé armády. Vojenská duchovní služba měla být zrušena jako celek dnem 31.7. 1939. Na vlastenecký a morální charakter vojenského duchovenstva jasně ukazuje i skutečnost, že odmítli vstoupit do Vládního vojska, které vzniklo po založení Protektorátu k „udržení vnitřní bezpečnosti a pořádku“, a neuposlechli tak Hitlerovu protektorátní výzvu. Tehdejší generál duchovní služby a generální vikář československé branné moci, papežský prelát Msgre. Methoděj Kubáň začíná již v této době budovat duchovní pomoc u nově vznikajících čs. zahraničních jednotek, u kterých posléze duchovní převážně působili.

Tyto jednotky vznikaly především na Středním východě, Sovětském svazu a v západní Evropě. Samotný generál zhodnotil činnost duchovních v tomto období slovy: „*Vojenská duchovní správa vykonala během své působnosti v čs. armádě mezi našimi mladými muži kus záslužné práce, která se projevila a projevívá v mravním a náboženském životě našeho národa.*“ (STEHLÍK, 2006, s. 122) Nakonec byl však sám 29.8. 1940 zatčen a zemřel 5. 3. 1942 v koncentračním táboře Dachau.

V polovině roku 1945 začala Vojenská rada při předsednictvu řešit na svých jednáních bod o duchovní službě. Vyvstal názor, že je potřeba vypracovat nové směrnice, aby duchovní již nevedli mravně-náboženskou osvětu. Duchovní v této době zůstávali i nadále v činné službě. Nicméně nakonec v březnu roku 1946 byla Věcným věstníkem MNO, 1946, č. 22, čl. 196. činnost duchovní služby obnovena v počtu 41 duchovních pro vyznání katolické, evangelické, církve československé a pravoslavné. (PEJS, 1991, s. 139)

„Vítězný“ únor 1948 přinesl skutečnost, že bylo propuštěno z řad duchovních 51,6% důstojníků. Stav duchovních se neustále snižovaly a ke konci roku 1949 sloužilo v armádě jen 11 duchovních. Z duchovních stali matrikáři a úředníci, kteří měli za úkol evidovat vojenské hroby. Dne 23.5.1950 již v armádě přestali na základě rozhodnutí nejvyšší rady obrany státu působit úplně a armáda se stala úplnou vojenskou organizací po vzoru SSSR. Na místa vojenských kaplanů poté nastoupili političtí důstojníci – „politrucci“, jejichž činnost snížila prestiž vojáků z povolání. Tito političtí agitátoři byli většinou absolventi Vojenské politické akademie Klementa Gottwalda, která sídlila nejdříve v Praze a poté v Bratislavě. Věcný věstník MNO z roku 1950 stanovil, že dne 1. 1. 1951, bude veškerá péče o vojenské hroby, pomníky a památníky přenesena na Ministerstvo vnitra. (PEJS, 1992, s. 163) Bývalí vojenští duchovní se tak začali věnovat civilnímu sektoru a jedinou armádní složkou, kde působili duchovní, byly tzv. Pomocné technické prapory.

Změny v listopadu 1989 se projevíly také ve složení armády, která se měnila na armádu demokraticko-moderní republiky. Významnou změnou byla především obnova náboženské svobody vojáků, jež náleží do základních lidských práv. V roce 1990 byla branným zákonem (Branný zákon č. 72/1990 Sb., § 9, odst. 2.) zaručena všem vojákům svoboda projevu náboženského vyznání, s čímž souvisí vstup duchovních ze státem

uznávaných církví do vojenských prostorů, aby byla umožněna účast vojáků na náboženských obřadech.

2.4 Duchovní v zahraničních misích

Na podzim roku 1996, pouze prostřednictvím ústní dohody římskokatolickým biskupem Vojtěchem Cirklem a plk. Jiřím Nekvasilem, jenž byl v tomto období náčelník Generálního štábu, odjel do mise IFOR v Bosně a Hercegovině první český duchovní, římskokatolický kněz Tomáš Holub, který do této doby sloužil v posádce Kutná Hora. V této misi sloužil po dobu 8 měsíců a jeho činnost zde změnila pohled vysokých armádních činitelů na armádní duchovní službu. Jeho výběr i samotný odjezd byl však velmi hektický a pod velkým tlakem. Tomáš Holub se sám k jeho odjezdu vyjádřil v rozhovoru s Jiřím Rajlichem z VHÚ ve vysílání České televize: *„Bylo to ale tak, že jsem vůbec nepočítal s tím, že bych někdy uniformu oblékl. Měl jsem jít studovat do Říma a najednou zazvonil telefon, zrovna když jsem sloužil bohoslužbu. Volal mi jakýsi biskup. Bylo mi řečeno, že mám jít do Bosny s českou jednotkou. Tehdy to byla doba, kdy čeští vojáci poprvé vyjžděli do zahraniční mise. Jednalo se o misi IFOR a mě bylo řečeno, že když já nepůjdu do armády a nepojedu do Bosny, tak pak už není nikdo jiný, kdo by tam jel. Tedy jsem se po nějaké době váhání a přemýšlení stal člověkem, který nastoupil dráhu vojenského duchovního“* (STEHLÍK, 2006) a podělil se i o své první dojmy z pobytu v zahraniční misi. Na otázku, zda byl ihned od počátku svého působení přijímán pozitivně? Odvětil: *„Samozřejmě, že ne, a já jsem byl velmi rád, že to bylo právě takhle. Protože ti lidé, kteří na začátku za mnou přicházeli a říkali, že to je úžasné, že jsou duchovní v armádě, tak ti mně byli vždycky významně podezřelí. A musím říci, že ve většině případů jsem pak zjistil, že důvodně. Že to byli lidé, kteří měli tu tendenci hodnotit věci tak, jak se zdálo, že v té chvíli je správné je takto hodnotit, samozřejmě hlavně s ohledem na vyšší místa. Ale pro lidi, kteří byli v armádě dlouhodobě a kteří s ní měli zkušenosti jako skuteční vojáci, to bylo něco naprosto nového. Byla tam docela dlouhá doba různého okukování, ve které jsme se vzájemně snažili najít, co to znamená duchovní v české armádě na konci dvacátého století, a co vůbec může poskytnout lidem, u kterých v drtivé většině nějaké náboženské zázemí nebo jakýkoli kontakt s církví vůbec neexistovaly. Takže nemohu říci, že bych byl přijat*

s otevřenou náručí, ale na druhou stranu zase nemohu říci, že bych se setkával nějak významně s tím, že by mně někdo házel klacky pod nohy.“ (STEHLÍK, 2006)

Tento čas „oťukávání“ trval přibližně tři týdny a poté přišel zlom: *„Já myslím, že zlomem byla situace, ve které významná část těch lidí mě poznala osobně, to znamená, že jsme spolu seděli na kafi, hráli spolu fotbal, byli spolu ve výcviku, zažili nějakou patrolu spolu, to znamená v situacích, kdy ti lidé nevěděli jenom, že s nima přijel jakejsi farář, ale poznali, že tam je.*“ (HOLUB in MORAVEC, 2005) K čemuž vojenský kaplan Pavel Ruml dodává: *„jednotka má duši. Ta duše je velmi citlivá, i když je schována do velmi dobře vycvičených a postavených vojenských těl našich profesionálů. Ta duše je křehká, jemná a občas je potřeba její pochody, vnitřní pochody překrýt hrubostí, cynismem a tak dále, jak to na vojně chodí.*“ (RUML in MORAVEC, 2005) Tehdejší náčelník generálního štábu gen. Jiří Šedivý v rozhovoru pro Českou televizi při této příležitosti musel také kaplany představit veřejnosti: *„Kaplan Armády České republiky je vojákem z povolání, je poručíkem. Musí chodit v uniformě, tak jako všichni vojáci. Platí pro ně všechny normy, které platí pro všechny vojáky z povolání. Jediná výjimka, která existuje, je, že nemusí cvičit se zbraní a nemusí nosit zbraň. Určitě existuje určitá část lidí, kteří se raději obrátí na vojenského kaplana, než aby šli třeba za vojenským psychologem. A to je to, co je velmi důležité, a zkušenosti, které máme, jsou v tomto smyslu velmi pozitivní.*“ (STEHLÍK, 2006) A také ve vojenské publikaci o misi IFOR se o působení Tomáše Holuba psalo: *„Na základě požadavku velení Armády České republiky adresovaného Ekumenické radě církví a římskokatolické církvi působil v druhé polovině mise IFOR v 6. mechanizovaném praporu i duchovní. Přítomnost a práce kněze u jednotky byla novou a doposud neobvyklou zkušeností jak pro armádu, tak i pro církve v České republice.*“ (OI, 1997, s. 69)

Autor diplomové práce se domnívá, že právě činnost duchovních v zahraničních misích je stěžejním bodem práce duchovního v armádě, a že právě působení dnešního Mons. ThLic. Tomáše Holuba, Th.D. v misi IFOR zapříčinilo to, že při konferenci hlavních kaplanů severoamerických a evropských armád v únoru 1997, jež se uskutečnila v Praze, bylo sděleno, že do konce téhož roku bude mít i AČR svou duchovní službu. Česká biskupská konference tímto pověřila právě Tomáše Holuba a Ekumenickou radou církví byl pověřen farář ČCE Jaromír Dus.

Nicméně „*Koncepce duchovní služby je věc, která na rozdíl od ostatních postkomunistických států u nás vyrůstala velmi váhavě a pomalu.*“ (ŠTĚPÁN, 1998, s. 2) Po této zkušenosti vojenští duchovní působili dále v Kosovu, Kuvajtu, Iráku a také v Afghánistánu. Autor diplomové práce podotýká, že v zahraničních misích „*je velký tlak na psychiku všech, kteří tam slouží, kaplan je více oslovován velitelem, ale i řadovými příslušníky armády. Musí tak zvolit správnou míru otevřenosti a podpory k oběma stranám – úroveň komunikace by měla být vyrovnaná.*“ (KOZLER in ČERNÁ, 2010) Avšak zkušenosti vojenských duchovních jsou přínosem nejen pro ně samotné ale nýbrž i pro celou církev, neboť mezi jejich úkoly, při vyslání do zahraničí, patří také součinnost s místními duchovními i s duchovními ostatních armád.

Mons. ThLic. Tomáš Holub, Th.D. svou misí na bývalém území Jugoslávie v roce 1996 položil základy pro Duchovní službu. Přičinil se o to, aby se Duchovní služba mohla stát organickou součástí Armády České republiky. Jeho duchovní služba v zahraničí se tak stala samozřejmou součástí vojenské misí. Jak dobře si Tomáš Holub vedl mezi vojáky, prokázalo dotazníkové šetření, které vojáci po návratu do České republiky absolvovali. Na otázku, kdo jim v průběhu jejich zahraniční mise pomohl, se jich celých 55% upomenulo na vojenského kaplana. (VYMĚTAL, 1999, s. 14) Jaká je odměna kaplanů za jejich službu? „*Považuji to za jednu ze svých životních radostí. Podobnou zkušenost bych ve službě v církvi nedostal a zkušenosti tady získané budu uplatňovat po celý zbytek života.*“ (KOZLER in ČERNÁ, 2010) Je to spodobnění člověka s Bohem prostřednictvím Krista. Je to tajemství Boha a jeho působení v lidech, které lidská slova neumí plně vystihnout.

2.5 Duchovní služba v AČR v současnosti

Stěžejním stavebním kamenem duchovní služby bylo vytvoření humanitní služby, ke kterému došlo v roce 1995. Tato humanitní služba podporovala rozvoj lidských hodnot v armádním sektoru. „*Humanitní služba se u nás nemusí soustřeďovat na náboženské úkony, ale může se věnovat své specifické činnosti. K ní patří vedle běžného rozhovoru s vojáky i konzultace týkající se konkrétních problémů.*“ (JANDOUREK, 1996, s. 2) Součástí humanitní služby byla také duchovní služba.

Avšak oficiální vznik Duchovní služby AČR je datován až k 3. 6. 1998, kdy Ministr obrany České republiky Michal Lobkowicz vydal rozkaz č. 19, který upravoval činnost duchovní služby ve vojenském resortu. Tento rozkaz nabyl účinnosti dne 22.6 1998 a vznikl na základě Dohody mezi Ekumenickou radou církví společně s Českou biskupskou konferencí a Ministerstvem obrany. (DDSA, 2006) Od jejího vzniku do dnešního dne prošlo touto službou 40 vojenských kaplanů z osmi křesťanských církví. Tomáš Holub na založení Duchovní služby vzpomínal v rozhovoru s Václavem Moravcem: „... *přišla taková pro mě velmi zajímavá část mé služby, kdy jsem byl požádán jak ze strany církve, tak ze strany náčelníka generálního štábu, abych připravil dohodu mezi církvemi a resortem ministerstva obrany a já jsem se pohyboval rok a něco vlastně mezi generály, politiky, církevními představiteli a hledal formu, v jaké je možné podepsat potom dohodu o duchovní službě v armádě. To pro mě byla obrovská zkušenost.*“ (HOLUB in MORAVEC, 2005)

Současná Duchovní služba AČR sjednocuje všechny křesťanské církve a je službou ekumenickou. Její ekumenický charakter je v porovnání s ostatními ve světě ojedinělý a dalo by se říci i nadčasový. Tím, že je určena všem se i ve vojenském sektoru stává pastorační, což znamená, že se zabývá „*lidmi v konkrétních životních podmínkách, tedy v určité zemi, v určité dějinné situaci, v určitém historickém a kulturním kontextu. Jejím posláním je řešit konkrétní problémy konkrétních lidí ve světle a síle evangelia.*“ (OPATRŇÝ, 2001, s. 9) Mons. ThLic. Tomáš Holub, Th.D. k tomu na stránkách Duchovní služby AČR říká: „*Tato služba je náročná a my vojenští kaplani jsme velmi vděční, že v ní nejsme sami, že mezi sebou vytváříme ekumenické společenství, jež nás posiluje; že máme jistotu podpory mnoha lidí z různých církví, kteří se za nás modlí; že ve vlastní modlitbě nalézáme Boží posilu. Velmi si vážíme také vzájemně se doplňující spolupráce s vojenskými psychology, vrchními praporčíky a se všemi, kterým leží na srdci lidský rozměr života vojáků a jejich rodin.*“ (HOLUB in DSAČR, 2013) Kořen láskyplného sklonění se nachází v Bohu, který na sebe bere tajuplně podobu člověka vykonávajícího dílo lásky.

Duchovní služba AČR je tak otevřena všem, a to nejen na území České republiky, i když jde o duchovní službu křesťanskou, která plní tyto hlavní úkoly stanovené rozkazem Ministra obrany ČR č. 19 ze dne 3. června 1998:

„ • podporovat velitele všech stupňů v jejich úsilí o naplňování a ochranu lidského rozměru života všech příslušníků rezortu MO;

• nabízet pomoc příslušníkům rezortu MO při řešení osobních krizí a těžkostí, které jim vznikají při plnění funkčních povinností a v osobním a rodinném životě;

• přispívat k rozvíjení humanizace a k prohlubování demokratických tradic národní a evropské kultury v rezortu MO;

• podílet se na vytváření podmínek pro naplňování ustavně zaručených lidských práv, která souvisejí se svobodou vyznání, pro příslušníky rezortu MO za všech situací spojených s plněním jejich funkčních povinností. “

Zřízení duchovní služby v rezortu Ministerstva obrany, věstník Ministerstva obrany číslo 12/1998.

Ke společným modlitbám oslavujícím Boha má Duchovní služba AČR vojenské kaple v Bechyni, v Žatci a Vyškově, kostel sv. Jana Nepomuckého v Praze, který je jí od roku 2001 propůjčen od pražského arcibiskupa a Pastorační centrum v Luleči, v němž se konají konference nejen pro vojenské kaplany, ale i pro civilní veřejnost. Nejvyšší čeští vojenští představitelé se pravidelně zúčastňují 11. 11. – v den věnovaný památce válečných veteránů, v chrámu sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí, aby si tak jako celý demokratický svět připomněli konec jedné z nejstrašnějších válek ve své historii, a to konec I. světové války, ale i oběti všech dalších válek. Zde se propracovává spolupráce a návaznost s církvemi.

V naší armádě k dnešnímu dni slouží ze sedmi křesťanských církví 29 kaplanů. Hlavním kaplanem je plk. Mgr. Jan Kozler, který je duchovní Církve československé husitské a poradcem Ministra obrany pro záležitosti duchovní je právě výše zmíněný Mons. ThLic. Tomáš Holub, Th.D. Autor práce by rád uvedl, že i přestože má Duchovní služba svou strukturu, tak má každý duchovní svého nadřízeného a vztahují se na něj veškerá práva a povinnosti vojáka, jestliže nejsou v protikladu s jeho postavením, které mu zaručuje mezinárodní právo. (ČČK, 1999)

Služba kaplana v armádě je časově omezená a to na dobu od 4 do 12 let. Hlavního kaplana do funkce ustanovuje Ministr obrany na podnět představitelů Ekumenické rady církví a České biskupské konference a může být ve funkci nejvýše osm let.

Dne 26.1. 2012 podepsal bývalý Ministr obrany Alexandr Vondra a církevní představitel v čele s arcibiskupem pražským kardinálem Dominikem Dukou dodatek k Dohodě o duchovní službě v resortu MO. Tento dodatek hovoří o tom, že bude do služby armádního kaplana vyslán jen takový počet duchovních, který naplní reálné požadavky Ministerstva obrany, a že tento počet nepřekročí 40 vojenských duchovních. Tyto kaplany do služby v armádě mohou vyslat všechny křesťanské církve, jež jsou sdruženy v České biskupské konferenci a v Ekumenické radě církví.

2.6 Personál a instituce vojenské duchovní služby

Duchovní služba AČR je vybudována na ekumenickém základě a z tohoto důvodu všichni duchovní v resortu Ministerstva obrany představují duchovní zástupce všech církví, jež se účastnily Dohody o duchovní službě v resortu Ministerstva obrany, jež samozřejmě i kromě jiných předpisů, upravuje personální oblast duchovní služby. Společně se Smlouvou o podmínkách vzniku a působení duchovní služby v resortu Ministerstva obrany ji můžeme považovat za nejvíce se dotýkající personální duchovní služby v AČR.

2.6.1 Výběr, jmenování a odvolání vojenského kaplana

Vojenští kaplani jsou do své služby vysíláni církvemi, a proto se do ní nehlásí pouze ze svého popudu. Jejich způsobilost a vhodnost garantuje Ekumenická rada církví společně s Českou biskupskou konferencí, tedy vzhledem k armádě vnější garant, který je vnímán jako významně důvěryhodný. (HOLUB, 2007, s. 11) Církve doporučují svého kandidáta písemně, prostřednictvím hlavního kaplana Armády České republiky. Návrh na jmenování kandidáta musí zahrnovat pověření církve, kterou je doporučen kandidát členům a souhlas Ekumenické rady církví a České biskupské konference, dle Dohody mezi Ministerstvem obrany, Ekumenickou radou církví a Českou biskupskou konferencí.

Pozice vojenských kaplanů jsou obsazovány na základě vzájemné dohody církví, vyjma dvou nejvyšších, které jsou obsazovány vždy jedním kaplanem navrženým Českou biskupskou konferencí a jedním kaplanem navrženým Ekumenickou radou církví.

Důvěryhodnost kandidáta posuzuje ekumenická komise, jež je tvořena hlavním vojenským duchovním, psychologem, zástupcem Ekumenické rady církví a zástupcem České biskupské konference. Souhlasné rozhodnutí musí být jednomyslné. Toto rozhodnutí musí být poté potvrzeno nadpoloviční většinou hlasů řídicího výboru nebo prezidia rady a stálé rady či zasedání konference. Kandidát poté stvrdí předepsané prohlášení svým podpisem.

Kaplana stanoví i odvolává nadřízený, jenž je minimálně o jeden stupeň ve vojenské hierarchii vyšší, než je přímý nadřízený vojenského duchovního. Zodpovědnost za katolické vojenské kaplany nese nejvýše postavený římsko-katolický vikář. Na uchazeče jsou kladeny předpoklady, které musí splňovat. Jsou to rysy osobní, vojenské a církevní. Osobní předpoklady představují: nadání komunikovat v drsném prostředí, schopnost snášet osamění, soběstačnost a ovládnutí anglického jazyka. Vojenská kritéria zahrnují ochotu stát se vojákem z povolání, věk maximálně 40 let v době nástupu, vyhovující zdravotní stav, podrobení se výcviku a snaha. Z církevního hlediska je vyžadováno teologické vzdělání, praxe na farnosti minimálně 2 roky, mandát od vlastní církve a také ekumenické nahlížení na duchovní službu v armádě jako primárně neevangelizační.

V zásadě je možné, aby duchovní službu zastávala i žena, leč tato skutečnost záleží na jednotlivých církvích. Z důvodu služební nezpůsobilosti návrh na propuštění ze služebního poměru podává příslušný velitel, který ho probírá s hlavním kaplanem. Při ztrátě mandátu uděleného církví končí závazek k výkonu duchovní služby uplynutím posledního dne třetího kalendářního měsíce následujícího po doručení oznámení o této ztrátě. Při ztrátě mandátu duchovní také automaticky ztrácí i pověření Ekumenické rady církví a České biskupské konference. Duchovní mohou sloužit jako vojenští kaplani zpravidla čtyři až šest let.

2.7 Armádní pastorage

Smlouva mezi Ekumenickou radou církví a Českou biskupskou konferencí o podmínkách vzniku a působení duchovní služby v resortu Ministerstva vnitra (1998) nám v článku B, odstavec 3 říká, že základní rámec vojenského duchovního v AČR vytváří: primárně nemisijní působení, základní pojetí duchovní služby pro všechny a specifické rysy vojenského prostředí. Jde tedy o neevangelizační pastorage, jež má pomáhat každému člověku, a to jak s radostmi tak i strastmi: „*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.*“ (GS, 2002, čl. 1) Což potvrzuje i Tomáš Holub: „*Radosti a starosti vojáka jsou radosti a starosti vojenského kaplana.*“ (HOLUB in DSAČR, 2013)

Víra v pravdivost slov z evangelia o posledním soudu může být duchovnímu motivací: „*A král jim odpoví: 'Amen, říkám vám, že cokoli jste udělali nejmenšímu z těchto mých bratrů, to jste udělali mně.'*“ (MATOUŠ 25,40)

Ve své studii Tomáš Holub hovoří napětí o dvojím očekávání, v němž vojenský duchovní pastoračně působí:

Za prvé vojenského kaplana očekávají pravidla vojenského systému a velitel dané jednotky, u které má působit. Kaplan pro majoritu velitelů představuje pragmaticky orientovanou pomoc pro vojáky, jež souvisí s problémy a mezilidskými vztahy v osobním životě i v pracovním armádním kolektivu. Velitelé také většinou od vojenského duchovního očekávají pomoc v prevenci sociálně nežádoucích jevů. Bohužel, se tak často děje bez jakékoliv reflexe hodnotových hledisek, o čemž hovoří Tomáš Holub, kdy cituje plk. Jana Gašpírika: „*Kaplan nebo satan, to je mi jedno, hlavně když to pomůže vojákům!*“ (HOLUB, 2007, s. 9)

Vojenský duchovní je takto chápán jako podpůrný prvek armádního systému, jenž plní úkoly nikoliv k jednotlivci, nýbrž k systému. Takové postoje pro vnímání mezilidských vztahů jsou pro vojenské prostředí charakteristické. Vojenský duchovní je tedy hodnocen podle přínosu k funkčnosti celého armádního systému. (HOLUB, 2007, s. 9-10)

Za druhé jde o očekávání církvi a samotného vojenského duchovního, který jej směřuje k jednotlivci coby lidské bytosti a jeho dobru. „... *církevní společenství přistupuje k duším, které má přivést ke Kristu, opravdu mateřsky s láskou, modlitbou, příkladem i skutky kajícími. Ono je totiž účinný nástroj k vyznačení a upravení cesty ke Kristu a jeho církvi pro ty, kdo dosud nevěří, a k povzbuzování, živení a posilování věřících pro duchovní zápas... Při budování křesťanského společenství nepřisluhují kněží nikdy nějaké ideologii nebo lidské straně, ale jakožto hlasatelé evangelia a pastýři církve zaměřují svou práci na duchovní růst Kristova těla.*“ (PO, 2002, čl. 6.) Tento děj, jenž může fungovat i na úkor armádního systému, je pevně a zásadně propojen se sebereflexí duchovního a jeho pastýřsko-kněžskou identitou, s kterou přišel do armádního prostředí. Toto očekávání je dáno obecnými hodnotami kněžské spirituality, jež je především vlastní výchově a životu církevních kněží.

Holub se vyjadřuje, že není možné tyto dvě očekávání v praktické službě percipovat primárně protichůdně. Nicméně přesto zde jsou a vytvářejí určité napětí, které je možno vnímat jako přínosné pro všechny zúčastněné, a to za těch podmínek, jestliže jsou zřetelně vymezeny kompetence a nároky všech zúčastněných. Jestliže se však tato pozitivní interakce nevyvine, tak hrozí, že kooperace duchovního s jeho nadřízeným bude konfliktní a nevyužije se potenciálu, jenž vojenský duchovní může přinést. Pro vojenského duchovního je v těchto chvílích důležité, aby pochopil, že jeho duchovní identita je hlubší, nežli ta jeho nová – armádní.

Také je jistě zapotřebí, aby kaplan akceptoval pragmatické hledisko velitele. Kaplan ho musí uznat jako oprávněné pro plnění jeho funkčních povinností. Jestliže je vztah vojenského duchovního a velitele v souladu, přinese duchovnímu značná pozitiva, a to nejen z hlediska armádního a pastoračního, nýbrž také z hlediska osobně spirituálního pro samotného kaplana. (HOLUB, 2007, s. 9-10)

2.7.1 Úkoly, jenž v současnosti plní vojenští duchovní

- **Služba přítomnosti**

Je formou časově nejvýznamnější a stěžejní. Představuje maximální přítomnost kaplana na všech aktivitách jednotky. Patří sem vojenská polní vyvedení, řízení společenského života útvaru, slavnostní ceremoniály a kladné vztahy s partnery, a to jak doma tak i v zahraničí.

- **Služba diskrétnosti**

Je formou diskrétních rozhovorů, jež jsou důležitou součástí služby. Kniha „Etika a logika v komunikaci“ nám říká, že „*dialog není pouhý rozhovor, pouhá rozmluva dvou nebo několika lidí.*“ Je to „*potvrzení vzájemné totožnosti.*“ (NYTROVÁ, PIKÁLKOVÁ, 2007, s. 41-42) „*Hodnotný dialog může vést pouze ten, kdo respektuje pravdu, nechce pravdu vlastnit a přeje pravdu druhým.*“ (NYTROVÁ, PIKÁLKOVÁ, 2011, s. 25) Množství dialogů závisí na autoritě a důvěře, jež si duchovní u jednotky získal. Jejich průběh má mnoho variant, povětšinou však začínají neformálně prostřednictvím výše zmíněné služby přítomnosti.

- **Služba liturgická**

Liturgická služba má své zázemí především v zahraničních misích a má vlastnost nabídky pravidelných bohoslužeb. Tato služba je závislá na denominačním zázemí vojenských kaplanů. V České republice se jedná především o žehnání praporu, bohoslužby za zahynulé a padlé a ekumenické bohoslužby. (HOLUB, 2007, s. 9)

- **Služba skryté modlitby**

Tuto službu výstižně popisuje Tomáš Holub: „*Modlím se za vojáky sám a ve skrytosti. Nemodlím se s nimi ne proto, že by nechtěli, ale protože je to nikdo nenaučil.*“ (HOLUB, 2007, s. 8-9) Na první pohled se může zdát, že tato služba není až tak důležitá, ale zásadně vytváří duchovní zázemí v armádním resortu. Vojenští duchovní ji chápou jako jeden z hlavních prvků své služby.

- **Služba etického vzdělávání**

Etické semináře v sobě nesou edukační aktivitu, jež spadá do zážitkové pedagogiky. Hlavní kaplan Jan Kozler k etickým seminářům poznamenává, že se jedná především o dobrovolné hledání a budování osobního vztahu ke kolektivním hodnotám, avšak „*vyjádřeným v osobních závazcích jednotlivce.*“ (KOZLER, 2009, s. 30) Důležitou roli zde hraje atmosféra

upřímnosti, sounáležitosti a důvěry. Semináře se věnují převážně lidským vlastnostem, mezi něž patří především čest, loajalita, odvaha, vlastenectví a taktéž spravedlnost.

- **Služba oznamování mimořádných událostí**

Tato služba se zastává v součinnosti s velitelem, blízkými a dalšími specifickými odborníky a spodobňuje především aktivitu, jež se pojí s krizovou intervencí, k níž má každý duchovní potřebnou kvalifikaci a způsobilost. V těchto případech *„je třeba nabídnout své zklidněné, zvládnuté city, svůj nadhled a schopnost spět k moudrosti, otevírat vertikálu k naději.“* (NYTROVÁ in HÁJKOVÁ, STRNADOVÁ, 2011, s. 16) Jedná se především o následnou péči o mimořádnou událostí dotčené rodinné příslušníky, jež probíhá v kooperaci s příslušnými orgány resortu, dle aktuálních požadavků.

- **Další služby**

Vojenský duchovní je také schopen plnit požadavky, jež nejsou v rozporu s jeho statutem. Může plnit funkce tiskového mluvčí, informačního důstojníka či dozorčího útvaru či kontingentu v zahraničních misích.

Úkoly a činnosti, jenž se pojí se služebním zařazením Vojenského duchovního, shrnuje na svých oficiálních stránkách Duchovní služba v AČR, která nám říká, že kaplan je *„poradcem velitele v oblasti duchovní služby, etických a morálních hodnot, náboženských otázek; podporuje velitele velitelství a velitele všech podřízených stupňů v jejich odpovědnosti za naplňování a ochranu lidského rozměru života každého vojáka v činné službě a občanského zaměstnance; zodpovídá za vytváření podmínek pro naplňování ústavně zaručených lidských práv, která souvisejí se svobodou vyznání pro pracovníky dané součásti ve všech situacích spojených s plněním jejich služebních a pracovních povinností; poskytuje pomoc při řešení osobních krizí i těžkostí, které vznikají v pracovním, osobním a rodinném životě pracovníků velitelství a přímo podřízených součástí; zajišťuje odborné vzdělávání v oblasti etiky a religionistiky formou přednášek, seminářů či besed, vykonává nebo zabezpečuje duchovní službu pro příslušníky velitelství i přímo podřízených stupňů a jejich rodiny včetně bohoslužeb pro*

všechny církevní denominace sdružené v rámci České biskupské konference a v Ekumenické radě církví; spolupracuje s duchovními církví a náboženských společností civilního sektoru, není-li činnost těchto duchovních v rozporu s posláním a působností rezortu Ministerstva obrany, spolupracuje s duchovními jiných armád v rámci mezinárodních vojenských aktivit; spolupracuje s vojenskými lékaři, psychology a dalšími pracovníky, kteří zabezpečují sociální politiku na úrovni velitelství.“ (DSAČR, 2008)

2.7.2 Klady pozice vojenského kaplana

V následující podkapitole se autor diplomové práce pokusí shrnout klady začlenění duchovního do armádního resortu, a to ze tří možných hledisek. Jedná se o hledisko samotného vojenského duchovního, o pastorační hledisko a nakonec hledisko armády samotné.

Hledisko samotného vojenského kaplana shrnuje ve své knize Tomáš Holub následovně: „oproštěnost od vnějších pomoci vede v případě zvládnutí situace k zacílení na podstatné. Takto definované postavení vojenského duchovního vede k posilování identity služby, jež není přímo závislá na vnějším ohlasu a napomáhá k získání a prohloubení vnímavosti pro ekumenickou spolupráci na základě reflektované vlastní identity, posiluje schopnost duchovního života v sekulárních podmínkách. Vede k prohloubení vnímavosti k postojům a ke stylu života u lidí, kterým nebyla dána milost víry a pochopení křesťanských hodnot.“ (HOLUB, 2007, s. 7)

Z pastoračního hlediska je vojenský kaplan chápán jako osoba se svou identitou a bytostnou identifikací, jež jsou v protikladu k rozmanitým funkcím jednotlivým vojákům, což podporuje jeho důvěryhodnost. (HOLUB, 2007, s. 10-12) Je vnímán odlišně, což se projevuje například také tím, že nenosí zbraň, zachovává zpovědní tajemství a drží celibát. Tyto aspekty jsou přínosem k jeho důvěryhodnosti a otevřenosti vojáků, kteří ho navštěvují. Vojenský kaplan však i přes svou „jinakost“ aktivně sdílí s ostatními jejich způsoby života. Musí plnit stejné úkoly jako ostatní, a to ať už jde o fyzické a zdravotní testy či polní vyvedení. Je chápán jako nekombatant, leč i přesto nosí stejnou uniformu jako ostatní a zažívá stejné starosti i radosti celé jednotky. (HOLUB, 2007, s. 12)

Tyto fakty podporují vztah mezi kaplanem a sdílností vojáků. Vojenský duchovní má také výhodu oproti ostatním členům důstojnického sboru v tom, že se nemůže jeho nadřizený: „*ve vztahu kněmu, právě pro kaplanovu jinakost a diskrétnost, cítit ohrožen ve své velitelské autoritě či ve svém postavení vůči podřízeným*“ (HOLUB, 2007, s. 12), a proto se mu může stát přirozeně blízkým a oporou. Diskrétnost duchovního zvyšuje všeobecnou důvěru, jež je založena na respektu k institutu kněžského tajemství, a podporuje otevřenost ostatních při osobních rozhovorech, jež jsou nabídkou pro všechny nehledě na jejich původ či vyznání.

Z hlediska armádního je stěžejním přínosem kaplanovo zaměření se na jednotlivce v jednotce a z jeho pohledu odlišně chápat mezilidské interakce, které v ní probíhají. Vojenský duchovní je také schopen odlišně vyhodnocovat a pojímat úkoly, které jsou na jednotlivce či jednotku kladeny, než jak je chápe velitelský sbor. Vojenský kaplan může prostřednictvím své specifické identity hovořit s jednotlivci jako rovný s rovným bez ohledu na armádní hierarchii. Jeho prostupnost a svoboda v této hierarchii mu umožňuje chápat situaci uvnitř jednotky komplexněji, než jak je vnímána armádními a pevně stanovenými strukturami. Vojenský duchovní je záruka diskrétnosti, což mu umožňuje reflektovat situace s přihlédnutím k mnoha jiným kontextům, které jsou pro ostatní jinak skryty. Duchovní se aktivně podílí na chodu své jednotky, což mu umožňuje, a často se tak děje, eliminovat problémy. Také kaplanovo přímé začlenění do osobního štábu velitele skýtá pozitivum v tom, že mu umožňuje případné problémy řešit ihned a ne zdlouhavou cestou služebního postupu. Prostřednictvím jednotné duchovní služby AČR je umožněn jednotný přístup velitelů, ke všem vojenským duchovním. Jako další klad můžeme chápat i to, že vojenští kaplani jsou do své služby vysíláni církvemi, a tudíž se do armády nehlásí pouze z vlastního popudu.

2.7.3 Případné ohrožení smysluplnosti pastorače

Služba vojenského duchovního sebou nese stejně jako každá služba pouze pozitiva, ale mohou se vyskytnout také i rizika, jež se, pokud nejsou zavčas odhaleny, mohou změnit v autodestruktivní faktory.

Ztráta kněžské identity a bratrské odcizení

Ke ztrátě kněžské identity může dojít v důsledku setkání se s úplně jiným prostředím, jež armáda pro vojenského duchovního představuje. V armádě se jedná o úplně jiný způsob práce, než na který je duchovní přivyklý ze svého původního církevního prostředí. V armádním sektoru hrozí nebezpečí, že se duchovní začne chápat jako jeden z mnoha prvků, jež jsou potřebné ke splnění daného úkolu. Pokud vojenský duchovní přijme takovou roli, tak hrozí, že přestane pečovat o každého vojáka jako o lidskou bytost milovanou Bohem. Ztráta kněžské identity souvisí také s bratrským odcizením, které může vyvstat z rozdílnosti dvou světů, a to: život v armádním sektoru (se kterým se duchovní identifikuje) a život farního či řeholního bratrstva. Zde hrozí nebezpečí vzájemného nepochopení a zlostejnění, které mohou vést až ke ztrátě zakotvenosti ve své vlastní církvi.

Moralizující pojetí duchovní služby

Majoritu diskrétních rozhovorů mezi vojenským kaplanem s příslušníky AČR stěžuje okolnost, že příslušníci armády nemají zralý vztah k víře a etickým hodnotám. Tak dochází k situaci, kdy žadatelé chtějí přijmout pouze rozhodnutí, jež je možno nazvat správným jen za předpokladu, že kaplan přijme: **zásadu stupňovité graduality ve schopnosti činit dobré**. Tomáš Holub před tímto jejím nepřijetím varuje a říká nám, že kaplan musí tuto gradualitu respektovat: „*a pro klid vlastního svědomí požadovat křesťanské maximy, které však nejsou v silách s důvěrou přicházejících vojáků.*“ (HOLUB, 2007, s. 13)

Odmítnutí ze strany vojáků

Vojenský kaplan se ve vojenském prostředí může setkat se skutečností, jež většinou v pastorační službě nemá možnost poznat. Tato skutečnost může být velmi bolestivá a takový zážitek může působit silně nemotivačně. Jestliže se toto odmítnutí ve snažení objeví vícekrát, může kaplana přivádět až k svému uzavření se do sebe bez zájmu o službu přítomnosti, které trvá až do té doby, než se duchovnímu přihlásí zájemce o pomoc v nesnázích. Takové stažení se do ústraní je však v rozporu s posláním vojenského kaplana.

Avšak kaplani by měli mít na paměti, že jestliže jsou „v kontaktu s lidmi, kteří vůbec v Krista nevěří, nebo v něho věří nesprávně, protože žijí v omylu, pak jim mohou být příležitostí a podnětem, aby se dali dovést k pravdě,“ jak se praví v Encyklice Jana XIII. (1996) *Pacem in terris* v její páté části.

Pozice němého svědka mezi řečmi

Z integrace vojenského kaplana do osobního štábu velitele vyplývá, že se musí zúčastňovat veškerých brífinků celého velení. Zde však může vyvstat problém, jenž se pojí z jeho rozdílnou pozicí, poněvadž jeho nevýznamnější část pastorační služby je kryta duchovním – kněžským tajemstvím, a z tohoto důvodu může kaplan budít dojem stále mlčícího. Z této pozice mohou vyvěrat pocity zbytečnosti. Kaplan totiž z důvodu kněžského tajemství nemůže doložit smysluplnost a důležitost své funkce, a právě zde hrozí, že začne prezentovat své úspěchy a sdělovat skutečnosti, jež měly zůstat skryty, čímž ztratí hodnověrnost a také možnost následující další smysluplné pastorační služby. *Presbyterorum ordinis* nám k tomu říká: „*Kněží tedy mají být v čele takovým způsobem, aby nemysleli na svoje zájmy, nýbrž na zájmy Ježíše Krista... Kněží mají upřímně uznávat a podporovat důstojnost laiků a jejich vlastní úkol, který mají v poslání církve. Mají též mít v opravdové úctě spravedlivou svobodu, která v občanském společenství přísluší všem. Ať ochotně naslouchají laikům, bratrsky zvažují jejich přání a uznávají jejich zkušenosti i odbornou příslušnost v různých oblastech lidské činnosti, aby společně s nimi dovedli rozpoznávat znamení doby.*“ (PO, 2002, čl. 9)

Konfrontace s válečným zlem

Vojenský kaplan může být, především v zahraničních misích, vystaven válečným a postválečným skutečnostem, v kterých je konfrontován s hrůzami války a důsledky zla. Autor diplomové práce dodává výňatek z rozhovoru s Tomášem Holubem, v němž se zmiňuje, jak konfrontaci s válečným zlem zvládal on sám: „*Já bych to asi nenazval beznadějí. Já bych to nazval zděšením. Pro mě osobně je v tom určitý rozdíl. Já musím říci, že jsem tam bojoval taky s tím, abych nějak skrze svoji víru ty věci dokázal si zodpovědět. Pro mě se tam objevilo mnoho otázek, jak je vůbec možné, že to zlo takto reálně potom může být přítomné kousíček od České republiky*

a tak rychle, tak nenadále. Takže tohle byly věci, které jsem tam si musel vyřešit sám pro sebe. No a potom taky pro, v rozhovorech s vojáky, protože určitě vojáci s tímhle tím za mnou přicházeli, že. Pro mě jedna z odpovědí byla, že zlo nejsou hříchy, když to tak řeknu. Hřích v tom pojetí, jak ho vnímáme, je, že se udělá nějaké přestoupení jakéhosi pravidla, které se nemá dělat, protože to je správné ho nedělat a já jsem si tam uvědomil, že zlo je mnohem komplexnější, že to je pro mě teď jakási obrovská moc, kterou člověk musí i v tom osobním životě vzít hodně vážně, jestli nechce být naivní.“ (HOLUB in MORAVEC, 2005) Zde může dojít k relativizaci, přehodnocení všech zažitých hodnot. „Nárok křesťanské víry a naděje je v této situaci vystaven vážné relativizaci a jedním z možných řešení je relativizace veškerých hodnot poznatelných lidskými smysly i lidským rozumem a jejich pouze sociálně, geograficky a kulturně podmíněná platnost.“ (HOLUB, 2007, s. 14)

„Trpitelné“ poustevničení

V tomto případě se jedná o pokryteckou spiritualizaci osobního neúspěchu vojenského kaplana. Tento neúspěch však není zapříčiněn výše zmíněnými faktory, nýbrž neschopností samotného vojenského duchovního adaptovat se v novém prostředí a novém kolektivu. Tato neschopnost asimilace v novém vojenském prostředí jej může přivést až k sebepojetí jako neakceptovaného, trpícího Božího služebníka. Tato forma je však jeho subjektivní selhání. (HOLUB, 2007, s. 14)

3. OTÁZKA KŘESŤANSTVÍ V TEORII O SPRAVEDLIVÉ VÁLCE

Válka je sociálním produktem, lidskou aktivitou, stálým znakem mezilidského dění a trvalou oblastí etických diskusí. Válka v sobě nese skutečnosti, při kterých dochází k selhání obvyklých norem civilizovaného chování. Idea uchování lidských práv i v tomto kontextu je mnohými pokládána za ne úplně adekvátní. Vedení války se ale vždy řadilo mezi aktivity lidstva, jež byly podřízeny normám v nejvyšší možné míře. „Teorie spravedlivé války“ je v současnosti chápána jako základní normativní a analytický nástroj, jenž je určen ke zkoumání příčin a projevů války. Tato nauka má bohaté dějiny, jež sahají od počátku našeho věku. Je v ní obsažena křesťanská etika s pozdějším mezinárodním a právním pozitivismem. Vymezuje se vůči pacifismu, jenž ozbrojený konflikt nechápe jako politický nástroj a nezastává také stanovisko, jež je vlastní realismu, který válečný konflikt vymezuje jako inherentní faktor mezinárodních soutěživých vztahů. Tento koncept však není homogenní a vyskytují se zde odlišná hlediska. Tradiční teorie spravedlivé války nám předkládá dva typy morálních odpovědí na otázky užití síly. Jedná se o limitaci a ospravedlnění. V rámci zásad *jus ad bellum* ověřuje, zda existuje ospravedlnění pro vstup do války, za druhé obsahuje zásady *jus in bello*, jež hodnotí způsob vedení války a jeho limitaci. V tradici spravedlivé války tedy existují dvě kritéria, jež nám umožňují hodnotit: zdali je válka morálně ospravedlnitelná a limity jejího řízení. Je zřejmé, že tyto dvě úrovně zodpovědnosti jsou spjaté, poněvadž lze zcela jistě narušit správné konání tím, že se provádí špatně a naopak. V současnosti je tato tradiční dualita doplňována o kategorii *jus post bellum*, jež se pojí se spravedlivým ukončením války, poválečnou rekonstrukcí a okupací. V rozsahu těchto podmínek je pak válka ospravedlňována těmiž, kdo ji vedou. Spravedlivá válka je tak principem radikální odpovědnosti, poněvadž žene vojenské a politické vůdce k odpovědnosti za své činy před válkou, v jejím průběhu, a v současnosti i po válce, a to nejen vzhledem k vlastním lidem, nýbrž i vzhledem k nevinným na opačné straně.

Diplomová práce přichází do této problematiky vzhledem k rozsáhlosti tématu s hlediskem křesťanským, poněvadž především teologičtí myslitelé tuto nauku ve středověku rozpracovali.

Tato nauka byla pokřtěna sv. Augustinem, sv. Ambrožem a sv. Tomášem Akvinským, a poté rozpracována světskými právníky, mezi kteréžto patřili především Alberico Gentilis a Hugo Grotius. Autor diplomové práce se pokusí nastínit vývoj křesťanského pojetí etiky války a současné pojetí etiky mírového soužití s teologickými východisky.

3.1 Dějiny křesťanského pojetí etiky ozbrojeného konfliktu

Zásada, jež nám říká, že vojenské akce jednoho nebo více státních útvarů proti dalšímu státu musí být mezinárodním společenstvím nutně posouzena jako akce namířená proti pravidlům, jež se státy přistoupením k mezinárodním dohodám zavázaly realizovat, přetrvává již mnoho staletí. Můžeme ji nalézt už v dílech řeckého myslitele Hérakleita či čínského filozofa Lao'c. Chápání etiky války bylo od dob prvních křesťanů v Evropě až do konce středověku utvářeno v přímé závislosti na křesťanském porozumění světu a lidské společnosti. Zároveň však bylo vždy v souladu s dobovou interpretací tohoto poselství a společenských změn, kterými se Evropa během patnácti století utvářela.

Koncept spravedlivé války – *ultima racia* - byl rozpracován ve středověku (*de justa causa belli, bellum iustum*) a věnovali se mu především teologičtí myslitelé a po Grotiovi i světscí právníci, jež válku chápali jako špatnou, pokud by byla vedena s úmyslem získávat území a rozšiřovat moc. Tehdy byla stanovena pravidla, podle kterých bylo možno pojmenovat válku jako spravedlivou. Tato pravidla přetrvávají až do současnosti.

3.1.1 Východiska biblická

Evropské pojetí války nejradikálněji formovala biblická zvěst. Ozbrojený konflikt je v Písmu přítomen velmi intenzivně, a to ve dvou rovinách. Jedná se především o rovinu, jež popisuje dějiny vyvoleného národa: „*Po porážce Egypta se Antiochos vrátil roku stého čtyřicátého třetího a napadl Izraele. S obrovským vojskem vtrhl do Jeruzaléma.*“ (1. MAKABEJSKÁ 1,20) a rovinu náboženskou, kdy Bůh vstupuje prostřednictvím války do dějin spásy.

„Jericho se před Izraelci důkladně uzavřelo; nikdo nevycházel ani nevcházel. Ale Hospodin řekl Jozuovi: „Hleď, vydal jsem ti do rukou Jericho i jeho. Vy všichni bojovníci obejdete město vždy jednou kolem. To budeš dělat po šest dní.“ (JOZUE 6,1-4) V Písmu jsou také přítomny příklady z vojenského prostředí, jež cituje především apoštol Pavel: *„Oblečte plnou Boží zbroj, abyste mohli odolat d'ábovým svodům. Nevedeme svůj boj proti lidským nepřátelům, ale proti mocnostem, silám a všemu, co ovládá tento věk tmy, proti nadzemským duchům zla. Proto vezměte na sebe plnou Boží zbroj, abyste se mohli v den zlý postavit na odpor, všechno překonat a obstát. Stůjte tedy ,opásáni kolem beder pravdou, obrnění pancířem spravedlnosti, obuti k pohotovému službě evangeliu pokoje‘ a vždycky se štítem víry, jímž byste uhasili všechny ohnivé střely toho Zlého. Přijměte také ,přilbu spasení‘ a ,meč Ducha, jímž je slovo Boží‘.“ (EFEZSKÝM 6,11-17)*

Staré Písmo

Ve Starém zákoně je hned několik příběhů o válce. Zajímavým je ten, v němž můžeme, odhalit prvky mytologického pojetí, jež jsou charakteristické pro Orient při výkladu stvoření světa. V tomto žalmu se hovoří o boji proti Leviatanovi: *„Svou mocí jsi rozkymácel moře, drakům na vodách roztříštils hlavy, rozdrtil jsi hlavy leviatana, dals ho sežrat hordě divé zvěře.“ (ŽALM 74,13-23)* Avšak pouze Starý zákon na rozdíl od okolních kultur charakterizuje Jahveho jako vždy svrchovaného a vítězího.

Ve Starém zákoně jsou hojně zastoupeny historické příběhy o konkrétních válečných konfliktech, které jsou vedeny v Boží přítomnosti, tedy o konfliktech, do kterých Izrael vstupuje jako Boží lid: *„dostavili se vůdcové všeho lidu i všechny izraelské kmeny do shromáždění Božího lidu, čtyři sta tisíc pěšáků ozbrojených meči.“ (SOUDCŮ 20,2)* Dalším znamením Boha ve válce byla také archa úmluvy: *„kdykoli schrána měla táhnout dál, říkal Mojžíš: „Povstaň, Hospodine, ať se rozprchnou tvoji nepřátelé, ať před tebou utečou, kdo tě nenávidí! Když se zastavila k odpočinku, říkal: „Navrať se, Hospodine, k desetitisícům izraelských šiků!“ (4. MOJŽÍŠOVA 10,35)*

Kniha Samuelova nám dokonce ve stejném duchu říká, že prvotním zanedbáním krále Davida na jeho cestě k hříchu cizoložství a vraždy, byla jeho nečinnost v táhnutí do boje v čele svého vojska. „*Na přelomu roku, v době, kdy králové táhnou do boje, poslal David Jóaba a s ním své služebníky i celý Izrael, aby hubili Amónovce a oblehli Rabu. David však zůstal v Jeruzalémě.*“ (2. SAMUELOVA 11,1) Válečné vítězství je zde totiž vyjádřením Božího činu, a kdo jej pochopí jako vlastní vítězství, bude Bohem potrestán. Válečný konflikt je autory Starého zákona chápán jako skutečnost, jež k životu hříšného člověka patří: „*je čas zabít i čas léčit, čas bořit i čas budovat.*“ (KAZATEL 3,3) Samotné překonání války tuto skutečnost posouvá do roviny eschatologie, a právě zde „*má i starý zákon vedle vítězného boje Hospodina nádherná prorocví o ideálu hlubokého míru, kdy již nebude třeba zbraní.*“ (HOLUB, 2009, s. 37)

Nové Písmo

V Novém zákonu je k tématu boje dominantní hledisko nábožensko-spirituální. Toto hledisko je především v Pavlových listech, v kterých je popsáno spirituální úsilí křesťanů za dopomoci vojenské terminologie: „*Zbraně našeho boje nejsou světské, nýbrž mají od Boha sílu bořit hradby. Jimi boříme lidské výmysly.*“ (2. KORINTSKÝM 10,4) Toto hledisko je spojeno s intenzivním eschatologickým důrazem, leč jsou v něm také zastoupeny texty, jež nám mapují samozřejmou přítomnost vojenské tematiky v tehdejší době. Základní téma poselství Ježíše Krista z Nazaretu je spojeno s myšlenkou odpuštění a lásky k nepřátelům: „*Ale vám, kteří mě slyšíte, pravím: Milujte své nepřátele. Dobře číňte těm, kteří vás nenávidí. Žehnejte těm, kteří vás proklínají, modlete se za ty, kteří vám ubližují.*“ (LUKÁŠ 6,27-28) Evangelia zde také pohlíží na válku coby lidské neštěstí a hrozné znamení před druhým příchodem Syna člověka: „*Až uslyšíte o válkách a povstáních, neděste se: neboť to musí nejprve být, ale konec nenastane hned. Tehdy jim řekl: „Povstane národ proti národu a království proti království.“* (LUKÁŠ 21,9-10) A Tomáš Holub k tomu dodává: „*Ježíšova slova z 26. kapitoly Matoušova evangelia: zastrč meč do pochvy, kdo mečem zachází, mečem také schází, se s tímto základním pojetím Nového zákona zcela ztotožňují.*“ (HOLUB, 2009, s. 39)

Nicméně jsou zde však i jiné důrazy. Například Jan Křtitel nedává vojákům žádné příkazy, aby opustili službu, nýbrž aby ji konali způsobem, který nebude nespravedlivý: „Řekl jim: „*Nikomu nečiňte násilí, nikoho nevydírejte, spokojte se se svým žoldem.*“ (LUKÁŠ 3,14) Další důraz je kladen na římského vojáka, jenž je tím, kdo po smrti Krista jako první vyznává jeho Božství. Podobně i římský setník, jenž se setká s Kristem, v době kdy se stará o svého nemocného služebníka, je od Něj pochválen za hlubokou víru, kterou získal na základě své vojenské služby. Skutky apoštolů nám také dokládají, že mezi prvními pokřtěnými pohany byl setník Kornelius a jeho podřízení. Tato variabilita textů, jež nám Nový zákon přináší, nás opravňuje se domnívat, že se křesťané vydali na složité putování autentické interpretace Ježíšova poselství o spojitosti radostné zvěsti a použití vojenské síly. Na tomto základě se o řešení této protichůdnosti začali pokoušet první křesťané.

3.1.2 První křesťané

Nejednoznačnost doslovného biblického poselství vyvolala hned na počátku křesťanského společenství složitou diskuzi, jež se zaobírala dovoleným použitím vojenské síly. Raná církev kladla silný důraz na praxi nenásilí, čímž se mělo naplnit jedno ze základních poselství Kristova učení. Velkou roli zde sehrálo „*intenzivní očekávání brzkého Kristova druhého příchodu.*“ (HOLUB, 2009, s. 39) Až do roku 200 po Kr. nelze nalézt v žádné dochované literatuře svědectví o existenci křesťanských vojáků. Křesťané totiž zpočátku byli malá skupina obyvatel římské říše, která neměla potřebu řešit problémy, které souvisely s vojenskou silou z hlediska veřejné autority.

Za čas se z důvodu navyšujícího se počtu křesťanů začaly řešit otázky týkající se účasti křesťanských vojáků na válečných taženích římského vojska. Origenes nám ve svém spisu *Contra celsum* říká, „*že křesťané neodmítají použití vojenské síly jako takové, neboť jestliže bojuje římská říše za spravedlivou věc – podílejí se na její obraně a na ochraně císaře jinou formou. Poněvadž nemohou prolévat krev, vedou boj proti nepřátelům císaře jiným způsobem, a to duchovním. Modlí se za ty, kdo bojují, a protože křesťanská modlitba má skutečnou sílu, významně tak napomáhají císařovu vítězství.*“ (HOLUB, 2009, s. 40.) Počátek 3. století sebou přinesl problém, zda vojáci, kteří konvertovali ke křesťanství, mohou i po křtu zůstat v císařském vojsku.

Dalším důležitým svědkem je Tertulián (cca 150-230), který zpočátku přítomnost křesťanských vojáků v armádě striktně odmítal, leč později v pojednání *De corona* se k ní přiklonil: „Ovšem u těch, kteří již náleželi k vojenskému stavu a milost víry našli poté, je situace jiná. Tak jako je situace jiná u těch, které Jan přijal ke křtu, u setníka, jehož Kristus chválil, i u toho, kterého Petr vyučil ve víře. Přesto každý musí okamžitě po přijetí víry a křtu buď vojenskou službu opustit, tak jak to mnozí skutečně učinili, nebo pro něho bude nutné hledat všechny možné úniky, aby nemusel ani jako voják dělat nic z toho, co není dovoleno.“ (TERTULIAN in HOLUB, 2009, s. 41) Tento názor reflektuje všeobecný postoj, který byl s politickou a společenskou situací aktuální až do první poloviny 3. století, kdy se změnilo postavení církve.

3.1.3 Přístup k otázce spravedlivé války u Augustina

Když císař Konstantin uznal křesťanství, jako náboženství došlo k radikálním změnám v tehdejší společnosti. Christianizace římské říše přinesla nový rozměr diskuze o vztahu křesťanů k použití vojenské síly. Nešlo zde již o osobní odpovědnost, nýbrž o odpovědnost autority, jež odpovídala za svěřenou společnost.

Autorem, jenž zcela zásadně ovlivnil učení o spravedlivé válce, byl Augustin, biskup z Hippo (354-430). Jeho učení vycházelo z latinských a řeckých filozofů a církevních autorů předešlých století. Ve svém díle *O Boží obci* nám říká, že: „Mudrc povede války spravedlivé. Jako by neměl – je-li pamětliv svého lidství – mnohem spíše cítit bolest nad tím, že je k spravedlivým válkám nucen, neboť kdyby nebyly spravedlivé, nemusel by je vésti, takže by mudrc žádných válek neměl. Je to totiž nespravedlnost protivné strany, která nutí mudrce k vedení spravedlivé války; a nad tou nespravedlností má člověk zajisté cítiti bolest, protože se jí dopouštějí lidé – i kdyby z ní neplynula žádná nutnost válčit.“ (AUGUSTINUS, 2007, s. 401)

V jeho díle *De civitate Dei* zkoumá problémy války v rámci popisu života v nedokonalé pozemské obci, která je zasažena nezřízenou sebeláskou člověka, jenž jedná na základě své padlé lidské přirozenosti. Augustin zde hovoří o možnosti použití síly v určitých situacích, kdy je tato síla nutným prostředkem k obnově pozemského míru, který je odleskem skutečného a konečného míru v Boží obci.

Augustin chápe válku v pozemském životě jako nutnost k zachování alespoň nedokonalého pozemského míru. Hovoří v této situaci s lítostí a důrazně upozorňuje na zlo, které válka přináší. Vít Machálek k tomu na mezináboženském dialogu dne 12. 12. 1998, věnovanému tématu „Náboženství - zdroj válek nebo míru?“ řekl: „*Zásady spravedlivé války, které rozpracoval především sv. Augustin na přelomu 4. a 5. století, jsou tyto:*

1) Válka smí být vyhlášena až po vyčerpání všech možností mírového řešení.

2) Válku smí vyhlásit jen nejvyšší státní autorita (např. král).

3) Smí tak učinit jen ze spravedlivého a závažného důvodu, např. kvůli znovudobytí vlastního území, uloupeného nepřítelem, odvrácení těžkého bezpráví, hrozícího státu apod. (válku vedenou jen za účelem rozšíření vlastního území Augustin naopak nazýval „velkou loupeží“) a to jen za předpokladu, že tento závažný a spravedlivý důvod převyšuje všechna zla, která s sebou válka pravděpodobně přinese.

4) Válka musí být vedena patřičným způsobem, není přípustné svévolně zbavovat života „nepřátelské“ civilisty.

5) Pokud nepřátelská strana přistoupí na spravedlivé ukončení války, je nutné válku okamžitě zastavit a poté bezpodmínečně dodržovat mírovou úmluvu, která byla s nepřítelem sjednána.“ (MACHÁLEK, 1998)

Bahounek dodává: „*Teprve v díle sv. Augustina dosáhlo učení o válce ucelenější podoby. Augustin uváděl, že některá válka je nutné zlo, které nelze jednoznačně považovat za neštěstí, neboť v sobě obsahuje něco posvátného. Některá válka může být ospravedlněna, protože přirozené právo připouští, aby člověk odvracel zlo také pomocí násilí. Křesťané směli na rozkaz Boží nebo oprávněné autority vést spravedlivou válku.“ (BAHOUNEK, 1995, s. 18)*

Principy, podle kterých je možno nazvat válku spravedlivou, lze také vyčíst z Augustinových dopisů, jež adresoval představitelům tehdejší moci.

Ve svém spise *Quaestiones in Heptateuchu* píše, že: „Pravidlem je, že spravedlivými jsou nazývány ty války, které trestají bezpráví: jestliže nějaký národ či stát, proti kterému je vedena válka, nedbal na potrestání zla, jež spáchali jeho občané, či nevrátil to, co bylo vzato neprávem.“ (AUGUSTINUS in HOLUB, 2009, s. 43)

Augustinus také učení o spravedlivé válce spojil s teoretickým základem pro použití násilí ve věcech víry, a to ve smyslu výkladu Lukášova podobenství o svatební hostině: „Jeden člověk chystal velikou večeři a pozval mnoho lidí. Když měla hostina začít, poslal svého služebníka, aby řekl pozvaným: ‚Pojďte, vše už je připraveno.‘ A začali se jeden jako druhý vymlouvat... Služebník se vrátil a oznámil to svému pánu. Tu se pán domu rozhněval a řekl svému služebníku: ‚Vyjdi rychle na náměstí a do ulic města a přiveď sem chudé, zmrzačené, slepé a chromé.‘ A služebník řekl: ‚Pane, stalo se, jak jsi rozkázal, a ještě je místo.‘ Pán řekl služebníku: ‚Vyjdi za lidmi na cesty a k ohradám a přinut’ je, ať přijdou, aby se můj dům naplnil.‘“ (LUKÁŠ 14,16-23) A právě zde vysvětluje nařízení krále pořádajícího hostinu – *cogite intrare* (přinut’te je přijít) jako povinnost přivést bloudící k pravdě i za použití násilí: „Kdo pochybuje o tom, že je lepší, když jsou lidé vedeni k uctívání Boha skrze vyučování, než aby k tomu byli poháněni strachem z trestu nebo bolesti. Člověk ale nesmí jen proto, že první lidská skupina je lepší, tu druhou zanedbávat; tu, která je jiného druhu. Neboť na základě zkušeností jsme zjistili a stále znovu to potvrzujeme. Již mnohým bylo k užtku, když na ně člověk nejprve za použití strachu a bolesti vyvinul určitý nátlak, aby poté byli přístupni poučení nebo aby uskutečnili to, co již poznali skrze nauku.“ (AUGUSTINUS in HOLUB, 2009, s. 44) Tato Augustinova pozice se později stala argumentem pro vztah víry a použití síly, kterou si s sebou církve nesla po více než deset století.

3.1.4 Tomáš Akvinský

Významný autor křesťanského učení – Doctor Angelicus (1225-1677), si také kladl otázky zabývající se tím, jestli je válčení hříchem. Ve svých dílech, v kterých čerpal z Augustina, vymezil kriteria a podmínky, za kterých je možno nahlížet na válku jako na spravedlivou. Tyto kriteria v sobě obsahují: 1) *auctoritas principis*; autoritu vládců, jenž dá rozkaz k vedení války, a to především z důvodu toho, že soukromá osoba nemůže válečné tažení vyhlásit, a proto se musí jednat o vládců, jenž má tuto pravomoc

dánu „od Boha“. 2) *justa causa*: spravedlivý důvod hovoří o tom, že válka je vedena proti těm, kteří si to zaslouhují. „*Za druhé se vyžaduje spravedlivá příčina, totiž aby ti, kdož jsou napadáni, za něco zasluhovali napadení. Proto Augustin praví v knize Otázek: Pravidlem je, že jako spravedlivé jsou nazývány ty války, které trestají bezpráví: jestliže nějaký národ či stát, proti kterému je vedena válka, nedbal na potrestání zla, jež spáchali jeho občané, či nevrátil to, co bylo vzato neprávem.*“ (AKVINSKÝ in HOLUB, 2009, s. 48) 3) *intentio recta*: správný úmysl je takovým úmyslem, jenž má zapotřebí potřit špatné a vykonávat dobré: „*Za třetí se vyžaduje, aby úmysl válčících byl správný, tím úmyslem totiž zamýšlí, buď aby se prospělo dobru nebo aby se uniklo zlu. Proto Augustin praví, v knize o slovech páně: u pravých ctitelů Božích jsou hříchy i ty války, které se nevedou z ukrutnosti nebo chtivosti, ale ze snahy po míru, aby zlí byli potrestáni a dobrým se pomohlo. Ale může se stát, že válka se stává přece nedovolenou pro špatný úmysl, třebaže vypovídá válku zákonná moc a je spravedlivý důvod. Neboť Augustin ve své knize Proti Faustovi praví: Chtivost škodit, mstivá krutost, nepokojný a nezkrotný duch, sveřepé vzbouření, panovačná choutka a vše podobné, to jsou věci, které se právem na válce kárají.*“ (AKVINSKÝ in HOLUB, 2009, s. 48) Spravedlivé a povolené války jsou tedy pro Akvinského i ty, jež mají za cíl chránit obyvatelstvo a stát před nepřáteli. (BAHOUNEK, 1995, s. 89) Tyto války vedou k vyššímu cíli ku prospěchu státu. Další teoretici konceptu spravedlivé války již vycházeli z těchto primárních pravidel, jež Tomáš Akvinský stanovil.

3.1.5 Francisco de Vitoria

Na univerzitě v Salamance působil dominikánský mnich, jenž aplikoval koncepci spravedlivého boje na stěžejní skutečnost své doby, kterou bylo objevení a následné dobývání Ameriky. Francisco de Vitoria (1480-1546) řešil otázku, jestli mají Španělé, představitelé křesťanů, právo bojovat proti indiánským kmenům a podrobovat si je. Nesouhlasil s argumenty dobyvatelů, jenž své činy obhajovali a prohlašovali, že prvotní obyvatelé Nového Světa svými tradicemi a pohanským způsobem života narušují přirozené právo, (MULDOON, 2006, s. 128-143) a proto jsou vinni a hodni trestu. Svůj pohled na dobývání Ameriky popsal ve spise *De Indis*, v kterém negoval argumenty, které podporovaly výbojně snažení evropských mocností.

Mezi tyto argumenty patřilo především: nedostatek morálního a zákonného nároku domorodých obyvatel vlastnit území a panovat, a také oprávnění k obsazení nové země, jež plynulo z titulu jejího objevení. Tato argumentace umožňovala jediné pokrytecký nárok, jaký bylo lehké popřít například názorem, že vládcové individuálních kmenů jsou totožně jako evropští vládcové legitimní autoritou, jež je schopna vést spravedlivou válku. (MULDOON, 2006, s. 128-143) Počinání Španělů by však mohlo být odůvodněno na základě předpokladu, že by původním obyvatelům udělili další privilegia, než doposavad vlastnili, a to například ochranu a vzdělání. De Vitoria tak eliminoval možnost nahlížet na spravedlivou válku objektivně zvenčí, poněvadž toto hodnocení přikládá výhradně autoritě, která válku vede. „*Oprávněná autorita provedení každého svrchovaného státu tedy nevzniká rozhodnutím papeže či císaře, nýbrž vychází z přirozeného práva každého národa na vlastní vládu.*“ (HOLUB, 2009, s. 50) De Vitoria také jako první stanoví dva další základní principy, jež umožňují užití vojenské síly: **princip proporcionality** (poměrnosti), kdy rozsah ztrát způsobených válkou musí korespondovat s rozsahem předcházejících škod, a **princip použití síly jako nejzazší možnosti**.

3.1.6 Francisco Suárez

Tento přední španělský jezuitský kněz se myšlenkám o spravedlivé válce věnoval ve svých úvahách o třech křesťanských ctnostech, hlavně v 13. disputaci třetího traktátu *O lásce*, v kterém se lásce věnuje v mnoha oblastech. Francisco Suárez (1548 – 1677) nám v nich sděluje, že válečná síla nemusí být za každou cenu neospravedlnitelná, poněvadž například válka obranná má v sobě obsaženo právo na ochranu života a vlasti, jež čerpá z teorie přirozeného práva a jedná se o odplatu za zapříčiněná bezpráví. Za určitých podmínek tedy může být také válka agresivní – útočná (*bellum aggressivum*), válkou řádnou (*bellum honestum*), poněvadž vede k nastolení míru a ke konci konaného příkoří. Kritéria, která útočné války dělají spravedlivými, Suárez rozčleňuje do tří oblastí.

První dvě oblasti jsou totožné jako u Tomáše Akvinského, jenž byl jezuita pokládán za hlavního učitele, a jehož principy Suárez vysvětlil v jednom ze svých děl.

1) Legitimita moci, jež vyhláší a vede válku a 2) Spravedlivý důvod, jež vzniká: okupováním země jednoho vládce vládcem jiným, eventuálně bráněním volnému procházení státem a svobodnému obchodu mezi státy nebo vážnou urážkou na cti.

Poslední oblastí je podoba vedení války, která je rozčleněna do tří časových pásem. (HEIDER, 2009, s. 86) 1) Každému zahájení (*indium belli*) spravedlivé války musí předcházet úsilí, jež má smírně řešit vzniklou situaci například formou kompenzace náhrady za zapříčiněné příkoří. Vladař postiženého státu má svého možného protivníka upozornit na tyto skutečnosti a žádat satisfakci. 2) Poté probíhá v případě pokračování příkoří samotné vedení války, během které může být použito téměř všech nevyhnutelných prostředků, jaké povedou k dosažení vítězství nebo protihodnoty za předešlé příkoří. Avšak nelze úmyslně zabíjet nevinné, kterými jsou děti, ženy, starší obyvatelé, velvyslanci a služebníci Boha. 3) Ukončení válečného konfliktu, které je závěrečnou fází války, může doprovázet potrestání poraženého vladaře, leč především by mělo dojít k nastolení spravedlnosti a rovnováhy, které zaručí mír. Jestliže po aplikaci těchto podmínek válečný konflikt nebude možno chápat jako spravedlivý, bude ten, kdo ho započne a povede, konat v neshodě s humanitou a spravedlností a bude nucen splatit napáchanou újmu. (HEIDER, 2009, s. 89)

3.1.7 Alberico Gentili

Italský právník Alberico Gentili (1552-1608) je představitelem první generace světských právníků, kteří ovlivnili budování základů dnešního mezinárodního práva. Alberto Gentili považoval za spravedlivou také preventivní a preemptivní válku. V těchto případech je jako spravedlivá příčina chápán už pouhý reálný strach z hrozby protivníka, a nikoliv až sankce za způsobenou újmu. (PANIZZA, 2009, s. 88-106) Ozbrojené konflikty byly do té doby legitimizovány výhradně formálně a procedurálně, a chybělo obsahové pojetí. Tomáš Holub k tomu dodává: „*Ve svém spise De iure belli libri tres konstatuje, že není možné posoudit zvnějšku vládce vstupujícího do války a jeho skutečné vnitřní úmysly, a posouvá tak smysluplné hodnocení spravedlivosti vedení války z roviny etické pouze do vnější roviny právní.*“ (HOLUB, 2009, s. 51) Dřívější podmínky, pro vymezení toho, zdali jsou války spravedlivé, v sobě neobsahovaly příčiny, důvody a metody vedení války.

3.1.8 Hugo Grotius

Nizozemský právník Hugo Grotius bývá označován jako otec mezinárodního práva. Konceptem *bellum iustum* se zabýval ve svém díle *De iure Belli ac Pacis*, v němž shrnuje myšlenky svých předchůdců. Byl stoupencem této teorie a ozbrojený konflikt považoval za spravedlivý pouze tehdy, byl-li nástrojem donucení proti poškozovateli mezinárodního práva, a to univerzálního i partikulárního (právo, jež je vlastní každému jednotlivému státu). Formuloval čtyři důvody, prostřednictvím kterých se válka stává spravedlivou: právo na sebeobranu, právo na vynucení práva, právo na napravení škod a právo na potrestání viníka.

Jeho zásady shrnul do dvou právních principů (DAVID, 1991, s. 37-39):

Jus ad bellum – je právem k vedení války. Právem vyhlásit ji a vést, jestliže je 1) spravedlivý důvod (jednoznačně morální) a 2) legitimní autorita a 3) správný úmysl, pokud konflikt nejde vyřešit mírovým jednáním.

Jus in bello – je samotným právem ve válce. Hlavní zásady teorie *jus in bello* jsou rozlišování a proporcionalita. Tyto morální kategorie mají za cíl zmenšit škody a ničení, ke kterým ve válce dochází. Toto právo shrnuje principy válčení, u kterých musí být respektována určená pravidla: ochrana nekombatantů (tedy princip rozlišování, jenž je vedle spravedlivého důvodu považován za nejdůležitější zásadu spravedlivé války) a použití spravedlivých nástrojů (proporčnost mezi škodami a nástroji, kterých bude potřeba při obnově škod), což znamená, že použití válečné síly musí být menším zlem než její případné nepoužití. Principy **jus ad bellum** tedy mají za cíl snížit možnost vzniku války. **Jus in bello** má umenšit její ničivost limitováním nástrojů používaných ve válce a umírnit vojenské strategie, jež usilují o vítězství. Křesťanské pojetí války řešilo obzvláště problém oprávnění válku začít: *jus ad bellum*, a právnícké, sekulární zásady regulovaly její průběh: *jus in bello* (DAVID, 1991, s. 39)

Hugo Grotius tedy teorii spravedlivé války zbavil teologického rázu, aby již nemohla být použita jako zástěrka pro tzv. svaté války, (DAVID, 1991, s. 39) a tímto negoval argumenty církve a katolických vladařů, kteří označovali veškeré války vedené z důvodu šíření křesťanství za spravedlivé.

Pro Grotia byla zásada nevměšování se do suverenity jednoho státu druhým stěžejní, ale jelikož jsou panovníci dílčích států také nositelé, kromě odpovědnosti za svou zemi, také částečné odpovědnosti za celé lidstvo, mohou vést válku proti vládci, který porušuje přirozené právo, i když se jich dotýká porušení bezprostředně nedotýkají. (DAVID, 1991, s. 40) „*Groitus vyzdvihuje lidský rozum jako prostředek k pochopení Bohem daného přirozeného zákona a v otázce práva národů (ius gentium) zastává názor, že správně formulované právo, které respektuje nároky přirozeného zákona, je poznatelné rozumem i bez nutného předpokladu víry v Boha.*“ (HOLUB, 2009, s. 51)

Grotius se také zabýval způsoby správného vyhlášení a vedení války a přisoudil válčící straně, které svědčí, právo průchodu neutrální zemí – spravedlivý důvod, a to z důvodu zabránění případného obsazení neutrálního území protivníkem. (DAVID, 1991, s. 40) Jeho logické kroky, které nám říkají, že je platnost práva mezi národy spojena s racionálním myšlením bez ohledu na náboženské vyznání jednotlivce, nám otevřely cestu k novodobému pojetí mezinárodního práva.

3.1.9 Nástup politického a vojenského realismu

Mezi Groatiem a prvními pokusy o novodobé zakotvení mezinárodního práva v rozumu poznatelné lidské důstojnosti na začátku 20. století bylo v Evropě období, kdy zcela ve všech oblastech zvítězil politický a posléze i vojenský realismus. Válka byla zestátněna. Politický realismus fakticky oddělil etické a politicko-sociální hledisko. Etický pohled přežíval v této době pouze jako součást manuálů morální teologie určených zpovědníkům.

Byla zavedena povinná vojenská služba, rozvíjel se zbrojní průmysl a zbraně, a koloniální politika Evropy změnila charakter války. Byla změněna strategie ve vedení války. Nové dělostřelecké zbraně snižovaly obranyschopnost vojenských pevností a vést válku si mohli dovolit jen představitelé silných teritoriálních celků. „*Čím větší materiální zdroje měli k dispozici, tím intenzivnější byly válečné události.*“ (HOLUB, 2009, s. 54)

Byl přijat koncept absolutistických států. Vstoupit do války mohl každý stát, kdykoliv to uznal za vhodné, a to bez jakýchkoliv etických kritérií. Zjednodušeně řečeno: „*na počátku novověkého uspořádání Evropy zvítězil Machiavelli nad Groatiem a ryze pragmatické chápání politiky převládlo nad pojetím všeobecných práv národů.*“ (HOLUB, 2009, s. 55)

Politický realismus přestal řešit otázku spravedlivé války a válku chápal jako prostředek pro regulaci politického dění. Původ tohoto radikálního posunu byl v definitivním rozpadu myšlenkově jednotného křesťanského světa a náboženské neshody rozdělily Evropu na dvě zneprátelená společenství. (HOLUB, 2009, 53-54) Tento rozpad sebou také přinesl i obrovské lidské utrpení s tváří třicetileté války. Toto období bylo zásadním krokem zpět v praktickém vlivu křesťanského pojetí etiky války na dění v Evropě.

3.2 Nové úsilí církve zasáhnout do diskuze

Předchozí období přineslo i přes veškerá utrpení pozitiva v tom, že byly jasně vymezeny regule pro stav války a míru, bylo odstraněno ideologické pojetí války coby boje mezi dobrem a zlem, jež v minulosti vedlo k trestání poraženého ve snaze donutit ho podrobit se i vnitřně, což vedlo k dalším útrapám. V druhé polovině 80. let 19 století se v Evropě nanovo objevuje snaha o ustanovení nezávislé autority, jež by mohla rozhodovat spory mezi jednotlivými suverénními státy.

Německý kancléř Otto von Bismarck požádal v čele německé vlády v roce 1885 papeže Lva XIII., aby přijal roli arbitra ve španělsko-německém sporu o Karolínské ostrovy v Pacifiku. I přestože Španělsko papeže jako soudce neakceptovalo, otevřela tato událost otázku o reálnosti existence světové autority, jež by měla schopnost zabránit vojenským řešením sporů. „*Po ztrátě politického vlivu papeže v důsledku zániku papežského státu se jako o jedné z možností znovu uvažovalo o morální autoritě papeže.*“ (HOLUB, 2009, s. 57) Nicméně již roku 1898, poté co západní státy nevzaly v potaz návrh cara Mikuláše II. přizvat papeže na haagskou mírovou konferenci, se znovu ukázalo, že za autoritu brán nebude, a to i navzdory tomu, že již neměl žádnou politickou moc. Avšak i to přispělo k tomu, že byla opět otevřena myšlenka o přirozených právních vztazích mezi národy. Od těchto pokusů navrhnout světovou autoritu až do podpisu Charty OSN, jež předpokládala vznik Rady bezpečnosti

s celosvětovou působností, uběhlo bezmála půl století, které zaplnily dvě světové války, v kterých se všechny národy a státy ocitly na samotném dně morálních a fyzických sil. Tomuto období se autor diplomové práce bude dále více věnovat v kapitole, jež nám představí sociální dokumenty katolické církve, jež shrnují její novodobé postoje v celé sféře etiky mírového soužití.

3.3 Současné učení katolické církve a její východiska

Výchozím bodem pro určení kritérií pro použití vojenské síly v konfliktu demokratické společnosti a jejich zařazení do teorie spravedlivé války je současné pojetí etiky mírového soužití. Toto pojetí se formovalo od začátku minulého století v rámci sociálního učení katolické církve a jeho současná forma reflektuje jak východiska, jež určilo mezinárodní právo, tak i stanoviska učitelského úřadu církve, jenž formou živé diskuze reagoval na konkrétní nově vzniklé problémy v životě světového společenství.

Politická a právní pozice církve, jež souvisela se zánikem papežského státu, se projevovala snahou být prostředníkem a zprostředkovatelem při jednáních mezi zneprátelenými celky. Katolická církev v tomto období intenzivně usilovala o nastolení mírových vztahů. Svatý stolec za pontifikátu Lva XIII: navrhoval znovu obnovení světové autority (ABA, 1914) a Benedikt XV. v 1. světové válce intenzivně usiloval a hledal varianty, jež by vedly k ukončení tohoto konfliktu. (FRANZEN, 2006, s. 274) Podobným způsobem postupoval ve 2. světové válce i Pius XII., jenž definoval současné postoje katolické církve k otázce dovoleného použití síly.

3.3.1 Principy Jus ad Bellum papeže Pia XII.

Pius XII. měl s válkou hluboké zkušenosti. Již v mládí za 1. světové války stál jako nuncius v Německu v předpolí vatikánské diplomacie a 2. světové válce usiloval o nastolení míru již jako papež. Jeho stanoviska reflektovala nový charakter vojenské a politické situace po 2. světové válce a zařadila etiku válečného konfliktu do celkového pojetí mírového soužití, čímž se etika válečného konfliktu stala základem novodobého postoje katolické církve v celé sféře etiky mírového soužití. Pius XII. zdůrazňoval, že Bůh je původce veškerého řádu. Řádu, který se realizuje prostřednictvím „věčného

zákona“, jenž je základním stavebním kamenem pro uspořádání společnosti a soužití národů, poněvadž jsou dány jasným poznáním a reflexí přirozenosti člověka. Papež trval na tom, že po 2. světové válce musí být nové uspořádání vystavěno na neměnných základech mravního zákona, jež vymezil sám Stvořitel prostřednictvím řádu přirozenosti, a jenž je navždy vepsán v srdcích lidí. (HOLUB, 2009)

3.3.2 Správný úmysl

Správný úmysl byl v dřívějším učení o spravedlivé válce vnímán jako požadavek na vládce, z čehož vyplývá, že byl limitován jeho svědomím. Zcela odlišně k tomuto kritériu přistupoval právě Pius XII., jenž podporoval demokratickou kontrolu při rozhodování legitimní autority a vnesl tak do pojetí správného úmyslu nové hledisko, když tvrdil, že každé správné rozhodnutí oprávněné autority musí být přezkoumáno v rámci demokratické kontroly celou společností. S tímto konceptem přišel již v roce 1944 ve svém vánočním poselství, když konstatoval, že se národy brání diktátorskému, nekontrolovatelnému režimu a nabývají rozhodnutí, že je zapotřebí, aby existovala šance přezkoumat a zveřejnit činy veřejné moci, aby se zabránilo podobným katastrofám. (UG 3469 in HOLUB, 2009, s. 69)

3.3.3 Legitimní autorita

Pius XII. chápal legitimní autoritu jako nepostradatelnou a celosvětově působící součást lidské společnosti. Jako autoritu vycházející z řádu přirozenosti člověka: „*Bezpodmínečně platný řád bytí a účelů... Obsahuje jako mravní požadavek a završení společenského vývoje také sjednocení lidského pokolení a rodiny národů.*“ (UG 3491 in HOLUB, 2009, s. 68) Pius XII. považoval existenci každého státu jako pevné zakotvení v mezinárodním právním řádu a tím pádem i v řádu přirozeného zákona, z čehož vyplývá, že svou suverenitu tudíž může vykonávat jen v mezích mezinárodního práva. Stanovil tři kritéria pro vznik světové organizace: Princip demokratického konsensu, subsidiarity a federalismu. Již ve svém vánočním poselství v roce 1944 podpořil koncept, jenž se týkal založení nové světové organizace.

Tato organizace měla, dle jeho soudu: učinit vše, co je možné, aby jednou pro vždy byla útočná válka jako dovolené řešení mezinárodních napětí a jako nástroj k prosazení národních zájmů prohlášena za opovrženímhodnou a zakázanou. (UG 3493 in HOLUB, 2009, s. 69)

Papež vnímal legitimní autoritu jako mezinárodní organizaci, jež pojí společenství národů, a proto požadoval, aby právě vznikající OSN byla vybavena na základě společné dohody nejvyššími pravomocemi, které by ji opravňovaly ihned zamezit každému nebezpečí, které by vznikalo z možnosti jednotlivého i společného napadení. (UG 3495 in HOLUB, 2009, s. 69)

3.3.4 Spravedlivý důvod

Přesun legitimní autority na mezinárodní autoritu za pontifikátu Pia XII. přinesl změny do učení katolické církve v pojetí spravedlivého důvodu. Dle Pia XII., již nebylo možno chápat použití vojenské síly jako formu potrestání zlého jednání, nýbrž jako obranu míru a spravedlivého celosvětového uspořádání (HOLUB, 2009, s. 69) Papež také vždy potvrzoval, že válka zůstává legitimní jako obrana proti nespravedlivému agresorovi, a že je dokonce za určitých podmínek morálně povinným prostředkem: *„Je zřejmé, že za současných podmínek se může národ dostat do takové situace, že po ztroskotání všech snah, válce zabránit, nebude možné vnímat válku jako nedovolenou, jestliže bude sloužit s nadějí na šťastné odvrácení nespravedlivého útoku jako účinná obrana.“* (PIUS XII.: in AAS 49,5-22) Papež Pius XII. také zdůrazňoval tradiční oblast proporcionality. Tvrdil, že použití síly je přijatelné pouze za podmínek, způsobí-li obrana menší škody než agrese.

3.4 Otázka etiky války v novějších katolických dokumentech

Sociální učení církve či sociální katolická nauka se také v některých svých dokumentech věnuje problematice etiky v otázkách ozbrojených konfliktů a míru.

Zájem a starost církve o společenské otázky, kterýchžto záměrem je všestranný rozvoj člověka a jeho sociálního prostředí, se vždy vyznačovali svou pestrou podobou. Základním nástrojem, jenž učí a předává tuto sociální katolickou nauku, je v současnosti učitelský úřad římských biskupů.

Tento úřad začal svou činnost encyklikou *Rerum novarum* (1891), která se stala rodnou půdou, i pro následující dokumenty, jež se také věnují především sociální problematice.

Sociální katolická nauka nás tedy odkazuje na tradici papežských encyklik, jež se počala datovat rokem 1891, tedy encyklikou *Rerum Novarum*. Začínaje tímto důležitým přínosem Lva XIII. se tak v návaznosti formuje komplexní sociální učení, jež odpovídá dané době a je obohaceno pak dalšími důležitými příspěvky úřadu římských biskupů. Učení se formuje postupně v souladu s církví, se zřetelem na hojnost pravdy zjevené Ježíšem z Nazaretu a s podporou Ducha svatého, a zkoumá skutečnosti, k nimž dochází během naší historie. Církev tím usiluje o to, aby se lidé stali na principu rozumové úvahy a lidského poznání odpovědnými vůči tvůrci života na naší zemi. (SRS, 1996, čl. 1.) Sociální katolická nauka je dle slov papeže Jana XXIII „*součástí integrální nauky o člověku...*“ Papež Jan Pavel II. dodává: „*Proto je křesťanská antropologie ve skutečnosti kapitolou teologie a sociální nauka církve, která se ujímá člověka a stará se o něho a o jeho chování ve světě, patří z téhož důvodu do oblasti teologie, zvláště teologie morální*“. (CA, 1991, čl. 55.) a doplňuje: „*Předávání a šíření sociální nauky je součástí poslání církve hlásat evangelium*.“ (SRS, 1996, čl. 41.) Sociální nauka církve je tedy z převážné většiny uložena ve staleté tradici papežských sociálních encyklik a rovněž i v ostatních dokumentech, například v pastorální konstituci *Gaudium et Spes* II. Vatikánského koncilu či v dalších písemnostech papežů jako je například *Poselství k oslavě Světového dne míru* vždy k 1. 1. daného roku. Dosavadní formování sociálního učení církve bylo symbolicky korunováno vydáním Kompendia sociální nauky církve, jež roku 2004 vydala papežská Pontifikální rada Iustitia et Pax. První papežskou encyklikou, jež je možno použít výzkumu míru a války je *Mit brennender Sorge* (1937).

3.4.1 Mit brennender Sorge

Obě světové války představují vzpomínky na strašnou dobu. Totální válka, tedy válka první, svou velikostí přinesla velmi vážné důsledky, poněvadž se jí zúčastnilo 32 států. Období první světové války nám v rámci dějin církve poukazuje na mírové snahy tehdejšího papeže Benedikta XV., jež se upřímně a neúnavně pokoušel zmírnit nenávist a zášť mezi národy.

1. srpna 1917 rozeslal oběma válčícím stranám diplomatickou nótu, kterou zneprátelené mocnosti vyzval, aby se zapojily do mírových jednání. Ty však jeho snahu odmítly. Benedikt XV. se tedy alespoň snažil zmírnit utrpení a z tohoto hlediska dosáhl mnoha úspěchů. Jako Hlava Apoštolského stolce musel samozřejmě vždy zachovávat neutrální postoj, nicméně po válce se snažil svými postoji varovat před tím, aby byla Evropa rozdělena na vítěze a poražené. (FRANZEN, 2006, s. 274)

Církevní historikové první světovou válku chápali jako důsledek špatných politických postupů, avšak její hlavní příčinou bylo „*odcizení se států a národů Bohu v novější a poslední době, jejich odpad od křesťanských ideálů a od někdejšího ducha společenství, jejich vědomí příklon k materiálním hodnotám a k nekřesťanskému národnímu egoismu.*“ (FRÖHLICH, 2008, s. 206.)

Tato válka přinesla 10 milionů mrtvých a 20 milionů zraněných. Otřes z této bilance a hrůzný zážitek z války přinesl novou duchovní situaci, prostřednictvím které bylo potřeba začít znovu. Hledala se nová východiska, přičemž byly opět objeveny společné základy křesťanství a došlo k novému hlubokému prožívání církve. (FRANZEN, 2006, s. 275)

Druhá světová válka sebou přinesla skutečnosti, jež jen stěží dokázalo lidstvo pochopit. Nikdy před tím nebyla politika a světový názor tak spojeny a zároveň proti sobě jako ve Třetí říši. Tuto skutečnost je nutno zopakovat, jestliže chceme chápat situaci církve v Třetí říši. (FRANZEN, 2006, s. 285)

První encyklika, jež byla vyhotovena v němčině na místo běžně používané latiny, kde církev vyřkla svou pozici v otázce hrozící války a útlaku byla encyklika *Mit brennender Sorge*. Právě tato encyklika, jež byla vytvořena s „S palčivou starostí“ dne 14. 3. 1937 hlavou církve papežem Piem XI. překročila pomyslné hranice křesťanského světa a dosáhla globálního ohlasu. (FRÖHLICH, 2008, s. 225)

Tato encyklika byla chápána jako protestní akt Svatého stolce vůči šovinismu, rasismu: „*Jen povrchní duše mohou upadnout do bludu, kdy hovoří o národním Bohu a národním náboženství, jen povrchní duše se mohou pustit do bláznivého pokusu uvěznit Boha, Stvořitele veškerého světa, do hranic jednoho národa, tělesné omezenosti jedné jediné rasy.*“ (MBS, 1937, čl. 6.) *Mit brennender Sorge* kritizovala porušování konkordátu ze strany Třetí říše a její filosofie.

Pius XI. k tomu ve výše zmíněné encyklice přímo říká, že „*Ti, kdo povyšují rasu, národ či některou z jeho konkrétních forem, představitele státní moci anebo jiné základní prvky lidské společnosti na normu, jež převyšuje vše, včetně náboženských hodnot, převracejí a falšují řád věcí stvořených podle Boží vůle.*“ (PIUS XI. in HALAS, 2004, s. 393)

Církev si uvědomovala nebezpečí, jež pramenilo z německé ideologie a vedlo k boji: „*Jako strom míru, který jsme s čistým úmyslem zasadili do německé země, nepřinesl to ovoce, po kterém jsme v zájmu vašeho národa toužili, potom nikdo na širém světě, kdo má oči k vidění a uši k slyšení, nebude moci tvrdit, že vina je na straně Církve a její hlavy. Události posledních let zřetelně ukazují, kde je vina. Odhalují machinace, které od počátku neměly jiný cíl než zničující boj.*“ (MBS, 1937, čl. 3.) Tato encyklika také dále upozorňuje na teorie Třetí říše, jež jsou v konfliktu s přirozeným právem: „*Lidské zákony, které jsou v neslučitelném rozporu s přirozeným právem, mají vrozenou vnitřní chybu, kterou nemůže sanovat žádný donucovací prostředek ani vnější vliv. Tímto měřítkem se musí měřit rovněž zásada: „Právo je to, co prospívá národu“* tento výrok však může být pravdivý pouze tehdy, jestliže se předpokládá, že to, co je mravně zakázáno, nemůže být nikdy blahobytem národa, leč i prastaré pohanstvo umělo tuto větu obrátit, aby správně zněla: *"Nikdy není nic užitečné, když to není zároveň mravně dobré. A je to mravně dobré ne proto, že je to užitečné, ale je to užitečné proto, neboť je to mravně dobré."* Kdyby byla tato zásada odtržená od tohoto mravního pravidla, znamenala by věčný válečný stav mezi národy.“ (MBS, 1937, čl. 5.) Všechny tyto skutečnosti, před kterými encyklika varovala, se naplnily. Všechny národy a státy se ocitly na samotném dně morálních a fyzických sil.

3.4.2 Gaudium et spes

II. vatikánský koncil byl realizován na popud Jana XXIII. roku 1962 a problematice, jež se zabývá etikou ozbrojeného konfliktu, se věnoval v 5. kapitole druhé části tohoto dokumentu: *Mír a společenství národů*. Již název kapitoly nás vybízí k tomu, abychom začlenili tuto část speciální etiky do širšího spektra mírové etiky.

Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě: *Gaudium et spes*, vznikala v letech 1962-1965. Toto období nazýváme koncilní. *Gaudium et spes* můžeme chápat jako nejvyšší úroveň úředního dialogu církve s ostatními, jež k ní nenáleží coby k instituci. Tento dialog se vyznačoval vzájemným poznáváním, schopností naslouchat a přiznáním si vlastních chyb. Daný dokument se ujímá všech problémů tehdejšího světa a církev se jeho prostřednictvím stala solidární se soudobým konkrétním lidstvem. Tuto skutečnost potvrzuje, že *Gaudium et spes* byla vysoce hodnocena i z oblastí mimo církev, a to včetně stoupenců ateismu. Výše zmíněnou pátou kapitolu z Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě lze chápat jako oficiální postoj církve ke skutečnosti války a míru. (GS, 2002, čl. 77 – 78.)

Dokument se zde vyjadřuje k legitimitě vojenské služby v duchu tradice katolické církve: „*Ti, kteří slouží vlasti ve vojsku, ať se považují za služebníky bezpečnosti a svobody národů. Když tento úkol správně plní, opravdu přispívají k upevnění míru.*“ (GS, 2002, čl. 79.) Je zde také podmíněně stvrzena oprávněnost vést obrannou válku ze strany světské moci: „*Dokud bude hrozit nebezpečí války a nebude existovat příslušná mezinárodní autorita vybavená dostatečnými mocenskými prostředky, dotud se nebude moci upřít vládám právo na spravedlivou obranu, ovšem po vyčerpání všech prostředků mírového vyjednávání.*“ (GS, 2002, čl. 79.)

Gaudium et spes hovoří v kontextu své doby k tzv. totální válce. Tento termín je použit z důvodu aktuálního nebezpečí, jež pramenilo z existence nových moderních zbraní hromadného ničení, které je mimo oblast spravedlivé obrany: „*To všechno nás nutí, abychom posoudili válku ve zcela novém duchu.*“ (GS, 2002, čl. 80.) Církev si zřetelně uvědomovala rizika těchto zbraní a v otázce atomového zastrašování jako formy obrany nechala otevřenou otázku: „*Vědecké zbraně se ovšem nehromadí jen proto, aby se jich použilo v době války. Jelikož se má za to, že obranná síla každé strany závisí na schopnosti bleskové odvety, slouží každým rokem tíživější hromadění zbraní dost neobvyklým způsobem k odstrašení nepřítele, který by snad chtěl zaútočit. Mnozí to považují za nejúčinnější prostředek, jak dnes zabezpečit, alespoň nějaký mír mezi národy... Ať je to s touto odstrašovací metodou jakkoliv,...*“ (GS, 2002, čl. 81) Církev také dále samozřejmě usilovala o eliminaci konfliktu mezi tehdejšími dvěma světy: „*Je tedy zřejmé, že se musíme snažit všemi silami připravovat dobu, kdy bude možné mezinárodní dohodou jakoukoli válku naprosto zakázat. To ovšem vyžaduje,*

aby se ustavila celosvětová, všemi uznávaná veřejná autorita s účinnou mocí k zajištění bezpečnosti, spravedlnosti a úcty k právům pro všechny.“ (GS, 2002, čl. 82.)

A v samotném závěru oddílu, jenž se zaobíral problematikou války a míru, církve apeluje na obnovu postojů v oblasti veřejného mínění: „*Vždyť státníci, kteří ručí za obecné blaho vlastního lidu a zároveň mají podporovat celosvětové blaho, jsou velice závislí na mínění a citění širokých vrstev. Nic jim nepomůže přičiňovat se o budování míru, pokud lidi rozděluje a rozeštvává nepřátelství, opovržení, nedůvěra, rasová nenávisť a nesmiřitelná ideologie.*“ (GS, 2002, čl. 82.) Tuto obnovu církve spatřovala ve změnách myšlení nastupujících generací v otázkách války a mírového soužití, kdy jedinou cestou ke světovému míru je změna postoje každého člověka, který má ze své pozice schopnost formovat myšlení ostatních.

3.4.3 Pacem in terris

Papež Jan XXIII. byl během svého pontifikátu v letech 1958-1963 vystaven v době berlínské a kubánské krize mnoha momentům kdy od ukončení 2. světové války dosáhlo ohrožení světového míru dalších vrcholů. To ho vedlo k tomu, aby s velkou naléhavostí všemi dostupnými prostředky pokračoval ve stopách Pia XII. a podporoval mír na celém světě. Své stanovisko formuloval v encyklice *Pacem in terris*, jež byla vydána 11. 4. 1963. Tato encyklika promlouvala k světu, jenž měl v patrnosti hrozbu atomové války a její optimismus vzbudil ve všech společenských sférách pozitivní reakci.

Hned v úvodu části kapitoly, jež se zaobírala odzbrojením, papež Jan XXIII. kritizoval obrovské úsilí, které hospodářsky vyspělé mocnosti věnovaly výrobě zbraní hromadného ničení: „*Následkem toho musí občané těchto národů nést nelehké břemeno, a zatím jiným státům chybí potřebná pomoc k hospodářskému a sociálnímu rozvoji.*“ (PIT, 1996, čl. 109)

Papež dále apeloval na skutečnost, že jediným oprávněným a správným řešením, jež zaručí celosvětový mír je zákaz atomových zbraní a odzbrojení, z čehož plyne, že se vztahy mezi státy nemohou formovat na základě síly výzbroje, nýbrž podle zásad zdravého ducha, tedy dle zásad spravedlnosti, solidarity a pravdy. (PIT, 1996, čl. 114)

Papež požadoval ustanovení světové vlády, jež bude vlastnit potřebnou pravomoc a reálné schopnosti prosadit přijatá rozhodnutí: „*Protože však dnes klade obecné blaho všech národů otázky, které se týkají všech etnik, a protože tyto otázky může vyřešit jen taková veřejná autorita, jejíž moc, forma i nástroje by byly týchž rozměrů a jejíž působnost by byla celosvětová, pak z toho plyne, že sám mravní řád žádá ustanovení celo světové moci.*“ (PIT, 1996, čl. 138) Avšak taková celosvětová autorita musí vzniknout na základě společného souhlasu a musí ctít zásady universality a subsidiarity, tedy toho, že se rozhodování a zodpovědnost ve veřejných záležitostech bude odehrávat na tom nejnižším stupni veřejné správy, který je nejbližší občanům. (PIT, 1996, čl. 137-141) Realizaci své vize spatřoval papež v založení OSN, jež podporoval v této encyklice. (PIT, 1996, čl. 145) Papež Jan XXIII zde také spojoval zachování míru se zachováním lidských práv: „*Svrchovaně významným počinem Spojených národů je Všeobecná deklarace lidských práv... Tento dokument je třeba pokládat za významný krok na cestě k vytvoření právního a politického řádu všech národů světa. V Deklaraci je totiž slavnostně uznána osobní důstojnost všech lidí...*“ (PIT, 1996, čl. 143-144) Encyklika lidstvo varuje před atomovými zbraněmi a podněcuje aktivní spoluúčast na budování a obraně míru, což je úkol z příkazu rozumu. Učení papeže Jana XXIII, společně s učením Pia XII., se stalo základem pro současné pojetí etiky války. V křesťanské morální reflexi tak etika války přestala samostatně existovat a začlenila se do etiky mírového soužití jako její nedílná oblast, která vysvětluje pouze limitní skutečnosti v globálním úsilí o mír.

3.4.4 Katechismus katolické církve

Po skončení II. vatikánského koncilu přinesl obecné základy pro použití síly v pojetí „teorie o spravedlivé válce“, i když bez širších souvislostí, také Katechismus katolické církve. Katechismus byl vydán za pontifikátu papeže Jana Pavla II. a v kapitole *Obrana míru* zpočátku vychází z postoje neochvějně úcty k lidskému životu, jež vyplývá z pátého přikázání: *Páté přikázání zakazuje svévolné zničení lidského života. Kvůli zlu a nespravedlnostem, které vyvolává každá válka, Církev naléhavě všechny vybízí, aby se modlili a zasazovali o to, aby nás Boží dobrota uchránila odvěké pohromy válek*“ (KKC, 2002, 2307)

Je zde podtrženo téma spravedlivé obrany, jež je vsazeno do stati o míru ve společenství národů. (KKC, 2002, čl. 2304) Text nám opět předkládá naději, na kterou klade důraz, jež spočívá ve formulaci celosvětové autority, která bude ve společenství národů schopna ozbrojeným konfliktům zamezit a odvolává se na *Gaudium et spes*: „*Dokud bude hrozit nebezpečí války a nebude existovat příslušná mezinárodní autorita vybavená dostatečnými mocenskými prostředky, dotud se nebude moci upřít vládám právo na spravedlivou obranu*“ (GS čl. 79 in KKC, 2002, čl. 2308) Poněvadž právě tato autorita by právo na spravedlivou obranu limitovala.

Katechismus katolické církve nám v následujícím článku dále jmenuje morální principy, které se pojí s problematikou války: „*Přísně se musí zvážit striktní podmínky, které ospravedlňují oprávněnou obranu vojenskou mocí. Takové rozhodnutí je pro svou závažnost podrobena přísným podmínkám mravní oprávněnosti. Je třeba: - aby škoda způsobená národu nebo společenství národů útočником byla trvalá, těžká a jistá; aby se všechny jiné prostředky, jak tomu zabránit, ukázaly neproveditelné nebo neúčinné; - aby byly odůvodněné vyhlídky na úspěch; - aby použití zbraní nevyvolalo mnohem těžší zla a zmatky než zlo, které je třeba odstranit. Při hodnocení této podmínky je třeba pečlivě zvážit sílu moderních ničivých prostředků. Toto jsou tradiční prvky vypočítávané v nauce o tzv. „spravedlivé válce“. Hodnocení takových podmínek mravní oprávněnosti přísluší prozíravému úsudku těch, kdo mají odpovědnost za obecné blaho.*“ (KKC, 2002, čl. 2309)

V dalších částech kapitoly se Katechismus katolické církve věnuje vojenské službě křesťanů, odsuzuje války, jež jsou vedeny proti civilnímu obyvatelstvu, apeluje na povinnost ctít a zachovávat právo i v době konfliktů a znovu upozorňuje na odstrašování a závody ve zbrojení. (KKC, 2002, čl. 2310-2316) Z hlediska uvedených podmínek spravedlivé války však nebylo mnohé vysvětleno, což se poté projevilo jako nezvyklá výkladová šíře odpovědí na otázky legitimacy humanitární intervence a boje proti terorismu.

4. MODERNÍ PŘÍSTUPY KE SPRAVEDLIVÉ VÁLCE

Jestliže chceme zkoumat etická východiska, jež zastává katolická církev je zapotřebí si uvědomit dvojroli, jež římský papež v současnosti zastává. První role je role pastýře a představitele Božího lidu, který reflektuje etické a věroučné otázky, které jsou spjaty s životem církve. Druhá role je pozicí představitele svrchovaného státu s diplomatickými styky v mezinárodním společenství. Tato role je sdružena od konce 19. století s postojem nestrannosti a neutrality, což v dramatických historických momentech formuje dimenzi pro politická a diplomatická jednání. Tato diplomatická neutralita nám tak dává v době konfliktů naději na vzájemné obnovení míru mezi zneprátenými stranami. Zároveň však tato diplomatická neutralita omezuje naprostou otevřenost v etických hodnoceních na poli mezinárodní politiky a ve věcech aplikace vojenské síly, což je třeba mít na zřeteli při zkoumání jednotlivých prohlášení Svatého stolce.

Po podepsání Charty OSN vyvstaly v oblasti bezpečnosti nové problémy, jakéžto etická reflexe církve ani text Charty do jejího podpisu neřešily. Jednalo se především o problematiku humanitární intervence a odstrašování zbraněmi hromadného ničení, jež mělo úlohu prevence světového konfliktu.

4.1 Humanitární intervence

Humanitární intervence představuje v humanitárním právu jednu z nejkontroverznějších oblastí. Lze na ni nahlížet z hlediska platné součásti mezinárodního práva či jako právě naopak jeho porušení. Už její název nás upozorňuje na protiklady. Humanitární je synonymem pro lidský či lidumilný a pod pojmem intervence rozumíme zásah či vměšování, což se dá chápat jako lidsko-mocenskopolitický přístup. Holzgreffe (in KOLÍN, 2007, s. 10) popisuje tuto intervenci jako výhrůžku či přímé použití ozbrojené síly proti státu, jenž obzvláště závažně porušuje lidská práva či se těmto skutečností nebrání. Stát nebo státy, které se humanitárně intervenují, tedy nechrání své vlastní občany, nýbrž občany státu, jehož hranice překračují. (ZBOŘIL, 2001, s. 114-124)

K této situaci může reálně dojít, pokud vládne v tomto daném státě autoritářský režim, který porušuje lidská práva, nebo vyvíjí činnost jako je např. věznění, genocida atd. Za těchto okolností poté dojde k prolomení mezinárodně uznávaných pravidel, kterých konflikt je podstatou kontroverze humanitární intervence. Jedná se především o zákaz nevměšování se do vnitřních záležitostí, zákaz použití síly, ochrana suverenity daného státu a na druhé straně garance základních lidských práv, a právě zde vyvstává hlavní otázka mezinárodního společenství: Je humanitární intervence dle práva vůbec možná? Tyto důvody si vynutily zásadní proměny chápání intervence a přinesly sebou další revize spravedlivého důvodu.

S jednou revizí přišel v 70. letech minulého století teoretik Waltzer, jenž ve své teorii tvrdí, že pozitivně-právní zákaz humanitární intervence, je možno porušit ve výjimečných případech secese, protiintervence či při porušování základních lidských práv člověka. Spravedlivý důvod pro humanitární intervenci chápe jako: „*reakci na činy, které šokují morální svědomí lidstva.*“ (WALZER in KOLÍN, 2007, s. 12) Tímto vymezil vysoké požadavky pro naplnění důvodu pro spravedlivou humanitární intervenci. Jestliže jsou tyto požadavky naplněny, mohou pak být unilaterální akce států k vynucení práva spojeny s morálitou. Avšak je zapotřebí dodržovat při intervenci místní autonomii a být v souladu s dalšími zásadami spravedlivé války. Státní zřízení, jež není schopno ochránit své občany a zajistit jim právo ztrácí své právo suverenity a ostatní země mohou přijít obětem na pomoc. Vážnost jejich utrpení je souhlasem k intervenci, a tudíž není potřeba, aby cizí síly byly do státního zřízení oficiálně pozvány.

Walzer nám ukázal, že každá intervence je záludná otázka a měla by za každých okolností nést znaky neintervence. Autor diplomové práce považuje také za nutné zmínit skutečnosti, ke kterým jsou sami autoři mnohem skeptičtější. Jedná se především o „prodemokratické intervence“. Cílem těchto prodemokratických intervencí je ustanovení demokracie a skepticismus ze strany uznávaných autorů je zdůvodněn tím, že se zde nejedná o bezpečnost a lidské životy, poněvadž právo na demokracii je politickým právem, jež však není fundamentální. Také Fiala souhlasí s humanitární intervencí, jež však nemá za „*cíl šířit demokracii*“ (FIALA, 2008, s. 135).

Pokud je cílem války šířit demokracii, je dle Fialy, nespravedlivá, poněvadž nemůže splnit kritérium rozumné šance na úspěch a stojí proti základním principům spravedlivé války, jež se jasně vymezují proti ideologickým válkám. (FIALA, 2008, s. 127)

4.1.1 Humanitární intervence optikou katolické církve

Humanitární intervence tedy představuje legitimní revizi legalistického pojetí oprávněného důvodu v teorii spravedlivé války a je přijímána i křesťanskými autory, kteří ji spojují s láskou k bližnímu a jeho ochranou před nástrahami i za cenu vlastního života.

Humanitární intervence je nutností i za cenu nedodržení morálních zásad, jež se pojí s rozumnou šancí na úspěch. Jan Pavel II k humanitární intervenci prohlásil: *„humanitární intervence má být obligatorní tam, kde je vážně ohroženo přežití populací a celých etnických skupin.“* (U. S. CATHOLIC CONFERENCE, 1993)

Za těchto okolností pak nemají mezinárodní společnost ani státy právo „lhostejnosti“. Toto přesvědčení vychází z předpokladu, že každý lidský život má větší morální cenu než idea neintervence a státní suverenity. Postoj katolické církve k otázce humanitární intervence také vyjádřil arcibiskup Giovanni Lajolo dne 30.9. 2004 na 59. zasedání Valného shromáždění OSN:

„Vyššího stupně mezinárodního uspořádání by bylo možné dosáhnout například díky pověření organizací typu OSN speciálními pravomocemi, které by umožňovaly během mezinárodních krizí preventivní akce proti vzniku konfliktů a pokud by to bylo naprosto nevyhnutelné, i humanitární intervenci, tedy akci směřující k ozbrojení agresora.“ (LAJOLO in HOLUB, 2009, s. 78) Z citace jasně vyplývá přesvědčení Svatého stolce, že humanitární intervence je třeba vnímat jako spravedlivou obranu vůči nečestnému agresorovi.

4.1.2 Humanitární intervence a její legitimita a legalita

Pod pojmem legalita si vybavíme skutečnosti, jež jsou v souladu s právem, tedy zákonnost. Je určována mezinárodními dohodami a obyčejným právem. Legitimita představuje jednání, jež je v souladu se zákonným oprávněním a je na ni nazíráno především z pohledu spravedlnosti a morálky. (KOLÍN, 2007, s. 11)

Legalita humanitární intervence je zakotvena v mezinárodněprávních vztazích a má dlouhou historii. Lze ji najít také v obyčejovém právu, z něhož mezinárodní právo vychází. Při posuzování legality intervence je za základní právní předpis považována Charta OSN, jež nepovoluje použití jakékoliv síly vůči jinému státnímu zřízení, avšak jsou zde ustanoveny výjimky, za kterých je použití síly za souhlasu Rady bezpečnosti možné, leč humanitární intervence do této skupiny nenáleží. (KOLÍN, 2007, s. 11)

Legitimita humanitární intervence je na rozdíl od legality subjektivním kriteriem. Bývá k ní přistupováno ze tří hledisek: právní, politické a morální. (KOLÍN, 2007, s. 12)

Hledisko právní čerpá z mezinárodních smluv a mezinárodněprávní odpovědnosti. Skutky, které stát páchá, musí nést znaky závažných zločinů, a to především zločinům proti lidskosti, zločinu genocidia, které pachatelé ukládají nést za ně odpovědnost a příslušné sankce. (ZBOŘIL, 2001, s. 114-124)

Hledisko politické čerpá z výkonu moci, kdy se již jedná o rozhodnutí svou silou na ochranu lidských práv a utlačovaných osob použít. Morální hledisko netoleruje porušování lidských práv, poněvadž Všeobecná deklarace lidských práv je závazkem států chránit lidská práva a právo na život. (KOLÍN, 2007, s. 12)

4.2 Odstrašování zbraněmi hromadného ničení

Poválečné rozdělení světa na státy komunistického bloku a státy demokratické nastala éra odstrašování zbraněmi hromadného ničení – ZHN. Toto rozdělení světa považoval papež Jan Pavel II. za velmi nešťastnou událost, jež komplikovala všeobecný rozvoj všech zemí, především pak těch zasažených bipolaritou:

„Projevuje se to obzvláště negativně v mezinárodních vztazích z pohledu rozvojových zemí. Jak známo, napětí mezi Východem a Západem se netýká samo o sobě rozporů mezi dvěma různými stupni rozvoje, ale spíše rozporu mezi dvěma pojetími rozvoje lidí a národů. Obě jsou nedokonalá a vyžadují důkladnou opravu. Zmíněný protiklad přenášejí do těchto zemí a ten přispívá k prohlubování propasti, jaká už zeje v rovině hospodářské mezi Severem a Jihem a která je důsledkem vzdálenosti mezi dvěma světy: rozvinutějším a méně rozvinutým.“ (SRS, 1996, čl. 21.) Zbraně hromadného ničení nebyly toho času vnímány jako výzbroj pro eventuální konflikt, nýbrž jako garance, že ke konfliktu vůbec nedojde.

Východiskem tohoto uvažování byl fakt, že zbraně obou antagonistických uskupení mnohonásobně převyšovaly množství potřebné k zničení života na celé planetě. Systémy včasného varování umožňovaly napadené straně reagovat dřív, než by došlo k jejímu úplnému zničení. V tomto případě tedy nešlo o přežití nýbrž o „časovou následnost likvidace obou stran.“ (HOLUB, 2009, s. 76) Z hlediska etiky mírového soužití se vedla diskuze o etické legitimitě udržování tohoto stavu bez faktické války s ustavičným nebezpečím – totální zničení planety.

Druhý vatikánský koncil na toto nebezpečí upozornil: *„Nenechme se oklamat nesprávnou nadějí! Nepřestane-li nepřátelství a nenávisť a neuzavřou-li se trvalé a čestné úmluvy o zajištění všeobecného míru do budoucna, je možné, že lidstvo, které se navzdory svému podivuhodnému vědění ocitlo už ve vážném nebezpečí, dospěje k té neblahé hodině, v níž nepozná jiný mír než hrozný mír smrti.“ (GS, 2002, čl. 82)* Katolická církev i přes toto varování připouštěla určitou, časově přijatelnou politiku odstrašování, což potvrdil i Jan Pavel II. ve svém poselství, jež zaznělo na 2. mimořádné konferenci OSN o odzbrojení: *„Za současných podmínek může ještě být odstrašování založené na rovnováze považováno za morálně přijatelné: samozřejmě ne jako cíl sám o sobě, nýbrž jako jeden úsek na cestě postupného odzbrojování.“ (JAN PAVEL II. in HOLUB, 2009. S. 77)*

Také američtí biskupové vědomi si obrovské ničivé síly ZHN upřesnili kritéria spravedlivého důvodu pro použití vojenské síly, které přesahuje klasickou teorii o spravedlivé válce.

Toto kritérium nese název *comparative justice*: poměrná spravedlnost: „*Otázky týkající se prostředků, jimiž je možné dnes vést válku, zvláště s ohledem na destruktivní potenciál zbraní, mají tendenci potlačit otázku o poměrné spravedlnosti týkající se pozice možných protivníků či nepřátel. V podstatě řečeno: která strana konfliktu je dostatečně v právu? A jsou hodnoty, o které se jedná dostatečně důležité, aby převýšili presumpci odmítnutí války? V jádru tedy otázka zní: zahrnuje toto právo a tyto hodnoty ospravedlněné zabíjení? ... Kategorie poměrné spravedlnosti má zdůraznit presumpci proti válce, která stojí na začátku učení o spravedlivé válce. Ve světě suverénních států, který neuznává žádnou společnou morální ani centrální politickou autoritu, poměrná spravedlnost zdůrazňuje, že žádný stát nemůže jednat na základě přesvědčení, že absolutní právo je na jeho straně.*“ (NCOCB, 1983, čl. 92–93) Tímto problémem se zabývaly také biskupské konference v Evropě, jež dospěly také k podobným závěrům, a to že: odstrašování zbraněmi hromadného ničení má sloužit toliko výhradně jen jako krátkodobý, nevyhnutelný prostředek na cestě k úplnému celosvětovému ozbrojení.

ZÁVĚR

Autor diplomové práce se v její první části pokusil vysvětlit význam spirituality v lidské společnosti a její vliv na hierarchii hodnot a spirituální hodnoty samotné. Vysvětlil důležitost spirituality v mezilidských interakcích a potvrdil, že je hlavně a především praxí života, která podporuje produktivní růst a zkvalitňuje nejen sebe samu, ale i své okolí. Že buduje sjednocené centrum motivů, hodnot, postojů a citů, je základem osobní identity, kognitivní orientace a dokonce i smyslu života a její absence pak představuje případnou nezralost nebo dezintegraci jedince. Je to nadání nahlížet pod povrch věcí, a zkoumat jejich pravou podstatu. Práce se také věnovala křesťanské spiritualitě. Jejím významu, charakteristice a metodám, jež nás učí o všeobecném a univerzálním principu lásky jako Písmo, v němž se praví, že každý člověk má nepopíratelnou účast na této lásce, a proto nesmí být nikdo vyloučen. Spiritualita, tak ve svém jádru představuje duchovní život člověka žijícího v naprosté přirozenosti, jež mu byla věnována a umožňuje mu plně dozrát prostřednictvím působení intimního setkání s tím, co člověka přesahuje.

Autor si kladl za cíl vysvětlit duchovní dimenzi supervize v pomáhajících profesích. Supervize by měla v první radě podporovat ztotožnění pracovníků s cíli pracoviště, a proto má spojitost mezi supervizí i spiritualitou své oprávněné a zcela nezastupitelné místo v (moderní) sociální práci. Autor dospěl k závěru, že spiritualita a supervize v sobě představují široké spektrum možností, jak pomoci těm co pomáhají, ale i těm kterým je pomáháno. Dále v práci bylo uvedeno mnoho cenných kvalit spirituální supervize, jež představují především tělesné, psychosociální a duchovní prostředí, jakéžto formuje harmonii vztahů k životu. Spirituální supervize představuje pro autora také nadhled, který spočívá v sebereflexi duchovních i profesionálních kvalit, což vede k tomu, že spirituální cíle nejsou pouze spirituální a profesní pouze profesní. Spirituální supervize představuje nástroj, jenž nás vede k nalézání naší spirituálně-existencionální identity, čímž se naše pomoc stává efektivnější. Spirituální supervize v pomáhajících profesích nezamezí krizím, ale dokáže jim čelit láskou a nadějí, které v takovém rozsahu nemůže psychologie poskytnout. Pomáhající profese totiž vyžadují celého člověka. V celé jeho bio-psycho-socio a spirituální celistvosti, poněvadž jsou na něj kladeny vysoké nároky a velká míra zodpovědnosti.

Druhým cílem diplomové práce bylo analyzovat podmínky pastorační práce v prostředí resortu obrany a přiblížit tak vojenskou duchovní službu v Armádě České republiky. Práce nastínila dějiny vojenské duchovní služby, a to od dob prvotních křesťanů až do dnešních dnů a nebyly v ní opomenuty ani právní východiska a smluvní podmínky působení a vzniku současné Duchovní služby Armády České republiky, která sjednocuje všechny křesťanské církve a je službou ekumenickou. V diplomové práci byl vyzvednut její ekumenický charakter, který je v porovnání s ostatními ve světě ojedinělý a dalo by se říci i nadčasový. Byly zde shrnuty podmínky začlenění duchovního do armádního resortu, seznámili jsme se s personálem a institucemi vojenské duchovní služby a s působením vojenských duchovních v zahraničních misích. Jako první toto působení zahájil římskokatolický kněz Tomáš Holub v misi IFOR v Bosně a Hercegovině, který v této misi sloužil po dobu 8 měsíců, a jeho činnost zde změnila pohled vysokých armádních činitelů na armádní duchovní službu. Právě jeho působení v misi IFOR zapříčinilo to, že při konferenci hlavních kaplanů severoamerických a evropských armád v únoru 1997, jež se uskutečnila v Praze, bylo sděleno, že do konce téhož roku bude mít i AČR svou vlastní duchovní službu. V práci byly také přiblíženy úkoly, jež v současnosti plní vojenští duchovní, a také klady vojenské duchovní pastorační i případné ohrožení její smysluplnosti, poněvadž služba vojenského duchovního sebou nese stejně jako každá jiná služba pouze pozitiva, nýbrž také i rizika, jež se, pokud nejsou zavčasu odhaleny, mohou změnit v autodestruktivní faktory. Z textu práce lze vyčíst, že vojenští duchovní nejsou v současnosti mezi vojáky vnímáni jako rušivý element, nýbrž že jsou vnímáni jako nedílná součást armády. Svou důvěrou, ohleduplností, vnímavou uvážlivostí a službou přítomnosti jsou oporou nejen vojákům a občanským zaměstnancům, ale i jejich rodinným příslušníkům a ostatním potřebným. Slouží lidem, kteří se dostali do složitých životních situací, neboť od nich společnost žádá „umlčovat živou sílu protivníka“, a k tomu je také školí. Profesionální vojáci jsou připraveni a bojují, ale co jejich vnitřní – duchovní boj? Vojenští duchovní tuto skupinu obyvatel naší vlasti prakticky doprovází, čímž deklarují i svou neustálou připravenost. Snaží se rozvíjet smysl pro sounáležitost, dobrou atmosféru ve vojenském kolektivu a jsou patrioty jednotky, v níž slouží a udržují její vlastní identitu podporou tradic a vyznávaných hodnot evropské kultury, ke které patříme.

Vojenský duchovní je zde především pro vojáka jako člověka a není pro něj primární záležitostí případný výsledek ozbrojeného konfliktu. Kaplani jsou připraveni a chtějí sdílet jakékoliv starosti a radosti všech, kteří se jim s nimi chtějí svěřit nebo se o ně podělit. Kaplani nabízejí svou asistenci při hledání odpovědi a řešení v situacích, kdy do života zaměstnanců resortu Ministerstva obrany a jejich rodin vstoupí složitosti nebo problémy osobního, sociálního, etického nebo duchovního charakteru. Každému garantují diskrétnost a mlčenlivost a zachovávají tajemství druhých a nabízejí pomyslné provázení a doprovázení v jakékoliv záležitosti, a to svou osobní účastí, nasloucháním, svým odborným vzděláním a životními zkušenostmi. Svou přítomností a službou se snaží garantovat každému i uprostřed vojenských akcí dostatečný prostor, aby i čistě osobním záležitostí byla věnována patřičná pozornost. V současné armádě neexistuje ekvivalent, jenž by mohl duchovního nahradit, poněvadž kaplan je voják, jenž je neustále s jednotkou, a to jak na domácím území, tak i v zahraničí. Se svou identitou, bytostnou identifikací, se svými hlubokými vztahy v osobní rovině a diskrétností, jež vyplývá ze zповědního tajemství, má vojenský duchovní své nezastupitelné místo. Vojenský duchovní neradí, jak mají vojáci se svou vinou pracovat, aby je tolik netížila, ale může jako jediný – vinu, jež tíží svědomí zrušit či prominout. Veškeré tyto skutečnosti také potvrzuje i tradice duchovních v armádě. Duchovní se nikdy nenechali zlomit žádným režimem, i přestože věděli, že za svou službu mohou zaplatit svým životem. V lepším případě životem v exilu. Důležitým faktem je, že pastorece vojenských duchovních není zaměřena pouze na věřící, ale na každého člověka, čímž se rozvíjí náboženská dimenze, každého komu je pomáháno, aniž by byl označován štítkem: věřící. Toto je protiargumentace spekulacím, jež se snaží hovořit o tom, že v armádě je většina vojáků nevěřících. Kaplanovu pomoc nelze měřit kvantitativně, nýbrž pouze kvalitativně, poněvadž je jejich prvořadým cílem péče o duši člověka, přičemž nerozlišují, zdali jde o ateistu či věřícího. Ozbrojený konflikt sám o sobě a armáda jsou nutné zlo a lidská bytost, která v nich slouží je určitým způsobem zatěžkávána. Z tohoto důvodu je velmi významná péče o tuto bytost, aby se v ní tato skutečnost, pokud možno, projevila v co nejmenší míře. Tato péče je nutná nejen vůči člověku, který slouží v armádě – z úcty k němu, poněvadž je lidská bytost, nýbrž také i vzhledem ke společnosti, poněvadž například bývalí příslušníci elitních speciálních sil, mohou po ukončení služby inklinovat k organizovanému zločinu.

Péče o lidskou bytost je prvořadým cílem vojenských duchovních, a proto se snaží nabídnout pomocnou ruku všem, jež o ni požádají. Existence resortní duchovní služby je zárukou svépomocné schopnosti resortu MO adekvátním způsobem, s podrobným zřetelem ke specifickým okolnostem vojenské služby a ke zvláštním nárokům kladených na vojáka, vytvářet prostor, jak pro jedince, tak pro kolektiv, k svobodnému hledání, nacházení a rozvíjení vlastní identity, k sebereflexi, k vyjádření nebo sdílení osobní situace a jejímu prožívání. Budoucnost duchovní služby v ozbrojených silách závisí také na samotných jednotlivých vojenských duchovních, jež si vybudovali svou poctivou prací své nezastupitelné místo. Avšak je zřejmé, že se každý duchovní bude stále pohybovat na „tenkém ledě“ mezi službou svým armádním nadřízeným a službou řadovým vojákům. Jeho úkol je nelehký, poněvadž musí sloužit spravedlivě oběma těmito stranám a riziko, že se znelíbí jedné či druhé je opravdu velké. Armádní kaplan je svým způsobem na misijní cestě k pohanům stejně, jako byli apoštolové Pavel a Barnabáš: *„Vždyť Pán nám přikázal: ‚Ustanovil jsem tě, abys byl světlem pohanům a nesl spásu až na sám konec země.‘ Když to pohané uslyšeli, radovali se a velebili slovo Páně; ti pak, kteří byli vyvoleni k věčnému životu, uvěřili.“* (SKUTKY APOŠTOLŮ, 13,47-48), z čehož plyne, že jejich cesta je dlouhá a trnitá, a neobejde se bez krizí a rozkolů. Je zřejmé, že působnost duchovních v armádě, je velkou zkouškou a také velkým darem, a to nejen pro vojáky, ale i pro kaplany samotné.

Třetí část diplomové práce svou pozornost věnuje teorii spravedlivé války. Zaměřuje se na dobu, v níž bylo stanoveno tzv. učení o spravedlivé válce, jehož kritéria (*conditio triplex*) vyhlášení legitimní války byly vždy chápány jako tradice a základ katolické sociální nauky, jež byly později implementovány do nového vznikajícího mezinárodního práva. Během posledního půl století, světem obcházelo nebezpečí nukleárního konfliktu, jež by zničil život na Zemi, a z tohoto důvodu nezbylo mnoho prostoru pro úvahy zaměřené na teorii spravedlivé války, poněvadž tato hrozba vedla k odmítání války jako takové. Současnost a její nové bezpečnostní hrozby jakoby přinesly opět nový rozměr k novému způsobu úvah. Práce prezentuje učení Učitelského úřadu církve formou encyklik, jež se snaží najít adekvátní odpovědi na nové výzvy světa, čímž zvěstují Evangelium v novém světle dnešní doby. Sociální učení církve spojuje pojmy válka a mír, jež spolu souvisí od prvopočátků křesťanské tradice.

Církevní encykliky, jež shrnují sociální nauku církve, vystihují mír v mnohem větší významové šíři a jeho zjednodušování na pouhou absenci války odmítají. Vyzývají člověka, aby změnil své mělké myšlení, jež člověka v kontextu s danou problematikou zanechává v netečnosti. Upozorňují na to, že jestliže má člověk budovat mír, který je hoden jeho důstojnosti – tedy mír spravedlivý, nelze se vyhnout podpoře ze strany účinného mravního řádu a duchovních a mravních hodnot. Církev prostřednictvím svých encyklik hovoří, ke všem lidským bytostem dobré vůle v tom smyslu, že k budování míru není stěžejní metou dosažení bezchybnosti, nýbrž životní putování za pomoci gest dobra, lásky, otevřenosti a společenství. Církev nám říká, že každý z nás má možnost zvolit si tato gesta, jež jsou nejvyšší formou humanity, která míří k Boží dokonalosti. V pohledu na ozbrojené konflikty je trvale přítomno hledisko jak hlubokého skepticismu, tak i vroucí naděje. Hledisko skepticismu říká, že vložit nějaké normy do stále se opakujících válečných konfliktů, jež by nebyly pouze zástěrkou pro skutečnosti běžící podle pravidel moci a síly, je dětinsky naivní. Toto „škarohlídné“ hledisko bere v potaz, že je možno zevně fakta a vzájemné vztahy pozměnit, leč že vždy zůstane pro zasvěcené do problematiky vše stejné, že vždy bude vítězit hrubá síla, a že se vše ostatní připojí až na samotný závěr jako přídavek. Avšak ani toto skeptické hledisko nikdy nepřemohlo naděje, jež se upínají k smysluplnosti mírového soužití. Naděje, které se upínají k tezi, že je možné lidstvo přesvědčit, že je prospěšné mít kladné vztahy mezi různými odlišnými etniky či státy. Tyto naděje nás učí, že je máme šanci – za pomoci neutuchajícího vysvětlování a neúnavného vzdělávání v mezinárodních vztazích – realizovat, o čemž se hovoří i v preambuli Charty Organizace spojených národů. Avšak, jak podotýká Tomáš Holub (2009, s. 173), je zde také ještě třetí hledisko, jež vzniklo z nedůvěry vzhledem k člověku, zanechaného sobě samému a jeho sebestřednému světu a víře, že je schopen na základě své svobodné vůle tvořit společné věci s vyhlídkou na mír. Historie nám jasně ukázala, že ani sebelépe definovaná kritéria nemohou vytvořit samospasitelnou soustavu, jež by zajistila bezpečí a mírové soužití. Tyto kritéria jsou zde proto, aby sloužila zodpovědnému osobnímu rozhodnutí. Jestliže chceme stát na straně dobra, musíme tak činit z jádra naší individuální lidské svobody a tuto touhu neustále obnovovat, poněvadž jedině tak můžeme poskytnout mezilidským vztahům šanci zformovat se v neměnné a pevné.

Tato šance, jak zformovat mezilidské vztahy v něco pevného, má však dva rozměry. První spočívá v osobním odhodlání jednotlivce – sloužit dobru, a druhým rozměrem je naše reflexe, založená na intenzitě našeho poznání. Reflexe, jež se rozhoduje pro opravdové dobro. Tato reflexe nás učí zorientovat se v labyrintu vztahů a skutečností, které se v existenci lidské společnosti vzájemně podmiňují a mění.

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ

Seznam použitých českých zdrojů

ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2007. ISBN 9788086715001.

ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. Brno: CDK, 2004. ISBN 80-7325-030-6.

AUGUSTINUS, A., *O Boží obci (II)*. Julie Nováková. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1284-3.

AUMANN, J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-7184-928-6.

BAHOUNEK, J., *Politické myšlení sv. Tomáše*. Brno: Masarykova univerzita, 1995. ISBN 8021011629.

BUGEL, W., *Přínos východní antropologie pro integraci Evropy*, In *Człowiek drogą Europy : Z naukowej współpracy wydziałów teologicznych w Pradze, Trnavie i Opolu*. Opole: Redakcja Wydawnictw Uniwersytetu Opolskiego, 2004. ISBN 83-88939-70-X.

BUBER, M., *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. ISBN80-7017-109-X.

BOSMANS, P., *Štěstí je v tobě*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996. ISBN: 80-7192-116-5.

CARROLL M., THOLSTRUP, M., *Integrativní přístupy k supervizi*. Praha: Triton, 2004. ISBN 80-7254-582-5.

DAVID, V., *Historie mezinárodního práva a jeho vědy*. Praha: Aleko, 1991. ISBN 80-85341-20-4.

DOROTÍKOVÁ, S., *Filosofie hodnot*. Praha: PdF KU, 1998. ISBN 80-86039-79-X.

ELIADE, M., *Posvátné a profánní*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994. ISBN 80-85795-11-6.

Encyklika Pacem in terris. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-154-7.

Encyklika Presbyterium ordinis. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-467-9.

Encyklika Sollicitudo rei socialis. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-154-7.

- Encyklika Centesimus annus*. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-154-7.
- Encyklika Gaudium et spes*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-467-9.
- FRANKL, V. E., *Psychoterapie a náboženství. Hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007. ISBN 80-7295-088-6.
- FRANKL, V. E., *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta, 1996. ISBN 80-85319-50-0.
- FRANZEN, A. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7195-082-3.
- FRÖHLICH, R., *Dva tisíce let dějin církve*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-964-5.
- FOUILLOUX, D., *Slovník biblické kultury*, Praha: Ewa edition, 1992. ISBN 80-900175-7-6.
- HALAS, X. F., *PIUS XI. Mit brennender Sorge. Fenomén Vatikán*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. ISBN 80-7325-034-9.
- HAVRDOVÁ, Z., *Kompetence v praxi sociální práce*. Metodická příručka pro učitele a supervizory v sociální práci. Praha: Osmium, 1999. ISBN 80-902081-8-5.
- HEIDER, D., *Kdo byl František Suárez?: Život a dílo "Vynikajícího doktora"*. Olomouc: Centrum Aletti, 2009. ISBN 978-80-7412-024-4.
- HENRIKSEN, J. O., VETLESEN, A. J., *Blízké a vzdálené (Etické teorie a principy práce s lidmi)*. Boskovice: Albert, 2000. ISBN 80-85834-85-5.
- HOLUB, T., *Pastorační služba v Armádě České republiky*. Praha: Nakladatelství pastoračního střediska při Arcibiskupství pražském, 2007. ISBN neuvedeno.
- HOLUB, T., *Boj proti terorismu ve světle nauky o takzvané spravedlivé válce: Návrh kriteriologie*. Praha: Ministerstvo obrany České republiky, 2009. ISBN 978-80-7278-508-7.
- KANT, I., *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0310-2.
- Katechismus katolické církve*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-473-3.
- KOMENSKÝ, J. A., *Vševýchova /Pampaedia/*. Bratislava: Obzor, 1992. ISBN 80-215-0216-9.

KOZLER, J., *Etika v Armádě České republiky – nenucená nutnost*, in: *Sborník článků z 2. ročníku mezinárodní vědecké konference Zvládání extrémních situací 18. – 20. 11. 2009*, Praha, 2010. ISBN 978-80-254-5909-6.

KŘIVOHLAVÝ, J., *Pastorální péče*. Praha: Evangelikální teologický seminář, 2001. ISBN 80-85942-42-9.

KUČEROVÁ, S., *Úvod do pedagogické antropologie a axiologie*. Brno: Masarykova univerzita, 1994. ISBN 80-210-0141-0.

JANKOVSKÝ, J., *Etika pro pomáhající profese*. Praha: Triton, 2003. ISBN: 80-7254-329-6.

JUNG, CG., *Výbor z díla IV. (Obraz člověka a obraz Boha)*. Brno: Nakladatelství T. Janečka, 2001. ISBN 80-85880-23-7.

LIPOVETSKY, G., *Éra prázdnoty: Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2003. ISBN 80-7260-190-5 .

MATOUŠEK, O., *Základy sociální práce*. Praha: Portál. 2001. ISBN 80-7178-473-7.

MUCHOVÁ, L., *Budete mými svědky*. Brno: Kartuziánské nakladatelství, 2011. ISBN 978-80-86953-82-3.

NOVOTNÝ, A., *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956. ISBN neuvedeno.

NYTROVÁ, O.; PIKÁLKOVÁ, M., *Etika a logika v komunikaci*. Praha: UJAK, 2007. ISBN 978-80-86723-45-7.

NYTROVÁ, O.; PIKÁLKOVÁ, M., *Dialog mezi hodnotami aneb hodnoty vyřčené a hodnoty žité*. Praha: UJAK, 2011. ISBN 978-80-7452-014-3.

PAULAS, J.; ŠEBEK, J., *Grün, A. - blízký i vzdálený (rozhovory)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. - rozhovor s Anselmem Grünem, benediktinským knězem, 2002. ISBN 80-7192-708-2.

POSPÍŠIL, C. V., *Teologie služby*, Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-748-1.

RATZINGER, J., *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister, Principal, 2007. ISBN 978-80-87029-20-6,

RUPNIK, M., I., *Spirituální teologie*, in: *Nové cesty pastorální teologie: Velehrad: Refugium Velehrad- Roma*, 2008. ISBN 9788086715971.

ŘÍČAN, P., *Psychologie osobnosti*. Praha: Grada, 2007. ISBN 978-80-247-1174-4.

ŘÍČAN, P., *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007.
ISBN 978-80-7367-312-3.

SÁČEK, K., *Dodatky ke studii rakouská armáda v roce 1805*, in: Bitva u Slavkova a válka roku 1805, sborník dokumentů a studií ke 200. výročí. Třebíč: Akcent, 2005.
ISBN 80-7268-361-6.

SCHAVOVA, CH., *Julius. II – papež a bojovník*. Praha: Paseka, 2001.
ISBN 80-7185-391-7.

SCHAUBER, V.; SHINDLER, H., *Rok se svatými*. Kostelní vydři: Karmelitánské nakladatelství, 1997. ISBN 80-7192-304-4.

SMÉKAL, V., *Pozvání do psychologie osobnosti: člověk v zrcadle vědomí a jednání*. Brno: Barrister & Principal, 2009. ISBN 97-880870-2-962-6.

SOLOVJOV, V., *Duchovní základy života*. Velehrad: Refugium Velehrad- Roma, 1996.
ISBN 80-901957-8-4.

SMÉKAL, V., *O lidské povaze*. Brno: Cesta. 2005. ISBN 80-7295-069-X.

SOKOL, J., *Etika a život*. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-063-3.

VAŇKOVÁ, V. – STRNADOVÁ, I. *Zředený život*. Praha: Somatopedická společnost, 2011. ISBN 978-80-904464-1-0.

VODÁČKOVÁ, D., a kol., *Krizová intervence*. Praha: Portál, 2002.
ISBN 80-7178-696-9.

WEISMAYER, J., *Život v plnosti*, Kostelní vydři: Karmelitánské nakladatelství, 1994.
ISBN 80-85527-47-2.

ŽUST, M., *Náboženská a duchovní zkušenost*, in: *Nové cesty pastorální teologie*. Velehrad: Refugium Velehrad- Roma, 2008. ISBN 9788086715971.

Seznam použitých zahraničních zdrojů

FIALA, A., *The Just War Myth : The Moral Illusions of War*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2008. ISBN 978-0-7425-6201-1.

KOENIG, H. G., *Handbook of religion and health*. Oxford: Oxford University, 2001.
ISBN 0-19-511866-9.

MASLOW, A., H., *Religions, Values, and Peak-Experiences*. Arkana: Penguin Books, 1994. ISBN 9780140194876.

STEHLÍK, E., *Páter Method, životní příběh generála duchovní služby Msgre Methoděje Kubáně*. Praha: Ministerstvo obrany – AVIS, 2006. ISBN 80-7278-370-X.

STRÍŽENEC, M., *Aktuálne problémy psychologie náboženstva*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychologie SAV, 1999. ISBN 80-88910-02-1.

ŠVERHA S., *Religionistika*. Liptovský Mikuláš: Vojenská akadémia Liptovský Mikuláš, 2003. ISBN 80-8040-214-0.

WERT, S., W., in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 10. svazek. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1105–1109, 2006. ISBN 13-978-3-451-22100-2.

Seznam použitých internetových zdrojů

BENEDIKT XV., 1914. *Encyklika Ad beatissimi Apostolorum* [online] Dostupné na: <http://vendee.cz/texty/ad_beatissimi_a.html> [cit. 3. listopadu 2013].

ČERNÁ, V., 2010. *Lidé se nemění. Rozhovor s hlavním kaplanem AČR pplk. Janem Kozlerem*. Ministerstvo obrany. [online]. Dostupné na: <<http://www.army.cz/scripts/detail.php?id=15634>> [cit. 7. června 2013].

Česká konference., 2013. *Radhlas . Pojmy pro život jednotlivce i celé společnosti*. [online]. Dostupné na: <<http://ceska-konference.cz/radhlas>> [cit. 10. prosince 2013].

KOLÍN, V., 2007. *The Legitimacy of Humanitarian Intervention : A moral perspective*. Obrana a strategie/Defence and strategy. [online]., Dostupné na: <<http://www.defenceandstrategy.eu/cs/aktualni-cislo-1-2007/clanky/the-legitimacy-of-humanitarian-intervention-a-moral-perspective.html#.UnvumXA2YQs>> [cit. 7. října 2013].

MACÁKOVÁ, M., 2001. *Supervize v NNO poskytující sociální služby. Kurz řízení NO*. [online]. Dostupné na: <<http://www.tretipatro.cz/>> [citováno 11. srpna 2013].

MACHÁLEK, V., 1998. *Postoje k válkám v dějinách křesťanství* [online]. Dostupné na: <<http://www.getsemany.cz/book/export/html/2544>> [citováno 11. října 2013]

MORAVEC, V., 2005. *Interview BBC: Rozhovor s Tomášem Holubem*. [online]. Dostupné na: <http://www.bbc.co.uk/czech/interview/story/2005/07/050726_holub.shtml> [cit. 7. června 2013].

National Conference of Catholic Bishops., 1983. *A Pastoral Letter on War and Peace* [online] Dostupné na: <<http://old.usccb.org/sdwp/international/TheChallengeofPeace.pdf>>. [cit. 19. října 2013].

Oficiální stránky Ministerstva obrany České republiky. Praha, 2004. *Historie Ministerstva obrany 1918-1989*. [online]. Dostupné na: <<http://www.army.cz/scripts/detail.php?id=5316>>. [cit. 8. června 2013].

Oficiální stránky Duchovní služby AČR. Praha, 2008. *Funkční náplň vojenského kaplana*. [online] Dostupné na: <http://www.kaplani.army.cz/htm/1_2.html>. [cit. 3. září 2013].

Oficiální stránky Duchovní služby AČR. *Aktuální informace*. [online]. Dostupné na: <http://www.kaplani.army.cz/htm/3_0.html> [cit. 9. srpna 2013].

Oficiální stránky Český červený kříž. Praha, 1999. *Ženevské úmluvy, ze dne 12. srpna 1949 a Dodatkové protokoly (I a II) k Ženevským úmluvám*. [online]. Dostupné na: <http://www.cervenyrkruz.eu/cz/mhp_knihovna/zenevske_umluvy.pdf>. [cit. 7. června 2013].

OPATRŇY, A., 2003. *Péče o existenciální a spirituální potřeby pacienta*. [online]. Dostupné na: <<http://www.pastorace.cz/Tematicke-texty/Pece-o-existencialni-a-spiritualni-potreby-pacienta-Ales-Opatrny.html>> [cit. 7. září 2013]

PIUS XI., 1937. *Encyklika Mit brennender Sorge* [online] Dostupné na: <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mit-brennender-sorge>>. [cit. 3. listopadu 2013].

PIUS XII., 1957. *Encyklika Acta apostolicae sedis*, Cita del vaticano: Libreria editrice vaticana [online]. Dostupné na: <http://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm> [cit. 7. června 2013].

RŮŽIČKOVÁ, J., *Neobvyklé adventní setkání*. [online]. Dostupné na: <<http://www.acr.army.cz/informacni-servis/neobvykle-adventni-setkani-50038/>> [cit. 7. června 2013].

STEHLÍK, E., 2006. *Duchovní v armádě*. Rozhovor s hlavním kaplanem AČR plk. Tomášem Holubem a Dr. Jiřím Rajlichem z VHÚ. In *Historický magazín*. Vysílání ČT 24, 29. 7. 2006, 21:32. [online]. Dostupné na: <<http://www.ct24.cz/vysilani/2006/07/29/10095687448-206452801280030-21:32-historicky-magazin/8/>> [cit. 4. června 2013].

Společnost sociálních pracovníků České republiky., 2006. *Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy*, [online]. Dostupný z: <http://socialnipracovnici.cz/public/upload/image/mezinarodni_eticky_kodex.pdf>. [cit. 3. září 2013].

Společnost pro církevní právo Praha., 1999. *Návrh zákona o odluce církve od státu, Poslanecká sněmovna Národního shromáždění republiky Československé 1920*. [online]. Dostupné na: <<http://spcp.prf.cuni.cz/dokument/odluka.htm>>. [cit. 14. srpna 2013].

U. S. Catholic Conference., 1993. *The Harvest of Justice is Sown in Peace*, [online] Dostupné na: <<http://www.usccb.org/sdwp/harvest.shtml#challenges>>. [cit. 13. listopadu 2013].

Časopisy a novinové články

BALABÁN, M., in: *Revue Prostor*, č. 25, 1993. ISSN 0862-7045.

HAVLIK, J., *Vojenští kaplani z řad Tovaryšstva Ježíšova a válka s Osmanskou říší v letech 1683-1699*. In *Barokní jezuitské Klatovy*. Sborník textů ze symposia v Klatovech. 27. - 29. dubna 2007. Klatovy, občanské sdružení Klatovské katakomby, 2007. ISSN 1335-3314.

JANDOUREK, J., *Humanitní služba v české armádě*, in: *Český týdeník*, č. 151, 1996. ISSN 1211-0302.

LUŽNÝ, D., *Náboženství, globalizace a (de)sekularizace*, in: LUŽNÝ, D.; VÁCLAVÍK, D. a kol. *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern, 2010. ISSN 1214-813X.

VÁCLAVÍK, D. a kol. *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern, 2010. ISSN 1214-813X.

MACHULA, T., *Hlásání evangelia a společenství církve*, in: *Perspektivy*. Příloha Katolického týdeníku, č. 5, 2008. ISSN 0862-5557.

MULDOON, J., *Francisco De Vitoria and Humanitarian Intervention*. *Journal of Military Ethics*, č. 2, 2006. ISSN 1502-7570

PANIZZA, D., *The Freedom of the Sea and the Modern cosmopolis in Alberico Gentili's de Iure Belli*. *Grotiana*, č. 30, 2009. ISSN 0167-3831.

PEJS, O., *Vojenští duchovní v poválečné československé armádě (1946 - 1950)*, in: *Historie a Vojenství*, č. 4, 1992. ISSN 0018-2583.

PEJS, O., *K některým aspektům organizace duchovní služby v čs. armádě v letech 1918-1939*. *Historie a Vojenství*, č. 3, 1991. ISSN 0018-2583.

SMĚKAL, V., *Spiritualita a psychoterapie*. *Psychologie dnes*, č. 78, 2001. ISSN 1212-9607.

ŠTĚPÁN, J., *Bosna 1998. Rozhovor s Tomášem Holubem*, in: *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry*, č. 21, 1998. ISSN 0139-505X.

ZBOŘIL, F., *Humanitární intervence – nová praxe mezinárodního společenství*. *Mezinárodní právní revue*, č 2, 2001. ISSN: 1213-8770

Zákony a interní normativní akty rezortu MO

Věcný věstník MNO, 1946, č. 22, čl. 196.

Věcný věstník MNO, 1950, č. 62, čl. 393.

Rozkaz Ministra obrany ČR č.19/1998.

Branný zákon č. 72/1990 Sb.

Branný zákon č. 309/1990 Sb.

Operace IFOR, Ministerstvo obrany ČR – AVIS, Redakce IMPULS, Praha 1997,

Smlouva mezi Ekumenickou radou církví a Českou biskupskou konferencí o podmínkách vzniku a působení duchovní služby v resortu Ministerstva obrany ze dne 3. června 1998.

In Dokumenty Duchovní služby AČR. Služební pomůcka. Praha: AVIS, 2006.

SEZNAM ZKRATEK

AAS – Acta apostolicae sedis

ABA – Ad beatissimi Apostolorum

SPCP – Společnost pro církevní právo

MOČR – Ministerstvo obrany České republiky

ČČK – Český červený kříž

OI – Operace IFOR

DDSA – Dokumenty Duchovní služby AČR

DSAČR – Duchovní služba Armády České republiky

KKC – Katechismus katolické církve

MOAČR – Ministerstvo obrany Armády České republiky

SBK – Slovník biblické kultury

GS – Gaudium et spes

PO – Presbyterium ordinis

NCOCB – National Conference of Catholic Bishops,

SRS – Sollicitudo rei socialis

PIT – Pacem in terris

MBS – Mit brennender Sorge

CA – Centesimus annus

UG – UTZ A., GRONER, J., *Aufbau und Entfaltung des Gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, 1-3. díl, Freiburg: Paulusverlag, 1954-1956

SEZNAM PŘÍLOH

Příloha A – Rozhovor s vojenským kaplanem kpt. Mgr. Leošem Halbrštátem.....I

Příloha B – Životopis kpt. Mgr. Leoše Halbrštáta (*1962).....VII

PŘÍLOHY

Příloha A – Rozhovor s vojenským kaplanem kpt. Mgr. Leošem Halbrštátem

Poznámky: tito kaplani, duchovní, faráři jsou z církví evangelické, husitské, katolické, jsou to absolventi teologického studia – ovšem takoví, kteří jsou i fyzicky zdatní a splňují potřebné předpoklady. Jsou k dispozici pro všechny, ale nevnučují se. Voják má svobodu ve svém rozhodnutí, zda chce s kaplanem hovořit či ne.

Jakou roli zastává duchovní v armádě?

Role duchovních v armádě vyplývá ze smluv mezi Armádou České republiky a duchovní službou. Jedná se zejména o podporu pro velitele v mezilidských otázkách a služby přítomnosti, diskrétnosti, službu liturgickou a samozřejmě službu skryté modlitby. Z praxe se nejvíce praktikuje právě služba přítomnosti, tzn., že se snažíme být neustále lidem na blízku. Tato služba je určena všem příslušníkům armády i jejich rodinným příslušníkům. Zahrnuje v sobě možnost rozhovorů a osobních jednání s lidmi. Kaplan je také schopen pomoci člověku i mimo služební postup. Například pokud je daný voják šikanován ze strany nadřízených.

Kdo vybírá vojenské duchovní? A jak jste se vy k tomuto poslání dostal?

Přijalo tuto výzvu vaše svědomí jako poslání?

Princip výběru by měl probíhat následovně: církve by měly doporučit svého kandidáta písemně, prostřednictvím hlavního kaplana Armády České republiky a jeho důvěryhodnost by měla posoudit ekumenická komise. Praxe je však většinou taková, že církve duchovní nenominuje, a tak kaplan, jenž je pověřen personálními záležitostmi vybere osoby, jež jsou vhodné pro službu v AČR, a ty poté kontaktuje. Nominování kaplani musí samozřejmě být fyzicky a psychicky zdatní. Mně služba byla nabídnuta ještě před svěcením. Zpočátku jsem sloužil tři roky jako voják v záloze, a poté mne povolali do armády. Absolvoval jsem tří měsíční základní kurz – „přijmač“, ve Vyškově na Moravě a poté nastoupil k útvaru. A nyní k otázce poslání: mou službu jsem vždy chápal jako poslání, poněvadž jinak bych k Armádě České republiky, zejména po mých

zkušenostech ze základní presenční vojenské služby, nešel. V této souvislosti bych rád citoval, mého přítele, Míru Jordánka: „Nenávidím armádu, ale miluju vojáky.“

Jak dlouhou službu ještě máte před sebou?

Tak to nevím, jelikož můj první a současný závazek je na šest let, a ten mi 1. dubna 2015 končí. Nyní se jedná o jeho prodloužení. Na rozdíl od klasického vojáka to máme v tomhle ohledu složitější. Pro mne je stěžejní svolení biskupa, který mi prodloužení závazku schválí, jestliže pro mne nebude mít jiný úkol. Poté mi vedení duchovní služby sdělí, jestli budu v armádě dále sloužit a pakliže ano, tak v jaké posádce a já se mohu u personalistů rozhodnout, zdali budu sloužit dále či nikoliv.

Chtěl byste pak své zkušenosti předávat i pedagogicky?

Když by byla vhodná příležitost, tak samozřejmě. Člověk může povídat, jak funguje Duchovní služba Armády České republiky, ale nejvíce se hovoří o zahraničních misích. Já sám jsem o mé službě častokrát hovořil zejména na školách, farnostech a v občanských sdruženích. Otázkou je, zdali to má pedagogický či popularizační význam, avšak pozvání nikdy neodmítám.

Na kterého svého pedagoga na fakultě nejvíce vzpomínáte?

Všichni pedagogové byli bezpochyby osobnosti. Studoval jsem po převratu, a tak se začali objevovat z hlubin. Rád bych uvedl profesora Zedníčka, který byl mezinárodně uznávaný odborník na církevní právo. Cení si ho zejména pro jeho jedinečnost, která mne motivuje v tom, abych i já stále pokračoval ve studiu církevního práva.

Jakých rad se Vám dostalo do začátků Vaší služby?

Rady? Moc jich ze začátku samozřejmě nebylo. Pro začínajícího kaplana je především důležité, aby si nic nedělal z nového prostředí, které mu je cizí a ze všech stran na něj tlačí. Aby si zachoval pozitivní myšlení.

Měl byste nějaké připomínky a doporučení k přípravě vojenských kaplanů?

Připomínky ne, poněvadž se stále něco mění a příprava kaplana je ucelená a komplexnější nežli tomu bylo před lety. Stále se pracuje na tom, aby vše bylo lepší a lepší. Duchovní služba na tomhle ve svých strukturách pracuje neustále.

Kdo z církevních otců, kdo z teologů Vás nejvíce oslovil?

Samozřejmě papež František, který je inspirací pro každého člověka s otevřeným srdcem. On je ten, koho jsme potřebovali. Od nás mě oslovil především Marek Orko Vácha, Tomáš Halík a nejvíce mne inspiruje kardinál Duka.

Které starozákonní perikopy jsou Vám blízké?

Já bych řekl, že Jób a Kniha přísloví.

Jak vnímáte následování Ježíše a co to pro Vás znamená?

Na tuto otázku bych rád odpověděl obrazem. Představte si člověka, který se snaží nahnat ptáky do bezpečí a oni pořád nechtějí, protože se ho bojí. Člověk má z toho touhu proměnit se sám v ptáka a do toho bezpečí je sám zavést. A přesně tohle stejné udělal Bůh, který nám dal člověka – Svého Syna, jenž nám ukáže ten správný směr. Skrze Něj nám také ukázal sám sebe jako člověka.

Co pro Vás představuje modlitba?

Je to záležitost nabíjení baterií. Dodává mi to energii. Pokud chce někdo s někým být, tak s ním musí komunikovat. Já chci být s Bohem...

Jak se Vám daří hovořit civilnějším jazykem o duchovních věcech?

Nedělá mi to velký problém. Problém mi dělá hovořit o duchovních věcech spíše jazykem vědeckým.

Je vojenský duchovní určen jen pro věřící část armády, či i pro tu ateistickou? Jak vaše poslání vidí část vojáků, kteří se nepovažují za věřící?

Tato skutečnost je jasně daná. Kdyby to bylo výlučně pro věřící, tak bych zde ztrácel význam. Jsou zde dva tábory. Do prvního patří ti, co opovrhují až do doby než ho potřebují a druzí jsou ti, kteří ho vyhledají kdykoliv je potřeba a mají pozitivní vztah ihned od samotného začátku.

Povedlo se vám získat respekt, anebo jste se setkal se značně odmítavým postojem k vaší osobě? Jak je vnímána autorita vaší profese?

Část lidí má respekt ihned zpočátku k funkci kaplana coby zástupci církevní instituce. Ostatní si kaplan získá svým přístupem a chováním. Zde se jedná o otázku času a bližšího poznání. Do této skupiny patří většina.

Pokud ano, tak čím si duchovní získá úctu a respekt ve vojenském kolektivu, který má určitě svá specifická pravidla?

Svým osobním přístupem. Každý jsme jiný. Voják pozná, jestli mu duchovní takřikajíc „sedí“ či nikoliv. Je těžké vybalancovat tu správnou mez mezi přístupem aktivním a pasivním. Důležité je být nablízku, ale zároveň neobtěžovat.

Všechny armády mají svého duchovního?

Většina armád NATO má svého duchovního či někoho na podobné úrovni.

Má duchovní větší důvěru než psycholog, protože je vázán mlčenlivostí?

Ano.

Je samozřejmé, že voják z povolání by měl mít dobrou fyzickou a psychickou kondici, ale kterými morálními vlastnostmi by měl podle vás disponovat? Jaké ctnosti by měl mít? Být pravdivý, spravedlivý, statečný, naslouchající?

Ano. Každý příslušník ozbrojených sil by měl mít všechny výše zmíněné ctnosti a měl by je mít ve větší míře než lidé v ostatních profesích a zaměstnáních.

Z jakého důvodu je služba duchovního v AČR časově omezená na dobu 6–8 let? Nebylo by efektivnější ponechat duchovního, pokud se osvědčí ve službě déle? Může jít i o to, aby se duchovní nevyčerpal? Aby do armády nový duchovní přinesl nové nadšení, „nový svěží vítr“, nové nápady?

Vše je provázáno. V současnosti lze sloužit až po dobu 12 let. Domnívám se, že jde především o to, aby se kaplan nevyčerpal. Po založení Duchovní služby v armádě vládla představa, že se kaplani budou střídat každé 4 roky, aby přinesli ono nové nadšení. Bohužel zkušenosti ukázaly, že 4 roky ke sžití s Armádou České republiky nestačí. Já zastávám názor, že pokud se kaplan osvědčí, měl by sloužit i nadále. Bylo by to efektivnější.

Jak lze rozpoznat, že byl vojenský duchovní ve svém poslání úspěšný?

Tohle pravděpodobně rozpoznat nejde. Ale rád použiju výraz z Bible – že se to pozná po ovoci.

Jak spolu se svými kolegy z ostatních církví vycházíte? Myslíte, že by bylo možné, aby funkci kaplana v naší armádě zastával muslimský duchovní?

Velice mě překvapil bratrský duch mezi jednotlivými kaplany a velká míra tolerance. A nyní k druhé otázce: Domnívám se, že muslimští duchovní z technických důvodů do Duchovní služby Armády České republiky nepatří, neboť v jejich náboženství je jasně a zřetelně dáno, že svou víru musí šířit, což se neslučuje se zákazem evangelizační činnosti pro kaplany sloužící v naší armádě. Ekumenicita jim v jejich radikálnosti nedává mnoho prostoru.

V jakých situacích vás příslušníci kontingentu v zahraničních misích vyhledávají?

V misích se nejvíce jednalo o osobní rozhovory. Mise představuje odlišné prostředí než v České republice. V misi vojáci slouží 24 hodin a se svými problémy se nemají často komu svěřit. Byl jsem na misi se 4. brigádou rychlého nasazení, v níž se netoleruje slabost, a proto se vojáci chodí poradit právě ke kaplanovi. Zde se mohou otevřít a právě zde se nabízí řešení problémů každého vojáka. Zde se mohou prodiskutovat vztahy v jednotce, kdy je zapotřebí něco řešit na velitelské úrovni, aby se našlo řešení

daného problému a dále tak nerostl. Dále se zde jedná o zaštitění kulturních akcí, jež představují především soutěže, závody a zkrátka volnočasové záležitosti.

Má katolický kněz službu v zahraniční misi snazší, protože nemá rodinu?

Pokud člověka trápí odloučení od rodiny, tak samozřejmě. Avšak je potřeba mít na paměti že i katolík, který nemá svou rodinu - má své blízké, které chce mít u sebe. Člověk je společenský tvor. Pokud jde přímo o rodinu, tak je to ovšem snazší.

Může být vojenský duchovní, jenž má rodinu, vojákovi v zahraniční misi bližší, poněvadž se může lépe vcítit do jeho situace?

Jsou problémy, kdy to pomáhá v tom, že má praktické zkušenosti z rodiny. Voják přistupuje asi jinak ke kaplanovi, jenž drží celibát, avšak i kněz katolický vyrůstal v rodině a má spoustu zkušeností, které může předávat dále, a tím pomáhat.

Do jaké míry se změnil postoj duchovního k otázce války po prožití nějakého času na území, v kterém je ozbrojený konflikt reálně veden?

Tvrdý a krutý konflikt zatím žádného z našich kaplanů nezasáhl, avšak po lokálních problémech jako jsou přestřelky a improvizované výbušné systémy, přicházíme ke zjištění – tedy následkům praxe, jež nás v odporu vůči násilí stále utvrzují.

Jaká situace byla během vašeho působení v zahraniční misi pro vás nejsilnější? Co vás nejintenzivněji zasáhlo? Můžete vyprávět kazuistiku?

Intenzivně mě zasáhlo, tak jako ostatní, když jsem viděl zraněného našeho vojáka a seděl jsem u něj 3 hodiny, držel ho za ruku v nemocnici s prostřelenou hlavou a věděl jsem, že mě nevnímá. Dále jsem se setkal s dalším vojákem, který měl zranění na noze a musel absolvovat čtyři operace a já s ním byl stále na pokoji, než ho odvezli do nemocnice v Kábulu. Intenzivní bylo to celkové sdílení jeho stavu, soudružnost při návštěvách jeho spolubojovníků. Ta lidská pospolitost. To jak drželi všichni lidsky při sobě. Dále pro mne bylo velmi silné poznat v cizí zemi velké množství přátelských lidí, což mi ukázalo to, že nepřítel je minimum, a že na světě je více lidí dobrých.

Co Vaše další vzdělávání?

Duchovní služba ustavičně dbá na vzdělávání se kaplanů v duchovních oborech, a taky samozřejmě na vzdělávání, jež se týká především vojenské služby. Sem patří kurzy první pomoci, kurzy řešení krizových situací atd. Já sám se nyní věnuji doktorandskému studiu na Katolické univerzitě Jana Pavla II. v Lublinu, kde studuji církevní právo.

Jaký je váš postoj ke zbraním, máte u sebe nějakou v zahraniční misi?

Duchovní služba má postoj ke zbraním nejednoznačný. My jakožto vojenští kaplani můžeme zbraň nosit anebo nemusíme. Záleží čistě na našem rozhodnutí. U nás v České republice záleží pouze na rozhodnutí kaplana, jestli chce jet na střelbu či nikoliv, které je nutné mít splněno, pokud chce kaplan absolvovat například útvarovou směnu. Já mám rád zbraně pouze pro sportovní střelbu, ale zbraně v armádě ze zásady nemusím. Já sám zbraň nenosím, i když umím střílet ze všeho. V Chrudimi jsem získal mnoho zkušeností. V misi zbraň nenosím, avšak jestliže se jede ven ze základny, tak zbraň mít musím, poněvadž to je dáno předpisy.

Příloha B – Životopis kpt. Mgr. Leoše Halbrštáta (*1962)

Po úspěšně složené maturitní zkoušce na Střední zemědělské škole v Praze (1982) absolvoval základní vojenskou službu v letech 1982-84. Vystudoval Katolickou teologickou fakultu Univerzity Karlovy v Praze (1990-94) a poté pracoval jako OSVČ. Od roku 2009 je duchovním římskokatolické církve jako trvalý jáhen a v současnosti se věnuje doktorandskému studiu na Katolické univerzitě Jana Pavla II. v Lublinu, kde studuje církevní právo.

Jako vojenský kaplan sloužil zpočátku od dubna 2009 do září 2012 u 43. výsadkového praporu v Chrudimi. V roce 2011 absolvoval jako kaplan armády duchovní službu v Afghánistánu u 7. kontingentu provinčního rekonstrukčního týmu Lógar, který organizuje humanitární pomoc pro tuto válkou postiženou zemi. Od desátého měsíce roku 2012 až do současnosti slouží jako kaplan 14. pluku, dříve brigády, logistické podpory v Pardubicích. S manželkou Bronislavou mají dcery Bronislavu, Barboru, Bernadetu a syna Benedikta.

BIBLIOGRAFICKÉ ÚDAJE

Jméno autora: David Fridrich

Obor: Sociální a masová komunikace

Forma studia: Kombinovaná

Název práce: Spiritualita v pomáhajících profesích aneb křesťanská etika a válka

Rok: 2014

Počet stran textu bez příloh: 91

Celkový počet stran příloh: 8

Počet titulů českých použitých zdrojů: 70

Počet titulů zahraničních použitých zdrojů: 9

Počet internetových zdrojů: 20

Počet ostatních zdrojů: 7

Vedoucí práce: PhDr. Olga Nytrová