

Kdo je vlastně kaplan? Nástin teologické typologie v současném společenském kontextu¹

Matěj Hájek

Who is chaplain after all? Towards a theological typology of chaplaincy in contemporary social-cultural context The following article is a contribution to a responsible theological reflection on chaplaincy. The operation of chaplains is considered as a specific and intentionally focused way of spiritual ministry. Unlike the pastoral ministry in the church community, the chaplain ministry is located in the institutions of different public services. The spiritual care provided by a concrete chaplain is therefore being created and negotiated in the ongoing dialogue with the concrete social sphere where the very chaplain is active. What theological position brings the chaplain with her towards this vivid dialogue? What is the theological frame in which the chaplain can operate? Following the official mind-setting church documents on missiological approach in contemporary society, we formulated four different types of theological perspective on chaplain ministry. The typology was structured with help of a hermeneutical tool brought by H. R. Niebuhr in his classics „Christ and Culture“. Niebuhr's typology helped to organize and frame the leading 4 different approaches towards mission and chaplaincy. At the end of the day it helps to design a theological scale on which the concrete Christian traditions view the chaplain's identity and their ministry.

Úvod: Proč se vůbec zabývat teologickou reflexí kaplanské služby?

Kaplanství v České republice se rozvíjí. Určitě alespoň kvantitativně. Spirituální péče je zaváděna v nových institucích a zařízeních, upřesňuje se cíl této specifické činnosti, jednotliví kaplani i celé týmy se stávají organickou součástí pracovních týmů v jednotlivých institucích zajišťujících primární činnost pro různé cílové skupiny. Jednoduše můžeme říci, že objem práce i počet kaplanů v České republice roste.² Spolu s tímto trendem ovšem při-

1 Příspěvek vznikl jako referát při Studijním dnu ČKA o kategoriální pastoraci konaném 15. 1. 2020 v Praze.

2 V současnosti to platí především o spirituální péči ve zdravotnictví. Je to způsobeno jednak pokračujícím vyjednáváním mezi kaplanskými sdružujícími organizacemi, církvemi a státem, tak také konkrétními posuny ve zdravotnické péči (například obecným rozvojem paliativní péče v českém prostředí). Srov. Andrea Beláňová, Být kaplanem v Česku: Zdroje nejistoty a nacházení opory, *Český lid* 105 (2018/1), 27–28; dále Simona Kopecká, *Nemocniční kaplan. Právní zakotvení a přehled vývoje duchovní péče a nemoc-*

rozeně roste očekávání ze strany příjemců spirituální péče, a tedy i odpovědnost za kvalitu nabízené péče. To s sebou nese potřebu soustředěné reflexe s cílem jasněji ukotvit, kdo kaplan je a co vlastně dělá. A to jak strukturálně/organizačně („z vnějšku“), tak také ideově/hodnotově („z vnitřku“). Domnívám se, že pokud takovýto systematický a z konkrétní praxe vycházející rozhovor nadále povedeme, může to přispět k rozvoji kaplanství nejen kvantitativně, ale především z hlediska samotného obsahu toho, co kaplanská služba nabízí.

Na základě průzkumů z terénu v mezinárodním i českém kontextu je možné přesněji stanovit dvě oblasti, které jsou aktuální výzvou v pokračující odborné debatě o kaplanství. Jedná se zprve o otázku vlastní duchovní a teologické identity kaplana.³ A zadruhé je to oblast vyjasnění kompetencí jednotlivých kaplanek a kaplanů v prostředí, v němž působí. Sem patří celá řada otázek týkajících se specifik kaplanské role a jejího vymezení v součinnosti s jinými odborníky působícími v daném prostředí.⁴ Můžeme to také vyjádřit tak, že je třeba pokračovat jednak v úsilí o srozumitelnou formulaci *nabídky* (Co můžeme my kaplani obecně a co mohu já osobně jakožto kaplan poskytnout?) a jednak v systematické snaze o orientaci v *poptávce* (Co je zakázkou v daném prostředí, kde je spirituální péče poskytována a co zakázkou naopak není?).⁵

ničního kaplanství v České republice, diplomová práce, Praha: Evangelická teologická fakulta UK, 2015; srov. dále Paliativní péče v ČR – situační analýza [online], [cit. 20. 11. 2020], dostupné z: <https://www.paliativnimedicina.cz/tag/analyza/>.

- 3 K tomu prozatím především Zdeněk Vojtíšek – Pavel Dušek – Jiří Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012. Dále Aleš Opatrný, *Pastorační péče v méně obvyklých situacích*, Praha: Pastorační středisko, 2005. Božena Pilnáčková, *Duchovní péče ve třech pražských nemocnicích*, bakalářská práce, Praha: Katolická teologická fakulta UK, 2013.
- 4 Srov. Hetty Zock, The Split Professional Identity of the Chaplain as a Spiritual Caregiver in Contemporary Dutch Health Care: Are There Implications for the United States?, *The Journal of Pastoral Care & Counseling* 62 (2008/1–2), 137–9, viz též Beláňová, *Být kaplanem v Česku*, 27.
- 5 Srov. Emmanuelle Poncin – Brigitte Niquille – Guy Jobin – Charles Benaim – Etienne Rochat, What Motivates Healthcare Professionals' Referrals to Chaplains, and How to Help Them Formulate Referrals that Accurately Reflect Patients' Spiritual Needs?, *Journal of Health Care Chaplaincy* 26 (2020/1), 1–15. Snadno může totiž docházet k tomu, že duchovní (kaplany nevyjímaje) přicházejí s obsahem, který je pro současného českého člověka v jeho dané existenciální situaci nerelevantní. Srov. k tomu informovanou sondu do současné české religiozity od prof. Pavla Hoška: Pavel Hošek, *A bohové se vrací. Proměny náboženství v postmoderní době*, Jihlava: Mlýn, 2012.

Následující příspěvek se týká první oblasti – tedy teologické a spirituální identity kaplanek a kaplanů. Vycházíme z předpokladu, že to, co děláme, je podmíněno a motivováno tím, čemu věřím. Na vnitřním ustrojení každého z nás záleží, jaký druh a také jakou kvalitu spirituální péče budeme vykonávat.

Zajímavou podporu této teze můžeme najít rovněž v aktuálním empirickém výzkumu mezi kaplanskou veřejností, který probíhá především v Nizozemí. Zveřejněné hypotézy z nedávno dokončeného výzkumu mezi tamějšími kaplany zní přímočaře a snad i kontroverzně. Ze zmíněných hypotéz zjednodušeně řečeno vyplývá, že podmíněnost vlastní teologickou a spirituální tradicí má přímý (a doložitelný) vliv na to, jak otevřeně, či naopak polemicky se stavím k příjemcům mé služby. Konkrétně k jejich vlastní spiritualitě a hodnotové výbavě.⁶

Hned zkraje je ovšem třeba zdůraznit, že tato ambice vytvořit ucelenou typologickou mapu přístupů ke kaplanství je předem odsouzena k nenaaplňení. A to ze dvou důvodů. Předně, osobní spiritualita a teologická výbava každé jednotlivé kaplanky (kaplana) je nevyhnutelně tvořena jeho či její vlastní autenticitou.⁷ Druhým důvodem nesnadnosti vytyčeného úkolu je, že v žádné duchovní tradici, ani konkrétní komunitě, neexistuje koncepčně formulovaná a ucelená „teologie kaplanství.“⁸ Lze-li vůbec o nějakém koncepčním teologickém zakotvení hovořit, jsme odkázáni jednak na osobní „vyznání“ samotných kaplanů a jednak na aktivní čtení „mezi řádky“ jednotlivých náboženských tradic, z jejichž středu konkrétní kaplani vycházejí. Z výše uvedeného je tedy patrné, že následující příspěvek je

6 Srov. Anke I. Liefbroer – Joantine Berghuijs, *Spiritual Care for Everyone? An Analysis of Personal and Organizational Differences in Perceptions of Religious Diversity among Spiritual Caregivers*, *Journal of Health Care Chaplaincy* 25 (2019/3), 113–114, 123–124.

7 Srov. vynikající pojednání P Bargára ohledně hermeneutického nástroje „praxis matrix“, který objasňuje dostatečně vrstevnatě, jak jemné a dynamické jsou jednotlivé faktory formující teologickou a hodnotovou výbavu jedince. Viz Pavol Bargár, Niebuhr's Typology Reconsidered, *Communio Viatorum* 56 (2014/3), 308–309.

8 To vyplývá i z detailního průzkumu současné kaplanské literatury v mezinárodním kontextu, který publikoval tým autorů z univerzity v Lausanne. Srov. Emmanuelle Poncin – Pierre-Yves Brandt – François Rouiller – Mario Drouin – Zhargalma Dandarová Robert, *Mapping the Healthcare Chaplaincy Literature: An Analytical Review of Publications Authored by Chaplains and Theologians Between 2000 and 2018*, *Journal of Health Care Chaplaincy* (2019), 1–29.

vskutku spíše návrhem teologických tendencí a pokusem o jejich předběžné utřídění, nikoliv ucelenou a výstižnou analýzou jasně profilovaných variant teologického pojetí kaplanství.⁹

Metoda

Při snaze o ucelený typologický přehled přichází vždy na řadu otázka metody. Jakou cestou k takovému přehledu dospět, aby nebylo něco podstatného opomenuto a aby samotná metoda neformovala zkoumaný materiál do tvaru, který neodpovídá skutečnosti („Tomu, kdo má v ruce kladivo, se po čase všechno bude jevit jako hřebík“)? S vědomím těchto badatelských rizik jsme se rozhodli využít známý a dnes již vlastně klasický typologický nástroj vycházející z knihy *Christ and Culture* od amerického teologa Harolda R. Niebuhra.¹⁰ Niebuhrův koncept se ukázal průlomový a záhy zdolmácněl v odborné literatuře týkající se vztahu křesťanství a dynamicky se vyvíjející kultury. Niebuhr publikoval svou metodu v r. 1949 a od té doby se dočkala mnoha opakovaných vydání a také autorských revizí.¹¹

Niebuhrůvu typologii jsme následně přiložili jako výkladovou čočku k závazným a dostatečně aktuálním dokumentům jednotlivých větví křesťanské tradice, které reprezentují pestrost křesťanské populace současnosti. K výběru těchto dokumentů jsme použili dvě kritéria. Zaprvé jsme chtěli, aby vybrané teologické pozice pokryly pokud možno pomyslnou škálu na ose „otevřenost – vymezení se“ vůči současné kultuře ve smyslu Niebuhrůvské typologie. A zadruhé jsme se pokusili vybranými teologickými zástupci vystihnout ty tradice, z nichž se povětšinou rekrutují kaplani

9 Nutno ovšem poznamenat, že pokud je nám známo, není ani takto „pilotní“ pokus o konceptuální zmapování přístupů z hlediska teologie doposud k dispozici. S vědomím neúplnosti tedy předkládáme náš příspěvek jako podnět k další práci. Nejvíce práce v tomto ohledu v současném českém kontextu bylo vykonáno v římskokatolickém prostředí. Srov. Opatrný, *Pastorační péče v méně obvyklých situacích*. Dále Roman Varga, *Náboženská dimenze člověka – možnosti a způsoby rozvoje. Duchovní služba v Armádě České republiky*, diplomová práce, České Budějovice: Teologická fakulta JČU, 2012. Ani na mezinárodní scéně podobný ucelený teologický materiál nenacházíme. To plyne mimo jiné z již zmíněného přehledu současné „kaplanské“ literatury: Poncin et al., *Mapping the Healthcare Chaplaincy Literature*, 16–17.

10 Harold Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, San Francisco: Harper San Francisco, 2001.

11 Bargár, *Niebuhr's Typology Reconsidered*, 294–295.

v současném českém kontextu. Jak už bylo zdůrazněno, náš výběr si rozhodně nečiní nárok na úplnost. Pokouší se být impulsem k pokračující tvořivé debatě v dané oblasti.

Niebuhrůva typologie vztahu křesťanů vůči kultuře

Než tedy přistoupíme k představení samotných teologických přístupů, je nyní na místě si stručně představit jednotlivých pět typů vztahu křesťanů ke kultuře podle Niebuhrůvy typologické mapy.

Typ I – „Kristus proti kultuře“ představuje krajní, patrně pravou pozici na pomyslné škále. Tento postoj zdůrazňuje rozdílnost, ba přímo propast mezi hodnotami Božího království na jedné straně a hodnotami „tohoto světa“ na straně druhé.¹² Je typický pro situaci, kdy je církev nebo křesťanský lid v postavení menšiny, která je vnímána většinovou společností s opovržením, nebo přímo jako nežádoucí prvek. Historicky by k tomuto druhu postoje bylo jistě možné přiřadit formující se církev novozákonní doby. Především apokalyptické pochopení světa a vyvrcholení dějin je ilustrativním příkladem tohoto teologického nasměrování.¹³ Zdůrazňována je „pesimistická“ antropologie, s jasnou formulací fatálních důsledků dědičného hříchu a padlého stavu lidstva a stvoření.¹⁴ Postoj k přirozenému světu a jeho kultuře je tedy značně skeptický. Blízko k tomuto typu měl v raném období formace křesťanské teologie například Tertullián, ale i radikální skupiny poustevnické spirituality.

Typ II – „Kristus kultury“ představuje opačný krajní typ na Niebuhrově stupnici. Jestliže pro typ I platila výrazná skepse a vymezení se vůči kultuře, druhý typ zdůrazňuje vysokou hodnotu stvoření jakožto Božího díla a přirozených výtvorů lidské společnosti. Přirozenost není vnímána kriticky. Právě naopak, je jí připisována vysoká hodnota jakožto projevu Bohem darované tvůrčí potence.¹⁵ Tento optimistický pohled na přirozenost je založen na důrazu na Boží přítomnost ve stvoření.¹⁶ Přirozená výbava člověka dává vzniknout dobrému a krásnému dílu. Stačí hledat ideál dané socio-kulturní situace a máme důvody k nadějnému pohledu vpřed. Syntéza mezi křesťanským životem a životem podle jiných hodnot je možná

12 Niebuhr, *Christ and Culture*, 45, 47–48.

13 Srov. Zj 13.

14 Srov. Ř 3,10.20–24; Ř 1,26–32.

15 Srov. Sk 17,23–28; Gn 1,27.

16 Srov. Lk 10, 25–37.

a žádoucí.¹⁷ Je to postoj typický pro církev, která se asimiluje s většinou společností a politickým statusem quo. V dobách obecného přijetí křesťanství ve středověké společnosti byl tento postoj rozšířený. Teologicky jej rozpracoval také klasický liberální protestantismus 19. století (A. Ritschl, A. von Harnack, apod.).¹⁸

V popisu Niebuhrvy typologie zbývá zmínit tři alternativní typy, které na pomyslném spektru vyplňují prostor mezi výše popsányi krajními možnostmi.

Typ III je nazván „Kristus nad kulturou“. Přirozený svět a jeho výtobytky (tedy kultura v širším slova smyslu) jsou sice ve své podstatě dobré (vždyť Bůh učinil všechno dobré), ale odpadnutí od Boha má svoje nepopíratelné důsledky.¹⁹ Svět a Bůh nicméně zůstávají a vždy budou v kontaktu. Neexistuje žádná nepřeklenutelná ontologická propast. „Milost neničí přirozenost“, ani ji nepopírá. Předpokládá ji a vede k završení v konečné jednotě.²⁰ Křesťanská identita je tedy nevyhnutelně vnímána jako kýžené završení lidství – křesťanská obec je proto skutečně nad kulturou. Výraznou postavou, jejíž teologický korpus podle Niebuhra celkem přesně odpovídá tomuto přístupu ke kultuře, je učitel církve Tomáš Akvinský. Římskokatolická ekleziologie ve svém dogmaticky ukotveném sebepochopení je tomuto postoji stále blízko, jakkoliv najdeme mnohé pokusy tuto perspektivu posouvat.

Typ IV nese označení „Kristus a kultura v paradoxu“. V tomto pojetí je svět zároveň odcizený a padlý a zároveň vykoupený Kristem. Pozemská realita je tedy tvořena „dvěma říšemi“, které existují paralelně vedle sebe. Křesťan je občanem obou těchto říší.²¹ Chybí zde ovšem prolnutí, propojení, most mezi oběma odcizenými světy. Jejich vzájemný vztah vystihuje spíš neustálá dialektika. Zákony obou říší platí paradoxně zároveň a přitom nejsou slučitelné. Jedná se tedy o veskrze dualistickou pozici. V praxi tento postoj vede k jistému stažení se církve do vlastního privátního světa.²² V osobní zbožnosti dochází k oddělení sféry duchovní (většinou ztožněné s náboženským provozem) a sféry světské. Jako ideový otec této

17 Niebuhr, *Christ and Culture*, 83.

18 Bargár, *Niebuhr's Typology Reconsidered*, 298.

19 Hošek, *A bohové se vracejí*, 107–108.

20 Bargár, *Niebuhr's Typology Reconsidered*, 298.

21 Niebuhr, *Christ and Culture*, 157.

22 Hošek, *A bohové se vracejí*, 108–109.

koncepce může být označen Martin Luther nebo dánský křesťanský filozof Sören Kierkegaard.²³

Posledním *typem* s číslem V je varianta „Kristus proměňující kulturu.“ Podobně jako u třetího typu je i zde důraz na aktivní roli Boží milosti ve světě, která má klíčovou proměňující úlohu. Kristův vstup do světa má transformativní moc. Oproti typu II je ovšem zdůrazněna úloha následovníků Krista jakožto nositelů této proměny skrze zvěstování evangelia a skutky milosrdenství. Být jeho následovníkem znamená aktivně šířit hodnoty evangelia v tomto pozemském světě. Kultura tedy sama o sobě obsahuje prvky dobra, krásy a pravdy, ale k plnému uskutečnění Božího království dojde až na konci dějin.²⁴ Je to tedy progresivistický přístup, který vede k aktivní angažovanosti křesťanů ve veřejném životě.²⁵ Mezi zastánce takového přístupu můžeme zařadit reformátora Jana Kalvína a také stoupence staré Jednoty bratrské.

Vysvětlili jsme si tedy jednotlivé možnosti vztahu křesťanské veřejnosti a kultury podle H. R. Niebuhra. Nyní už přikročíme k využití této myšlenkové mapy k reflexi jednotlivých teologických impulsů týkajících se kaplanské služby.

Čtyři teologické perspektivy

„Společně k životu“ – usnesení Světové rady církví o misii a evangelizaci²⁶

V roce 2012 vydala Světová rada církví (WCC) závazný dokument s výše zmíněným názvem. Jeho cílem je formulovat aktuální zásady a závazky globální unie křesťanských církví ohledně toho, jak naplňovat zásadní poslání křesťanstva v souladu s Ježíšovým „velkým posláním“,²⁷ které se stalo paradigmatickým programem pro jeho následovníky. S vědomím toho, že svět prochází rapidními a dramatickými změnami, které souvisí jak s prudkým civilizačním rozvojem, tak s přirozenými evolučními procesy, pokouší

23 Bargár, *Niebuhr' Typology Reconsidered*, 299.

24 Niebuhr, *Christ and Culture*, 191.

25 Tamtéž, 194.

26 *Together Towards Life: New WCC Affirmation on Mission and Evangelism Commission on World Mission and Evangelism (CWME)* [online],[cit. 17.10. 2020], dostupné z: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>.

27 Mt 28,19n.

se WCC znovu promyslet, co to vlastně znamená, že jakožto křesťané jsme přijali dar, o nějž se můžeme a smíme dále dělit.

Hlavním východiskem tohoto dokumentu je koncept *povolání k životu*. A to je i hlavní motivace a obsah jakékoliv křesťanské misie. Cokoliv slouží životu, cokoliv vede k rozhojnění života ve všech jeho aspektech (biologickém, psychologickém, sociálním a spirituálním), to je třeba podpořit, posilovat a pěstovat.²⁸ Stěžejním referenčním textem je zde Ježíšův výrok z Janova evangelia, že Ježíš přišel, abychom měli život a měli ho v plnosti.²⁹ Kýženým cílem misijního úsilí je hostina života, k níž má být zváno celé stvoření, tedy jakási globální planetární obec. Zvláštní důraz je přitom kladen na trpící, ať už kvůli sociálnímu a politickému útlaku, anebo kvůli jiným faktorům limitujícím anebo ohrožujícím život (válka, nemoc, nesvoboda, apod.).³⁰

Jak vidíme, jedná se o značně otevřený přístup, který přináší globální, vpravdě celostní perspektivu. Všimněme si ještě několika konkrétních prvků, které mají své přímé implikace pro pojetí kategoriální pastorace. Mise církve je misí samotného Boha, nikoliv lidí. Pojetí *missio Dei* je ve světové ekumeně dnes již obecně přijímáno. Je to důraz, který se snaží jednoznačně eliminovat jakékoliv postranní úmysly z misijního úsilí. Jedině působení Ducha svatého je skutečným nositelem změny, skutečným dárcem života.³¹ Naší zodpovědností je rozlišovat s otevřeností vůči Duchu svatému cokoliv v kultuře, co slouží životu, a to kdekoliv na světě v jakémkoliv socio-kulturním prostředí.³² Důraz na dialog, otevřenost a vzájemnost je zcela klíčový v nesení věrného svědectví tomu, který se stal člověkem a zbořil všechny zdi a bariéry. S takovou otevřeností jinakosti a diverzité

28 *Together Towards Life*, odst. 1, odst. 102: „We affirm that the purpose of God’s mission is fullness of life (John 10:10) and that this is the criterion for discernment in mission.“

29 Srov. J 10,10.

30 Srov. *Together Towards Life*, odst. 101: „...especially the oppressed and the suffering people who are longing for fullness of life. Mission – as a common witness to Christ – is an invitation to the ‘feast in the kingdom of God’ (Luke 14:15). The mission of the church is to prepare the banquet and to invite all people to the feast of life.“

31 Srov. tamtéž, odst. 2,3.

32 Srov. tamtéž, odst. 102: „We are challenged to appreciate the life-affirming spirits present in different cultures and to be in solidarity with all those who are involved in the mission of affirming and preserving life. We also discern and confront evil spirits wherever forces of death and negation of life are experienced.“

organicky souvisí východisko kenotické christologie. Ta zakládá pokornou, druhému člověku přístupnou cestu a je opakem toho, čeho se církev v minulosti ve velkém dopouštěla a někdy stále dopouští, totiž mocenské nadřazenosti a paternalismu.³³

V kontextu kaplanské praxe vidíme, že důrazy dokumentu otvírají dveře k velmi dialogicky pojatému přístupu ke spirituální péči. Kaplan přichází jako ten, který naslouchá a dobře vnímá kohokoliv a cokoliv, co slouží záchraně a zúrodnění života. Dokonce i tehdy, vychází-li to z jiné duchovní či náboženské tradice, anebo pokud se jedná o prvek integrovaný do zcela sekulárních kulturních struktur. Mezináboženský dialog s postojem upřímné otevřenosti vůči spirituálnímu a hodnotovému světu druhého člověka je v tomto pojetí integrální součástí toho, co kaplan může nabídnout. S tím souvisí i možnost širokého a pestrého pole působnosti v případě takto pojaté kaplanské služby. Spirituální doprovázení může být nabízeno komukoliv bez ohledu na jeho vlastní spirituální, hodnotová a kulturní východiska. V českém kontextu jsou mnozí kaplani nastaveni právě takto. Domnívám se, že takovéto pojetí je blízké teologickému a spirituálnímu naladění kolegyň a kolegů z církví protestantského křídla, které jsou významně formovány poválečnou evangelickou teologickou tradicí (zejména ČCE, CČSH). Je ovšem zřejmé, že podobné zaměření si osvojují také mnozí kaplani vycházející z jiných denominací.

Pokud bychom zkusili typologicky zařadit daný přístup, zdá se, že osciluje někde mezi typem II (Kristus kultury) a typem V (Kristus proměňující kulturu). Polemická otázka se nabízí především v souvislosti se zachováním křesťanské a také kaplanské identity. Je možné u takto doširoka pojaté misie a potažmo spirituální péče hovořit ještě o specificky křesťanské spiritualitě?

33 Srov. tamtéž, odst. 41.

Prohlášení Svatého a velkého koncilu pravoslavné církve – dokument „Misie ortodoxní církve v současném světě“³⁴

V roce 2016 se sešlo 10 ze 14 autokefálních pravoslavných církví k velkému společnému koncilu. Z kvantitativně i diplomaticky významných regionálních církví chyběla ruská pravoslavná církev. Jednalo se o první všeobecný koncil od dob velkého schizmatu (r. 1054). Koncil přijal celkem 8 dokumentů, z nichž jeden se týkal právě pojetí vztahu křesťanů a kultury a jejich působení ve světě. Obecná závaznost koncilu je nicméně nezúčastněnými národními církvemi rozporována.

Základním teologickým východiskem je antropologie postavená na *ekonomickém pojetí Boží Trojice* a kosmickém dosahu Kristovy inkarnace v duchu normativně vnímaného učení teologů z období patristiky.³⁵ Na tomto základě je možno také založit nezpochybnitelnou a ontologicky pevně ukotvenou důstojnost každého člověka. Člověk je ve své Bohem stvořené podstatě důstojný a dobrý. Jeho nezadatelná důstojnost je založena jedinečně ve dvou aktech: zaprvé v Božím stvoření (koncept *imago Dei*) a zadruhé v Kristově vtělení, které je transformativním aktem působícím ontologickou proměnu lidství tím, že je lidská rasa doslova vtažena do bytí Božské Trojice (koncept *theiósisis* – „zbožštění“ lidské bytosti).³⁶ Kristus tím, že zbožštil starého Adama (Ef 2,15), utvořil lidské jedince božskými – stejnými jako je on sám.³⁷ Tato perspektiva zakládá globální, celoplanetární dosah evangelia. Vtažení do láskyplného bytí božské Trojice s sebou nese významnou sociální změnu. Člověk je od této chvíle nutně součástí společenství (*koinónia*).

Zbožštění tedy není možné bez účasti ve společenství Božího lidu. Důležité je, že distributorem tohoto nového existenciálního stavu člověka a světa není nikdo jiný než historicky existující a institučně zakotvená pravoslavná církev. Ona je předchutí tohoto „nového světa“ absolutní harmo-

34 The Mission of the Orthodox Church in Today's World: The Contribution of the Orthodox Church in realizing peace, justice, freedom, fraternity and love between peoples, and in the removal of racial and other discriminations, dokument Svatého a velkého koncilu pravoslavné církve, [online], [cit. 18.10. 2020], dostupné z: <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world>.

35 Tamtéž, odst. A, 1.

36 Srov. Allister McGrath (ed.), *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, Praha: Návrat domů, 2001, 115.

37 *The Mission of the Orthodox Church*, odst. A, 1–2.

nie a láskyplné jednoty veškerenstva.³⁸ Skrze své učení, svou liturgii, své zvěstování a svou pastorační činnost (včetně sociální angažovanosti) do slova uskutečňuje a zpřítomňuje Boží království na zemi. V souvislosti s obecnou rovností a hodnotou každého člověka před Boží tváří je jako výrazná součást misijního poslání zdůrazněna solidarita a obecné sebeobětující nasazení ve prospěch chudých, utlačovaných a trpících. Zároveň je zde ovšem výrazné vymezení vůči určitým aspektům současné globální kultury. Jako negativní a proti Duchu svatému jdoucí jev je vnímána především globalizace a sekularizace se svými nevyhnutelnými důsledky v relativizaci, individualismu a konzumním přístupu k životu. Církev se má proti těmto celospolečenským jevům jasně „prorocky“ vymezit.³⁹

Ve velmi podobném duchu hovoří také teolog a výrazný činitel Evropské sítě kaplanů ve zdravotnictví (ENHCC) otec Stauros Kofinas. Návrat ke koinonickému pojetí člověka jakožto bytostného účastníka života ve společenství Boží Trojice je podle Kofinase jedinou zdravou alternativou vůči sekularismu a individualismu.⁴⁰

Pojetí kaplanské práce ve světle těchto teologických důrazů se zdá být silně ekleziologicky vázáno a motivováno. Do naší diskuse to přináší otázku komu všemu a jakým způsobem může a má kaplan s těmito východisky sloužit. Je nasnadě, že lidem nábožensky etablovaným a identifikujícím se s konkrétní (jistě nejen pravoslavnou) tradicí může nabídnout pravoslavný kaplan plnou šíři spirituální péče (včetně prostředkování svátostné služby). Zároveň je ovšem na místě promýšlet, jakým způsobem a v jaké míře může například člověk ze sekulárního prostředí bez profilovaného náboženského vyznání, který navíc není otevřený evangelizačnímu zvěstování, spirituální službu s takovýmito východisky využít.

Z hlediska naší typologie si dovoluji následující přístup umístit k typu II (Kristus nad kulturou). V kontextu naší masivně sekularizované společnosti však zmíněné důrazy mohou inklinovat spíše k vzájemně mimoběžné paralelní existenci církve a okolního světa charakteristické pro typ IV (Kristus a kultura v paradoxu).

38 Srov. tamtéž, odst. E, 1.: „In His Kingdom, reflected and present in His Church on earth, there is no place for hatred, enemy, or intolerance (Is 11:6; Rom 12:10).“

39 Tamtéž, odst. F, 7–10.

40 Stavros Kofinas, *Spirituality and Healthcare Practices: Integrating the „Forgotten Dimension“*, [online], [cit. 12.10.2019], dostupné z: <http://enhcc.eu/Blankenberge18/Stavros%20Kofinas,%20Spirituality%20and%20healthcare%20practices.pdf>.

Na závěr je třeba upřesnit, že ačkoliv jsme právě analyzovali přístup vyplývající z oficiálních pramenů ortodoxní tradice, neznamená to v nejmenším, že bychom si dovolili schematicky limitovat teologická východiska a praktické přístupy v kaplanství ze strany kolegů z pravoslavné církve. Jak už bylo několikrát zdůrazněno, osobnost každého jedince je nositelem autentické spirituality a teologie.

Závazek z Kapského města – dokument 3. Lausannského kongresu o světové evangelizaci

Bezmála 4500 představitelů církví evangelikálního spektra⁴¹ ze všech částí světa se sešlo v r. 2010 k pokračujícímu rokování ohledně misie a evangelizace v měnícím se světě. Toto globálně pojaté setkání křesťanů, kteří se identifikují s probuzeneckou tradicí,⁴² navázalo na iniciativu evangelikálního hnutí již od dob tzv. Lausannského hnutí z r. 1974.⁴³

Pro naše uvažování je důležité zmínit na prvním místě výraznou hermeneutickou metodu, jejímž hlavním zdrojem je poctivá, nicméně jednoznačně konturovaná *exegeze Písma*, která zdůrazňuje historicitu a doslovnost obsahu biblické látky.⁴⁴ Na základě interpretace stěžejních biblických pasáží zmíněné dokumenty potvrzují obecně přijímané antropologické závěry. Ty kladou důraz na fatální a všeprostupující důsledky prvotního hříchu a padlého stavu lidstva.⁴⁵ Přirozené tíhnutí člověka je charakterizováno nezávislostí na Bohu, což s sebou přináší četné projevy sebestřednosti

41 V českém kontextu by sem patřily menší protestantské denominace, které někdy nesou rovněž označení probuzenecké. To jsou církve navazující na podněty radikální reformace a inspirující se významně probuzeneckým působením Johna Wesleyho na britských ostrovech. K úplnému a přehlednému vysvětlení podstaty a historických kořenů evangelikalismu srov. např. Zdeněk Vojtíšek, *Pestrý svět evangelikálních křesťanů*, *Brána* (2019/8), 12–15. Pro zevrubnější výklad viz McGrath (ed.), *Blackwellova encyklopedie*, 125–132.

42 Pověstná pestrost a vrstevnatost těchto menších denominací souvisí přímo s důrazem na relevanci vzhledem k současné kultuře a jejím „znamením doby“. Jakým specifickým způsobem je tato relevance chápána ještě uvidíme.

43 Dokument navazuje na „Lausannský závazek“ a „Manilský manifest“, které jsou prohlášeními stejného hnutí v letech 1974, resp. 1989. Závazek z Kapského města působí ovšem aktuálněji vzhledem k tomu, že reaguje na prudké a překotné posuny v procesech globalizace. Srov. McGrath (ed.), *Blackwellova encyklopedie*, 128.

44 *Manilský manifest*, bod 2., srov. *Cape Town Commitment*, 14., [online], [cit. 15.10.2020], dostupné z: <https://www.lausanne.org/content/ctc/ctcommitment#capetown>.

45 Srov. *Cape Town Commitment*, 19. Srov. *Manilský manifest*, bod 4.

a komplexní život ohrožující důsledky na individuální, privátní i společenské rovině. Tato špatná zpráva je ovšem zcela transformována evangeliem o dokonalé lásce Stvořitele, který sám sebe dává k záchraně svého stvoření. Proto je hlavním motivem celého dokumentu právě Boží láska. Ta slouží jako základ naděje pro tento (padlý) svět a jako konkrétní vzor a „prováděcí předpis“ pro ty, kteří se působení Boží lásky otevřeli.

Oproti dřívějším dokumentům je tedy patrný posun v motivačním zarámování láskou jakožto hlavním hybatelem dějinného vývoje i konkrétního jednání křesťanů. V otázce setkání s jinými kulturami je zároveň položen důraz na obhajobu objektivní pravdy ve světě relativismu a dekonstrukce hodnot. Zodpovědný a odvážný apologetický dialog v tomto směru je žádoucí.⁴⁶ Zároveň je ovšem deklarována také biblicky zakotvená pokora a respekt vůči lidem jiného vyznání a kulturní identity. Evangelium je pozváním k osobní transformaci (konverzi), nikoliv mocenským nástrojem k vykořenezení. Důraz je dále položen na integrující rozměr evangelia. Naplněním základního poslání Božího lidu není jen proklamace evangelia, ale také každodenní život v jeho etických intencích.⁴⁷ Odtud plyne i pestré rozpracování sociálního učení.⁴⁸

Pokud přemýšlíme o kategoriální pastoraci, je jisté, že tato činnost je z evangelikální perspektivy vnímána jako součást pestré palety naplňování zmíněného komplexního „transformativního“ poslání křesťanů. Evangelikalismus navíc považuje za důležité jasné zakotvení v osobní spirituální identitě, ale také flexibilitu a otevřenost ve formách toho, jak nést hodnoty lásky a naděje do okolního světa. V konkrétním kontextu českého sekularismu a většinově skeptického postoje vůči tradičním etablovaným podobám náboženské praxe má tato tradice potenciál hledat tvořivě relevantní a srozumitelné formy při uplatňování spirituální péče tak říkajíc za hranicemi vlastní denominace a její subkultury. Otázkou do diskuse může být ovšem to, zda motivace ke specificky křesťanské akci nepůsobí nadále exkluzivisticky nebo místy arogantně. Zvláště ve společnosti, kde sociální akce a obětavá angažovanost ve prospěch potřebných má svoje místo a věnuje se jí množství lidí bez konkrétní náboženské identifikace.

46 Srov. *Cape Town Commitment*, 27.

47 Tamtéž, 29.

48 Srov. tamtéž, 27–39.

Typologicky se jeví evangelikální důrazy nejbližše pátému typu Niebuhrovy škály (Kristus proměňující kulturu). Limitem tohoto přístupu může být právě jistý sklon k paternalistickému přístupu vůči těm, kteří ještě nepřijali evangelium, a tudíž nebyli proměněni. Při takovém posunu v kontextu české situace se posouvá tento přístup spíše až k vyhraněnému typu I.

Pohled římskokatolické církve z perspektivy apoštolské exhortace *Evangelii Gaudium*

Pramenů k uchopení teologických východisek kaplanské služby z římskokatolické perspektivy je celá řada. Základním zdrojem mohou být různé formulace sociálního a misijního učení na základě závazných dokumentů. V tomto směru využijeme především aktuální exhortaci *Evangelii Gaudium* týkající se misie a evangelizace formulovanou papežským magisteriem v r. 2013.⁴⁹ Papež František ovšem sám zdůrazňuje ve svých teologických a pastorálních výzvách, že psané dokumenty nesdělují dokonalou a úplnou pravdu, nýbrž především impulsy pro další cestu. Zároveň je velkým příznivcem decentralizace odpovědnosti na nejrůznějších rovinách.⁵⁰ Shrnutí na základě zmíněných zdrojů tedy přijmeme také jako dílčí příspěvek k dalšímu společnému hledání.

Celá papežská výzva vyznívá v pokorném duchu pokání z důvodu liknavosti a mnohdy i lidským sobectvím způsobeného zanedbávání vlastního poslání církve. Zároveň je obsah výzvy nesen naléhavým zvěstováním veliké radosti a *nadějnou otevřeností* vůči budoucnosti.⁵¹ Církev (a jednotlivci z jejích řad) je zodpovědná za dosvědčování naděje, kterou přijímá z Boží milosti prostřednictvím Kristovy záchrany. Jsou přitom podrženy základní stavební kameny katolické nauky o člověku⁵² a zároveň jsou jednoznačně zasazeny

49 Papež František, *Evangelii Gaudium: apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*, 2013 [online], [cit. 10.10. 2020], dostupné z: <https://www.socialninauka.cz/files/files/Evangelii%20gaudium.pdf>.

50 Tamtéž, 17–18.

51 Tamtéž, 7–11.

52 Člověk je stvořen jako *imago Dei*, ale o svou původní dobrou přirozenost přichází vlivem důsledků bytostné odcizenosti od Boha. V Kristu je naděje na smíření a transformaci k novému zacelení a potvrzení důstojnosti každého člověka. Srov. tamtéž, 112–113: „Vyznání, že Boží Syn přijal naše lidské tělo, znamená, že každá lidská bytost byla povznesena k samotnému srdci Boha. Vyznání, že Ježíš prolil za nás svou krev, nám nedovolí ani v nejmenším pochybovat o bezmezně lásce, která zušlechťuje každou lidskou bytost. Její vykoupení má sociální význam, protože ‚Bůh v Kristu nevy-

do kontextu aktuálních výzev v různých kulturních okruzích napříč globálním lidským společenstvím, podobně jako v dokumentech, o nichž jsme pojednávali výše.⁵³ Jednou z podstatných výzev je kulturní relevance a úsilí o hledání vzájemného porozumění s lidmi, kteří jsou vně církve. Abychom mohli naději nést věrohodně a s užitekem, je třeba být v kontaktu s realitou dnešního světa.⁵⁴

Pohled na současnou kulturu je ovšem i zde kritický a je třeba kvalifikovaného, informovaného a moudrého rozlišování v tom, co přijmout a rozvíjet a co naopak rozhodně odmítnout.⁵⁵ Specifickým prvkem je Františkovo ocenění tzv. zlidovělé zbožnosti a zbytkového křesťanského obsahu v kulturách, kde již živá náboženská praxe je výrazně na ústupu. Papež František si všímá velké hodnoty „semen“, která jsou do takové kultury zasetá. Je třeba zde navazovat, nikoliv se ušklibat nad kulturním a duchovním úpadkem.⁵⁶ Sociální angažovanost na osobní i společenské úrovni je přímým a nezpochybnitelným důsledkem vlastního vztahu s nebeským Otcem.⁵⁷ Milovat Boha vlastně znamená milovat bližního a aktivně usilovat o dobro pro druhé, zvláště ty nuzné a potřebné.⁵⁸ Být křesťanem znamená tedy „být tu pro druhé“. Privatizace duchovního života je nepřijatelná, protože odporuje samotnému jádru evangelia.⁵⁹

Všechny tyto podněty nás vedou k jednoznačnému závěru, že obsah exhortace je výzvou k otevřenosti, angažovanosti a zájmu o kulturu či svět

koupil pouze jednotlivou osobu, nýbrž také společenské vztahy mezi lidmi.“

53 Tamtéž, 39–51.

54 Tamtéž, 32–33.

55 Tamtéž, 45–47. Co se týká kritického pohledu, je důraz položen na rostoucí sekularizaci, konzumní způsob života, individualismus a zaplňování existenciální prázdnoty novými formami instantní spirituality, které představují ohrožení tradičních a hluboce zakotvených duchovních cest, a tím i posun v důležitých etických hodnotách.

56 Tamtéž, 49: „Není správné ignorovat zásadní význam, který má kultura poznamenaná vírou, neboť tato evangelizovaná kultura má, nehledě na své meze, mnohem větší potenciál, než je pouhý součet věřících vystavených útokům nynějšího sekularismu. Evangelizovaná lidová kultura obsahuje hodnoty víry a solidarity, které mohou přispět k rozvoji věřící a spravedlivější společnosti, a vyznačuje se osobitou moudrostí, kterou je třeba s vděčností uznávat.“

57 Tamtéž, 113.

58 Srov. Mt 25,40: „...cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.“

59 „Již nelze tvrdit, že náboženství se musí omezit na soukromý sektor a že existuje jenom proto, aby připravovalo duše na nebe.“ *Evangelii Gaudium*, 116.

za „zdmí“ kostelů. Ve jménu sdíleného lidství a křesťanské odpovědnosti za život v Božím světě jdou stranou důrazu na ekzeziologické ukotvení a fixaci věroučných či prakticko-ekzeziologických otázek. Orientace je namířena jednoznačně k vyjití z komfortní zóny institučně strukturované církve vstříc bližnímu, „v němž čeká Bůh“.⁶⁰

Je nasnadě, že pastorační působení vně církevní komunity, a ještě navíc mezi lidmi nacházejícími se v mezních situacích (tedy kaplanská péče v jednotlivých kategoriálních sférách), je přímým a konkrétním naplněním takového misijního nastavení. Navíc se tato péče má jistě týkat lidí, kteří svou církevní příslušnost na cestě životem odložili nebo je od narození utvářel zcela jiný kulturní a spirituální kontext. Otázkou zůstává, zda je zahrnována explicitním, anebo implicitním záměrem danému člověku dopomoci ke konverzi a potažmo vstupu do církve. Dále je otázkou, jak konkrétně se má projevit v široce pojaté spirituální péči polemika s hodnotami sekulární kultury. Ponechme tyto otázky otevřeny naší společné diskusi.

Na typologické škále bychom přístup postavený na právě prostudovaném papežském dokumentu mohli zařadit k typu V (Kristus proměňující kulturu). Zdá se totiž, že se nejedná o důraz posilující roli a svébytnost vlastní denominace. Ve středu zájmu je proměna celého světa a univerzálních podmínek pro život ve světle hodnot Božího království. Zároveň je ale zřejmé, že v pestrosti tradic v rámci římskokatolické světa najdeme pojetí zcela rozdílná, ba protichůdná. Je jisté, že důraz na církev jakožto viditelného agenta a distributora „radosti evangelia“ může snadno směřovat k pojetí II (Kristus nad kulturou), zvláště ve společnostech, kde je katolická zbožnost majoritní náboženskou orientací.

Závěr: Identita kaplana mezi opevňováním a rozpouštěním

Prozkoumali jsme oficiální věroučné dokumenty vůdčích tradic napříč spektrem křesťanského náboženství. Jejich obsah vyslovuje důležité teologické tendence ve vztahu křesťana a světa coby našeho společného místa pro život. Je pozoruhodné, jak tato pomyslná škála přístupů koresponduje s rozpětím postojů ke spirituální péči (neboli kategoriální pastoraci) ve zdravotnictví i v jiných cílových prostředích.⁶¹ Na jedné straně jsme svědky opevňování a upevňování vlastních (mocenských) pozic ve jménu distribu-

⁶⁰ Církev je z podstaty své identity „vycházející“; srov. tamtéž, 19–21.

ce spásy padlému světu. K této tendenci se někdy uchylují jak jednotliví kaplani, tak náboženské instituce, které je do služby vysílají. Na straně druhé lze pozorovat také opačnou tendenci k dynamické (fluidní) identifikaci kaplana s hodnotovým a existenciálním naladěním jednotlivců i institucí, v jejichž blízkosti kaplan působí. Dochází tak k rozpouštění kaplanské identity.

Domnívám se, že cesta k rozvoji smysluplné a efektivní kaplanské péče se má ubírat mimo obě krajnosti. Kaplan není ani distributor spásy na straně jedné, ani (toliko) poskytovatel empatie, potvrzení a mezilidské přítomnosti na straně druhé. K jedinečnosti jeho role patří odkazování a otevírání dveří naději, která „není z tohoto světa“ (transcendence), a přece je „zcela s námi“ (imanence). Toto klademe jako první a podstatný předpoklad. Odtud pak může další teologická i praktická reflexe pokračovat. Aby sloužila k hledání účinných prostředků onoho otevírání dveří účinné naděje. Prostředky naděje jsou totiž pestré a proměnlivé tak, jak je pestrý a proměnlivý život sám.

Mgr. Matěj Hájek, Th.D.

Biskupcova 66
130 00 Praha 3
hajek@revma.cz

61 V této souvislosti ovšem znovu připomínám, že má autorská perspektiva je výrazně formována zakotvením ve zdravotnickém prostředí. Hlubší obeznámenost s kulturním i hodnotovým nastavením v jiných oblastech kaplanského působení (vězeňství, armáda, školství, sociální služby, IZS, aj.) je nezbytná pro navazující odpovědnou teologickou reflexi, k níž je můj článek pouze úvodním příspěvkem.