

Etika péče a služby

Vladimír Šiler

ThLic. Vladimír Šiler, Dr., katedra filozofie,
Filozofická fakulta Ostravské univerzity
4. národní konference Armády spásy: Etika
v sociálních službách pro lidi bez domova,
Ostrava 31. 5. 2017

Co je naším kontextem?

Armáda spásy se nikdy netajila tím, že je křesťansky motivovanou organizací, i když svůj náboženský profil spíše cudně skrývala v pozadí za svým prvořadým programem, jímž bylo poskytování všestranné pomoci lidem v různých situacích nouze. Čili kontextem je **křesťanství**, židovsko-křesťanská tradice. Ale kontextem je právě tak i **sekulární společnost**, v níž se už náboženství nevystavuje do popředí.

A jde nám dnes o **bezdomovce**. O charitu, diakonii, sociální práci, a to se specifickou cílovou skupinou. Šlechtná činnost s těmito lidmi je poměrně obtížná, plná komplikací a následně vznikajících otázek i teoretických problémů. To je tedy třetí kontextuální rovina.

A srdcem tématu, o něž dnes jde, je **etika**.

Motivy charity a sociální práce

Moderní sociální práce se vyvinula a postupně ustavila v západní společnosti v 19. století sice na půdorysu a v tradici křesťanské charity, ale v podstatě jako její sekulární alternativa či dokonce konkurence církevních služeb.

Sociální práce, stejně jako každá služba bližnímu, soucit s potřebnými, může mít různé **motivy** i **intence**, tedy **pohnutky** a **záměry**.

Důvody (motivy), které člověka vedou k pomáhání, mohou být vědomé, ale i nevědomé. A mezi nevědomými se mohou skrývat například i sobecké strategie nebo dokonce patologické mechanismy zla a nelidskosti. I morálně ušlechtilé důvody mohou mít na škálách souřadnic etických teorií různé stupně hodnot – křesťan dává almužnu žebrákovi jinak než buddhista, i když jde o stejnou minci.

A tak je to i s **úmysly** (intencemi) – cílem je člověk v nouzi, ale také předivo jeho sociálních vztahů. Jaký je ideál, etalon, k němuž onu nouzi vztahujeme jako jeho nedostatek? Pomáháme – ale k čemu? Intence mohou být rovněž vědomé i nevědomé. Klademe si za cíl harmonii a soudržnost společnosti, ale možná podvědomě sledujeme osvícenskou vizi totálně řízeného sociálního stroje, racionální, ale ne-lidskou.

Toto jsou příklady otázek, které si nad sociální prací, charitou či diakonií musí klást **filosofie** a **etika** – a také teologie, zvláště její subdisciplína **teologická etika**, jde-li o křesťanskou sociální práci. Těmto úvahám věnují církevní školy a teologické fakulty mnoho času a energie. Podobně jako by i na sekulárních školách měli odpovědní myslitelé filosoficky a eticky prověřovat základy, na nichž každé vědomé a profesionální pomáhání staví.

Bohužel i na tomto poli se křesťanstvo štěpí podle svých konfesních trhlin. V katolickém prostředí převládlo užívání výrazu **charita**, v protestantském pak **diakonie**, pravoslavní, aby se odlišili, dávají přednost spíše termínu **filantropie**. Ale vědí, a vědí, že i druzí to vědí, že jde o jedno a totéž. A přijde-li na to, dokážou na tomto poli ekumenicky neřevnivě spolupracovat

Charita, diakonie, blíženecká láska i k nepřátelům, soucitná pomoc potřebným bez ohledu, zda si ji zaslouží, podle názoru křesťanských teologů vyvěrá ze samého srdce židovsko-křesťanského monoteismu, tedy biblické víry.¹ Křesťané věří, že tuto podobu lásky učinil Ježíš jádrem své radostné zvěsti, evangelia. Panuje obecně sdílený názor, že právě **pojetí člověka jako osoby**, subjektu, individua, ale osoby v interpersonálních vztazích, jež vychází z židovsko-křesťanského **personalismu**, je kořenem západního **humanismu**. Spolu s dědictvím řecké filosofie a římského práva. Tento biblický personalismus a humanismus není založený na řecké filosofické ontologii, tedy na představě, že člověk je člověkem proto, že má určitou podstatu, že je nějakou substancí.² Naopak, je dynamický, relační, člověka pojímá jako bytost, jež se podstatně konstituuje jen ve vztazích. Dlouhý vývoj západního humanismu, který po všech peripetiích, odbočkách a krizích dospěl ve 20. století k právním a politickým formulacím lidských a občanských práv a k filo-

¹ MILFAIT, René; ZELENKOVÁ, B; ŽÁKOVÁ, L. *Teologická etika v kontextu sociální a pastorační práce*. Středokluky: Zdeněk Susa, 2012, s. 265nn. 539 s. ISBN 978-80-86057-78-1.

² To uznávají i filozofové, filozofky – PETRUCIOVÁ, Jelena. *Křížovatky antropologie – změny paradigmat. Počátky antropologických reflexí*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2010, zejména s. 23–27. 123 s. ISBN 9788073689148.

sofickému a etickému uznání důstojnosti člověka jako osoby, stojí na třech pilířích, zakotvených v Jeruzalémě, Athénách a Římě. Teologové jdou po stopách těchto linií až ke kořenům, zkoumají ono pro ně tak klíčové setkání s Absolutnem, s Bohem, člověku se otvírajícím a dávajícím, jež podle nich nastartovalo cestu, na níž člověk směřující k Bohu přichází i sám k sobě. Zkoumají zvláštní povahu lásky, jakou projevoval Ježíš a jakou požaduje po svých následovnicích.³ Ze všech řeckých slov, která se nabízela, když Ježíšovi učedníci sestavovali záznamy o jeho životě, byl do kanonické knihy, Nového zákona, vybrán termín *agapé* (ἀγάπη), který označuje lásku slitovnou, nemotivovanou žádnými sobeckými ani vedlejšími důvody. Ta se zásadně liší od jiných řeckých pojmů lásky – *filia* (φιλία) je láska bratrská; *erós* (ἔρως) láska platónská, cit přilnutí k dobrému, krásnému a pravdivému; *mania* (μανία) je šílená láska bezmezné oddanosti, v níž člověk ztrácí hlavu, sebe; *storgé* (στοργή) je láska rodinná.⁴ Právě *agapé*, láska, jakou projevil milosrdný Samařan ke zraněnému člověku, jak o tom vypráví Ježíš ve svém podobenství, je onou nezištnou motivací pravé křesťanské charity (z latinského *caritas*, tedy ekvivalentu řecké *agapé*).

Teologické a filosofické ohledání zdrojů, z nichž vychází křesťanská víra, naděje a láska, musí být doprovázeno také interpretací tradic, jimiž byla víra, naděje a láska předávána v dějinách. Jde o rozsáhlé studium a nekončící interpretační, hermeneutickou práci.⁵

Křesťanští autoři si musí klást i ošemetnou otázku, zda je možno konat charitu i „ne-křesťanský“, tedy ne-církevně, mimo církev, „civilně“, světsky, jinými slovy, zda může být člověk „křesťan“, aniž by byl „křesťan“. To je odvěký problém. Má křesťanství na lásku patent? Co když je někdo „svatý“, aniž by měl nějaký vztah k čemukoli „posvátnému“? Není to spíše tak, že církve, teologové si přivlastňují vše, co bylo vykonáno z čiré nezištné lásky, a zpětně to označují za nábožensky motivované jednání, byť třeba neuvědomované? Nesnaží se církve „pokřtít“ všechno, co se jen trošku blíží křesťanství, neproviňují se „morálním imperialismem“?⁶ To není banalita, nad kterou je možno bohorovně mávnout rukou. Takový pragmatismus zavání cynismem. Teologové s tím mají velký problém.⁷ Všichni si totiž logicky úzkostlivě hájí své identity – jedinci i instituce. Snaha o teoretické ukotvení sociální práce není hnidopištvím. Na identitách si lidé někdy zakládají tak, až teče krev...

Navíc musí teologie pracovat racionálně a kriticky, to znamená nebát se kontroverzí třeba s většinovým názorem či míněním představitelů instituce, jíž má svou reflexí sloužit. Je křesťanská láska opravdu bezmezná? Nemá také své stinné stránky či nezamýšlené negativní konsekvence? Není křesťanská pomoc něco jako opičí láska, která vlastně rozmazlováním škodí? Kde jsou meze almužny, když je zjevné, že obdarovaný neužívá daru ke svému prospěchu? Buddhista by dal i přesto. Být křesťan znamená být blbec? Je opravdu odpouštějící a soucitná láska univerzálním řešením? Ježíš taky nebyl vždy jen pacifista – dokázal se rozhorlit a vyhnat bičem penězoměnce z chrámu. I láska, zejména ve svém sociálním rozměru, musí řešit nesnadná dilemata – rozdělit pomoc všem, takže se na každého dostane málo, nebo ji rozdělit asymetricky, ale fakticky účinněji? V reformovaných církvích převládá kalvínská pracovní morálka, proto anglikánský puritán žebrákovi místo almužny uštedří motivující nakopnutí, protože ho má za lenocha.⁸ A co teprve když v 19. století, pod vlivem nových společenských věd, sociologie, ekonomie, politologie, sociální etiky, začnou církve a jejich teologické think tanky domýšlet sociální rozměr evangelia: rodí se sociální nauky církví. Křesťanská charita či diakonie se rázem dostává na kvalitativně vyšší myšlenkovou platformu, ale i násobně efektivnější společenský dopad své křesťanské lásky.

³ Dobrý aktuální přehled reflexe církevní charitativní praxe poskytuje např. tento článek: OPATRŇY, Michal; MORONGOVÁ, Tereza. Outsourcing blíženecké lásky. *Studia theologica*, 2016, č. 4, s. 111–124. ISSN 1212-8570.

⁴ Srov. např. NALDONIOVÁ, Lenka. *Erós a jeho metamorfózy*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2010. 154 s. ISBN 978-80-7368-840-0. HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii. Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2007. 224 s. ISBN 978-80-86818-50-4.

⁵ O to se snaží např. i František Burda z PdF UHK ve svých publikacích založených na biblickém personalismu a teologii služby Ctirada Václava Pospíšila. Vychází ale i z tezí francouzského katolického filozofa René Girarda. BURDA, František. *Teoretická východiska pomáhajících profesí*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2014. 256 s. ISBN 978-80-7405-335-1.

⁶ OPATRŇY, Michal. *Sociální práce a teologie: Inspirace a podněty sociální práce pro teologii*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 45. 327 s. ISBN 978-80-7429-408-2. MILFAIT, René; ZELENKOVÁ, B; ŽÁKOVÁ, L. *Teologická etika v kontextu sociální a pastorační práce*. Středokluky: Zdeněk Susa, 2012, s. 351. 539 s. ISBN 978-80-86057-78-1.

⁷ OPATRŇY, Michal. Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání. *Caritas et veritas*, 2011, č. 1, s. 44–59. ISSN 1805-0948.

⁸ Dobrý vhled do složitých zákoutí sociálně etického myšlení zejména angloamerického puritanismu poskytuje skriptum Františka Svobody: SVOBODA, František. *Filantropie*. Brno: MU, 2007. 116 s. ISBN 978-8021044777.

Nyní ale na chvíli odhlédneme od církví a teologie, abychom ukázali, že problém se netýká jen náboženství. Jde-li o etiku, na úskalí falešně postavených předpokladů a komplikovaných interpretací morálních základů narážíme i v rámci sekulárních intelektuálních přístupů. Plodný čerstvý vítr do diskusí vnáší třeba feministky. (Pak se ale opět ke křesťanství a teologům vrátíme.)

Virginia Heldová: Etika péče

Virginia Heldová je feministická etička, jejíž dílo do českého prostředí uvádí **Petr Urban**, pracovník Filosofického ústavu Akademie věd, který také tuto knihu přeložil.⁹ Pokusím se stručně vyložit, oč Heldové jde a v čem spočívá její spor s klasickými etickými teoriemi a převládajícími akademickými koncepty.

Klasické etické teorie vycházejí z předpokladu, že člověk je *animal rationale*, tedy že je autonomní (nezávislý, svéprávný, samo-statný) a rozhoduje se vědomě, rozumně, na základě pečlivě zváženého kalkulu. Tyto teorie přehlížejí, že člověk není vždy zcela nezávislý, ba dokonce málokdy. Ve skutečnosti je včleněn do komplikovaných vztahových sítí a jeho život závisí na druhých a na něm závisejí další lidé.

Jsou teorie, které posuzují etičnost činu podle jeho **motivů** – Co aktéra k jednání vedlo? Jiné zase posuzují čin podle **záměru** – Co tím člověk sledoval? Další posuzují čin až podle **následků** – Jak to dopadlo? Co z toho vzešlo? Těm se říká **konsekvencialistické**. Nejtypičtější verzí konsekvencialismu je **utilitarismus** – Čin se posuzuje podle míry **užitku či prospěchu**, který přinesl. Jiné teorie si všímají **spravedlnosti**. Další pak zase spíše osobních **ctností**. Ale všechny nahlížejí člověka **izolovaně** – aktéra a jeho čin. Jako by snad člověk byl osamocená figurka na šachovnici, limitovaná jen pravidly, jak smí táhnout.

Do těchto způsobů uvažování se nějak nevejde **péče**, říká Heldová. Péči tyto teorie podřizují svým konceptům a posuzují ji podle toho, nakolik komu přinesla prospěch, zda byla spravedlivá, zda jí člověk projevil nějakou ctnost apod. To ale neodpovídá samotnému principu péče, tvrdí Heldová, to je nepochopení toho, jak péče funguje.

Virginia Heldová navrhuje zcela jiný přístup – vždy vidět člověka v předivě sociálních, zejména pak intimních osobních vazeb. Je-li člověk dítě nebo rodič, pak tento vztah zavazuje docela jinak, než jak tvrdí etické teorie. Je tu péče, je tu odpovědnost, ano, ale ne proto, že by k tomu člověka vedly teoretické úvahy, racionální volby, ale protože ho k tomu vedou zcela základní **emoce**, řekněme soucitu, odpovědnosti. Filozofové (i etikové) nemají rádi emoce, pokládají je za znak iracionality. Dobrá, tak zkusme říkat **morální emoce**. Tváří v tvář dítěti jsem jat **soucitem** a vezmu je pod ochranu, budu o ně pečovat. Jakého typu je tato primární přirozená „emoce“ – soucit? Podobně – Když vidíme, že se s někým zachází nespravedlivě, nehumánně, když slyšíme křik trýzněného, vzbudí to v nás „emoci“ **rozhořčení, hněvu**. A jdeme a zasáhne na jeho obranu. Tato „emoce“ hněvu či rozhořčení mě vede k interpretaci toho, co je správné a co špatné, tedy k etickému soudu. Vede mě tak k témuž, k čemu někdy vede i racionální úvaha, teoretické zamyšlení. Samozřejmě že emoce nemusí být žádné **primitivní instinkty, zvířecí pudy**. Emoce se musí dále tříbit, kultivovat. Měly by se následně i intelektuálně reflektovat. Jen tak poté mohou být hybatelem nebo složkou morálního usuzování a rozhodování.

„Morální uvažování, které se opírá výhradně o rozum a racionalistické dedukce či kalkulace, se z pohledu etiky péče jeví jako neuspokojující.“ (s. 24)

Filosoficky, racionalisticky založené etické teorie odmítají emoce – za emoce pokládají třeba pomstychtivost, sobectví, nadržování, agresivitu apod. –, protože se jim zdá, že právě emoce by měly být rozumem a morálkou zkroceny, omezeny. Heldová ale naproti tomu tvrdí, že emocionalitu není možno ze života vyloučit. Přece v konkrétních životních situacích máme nějaké pocity, cítíme náklonnosti i averze, soucit i nenávisť. Že nás někdy emoce svedou na scestí? Zajisté, všechno se dá přehnat. A proto potřebujeme **etiku péče**, říká Heldová, tedy takovou, která bude zkoumat, hodnotit, kultivovat morální emoce.

„Etika péče odmítá názor převládajících morálních teorií, že čím je úvaha o nějakém morálním aspektu abstraktnější, tím je lepší, protože se tím spíše vyhne předpojatostem a svévolnosti a uchová si nestrannost.“ (...) „Etika péče volá po přehodnocení univerzalistických a abstraktních pravidel převládajících etických teorií.“ (s. 25) Tyto teorie si totiž myslí, že **nestrannost** je důležitější než **vztahy**. Etika péče je ale skeptická vůči abstrakcím a spoléhání na pravidla.

Ted' to můžeme říct natvrdo: Filozofové, racionalističtí etikové jsou většinou muži, kteří si myslí, že jsme v soudní síni, že život je právní kauza a že se tady řeší spory pomocí racionálního dokazování a logické

⁹ HELD, Virginia. *Etika péče. Osobní, politická a globální*. Praha: Filosofia, 2015. 314 s. ISBN 978-80-7007-447-3.

argumentace. Jenomže já si myslím – podobně jako Heldová a jiné feministky i mnozí jiní myslitelé –, že v soudní síni se ocitáme velmi zřídka a že život není jako právní kauza, spor advokátů. Ve většině běžných životních situací se věci řeší jinak než právní, formální, oficiální cestou.

Celý problém spočívá v tomto: Co vidíme jako prioritu – konkrétnost, nebo zobecnitelnost (abstrakci)? „Často se tvrdí, že má-li být soud soudem morálním, musí být zobecnitelný.“ (...) „Výrok »Měla bych pečovat o Janu, protože je to mé dítě« není obecný. Výrok »Všichni rodiče by měli pečovat o své děti« je obecný. První se dá odvodit z druhého, ale druhý z prvního ne tak snadno. Etika péče ale chápe onen první výrok jako výchozí morální závazek – i když ví, že asi není zobecnitelný. Proto se zdá, že je rozpor mezi péčí a spravedlností, náklonností a nestranností, loajalitou a univerzalitou.

Kant tvrdil, že ženy nemohou být plně morálními bytostmi, protože se spoléhají spíše na emoce než na rozum. Feministky ale namítají, že na vině jsou spíše muži, pokud lpějí na liteře zákona, na byrokratickém uctívání pravidel a maskulinním přečeňování nezávislosti oproti vzájemné závislosti jednoho na druhém. Tradiční etika chce dosáhnout „poznání“, feministky spíš „pochopení“, „porozumění“. Chtějí-li ženy něčemu morálně porozumět, pak k tomu zapojují citlivou pozornost, využívají schopnost ocenit kontext a způsob vyprávění a potřebují k tomu poměrně rozsáhlou komunikaci. Jím zkrátka zobecňování a abstrakce snižuje schopnost tomu rozumět.

Heldová se často odvolává na jednu z prvních feministických etiček, **Carol Gilliganovou**, jejíž kniha *Jiným hlasem* už v 80. letech silně zapůsobila na celou scénu teoretické etiky.¹⁰

Ted' už si jistě dovedeme udělat dobrou představu, o co tady jde. Půjde-li o situaci rodiny, přátelství, sousedských vztahů, života v obci či nějaké komunitě, je podle feministických etiček vhodnější uplatnit etiku péče. Budeme-li ale muset řešit státní sociální politiku na ministerstvu, musíme nutně zobecňovat a použít spíše metodu hledání a formulování co možná abstraktních pravidel. Ale není vhodné uplatňovat zásadu abstraktních pravidel a bazírovat na formálním principu fair play v kontextu rodiny a přátelství.

Problém je, že základní představy těchto akademických teorií o liberální společnosti se nám zafixovaly za studií a my jsme si je natolik osvojili, že podle nich usuzujeme a možná nakonec i žijeme. Ano, tyto teorie nabízejí morálku vhodnou pro právní, ekonomické a politické interakce mezi lidmi, kteří jsou si víceméně cizí, ale mají k sobě jisté minimum důvěry, aby utvářeli určité politické útvary. Liberálně individualistická morálka se zaměřuje na to, jak by měl každý žít sám za sebe. Etika péče naopak požaduje, abychom přijali zodpovědnost – člověk je primárně a bytostně vkořeněný a nese tíži závazků.

Heldová chce, aby morálka hodnotila (tedy aby byla normativní, řečeno jazykem teoretické etiky), ne aby jen formálně popisovala či formulovala pravidla, zásady, principy. Etika péče chce prostě moralizovat, dávat konkrétní morální doporučení týkající se faktických vztahů, které jsou založené na důvěře, ohleduplnosti a péči – ale i těch, které takové nejsou. Převládající akademické etické teorie vše převádějí na spor mezi egoistickými zájmy jednotlivce a univerzálními morálními principy. Ale mezi těmito krajními póly – „sobecký jedinec“ versus „lidstvo“ – je přece spousta věcí. Ti, kdo o někoho pečují, tak nejednají ani sobecky, ani obecně pro blaho všech. Pěstují prostě vztahy s konkrétními lidmi, ne s abstraktním lidstvem. Vlastně nejsou ani egoističtí, ani altruističtí. Jen ve vzácně vyhocených situacích máme na vybranou mezi egoismem a altruismem.

Panující akademické etické teorie vlastně pokládají rodinu a přátelství za součást kmenové struktury, kmenové mentality a strategie in-group, tzn. neférového stranění našim, vlastnímu. Tady podle nich nemá smysl mluvit o morálních teoriích, protože tady je všechno nefér, tady je sféra soukromých preferencí, o kterých teoretici nemají moc co říct. Etika péče ale tuto sféru uznává jako legitimní prostor regulérních etických vztahů, kde je možno uplatňovat morální vedení. A odtud pak etika péče vychází k obecnějším tématům a kontextům, dokonce i sociálním a politickým.

Etika péče je feministická ne v tom, že by primárně usilovala o zrovnoprávnění žen, ale usiluje o zrovnoprávnění ženského pohledu a přístupu. Podobně jako i jiné feministické teorie rekonceptualizuje tradiční pojetí toho, co je veřejné a co soukromé. Podle akademických etických teorií je domácnost soukromou mimo-politickou sférou, do níž se vlada a politika nemá co vměšovat. Převládající etické teorie pokládají za relevantní pro morálku pouze veřejný prostor – kde jedinci jsou nezávislí, svobodní, izolovaní a vzájemně vlastně lhostejní, a sebe navzájem pokládají za rovnocenné. Postulují „morální subjekt“ a „morálního aktéra“ jako základní kámen svého pojetí morálky – a tím vylučují ze svého zorného pole morální témata

¹⁰ GILLIGANOVÁ, Carol. *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii mužů a žen*. Praha: Portál, 2001. 191 s. ISBN 80-7178-402-8.

a vztahy, které se rodí se vzájemných osobních kontaktů a vazeb v kontextu rodiny, přátelství a nejužších konkrétních sociálních skupin. Pro vztahy v komunitách rodinného typu je typické, že je zde velmi nerovnoměrně distribuována moc, že vazby a vztahy jsou nedobrovolné, většinou jsme do nich byli postaveni, nevybrali jsme si je. Tyto vztahy nemají povahu smlouvy, kontraktu s rovnocennými subjekty. Stojí na důvěře. Lidé jsou si zde nerovni a vzájemně na sobě závislí. Jednají emotivně a iracionálně, mimovolně. A přesto jsou tyto vazby a situace důležité.

Rozdíl je i v pojetí osoby, persony, individua. Etika péče vychází z relačního pojetí osoby, člověk je konstituován právě až v předivě vztahů, neexistuje už předem jako samostatný jedinec, zatímco převládající akademické etické teorie pracují s konceptem substančním, tedy představou osoby jako svébytné jednotky, v sobě spočívající, jen na sobě založené nezávislé entity. Toto substanční pojetí se ukázalo jako relevantní v politických a ekonomických teoriích, podle nichž se společnost skládá ze svobodných jedinců, racionálních a autonomních aktérů, kteří sledují své vlastní zájmy, z jednotek, které spolu spolupracují jen tehdy, když chtějí a když je to pro ně výhodné, nebo když je to současně výhodné i pro ostatní zúčastněné strany. To jsou klasické teorie liberalismu. Feministické teorie, jako třeba etika péče, osoby pojmají jako už existující ve vztazích a vzájemně na sobě závislé. To, že můžeme myslet a jednat, jako bychom byli autonomní a nezávislí, je ve skutečnosti iluze, je to fikce, kterou nám vnukají právě naše sociální vztahy. Heldová se ale brání, říká, že morálka se nedá konstruovat tak, jako by každý byl Robinson Crusoe. Feministky poměrně přesvědčivě dokazují, že nežijeme v liberální společnosti, většinou se nemůžeme svobodně rozhodnout, s kým vstoupíme do vztahu a s kým ne. Většina lidí je po většinu života závislých na druhých. Etika péče si toto uvědomuje a právě toho si cení, nepokládá za ideál společnost složenou z izolovaných atomizovaných jedinců. Naše autonomie je omezená a částečná, jen do jisté míry si můžeme vybírat, s kým vstoupit do vztahu a s kým ne – ale můžeme své vztahy dále kultivovat, některé rozvíjet, jiné naopak tlumit. V tom spatřují feministky pravou autonomii – ne v nějakém abstraktním, žádnými vztahy nezátíženém racionálním subjektu, jak o něm sní liberální teorie.

Je to zajisté tak, souhlasím – ale namítl bych, že vývoj, jak posledních minimálně 2,5 tisíce let, tak zejména posledních 200 let, a zrychleně pak posledních 30 let, svědčí o jasném směřování k individualismu. Podívejme se na fenomén singles, rozpadu rodin, jednočlenných domácností, atomizace lidí kvůli elektronickým komunikacím atd. Naše vztahy se virtualizují, ztrácejí konkrétnost. A za dveřmi už číhají roboti! Bud'to je to tak, že jsme se s tím smířili, i když to nepokládáme za ideální stav. Anebo se nám to naopak líbí a pokládáme to za výhodu – být izolovaní, autonomní, nezávislí, o nikoho a nic se nestarat. Co na to feministky?

Plyne mi z toho takový závěr, že sociální práce, charita by se měla dívat pokud možno na lokální úrovni, v konkrétních a bezprostředních vztazích, tam, kde se lidé znají, kde vystupují jako lidé, ne jako čísla statistik nebo zprůměrované sociologické typy. Jak ale potom dělat sociální politiku státu? Jen nastavovat rámce pro fungování služeb na terénní úrovni? V každém případě bych se přimlouval za víc konkrétní křesťanské charity než levicových sociálních experimentů. Salonní levicoví intelektuálové uvažují v kategoriích morálních teorií spravedlnosti, rovnosti a různých lidských práv (nároků). Jenomže tyto teorie zastiňují pohled na konkrétního člověka – jakkoli upřímně se ho chtějí zastávat. Taktéž pravicově liberální teorie, které mluví spíše o férovosti pravidel, o rovnosti příležitostí, moc nepřihlížejí ke konkrétním osobám a situacím, a podobně jako levicové teorie silně abstrahují, formalizují, čímž vlastně dehumanizují, depersonalizují.

Feministické teorie nebo třeba etika péče Virginie Heldové stavějí do centra pozornosti ohleduplnost, důvěru, vnímavost vůči potřebám druhých, specifčnost vyprávěných příběhů a kultivování pečujících vztahů. Nevidí na prvním místě spory, střety různých zájmů, práv a nároků. Hledají to, co spojuje, nezdůrazňují primárně to, co stojí proti sobě jako rivalizující, konkurující si zájmy.

Samozřejmě že v praxi to takto vyhoceně nestojí – že etika péče je v opozici s etikou spravedlnosti. I když některé autorky to tak podávají. I v kontextu rodiny potřebujeme někdy důraz na formální pravidla férovosti a spravedlnosti – třeba jako ochranu proti násilí nebo špatné dělbě práce. A naopak i v soudnictví potřebujeme někdy důraz na princip péče, aby se přihlíželo ke konkrétním situacím, aby se s osobami zacházelo jako se skutečnými lidmi. Jde tedy spíše jen o to, kdy je lépe použít který přístup, jak je vzájemně kombinovat a vyvažovat. Oficiální akademické teorie mají jistě pravdu, když argumentují tím, že lidé si většinou myslí, že „dospělí občané obvykle nepečují o cizí lidi, nechtějí, aby se od nich očekávalo, že se o cizí lidi budou starat, ani aby se cizí lidé starali o ně“. Skutečně – dospělí lidé nechtějí být zapojováni do vztahů,

kteří si nezvolili, pokládají se za racionální aktéry, zejména v občanské, veřejné, politické oblasti. Péči považují za něco, co je omezeno na speciální vztahy v rodině, mezi milujícími se osobami nebo mezi přáteli. Péče jim totiž připadá paternalistická, ohrožující autonomii. Kritické těchto feministických teorií a etiky péče pokládají za urážlivé, když se o občanech uvažuje jako o dětech, nedospělých, nebo naopak jako o rodičích, lidech s mateřskými a otcovskými instinkty. Nejsem dítě! Nejsem jen tak ledasčí mamka, nehodlám přebírat mateřskou péči o kdekoho! Nevím, proč bych se měl taťkovsky starat o někoho cizího! To je pravda. Ale fakt taky je, že až příliš snadno a často se dostáváme do situací, kdy se náš model péče začne bezprostředně týkat – třeba když jsme opravdu dětmi, nebo když jsme hodně staří, vážně nemocní, nebo natolik bezmocní či sociálně dezorientovaní, že budeme potřebovat, aby se o nás někdo postaral.

Teologie a etika služby

Sekulární sociální práce se u nás po roce 1989 musela začít budovat zcela znovu na zelené louce. Přitom se musela nějak definovat, identifikovat a legitimizovat. Činila tak samozřejmě za pomoci a po příkladu vyspělejších západních zemí.¹¹ Zajímavé je, že jak u nás, tak třeba v Holandsku, Německu či USA se sama chápe jako práce, pomoc, někdy také jako diagnostika, prevence, ochrana, a ovšem i dohled a kontrola, plánování, management, administrativa. Ale nikdy ne jako **služba**, tedy přesněji služba bližnímu. Samozřejmě se často chápe jako služba, ale ve smyslu **servis**, nabídka jedné z obslužných činností, jako jsou třeba služby prádelny, kadeřníků nebo účetních. Ovšemže se sociální práce často definuje jako **péče**. Ale je péče totéž, co služba? Tak se ptá např. **František Burda**, který se pokouší sociální práci ukotvit na půdorysu křesťanský chápané služby.¹² S pojmy je třeba nakládat obezřetně – jak vidíme třeba i na významových posunech mezi *care* a *cure*, které se v angličtině někdy velmi zdůrazňují.¹³

Sekulární sociální práce se potřebovala etablovat v moderní společnosti, potřebovala se vymezit oproti křesťanské charitě. Proto vsadila na standardy kvality a kvalifikovanosti, tedy v podstatě profesionalitu. A na rozdíl od církví chtěla zdůraznit společenskou prospěšnost, prokazatelnou evidentními (měřitelnými) znaky efektivity. Proto sociální práce v moderních zemích kolísá, osciluje mezi tendencemi k profesionalizaci, ekonomizaci, marketingu, komercializaci (ztržnění), sociální politice, sociální pedagogice (disciplinaci) apod. Dostává se do přílišného vlivu sociologie, psychologie nebo zdravotnických oborů. František Burda ve svých publikacích varuje, že sociální práci se ze zřetele ztrácí člověk, konkrétní osoba. Hrozí nebezpečí, že člověka nám kvůli špatné perspektivě zakrývá kauza, věc, záležitost, případ. Toto riziko ostatně reflektovali už i jiní autoři.¹⁴ Burda důsledně staví na biblickém personalismu, na dialogickém principu, na antropologii – ale současně zajišťuje i kompatibilitu se současnými filosofickými směry a standardním sekulárním akademickým provozem. Vychází z *Teologie služby*, klíčové knihy **Ctirada Václava Pospíšila**, profesora systematické teologie, a v tomto duchu z biblických momentů či aspektů služby. Mluví o Ježíšově příkladu, zmiňuje různé biblické příběhy, ale rozpracovává i motivy dogmatiky – trojiční teologie, christologie či pojmu „boží obraz“ (imago Dei). Nejde tolik o témata, jako spíše o perspektivu – a ta je důležitá stejně tak i pro filosoficky úzce vymezenou antropologii

Kenosis a synkatabasis

Židé i křesťané věří v Boha, kterého si nevymysleli, nevytvořili ke svému obrazu jako projekci svých skrytých přání. Věří v Boha vskutku transcendingícího tento svět i člověka, který ze své svatosti, tedy nebetyčné povznesenosti, a absolutní jinakosti vystupuje, aby se člověku dával, jednal s ním, zachraňoval ho (spasil ho). Toto sebezjevení, sebeotevření, sebedávání je základním aktem, na němž teprve stojí lidská odpověď uvěření a následné proměny všech postojů, jednání. To není Bůh vytvořený, aby nám vyhovoval, aby posvěcoval to, co jsme už předem chtěli, aby zpětně legitimizoval naši vůli. Křesťané věří, že tento Bůh

¹¹ LAAN, Geert van der. *Otázky legitimizace sociální práce*. Ostrava – Boskovice: Zdravotně sociální fakulta Ostravské univerzity – Nakladatelství Albert, 1998. 260 s. ISBN 80-85834-41-3.

¹² BURDA, František. *Teoretická východiska praxe pomáhajících profesí*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2014, 256 s. ISBN 978-80-7405-335-1. BURDA, František. *Kultura služby. Teorie a praxe*. Hradec Králové – Ústí nad Orlicí: Oftis, 2014, 459 s. ISBN 978-80-7405-336-8.

¹³ V češtině to rovněž cítíme, např. při zdůraznění rozdílu mezi pojmy „kurativní péče“ a „paliativní péče“. Kurativní je striktně medicínská, vědecká, navíc má za cíl vyléčit, odstranit nemoc, dotáhnout léčení až do konce, často za jakoukoli cenu, nezřídká paternalisticky, autoritativně.

¹⁴ ÚLEHLA, Ivan. *Umění pomáhat*. 3. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999. 128 s. ISBN 978-80-864-2936-6. KO-PŘIVA, Karel. *Lidský vztah jako součást profese*. 8. vydání. Praha: Portál, 2016. 152 s. ISBN 978-80-262-1147-1.

se zcela osobně otevřel a dal lidem v Ježíši Kristu. A to způsobem, který překvapuje (skandál kříže!). Bůh sestupuje ze své vznešenosti, zřídá se své velikosti, přiznává se k člověku, identifikuje se s trpícím, stojí na straně slabých, handicapovaných, pronásledovaných a společensky deklasovaných. Solidarizuje se s oběťmi dobových a sociálních pořádků, sám se stává obětí...

Teologicky jde o skutečnosti vyjádřené odbornými výrazy jako *kenosis* nebo *synkatabasis*.

Kenose, kenosis, kenotický (z řeckého κενωσις [kenósis] – „vyprázdnění se“, „sebezmaření“; κενος [kenos] – „prázdný“) – teologický výraz vyjadřující postoj druhé Boží osoby – Syna, který se zřekl svého Božského postavení, aby se mohl vtělit a stát se jedním z nás lidí, aniž by však přestal být Bohem. Teologické uchopení skutečnosti *kenose* vychází z hymnu v *Listu Filipským* 2,5-11, kde se tento pojem vyskytuje:

„Necht' je mezi vámi takové smýšlení, jako v Kristu Ježíši:

Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl,

nybrž sám sebe zmařil (εκενωσεν), vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí.

A v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži.

Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno,

aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno – na nebi, na zemi i pod zemí –

a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus je Pán.“

Výraz se používá také pro vyjádření vztahů ve společenství osob boží Trojice, kdy Syn se ve vztahu k Otci „vyprázdňuje“, „upozaduje“, „dává mu místo“! („Otče můj, ... ne jak já chci, ale jak ty chceš.“ srov. Mt 23,69). Vrcholným výrazem Ježíšovy kenose je jeho dobrovolná smrt na kříži. Podobně se hovoří i o kenosi Otce při věčném plození svého Syna: Otec „ztrácí“ svůj život – sebe pro Syna („plodí jej“) a dává mu vše kromě své osoby, a Syn, který je „synem svého otce“ a ve všem otce napodobuje („Co činí Otec, stejně činí i jeho Syn.“, Jan 5,19), „ztrácí“ svůj život pro Otce a pro jeho vůli.

Po vzoru vztahů v Trojici se výraz používá také v oblasti spirituality ve vztahu mezi Bohem (Ježíšem Kristem) a jeho služebníkem (učedníkem), ale také ve vztazích mezi lidmi (muže a ženy, mezi dvěma přáteli). Kenose („upozadění se“, „sebevyprázdnění“) je předpokladem opravdového vztahu dvou osob, neboť je dáním prostoru druhému, aby přebýval v prvním, a „upřednostněním“ druhého. Je postojem pravé lásky, kdy jedna osoba umírá pro svého „miláčka“, aby on mohl žít. Do jisté míry tento postoj vyjadřují i slova Jana Křtitele: „On musí růst, já se však umenšovat.“ (Jan 3,30)

Synkatabasis – συνκαταβασις – sklonění, spolu-sestoupení (*condescensio*). Někdo se přizpůsobuje druhému, aby se učinil srozumitelným, sestupuje na tu úroveň, rovinu, na níž může být pochopen, přijat. Křesťané věří, že takto se Bůh sklání k člověku.¹⁵ Díky tomuto paradoxu i ti nejhloupější mohou pochopit. Je to hermeneutický akt. Někdy se dá tento pojem vyložit také morálně jako blahosklonnost. Jindy až v radikálním smyslu jako vydání se všanc: nechat se zdeptat, vystavit se utrpení. (Někteří kritici však namítají, že to je další důkaz, že křesťanství je masochistické, úchylné, že křesťanská láska a služba je nějak zvrácená.)

Teologický pojem *synkatabasis* je současně výzvou, aby i člověk jednal stejně. Je to pedagogický, terapeutický, ale i hermeneutický počín. Jde o nastavení citlivosti srdce. Jde o to, aby člověk vnímal to, co dříve nevnímal, neviděl, aby se zajímal o to, oč se dřív nezajímal. Vztahovost, dialogičnost ale neznamená, že druhý bude takový, jak si myslím, jak si představuji, jak chci, že se bude chovat, jak očekávám a předpokládám. Dialogický princip nás vyzývá, abychom vstoupili, sestoupili do myšlení druhého, do jeho obzorů, jeho světa. Je to neimperativní způsob.

Nablízku je i pojem *perichoresis*, který označuje proces vzájemného přecházení, procházení jednoho v druhého v aktu vzájemného zdvořilého upřednostňování. Vystihuje se jím například tajemství jednoty a rozdílnosti božích osob v trojiční nauce. I tento model ale může být dán za vzor jednání věřícího křesťana, který se právě tak chová ve své bliženecké lásce.

Jsou ještě i jiné pojmy a výrazy, které postihují něco z obtížně vyjádřitelných skutečností, jichž se věřící zmocňuje svou vírou, ale jen částečně rozumem. Například *paraklesis*. Sloveso *parakalein* užívané v evangeliích znamená někoho úpěnlivě prosit, pláčem se dožadovat soucitu. Často se popisují případy, kdy se na Ježíše někdo obrátil právě s takovou úpěnlivou prosbou doprovázenou pláčem a zoufalým voláním. A Ježíš byl pohnut soucitem a nedokázal člověka jen tak minout a šel a pomohl mu, vyplnil jeho prosbu. Zpravidla šlo o zázračné uzdravení. Zajímavé ale je, že etymologicky se toto slovo používá i pro odpověď, reakci na

¹⁵ HELLER, Jan. *Bůh sestupující*. Praha: Kalich, 1994. s. 65–84. 159 s. ISBN 80-7017-780-2.

zoufalou prosbou. Paraklesis pak znamená útěchu, povzbuzení, impulz k odvaze v utrpení. (Že by to byl ekvivalent k výrazu *empowering*, zmocnění, který se užívá v moderní sekulární sociální práci?) Paraklesis není materiální skutek, je to psychická, psychologická podpora. V pozadí je ale představa, že upřímná prosba nezůstane bez odezvy. A že na toto volání bolestí otevřeného srdce přichází jako odpověď útěšná slova, péče, povzbudivá přítomnost někoho, kdo umí soucítit. Proto je parakléze někdy i napomínání, moralizující pokárání, pedagogické doporučení, terapeutický zákrok (psychologická intervence).

Péče a služba v kontextu křesťanské lásky (etické motivace)

Je zajímavé – a nápadné – že v rámci intelektuální teologické produkce nebo církevního dějepisectví byla dosud křesťanská charita (ale stejně tak i uzdravování nemocných, tedy církevní zdravotní, špitální služba) silně opomíjena. Ti, kdo intelektuálně reflektují a kultivují víru, se úzce soustředili na kognici, obsah toho, v co se věří, co se traduje, co se vyučuje, a pěstovali úzce specializovanou věrouku, dogmatiku – a přitom si jen minimálně si všímali toho, co bylo od počátku bytostným srdcem křesťanství, církve, totiž prakticky uplatňované lásky, charity, která přece byla už v prvních generacích tak výrazným poznávacím znakem křesťanů a která se zajisté v průběhu celých dějin nějak, tu více, tu méně, realizovala. V objemných a početných teologických traktátech se spekuluje o vznešených tajemstvích víry, ale mlčí se o konkrétních skutecích křesťanské lásky. V tisících svazků popisů dějin církve se vsukne jen obtížně hledají okrajové zmínky, jak to v té které době a zemi vypadalo konkrétně se stavem charitní péče či špitální služby. Dějiny křesťanské charity či diakonie se začaly psát až v 19. století, zjevně pod silným tlakem sociálních hnutí, která se kriticky obracela proti církvi, náboženství. A i tak jde jen o ojedinělá díla, dokonce i ve 20. století.¹⁶ Výrazněji se této tematice věnovali snad jen Němci, katolíci i luteráni. I u nás je bída o skutečné dějiny této bohublé činnosti, stejně jako o tematizaci charity v pracích teologů a křesťanských intelektuálů. Jakub Doležel tomu říká „pastorální schisma“¹⁷, protože tím církev fakticky odděluje pastorační, totiž péči o své vlastní členy, od charity, totiž křesťanské poskytované služby navenek. Ostatně i mezi papežskými encyklikami je teprve až *Deus caritas est* Benedikta XVI. z roku 2006 první, která se vůbec jakkoli věnuje charitě, křesťanské lásce.

Michal Opatrný si trpce stěžuje, že církve se pramálo zajímají o to, co dělá a na čem se ukotvuje sekulární sociální práce.¹⁸ Přitom církve vzdělávají charitativní a sociální pracovníky, kteří následně jdou často pracovat do sekulárních zařízení – a naopak, absolventi sekulárních škol pracují v církevních zařízeních. Bohužel to platí i o opačné straně – sekulární školy vzdělávající v sociální práci se nezajímají o to, co se učí na církevních školách a na čem stavějí svou odlišnost křesťanskou formovaní pracovníci.

Poukázal bych proto na některé chvályhodné výjimky. Shodou okolností (nikoli náhodných) jde o katolické autory vyučující na teologických fakultách a na vyšších odborných školách, kde se vzdělávají sociální a charitativní pracovníci. **Michal Opatrný, Jakub Doležel, František Burda, Ondřej Fischer, René Milfait...** Často se s úctou zmiňují o **Ctiradu Václavu Pospíšilovi**, který jako dogmatik (systematický teolog) představuje výjimku, neboť charitu, křesťanskou praktickou lásku a službu, učinil výsostným předmětem svého zájmu a napsal knihu, v níž charitativní službu začleňuje podstatně do christologie a trinitologie.¹⁹ A co je zajímavé, uvádí ji do podstatné souvislosti i s kontemplací, tedy pokorným otevíráním svého nitra působení božího ducha. Zjednodušeně řečeno je obsahem této teologické koncepce poznání, že tak jako se Bůh sklání k člověku, tak se i člověk má pak sklánět k potřebnému. Inkarnace (Bůh v Kristu, Synu) je vrcholným aktem spásy, a tak i milosrdenství je bytostným aktem křesťanské existence. Charitní služba je srdcem života církve, každé církve.

V hloubi to ale takto přímočaré není. Ježíš sám například výrazy, jež byly později zahrnuty pod pojem agapé, nepoužíval. Zavedl je až apoštol Pavel a evangelista Jan. Ježíš zřejmě více rozlišoval mezi sestupnou láskou Boha k člověku a horizontální láskou člověka k bližním. Ne každý z těchto šlechtitných vztahů může

¹⁶ Dobrý přehled tohoto tristního stavu podává např. ŠTICA, Petr. Charita a sociální učení církve. Reflexe jejich vztahu (zejména) na základě historického vývoje a magisteriálních dokumentů. *Acta Universitatis Carolinae – Theologica*, 2013, č. 1, s. 127–149. ISSN 1804-5588; E-ISSN 2336-3398.

¹⁷ DOLEŽEL, Jakub. *Teoretické ukotvení církevní sociální práce na pozadí obecných a českých charitních dějin až po encykliku Deus caritas est*. Disertační práce. Vedoucí Prof. Dr. Heinrich Pompey, Dipl.-Psych. Olomouc: Cyrilometodějská teologická fakulta, 2011, s. 8.

¹⁸ OPATRNÝ, Michal. *Sociální práce a teologie: Inspirace a podněty sociální práce pro teologii*. Praha: Vyšehrad, 2013, 327 s. ISBN 978-80-7429-408-2.

¹⁹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Teologie služby*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. 214 s. ISBN 80-7192-748-1.

fungovat recipročně – Bůh prokazuje člověku odpuštění, milosrdenství, ale člověk Bohu ne. A tak ani ve vztazích mezi lidmi nejde vždy o vyvážený proces dvou rovnocenných partnerů. U Ježíše zřejmě není láska, charita, základním etickým principem; to radikálně nové, vše-proměňující, je boží království, a teprve z této nové skutečnosti se proměňují lidské strategie jednání, projevující se třeba radikalizací lásky. Teprve v Pavlových a janovských novozákonních spisech se stává agapé klíčovým pojmem křesťanství.

Láska tak není jediný moment křesťanské existence, jsou i jiné – život, zdraví, pravda, boží království, i samota a niterné soustředění, stejně jako mystická extáze, tedy duchovní vytržení, a další... Ježíš ostatně taky neměl z charity či uzdravování program, ani etiku jako hlavní náplň učení. Jeho poslání bylo spíše celostní, nešlo o službu v úzce speciálním a konkrétním smyslu. Láska se totiž projevuje nejen konkrétní materiální pomocí a osobní službou, ale třeba i odpuštěním, smířením, modlitbou...

Při detailních analýzách tajemství boží existence, tajemství, jež věřící odhaluje v projevech sebeotevřícího se Boha, se přichází na pozoruhodné skutečnosti, jež zde není možno podrobně popsat. Stručně řečeno jde o analýzy různých forem a stupňů lásky, či toho, co z nedostatku jiných vhodnějších slov jako lásku označujeme. Tak například christologicky nebo trinitárně se dá hovořit o tom, že Bůh a Syn (a Duch) si svou jednotu i odlišnost uchovávají procesem, označovaným někdy jako *kenosis*, jindy *perichoresis*. Je to jisté vycházení vstříc druhému, potlačení svého legitimního postavení a snížení se na úroveň druhého, zdvořilé ustoupení a dání přednosti. Tento postup může být modelem i křesťansky motivované lásky k bližnímu – jak o tom hovoří Ježíš třeba v podobenství o milosrdném Samařanu. V tom případě by se mohlo taky jednat o motiv označovaný jako *synkatabasis* a překládaný jako blahosklonnost.

Podobně se nám i prostou etymologickou a filosofickou analýzou ukáže, že solidarita (soudržnost, soudružnost) není totéž co soucit, a že není soucit jako soucit. Empatie je spíše schopnost vcítit se do myšlení, cítění, stavu a situace druhého. *Compassio* dokonce nemá český ekvivalent, je to sou-trpnost, schopnost být s druhým i ve chvíli, kdy není možno mu reálně nijak pomoci, ale přesto je možno alespoň nést ono utrpení s ním. Také přijdeme i na to, že soucit není totéž co milosrdenství (*miser cordia*). A to je zase něco jiného než velkodušnost, velkomyslnost (*magnanimitas, generosity*).

Jsou zde i tajemství, jež nepochopíme a můžeme je vyjádřit jen paradoxy. Například Lutherem zdůrazněný protiklad „teologie kříže“ a „teologie slávy“. Teologie slávy zdůrazňuje Boha mocného, vítězího, zachraňujícího svou převahou. V tomto duchu je i věřící jistým způsobem nadřazen nevěřícím, pohanům. Víra je podílem na božím vítězném aktu dějin. Svým způsobem inklinuje k moci, podobně jako inklinuje k moci například věda či filosofie, prostě vědění. Ale způsob, jakým bylo boží záchranné dílo dovršeno, tedy Ježíšův kříž, je překvapivý, šokující, přímo skandální. To není téma pro spekulace. Ale je to téma inspirující křesťanskou lásku. Ježíš se nebetyčně solidarizuje s těmi, kdo trpí, umírají. Neřeší teoretický problém zla ve světě, ale vybízí své učedníky, aby se postavili tváří v tvář skutečnému konkrétnímu trpícímu člověku a pomohli. Právě paradoxnost teologie slávy a teologie kříže brání tomu, abychom z křesťanství neudělali jednostranně masochistické náboženství, které glorifikuje utrpení.

Zajímavá je historie pojmu *diakonia*. Ví se, že už v první generaci křesťanů šlo o jistou službu prokazovanou shromážděné obci (*koinonia, communio*), z níž se záhy vyvinula šířeji poskytovaná dobročinnost, dokonce s formálně vydělenými specializovanými poskytovateli (diakoni, jáhni), jimiž byly často i ženy (vdovy). To je všeobecně známo. A přesto se teprve až ve 20. století začíná tento pojem, tento pilíř základů křesťanství, náležitě studovat a intelektuálně rozpracovávat, aby teoreticky podbudoval charitativní, diakonické, filantropické služby církví. Praktická teologie, akademická disciplína reflektující praxi církve, vymezuje základní úkoly církve podle Kalvínova dělení tří Kristových úřadů: úřad učitelský, úřad pastýřský a úřad kněžský. Dnes se jako adekvátní jeví spíše toto rozdělení úkolů církve: diakonia, martyrium (svědectví, včetně mučednictví), leiturgia, koinonia.²⁰ Je jedno, zda říkáme charita, diakonie nebo filantropie, významné je, že církev (v podstatě všechny církve), jak se zdá, sama podcenila svou nejdůležitější složku, která tak těsně souvisí se stolem Páně i kazatelnou, že je div, že nebyla zahrnuta mezi svátosti, protože v Novém zákoně a v prvokřesťanské církvi má zřetelně sakramentologický rozměr.²¹

²⁰ DOLEŽEL, Jakub. *Teoretické ukotvení církevní sociální práce na pozadí obecných a českých charitních dějin až po encykliku Deus caritas est*. Disertační práce. Vedoucí Prof. Dr. Heinrich Pompey, Dipl.-Psych. Olomouc: Cyrilometodějská teologická fakulta, 2011, s. 38.

²¹ Tamtéž, s. 43.

Těžké otázky, složité problémy

Sociální práce má svou filosofickou a etickou reflexi. Provozuje se na sekulárních školách, vzdělávajících sociální pracovníky, a uplatňuje se v praxi, v životě profesních asociací i organizací poskytujících sociální služby. Charitativní práce také potřebuje náležitou intelektuální reflexi. Odkázat obecně na křesťanskou lásku nestačí. Křesťanská charita, tedy specifická dobročinnost, sloužící láska, není jednoduchý cit, vztah, angažmá. Je plná vnitřních rozporů, začneme-li hledět na skutečné etické motivy tohoto jednání. Teologové církví a učitelé na církvemi formovaných školách vzdělávajících sociální a charitativní pracovníky tyto rozpory dnes poctivě studují a snaží se je řešit, a to i v součinnosti se sekulární filosofií, etikou a akademickými disciplínami. Nevyhýbají se ani obtížným otázkám a komplikované problematice, jako je např.:

- Jak skloubit lásku (milosrdenství) se spravedlností? Bůh se ve Starém zákoně jeví jako spravedlivý na pozadí lásky, kdežto v Novém zákoně jako laskavý na pozadí spravedlnosti.

- Jak souvisí služba, charita, s misí?

- *Unde malum?* – Proč je zlo ve světě? Jak může dobrotivý Bůh něco takového dopouštět?

- Takzvaných šest skutků milosrdenství, tělesných skutků, jak je už středověk začal rozlišovat, se dá doložit evangelními odkazy. Oněch dalších sedm skutků duchovního milosrdenství je už sice pozdější konstrukt, ale v zásadě odpovídá biblické tradici. Jak si ale vysvětlíme, že už záhy, v raném středověku, se takřka všechny skutky milosrdenství proměnily v pouhé almužnictví, a tak zůstávají mnohdy dodnes? V prvních třech staletích, do Konstantinova ediktu (313), byla většina křesťanské charity poskytována na úrovni osob, rodin, domácností, obcí. Tedy na mikroúrovni, dnes bychom řekli formou „terénní práce“. Po roce 313 nabyl na významu institut *špitálu* (*nosokomium*, útulek pro nemocné) nebo *xenodochia* (útulek pro poutníky a cizince), péče se institucionalizovala. Sice se tím do jisté míry zefektivnila, zprofesionalizovala, ale křesťanská charita se smrškla na neosobní finanční příspěvek na chod těchto církevních zařízení. Skončila dominance koinonia, církevní obce, a začíná systematická péče prostřednictvím institucí, úřadů, pravidel, profesionálů.²² Sice až do doby osvícenství (počátku sekularizace) měli tyto instituty pod správou biskupové či kláštery, ale ti se ochotně a rádi této práci zříkali a přenechávali ji jiným, například laickým bratrstvům či světským (civilním, obecním) organizacím. Křesťanská láska se do značné míry vlila do mrtvých ramen neosobního anonymizovaného přerozdělování almužen a systémů poskytování masové péče. Neměla by se charita vrátit k osobní rovině, opravdovým skutkům milosrdenství?

- Dokonce se ukazuje, že určité rozdíly, napětí a spory mezi církevně provozovanou charitou a sekulárně poskytovanou sociální prací a službou mají ve skutečnosti svou analogii v jakémsi rozštěpu, který nastal po Konstantinově ediktu (313), kdy skončila éra prvokřesťanství a otevřela se cesta ke středověkému západnímu latinskému a východnímu byzantskému církevnímu křesťanství. Neduhly sociální práce a veřejných sociálních politik, na něž si dnes stěžujeme, mají své kořeny vlastně už ve středověku.

Shrnutí

Ve všech etických reflexích sociální práce a charitativních činností se užívají akademické teorie. Mluví se o utilitarismu, deontologii, různých koncepcích spravedlnosti, etice ctností apod. Chtěl jsem ukázat, že teoretické reflexe etiky péče a služby, jak je v současné době nabízejí některé feministky a někteří teologové, jsou významnou alternativou vůči oficiálním akademickým konceptům a plodnou inspirací i pro strategické plánování služeb poskytovaných církevními charitními či diakonickými organizacemi i organizacemi sekulární sociální práce.

²² DOLEŽEL, Jakub. *Teoretické ukotvení církevní sociální práce na pozadí obecných a českých charitních dějin až po encykliku Deus caritas est*. Disertační práce. Vedoucí Prof. Dr. Heinrich Pompey, Dipl.-Psych. Olomouc: Cyrilometodějská teologická fakulta, 2011, s. 96.