

Spiritualita, etika a sociální práce

Rainer B. Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher,
Klaus Baumann a kolektiv



Spiritualita, etika a sociální práce

Rainer B. Gehrig

Michal Opatrný

Nándor Birher

Klaus Baumann

a kolektiv

Rainer B. Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher, Klaus Baumann a kolektiv
Spiritualita, etika a sociální práce

Vydal FreiDok plus (<https://freidok.uni-freiburg.de/>)

1. vydání

Spoluautoři

Daniela Blank

Aaron Muñoz Devesa

Francisco J Moya Faz

Emanuele Lacca

Brian McManus

María Dolores Pereñíguez Olmo

Věra Suchomelová

Karel Šimr

Překlad: Nicole Emrová

Korektura: Jana Veselá

1. vydání, 2021

Layout a tisk: Tiskárna Posekaný, České Budějovice

Oznámení o autorských právech a publicitě – Creative Commons. Licence na autorská práva zamčený v. Autorská práva si ponechávají autoři.

(CC BY-NC-ND 4.0). Úplný text licence viz

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

© 2021

ISBN: 978-3-928969-89-5

DOI: 10.6094/978-3-928969-89-5

Odborní recenzenti

Kromě vzájemných recenzí mezi členy projektového týmu a dalšími autory byly všechny kapitoly posouzeny také dvěma externími recenzenty v režimu double blind. Děkujeme za jejich podporu a cennou zpětnou vazbu.

dr. Francesco de Angelis, Catholic University Murcia (Španělsko)

dr. Jakub Doležel, Univerzita Palackého v Olomouci

dr. Robert V. Doyle, Marymount California University, Palos Verdes, CA (USA)

dr. Joaquín Guerrero Muñoz, University of Murcia (Španělsko)

dr. Jan Kaňák, Univerzita Karlova v Praze

prof. Klaus Kiessling, University St. Georgen, Frankfurt a. M. (Německo)

doc. Adéla Mojžíšová, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

dr. Elaine Wright, Brescia University, Owensboro, KY (USA)

doc. Jozef Žuffa, Trnavská univerzita (Slovensko)



Vydání publikace bylo podpořeno projektem Erasmus+ 2018-1-CZ01-KA203-048104

Obsah

Obsah	5
Úvod	7
Předmluva	8
Část první: Základní souvislosti	11
I.1 Náboženská pluralita a rozmanitost v sekulární Evropě <i>Michal Opatrný</i>	12
I.2 Pojetí člověka a sociální práce <i>Rainer Bernhard Gehrig</i>	17
I.3 Metody a interdisciplinarita – etické a spirituální aspekty sociální práce <i>Klaus Baumann</i>	29
I.4 Spiritualita – případ pro mezioborové setkání teologie a sociální práce <i>Rainer Bernhard Gehrig</i>	40
I.5 Propojení sociální práce s právem, etikou a náboženstvím <i>Nándor Birher</i>	55
Část druhá: Porozumění	74
II.1 Závazek sociální práce vůči klientům <i>Michal Opatrný</i>	75
II.2 Koncepty a teorie spirituality v sociální práci <i>Michal Opatrný</i> <i>Rainer Bernhard Gehrig</i>	82
II.3 Pojmy a teorie sociální etiky v sociální práci <i>Emanuele Lacca</i>	100
Část třetí: Spiritualita a etika v různých úrovních sociální interakce	111
III.1 Spiritualita klientů, spiritualita sociálních pracovníků a étos organizací v sekulární době <i>Klaus Baumann</i>	112
III.2 Spirituální posouzení v sociální práci <i>Michal Opatrný</i>	126
III.3 Spiritualita a etická rozhodnutí <i>Emmanuel Lacca</i>	141

III.4 Církevní charitativní organizace a předpisy v sociální oblasti <i>Nándor Birher</i>	150
III.5 Podpora spirituality ve strukturách pomáhajících organizací <i>Daniela Blank</i> <i>Karel Šimr</i>	165
III. 6. Vedení lidí v sociální práci a spiritualita <i>Klaus Baumann</i>	176
Část čtvrtá: Vybrané oblasti praxe.....	193
IV.1 Depersonalizovaná migrace: směrem k pohostinné společnosti <i>Aaron Muñoz Devesa</i> <i>María Dolores Pereñíguez Olmo</i>	194
IV.2 Spiritualita, sociální práce a zmocňování žen: nástroj sociální změny <i>Aaron Muñoz Devesa</i> <i>María Dolores Pereñíguez Olmo</i>	205
IV.3 Spiritualita a duševní zdraví <i>Francisco José Moya-Faz</i> <i>Klaus Baumann</i>	216
IV.4 Práce s mládeží a spiritualita v Irsku <i>Brian McManus</i>	229
IV.5 Spiritualita a senioři <i>Věra Suchomelová</i> <i>Francisco Moya Faz</i>	244
IV.6 Náboženství a spiritualita v komunitní práci <i>Michal Opatrný</i>	258
Příspěvatelé.....	265
Resumé/Abstract.....	268

Úvod

Předmluva

Kniha spiritualita, etika a sociální práce je výsledkem spolupráce a dvouletého evropského projektu mezi partnerskými univerzitami z České republiky, Německa, Maďarska, Španělska a mládežnické organizace z Irska. Cílem této příručky je nabídnout průvodce a nástroj pro vzdělávání sociálních pracovníků a dalších odborníků z pomáhajících profesí, kteří se zabývají klienty* v dynamickém evropském sociálním, ekonomickém, politickém, kulturním a náboženském rámci na počátku 21. století. My, partneři projektu, žijeme v tomto prostoru a čase a tyto aspekty silně ovlivňují naše zkušenosti, výzkum a oblasti vzdělávání.

Kniha je koncipována jako volně přístupný nástroj pro vzdělávání na úrovni magisterských programů, v němž vyučující a školitelé najdou obecnou strukturu vzdělávacích cílů (*Co můžete z této kapitoly získat*) se znalostmi, dovednostmi a postoji, krátkým úvodem k tématu a otázkami *pro sebereflexi* na konci, které lze použít jako úkoly. Kapitoly zakončuje aktualizovaný seznam zdrojů. Doporučujeme začít kapitolami v první části, které považujeme za nezbytné základy, ostatní kapitoly si lze vybrat podle zájmu.

Po debatě o metodách, které v této knize vysvětlujeme (I.3), jsme uspořádali dvacet kapitol kolem čtyř hlavních aspektů: *základní prvky* v první části (I.1–I.5), *vhledy* v druhé části (II.1–II.3), *úvahy o spiritualitě a etice, které se týkají různých sociálních úrovní* ve třetí části (III.1–III.6), *vybrané oblasti aplikace* ve čtvrté části (IV.1–IV.6) s následným krátkým závěrem.

Čtenáři jsou v první kapitole (Opatrný, I.1) uvedeni do kontextu evropské situace nového tisíciletí, které se vyznačuje rostoucí náboženskou pluralitou a kulturní rozmanitostí. Je výsledkem sekularizačních vln, přizpůsobování a proměn křesťanství, migračních procesů, ekonomických změn a nových geopolitických konstelací. Druhá kapitola (Gehrig, I.2) staví do centra zájmu podstatu a důvod existence profese sociální práce: lidskou bytost. Profesionální pomoc druhým vyžaduje porozumění člověku, prostředí, komplexnosti života a reflexivní postoj a kapacitu pochopit tyto situace, procesy a osoby. Kapitola otevírá diskusi z křesťanské humanistické perspektivy se zaměřením na pojetí člověka. Třetí kapitola o interdisciplinaritě a metodě (Baumann, I.3) je spojnicí mezi počáteční kontextualizací, následujícími *vhledy* a zbytkem knihy. Její komplexnější a teoretická orientace založená na Lonerganově modelu čtyř úrovní *vědomé intencionality* nabízí holistický nástroj pro reflexi praxe, kterým sociální pracovníci zvyšují svou schopnost být pozornější, inteligentnější, rozumnější a zodpovědnější. V návaznosti na kapitolu a její interdisciplinární zaměření Gehrig v I.4 ukazuje, jak je spiritualita polem pro setkání teologie a sociální práce.

Základní prvky uzavírá teoretická srovnávací kapitola o propojení sociální práce se souvisejícími pojmy práva, etiky a náboženství jako výrazů norem (Birher, I.5). Sociální pracovníci si uvědomují, jak normativní rámce ovlivňují odbornou praxi a situace, v nichž se klienti v našich společnostech nacházejí.

* Termín „klienti“ v knize užíváme k označení jednotlivců, rodin, skupin, organizací a komunit.

Druhá část knihy se ve svých třech kapitolách soustředí na základní koncepty tématu, *vhledy*. Tato část začíná stručným vysvětlením základní etické a praktické otázky závazku vůči klientům v sociální práci v kontextu spirituality a etiky (Opatrný, II.1). Otázka závazku sociální práce a sociálních pracovníků vůči klientům se v knize objevuje jako kontinuální prvek propojující všechny kapitoly. Kapitola II.2 (Opatrný a Gehrig) předkládá potřebná porozumění, po nichž následují některé základní myšlenky o sociální etice adresované profesi (Lacca, II.3).

Ve třetí, obsáhlejší části knihy najdou čtenáři vysvětlení spirituality a *etiky na různých sociálních úrovních v oblastech praxe*, zejména v kontextu organizací. Baumann nabízí překlenovací kapitolu mezi druhou a třetí částí (III.1), v níž je spiritualita klientů, sociálních pracovníků a étos organizací sekulárního věku spojena se spirituálně a eticky pozornou, inteligentní, rozumnou a zodpovědnou praxí. Ve III.2 přemýšlí Opatrný nad praxí spirituálního posouzení jako nástroje a vyjádření spirituálně citlivé praxe v pomáhajících profesích. Čtenáři zde najdou několik modelů a praktických orientací. Následující kapitola III.3 (Lacca) rozšiřuje otázky související s hodnocením o etickou reflexi tématu. Zbytek třetí části je věnován organizační oblasti a vedení. Čtenáři najdou příklad církevních charitativních organizací (Birher, III.4), kde se autor propojuje s myšlenkami o normách z kapitoly I.5 a předkládá jejich vysvětlení; v III.5 Blank a Šimr ukazují případy protestantské a katolické organizace v Německu a České republice a jejich podporu tématu spirituality; III.6 (Baumann) uzavírá třetí část úvahami o vedení v sociální práci související se spiritualitou.

Čtvrtá část s *vybranými oblastmi aplikace* ukazuje, jak se téma spirituality a etiky objevuje ve vybraných skupinách a referenčních oblastech sociální práce. Ve IV.1 (Muñoz a Pereñiguez) jsou pro sociální pracovníky popsány dramatické situace v oblasti práce s uprchlíky a migranty a spirituální otázky, které v souvislosti s těmito jevy vyvstávají. Oba autoři pak představují ve IV.2 dialog na téma, jak může být spiritualita součástí posílení postavení žen a nástrojem sociálních změn. Do kapitoly IV.3 (Moya Faz a Baumann) jsme zařadili téma duševního zdraví, protože spiritualita se často objevuje v psychologickém a zdravotnickém výzkumu. Sociální pracovníci mají v této oblasti rovněž silné profesní zastoupení; ve skutečnosti je duševní zdraví tématem ve většině vzdělávacích programů sociální práce. Práce s mládeží a spiritualita v Irsku (McManus, IV.4) představuje nově vznikající téma a je výsledkem obohacujících setkání a školení akademiků a odborníků z praxe v rámci projektu. Dalším nezbytným a naléhavým směrem v rámci tématu sociální práce a spirituality a etické praxe je náročná evropská sociální realita seniorů. Suchomelová a Moya Faz shrnují důležité aspekty v kapitole IV.5. Část aplikace končí krátkým zamyšlením nad rozvojem komunity (Opatrný, IV.6), protože sociální práce není jen případovou prací nebo organizační praxí a lidé vždy patří ke komunitám, referenčním skupinám a vztahovým lokálním sociálním realitám, které je třeba integrovat do spirituálně citlivé sociální práce.

Nakonec chceme ještě dodat, že tato kniha nabízí různé úhly pohledu a vlastní přístupy autorů k tématům jejich kapitol. Každý autor je odpovědný za svoji kapitolu či kapitoly. Je to naším vědeckým závazkem vůči pluralitě a diversitě v akademické práci, který podporuje další reflexi a výzkum v tématu.

Doufáme, že se kniha stane užitečným nástrojem dalšího rozvoje týkajícího se spirituality a etiky v oblasti vzdělávání, výzkumu a praxe sociální práce – při propagaci systémově větší pozornosti, vhledu, reflexe a odpovědnosti.

Murcia, České Budějovice, Szeged, Freiburg, July 2021

Rainer Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher, Klaus Baumann

Část první: Základní souvislosti

I.1 Náboženská pluralita a rozmanitost v sekulární Evropě

Michal Opatrný

DOI: 10.6094/UNIFR/223331

I když je Evropská unie sekulární organizací sekulárních států, žijeme v rostoucí sociální, kulturní a náboženské pluralitě a rozmanitosti (Taylor, 2007). Nejen že jsme s novou intenzitou konfrontováni s různými kulturami a náboženstvími, které mají historický a sociální původ v jiných zemích Evropy, ale setkáváme se rovněž s velkým množstvím kultur a náboženství z jiných zemí a kontinentů. Tato skutečnost se projevuje u konkrétních jedinců a rodin. Jejich kultury a náboženství (Davie, 2002) se odrážejí v jejich životech v Evropě, v tom, jaké mají problémy a konflikty, stejně jako v jejich nadějích a silných stránkách. Při řešení problémů a konfliktů těchto lidí a jejich nadějí a silných stránek musí sociální pracovník vzít v úvahu také jejich religiozitu a spiritualitu. Sociální práce přitom probíhá v rámci sekulárního veřejného prostředí, pod mandátem sekulárního státu.

Tato kapitola stručně vysvětluje, jak je toto napětí mezi sekulárním mandátem sociální práce a zájmem o religiozitu a spiritualitu hluboce zakořeněno v evropské historii a kulturním dědictví.

Co můžete z této kapitoly získat

Znalosti

Čtenáři mají základní přehled o pluralitě a rozmanitosti v Evropě na různých úrovních: ekonomické, kulturní, náboženské a duchovní.

1. Ekonomická a kulturní rozmanitost v Evropě

Zkušenost plurality a rozmanitosti je pro mnohé z nás, narozené v Evropě, obzvláště nová a docela překvapivá, není ale ani *výsledkem*, ani *následkem* politiky Evropské unie nebo imaginárního globálního liberalismu a kultury vítání. Sociální, kulturní a náboženská pluralita je především historickým dědictvím Evropy a důležitou součástí její staleté identity. Do dnešního dne existují v Evropě státy a společnosti s vysokou úrovní kulturní a náboženské plurality a rozmanitosti, jako je např. Švýcarsko. Ostatní velké státy s vysokou úrovní kulturní a náboženské rozmanitosti v dějinách Evropy se rozpadly a zanikly, například Habsburská monarchie (1526–1918), kde katoličtí, protestantští a pravoslavní křesťané žili společně s muslimy.

Přestože Evropa byla kulturně a nábožensky různorodým kontinentem, tato rozmanitost byla v průběhu historie znovu a znovu ničena násilnými konflikty a válkami: šlo o zničení *těch druhých*. Dvě epizody autokratických režimů – nacismus (spolu s fašismem) a komunismus – přerušily, zastavily nebo zpozdily vývoj liberální demokracie v Evropě v průběhu 20. století. V první a druhé světové válce byly země rozděleny, a to i vnitřně. Poté studená válka a železná opona rozdělily Evropu na více než 40 let. Důsledky a dopad této situace jsou ve stávajícím rozdělení mezi bohatými a chudšími regiony platné dodnes. Státy Evropské unie se dále dělí na

rozvinutější a méně rozvinuté regiony, i když většina z nich je na tom lépe než mnoho jiných zemí světa. Eurostat (Statistický úřad Evropské unie) používá termín *skutečná individuální spotřeba* (AIC) k vyjádření kupní síly (skutečná individuální spotřeba na osobu) v jednotlivých zemích EU a zemích Evropského hospodářského prostoru (Eurostat, 2020b). Umístěním indexu AIC pro celou EU na 100 % v roce 2019*, dosáhla AIC ve Švýcarsku 124 %, v Německu 122 %, v Rakousku 118 %, v Holandsku 114 %, ve Francii 109 %, v Itálii 99 %, v Irsku 95 % a ve Španělsku 91 %. V Česku činila AIC 85 %, na Slovensku 69 % a v Maďarsku 67 %. V pobaltských státech činila AIC v Litvě 92 %, v Estonsku 76 % a v Lotyšsku 71 %. Ale také v Řecku byla AIC (78 %) srovnatelná s takzvanými novými nebo východními zeměmi Evropské unie (Eurostat, 2020a). Z tohoto pohledu nejsou země Evropské unie rozděleny jen na východní a západní, ale je zde také rozdíl mezi severními a jižními zeměmi, či v obecnějším rámci mezi bohatými a chudými zeměmi. Historické kořeny evropské rozmanitosti tedy nejsou vždy pozitivní.

Stejně tak lze pozorovat rozdíl mezi státy Evropské unie z hlediska životních hodnot a politických preferencí. Americké výzkumné centrum Pew Research Center ve svém průzkumu s názvem *Náboženská víra a národní příslušnost ve střední a východní Evropě* (*Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe*) z roku 2017 uvádí, že ve východoevropských zemích existuje propojení mezi nižší úrovní sociální důvěry a zmírněnou či nejednoznačnou podporou demokracie. Znovu se mezi evropskými zeměmi objevuje bývalá železná opona, tentokrát jako hranice mezi zeměmi s vysokou úrovní sociální důvěry a silnou podporou liberální demokracie (bývalé západní země) a zeměmi s nižší úrovní sociální důvěry a nejednoznačnou podporou demokracie (bývalé východní země).

2. Náboženská a spirituální rozmanitost v Evropě

Jedním z důležitých faktorů je odlišný vztah k náboženství a spiritualitě v evropských zemích. V dějinách zemí střední a východní Evropy sloužilo náboženství jako prostředek k vymezení hranic v kulturním a národním smyslu. To je zřejmé zejména v případě Polska, které je dobře známé úzkým propojením národní kultury s katolickým náboženstvím. Je to dáno polohou Polska mezi pravoslavným Ruskem a Saskem – převážně protestantskou východní částí Německa. Katolická identita národa má tedy co do činění se sebe-definicí vůči jeho geopoliticky dominantním sousedům. Podobně je potřeba chápat převládající sekulární světonázor v Česku (Václavík, 2010). Česká kultura je příliš vzdálená kultuře Ruska a jiných tradičně pravoslavných zemí. Současně však v průběhu své historie musela čelit mnohem silnějšímu vlivu katolické a protestantské kultury. To je mimo jiné dáno pozicí Česka, jež je zaklíněno v německém prostoru mezi dvěma vzájemně se lišícími státy – tradičně katolickým Bavorskem a tradičně protestantským Saskem, jejich území až do konce druhé světové války sahalo hluboko do oblasti dnešního Polska – takže dnešní Česká republika byla na severu ohraničena převážně Saskem. V moderní době patřily české země k tradičně katolické habsburské monarchii. Vlastní definice české národní identity v 19. a 20. století byla proto založena na protikladu ke všemu německému, včetně německého jazyka, který byl hlavním úředním jazykem nadnárodního státu. Proto nakonec definice české národní identity nutně

* Záměrně používáme data z minulého roku před pandemií covidu-19.

znamenal vymezení se jak proti bavorskému a rakouskému katolicismu, tak proti saskému protestantismu. Je evidentní, že současné názorové proudy ve střední a východní Evropě nutně souvisejí s interpretací role náboženství v historii těchto států. Touto otázkou se, mimo jiné, zabývala komunistická propaganda, která dokázala po celá desetiletí kultivovat poválečnou (po druhé světové válce) averzi ke všemu německému a přenést ji na zbytek západní Evropy a USA – jako nové náboženské vyznání. V této době hrála autentická a pravá náboženství důležitou roli protiváhy ke komunistické ideologii (Weis, 2013). To však posílilo jejich roli dobře zavedeného prostředku pro definování identity. Dnes lze tento fenomén pozorovat v zemích střední a východní Evropy v neskrývané a veřejné opozici vůči postojům a názorům papeže Františka. Ještě významnější však může být fakt, že většinou nejde ani tak o opozici, jako o elementární nepochopení papežovy koncepce církve a jejího poslání ve světě (Scavo, Beretta, 2018). Náboženství, které ve střední a východní Evropě – a to zejména v moderní době a ve 20. století – pomohlo formovat a posilovat, rozvíjet a chránit identitu těch, kteří se ocitli v soukolí dějin a sporů svých mocnějších sousedů, nebo se jednoduše stali předmětem jejich touhy po moci (Snyder, 2012), se stává nástrojem utlačování všeho, co je jiné a cizí.

Již předchozí výzkumy spirituality a religiozity v zemích, jako jsou Česko a Slovensko, ale také v Polsku, Maďarsku nebo ve státech bývalé Jugoslávie (Bosna a Hercegovina, Chorvatsko, Severní Makedonie, Srbsko, Slovinsko) potvrdily, že ve společnostech těchto států existují obdobné druhy strachu, bez ohledu na to, zda se jedná o katolický stát (např. Polsko), nebo sekularizovaný stát (např. Česko). Jedná se o obavy spojené s procesem transformace a poklesem životní úrovně, jakož i o existenciální obavy, zejména strach ze smrti, strach ze životního selhání, strach z marnosti a zbytečnosti (Tomka a Zulehner, 1999; Tomka a Zulehner, 2000). Strach ve smyslu xenofobie by také mohl být jednou z forem dopadu náboženství a spirituality na každodenní život klientů sociální práce.

Náboženská, kulturní a také ekonomická rozmanitost v Evropě je tedy dědictvím evropské kultury a také kořenem ideologického pozadí či ideologického ospravedlnění dnešních problémů a konfliktů. Růst této rozmanitosti posilují příchozí uprchlíci ze zemí mimo Evropu (Střední východ, Afrika) a migrující pracovníci ze zemí mimo EU ve východní Evropě a Asii (např. Ukrajina, Turecko). Obě příchozí skupiny vyznávají různá náboženství (tj. islám a pravoslavné nebo řeckokatolické křesťanství), která pro ně mají podstatnou důležitost. Tato skutečnost je pro sociální práci velmi významná. Sociální práce v Evropě se proto musí zabývat různým náboženským původem – včetně ateismu a agnosticizmu (Taylor, 2007) – a dědictvím kultur evropských zemí, které mají dopad jak na každodenní život lidí narozených v Evropě, tak i na různá náboženská vyznání a kulturní původ lidí přicházejících do Evropské unie.

Náboženská a kulturní rozmanitost je nicméně důležitým dědictvím evropských dějin a tradiční evropskou reakcí na tuto rozmanitost je sekularita. Nejhorší a největší náboženský konflikt v Evropě – třicetiletá válka v 17. století – byl nahrazen osvícenstvím (17.–19. století). Ačkoli osvícenství nebylo v Podunajské monarchii (tj. v současném Rakousku, Bosně a Hercegovině, Chorvatsku, Česku, Maďarsku, Slovinsku, Slovensku a v části Polska) jen sekulární jako ve Francii, ale také katolické (a tedy křesťanské), sekularizace života obecně – veřejného i soukromého – byla novým, rostoucím a nevratným protějškem, nejdříve částečným a nakonec charakteristickým.

S postupem sekularizace ztratily jak katolická a protestantská církev, tak pravoslavná církev vliv na veřejný a soukromý život lidí. V závislosti na historických společensko-politických souvislostech ztratily církve ještě více vlivu na osobní životy lidí i na politický rozměr společnosti (Taylor, 2007). To je důvod, proč v dnešní Evropě stále vidíme země s národními církvemi bez jakéhokoliv politického dopadu (např. Irsko) a také údajně sekulární státy se silným vlivem katolické církve (např. Polsko) nebo protestantských denominací (např. Maďarsko). Proto současná koncepce sociálního státu v jednotlivých zemích Evropské unie stále ještě závisí na jejich náboženské historii (Ebertz, 2011). Po první světové válce (1914–1918) nastal kolaps monarchií v Evropě. Teprve tento moment znamenal pro mnoho evropských zemí konečný rozkol mezi státem a církví.

Závěr

Přestože v Evropě žijeme v sekulárních státech, které jsou sjednoceny v sekulární Evropské unii, táž Evropa oplývá bohatým dědictvím nejen kulturní, ale i náboženské rozmanitosti. Tato rozmanitost v současnosti stále roste a sekularita ovlivňuje každodenní život Evropanů. Společnou charakteristikou náboženské a spirituální situace v evropských zemích může být *víra bez příslušnosti* (Davie, 2002). Rodilí Evropané jsou stále věřící a spirituální lidé, ale nepocítují nutnost patřit do církve, náboženské skupiny či dokonce k určitému náboženství. Takzvaný *postsekularismus* se navíc stal novou charakteristikou současného napětí mezi sekularitou a spiritualitou – jak u náboženských, tak u nenáboženských lidí (Beaumont et al., 2018). Na druhé straně je pro postsekulární éru typické sblížení mezi náboženstvím a rozumem (Graham, 2017). To je pro lidi cestující do evropských zemí ze států mimo Evropskou unii a mimoevropských kultur jen velmi obtížně srozumitelné. Nejen pro tyto lidi, ale i pro mnohé další se zdá být sekularismus běžnou spiritualitou bez náboženství (Rectenwald a Almeida, 2017). Pro uprchlíky i migrující pracovníky je naopak náboženství často důležitou součástí jejich původní kultury. *Jedním z účelů sekulárního veřejného prostoru v Evropě je tedy chránit konkrétní náboženskou příslušnost a konkrétní duchovní přesvědčení každého člověka.* Reflektovat religiozitu a spiritualitu v sociální práci v Evropě proto znamená připustit rozdíly a jedinečnost každého klienta jako člověka. Znamená to také zohlednění sekulárního charakteru států v Evropské unii a sekulárního charakteru sociální práce. Teprve poté bude trvalé a plodné sblížení mezi rozumem a náboženstvím nebo spiritualitou možné.

Otázky & úkoly pro další studium

- Najděte definici a vysvětlete slova náboženství, spiritualita, sekularismus, ateismus, agnosticismus.
- Prostudujte rozdíl mezi rakouským a francouzským osvícenstvím.
- Jakým způsobem byla vaše země zasažena třicetiletou válkou?
- Co víte o „jiných“ částech Evropské unie?
 - o Pro studenty z „východní Evropy“: Co víte o „západní Evropě“ a jejích státech? Co ještě potřebujete vědět?
 - o Pro studenty ze „západní Evropy“: Co víte o „východní Evropě“ a jejích státech? Co ještě potřebujete vědět?

- Co víte o kulturním a sociálním původu uprchlíků a migrujících pracovníků, kteří přicházejí do vaší země a do Evropské unie?

Zdroje:

- Beaumont, J., Eder, K., Mendieta, E. (2018). Reflexive secularisation? Concepts, processes and antagonisms of postsecularity. *European Journal of Social Theory*, 23(3), 291–309.
- Davie, G. (2002). *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman & Todd Ltd.
- Ebertz, M. N. (2011). Charita jako činitel německého sociálního státu: K náboženskému kontextu evropského vytváření sociální péče. *Caritas et veritas*, 2, 20–29.
- Eurostat (2020a, December 2020). *Consumption per capita in purchasing power standards in 2019*. https://ec.europa.eu/eurostat/documents/portlet_file_entry/2995521/2-15122020-BP-EN.pdf/cd3fcb0f-face-d0ce-0916-9be3ac231210
- Eurostat (2020b, December 2020). *GDP per capita, consumption per capita and price level indices*. https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/GDP_per_capita,_consumption_per_capita_and_price_level_indices
- Graham, E. (2017). Reflexivity and Rapprochement: Exploration of a ‘Postsecular’ Public Theology. *International Journal of Public Theology*, 11(3), 277–289.
- Pew Research Center (2017, May 10). *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe: National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes*. <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe>
- Rectenwald, M., Almeida, R. (2017). Global Secularism in a Post-Secular Age. In M. Rectenwald, R. Almeida, G. Levine (Eds.), *Global Secularism in a Post-Secular Age: Religion and Its Others: Studies in Religion, Nonreligion, and Secularity* (1–24). Boston – Berlin: de Gruyter.
- Scavo, N., Beretta, R. (2018). *Fake Pope: Le false notizie su papa Francesco*. Alba: Edizioni San Paolo.
- Snyder, T. (2012). *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*. New York: Basic Books.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tomka, M., Zulehner, P. M. (2000). *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Tomka, M., Zulehner, P. M. (1999). *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Václavík, D. (2010). *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada.
- Weis, M. (2013). Praktiken des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei. *Dike kai nomos: Quaderni di cultura giuridico-politica*, 5, 47–61.

I.2 Pojetí člověka a sociální práce

Rainer Bernhard Gehrig

DOI: 10.6094/UNIFR/223332

Sociální pracovníci definují svou profesionální identitu na základě hodnot a postupů, které aplikují vůči ostatním, kteří se ocitají v situacích potřeby, sociálního vyloučení, chudoby a obtíží vyplývajících z jejich individuální situace, vztahů s ostatními, ze sociálního prostředí a jeho požadavků, možností, příležitostí a trestů. Cílem je předcházet sociálním problémům, umenšovat je nebo je transformovat na různých úrovních. Profesionální pomoc druhým lidem vyžaduje znalosti o člověku, životním prostředí, složitosti života a reflexivní přístup a schopnost porozumět těmto situacím, procesům a lidem, aby bylo možné vyvinout vhodné intervenční strategie. To není myslitelné bez *konceptů*, jimiž se řídí odborná praxe, a prostředků k *teoretizování* o tomto typu situací.

Sociální práce je praxí zaměřenou na člověka, jejímž hlavním nástrojem je jednání s lidmi. Jak je řečeno v kapitole o metodice, vždy se jedná o proces, během kterého se sociální pracovníci vzdělávají v interdisciplinárním dialogu a integrují znalosti z oblastí antropologie, psychologie, sociologie, pedagogiky a dalších souvisejících věd. V tomto dialogu vytváří sociální práce svou vlastní teorii, kterou je třeba procvičovat a přizpůsobovat konkrétní situaci prostřednictvím reflexivního procesu. Sociální pracovníci musí co nejlépe porozumět konkrétním situacím a své vlastní roli, kterou v těchto situacích zastávají. Vystávají zde etické a epistemologické otázky, jak tohoto porozumění dosáhnout. Je založeno na předsudcích, zvycích, dohadách nebo neověřených předpokladech nebo ještě na něčem jiném? Za druhé, sociální pracovníci musí tyto znalosti převést na *angažované znalosti* jako „existenciální a praktický zájem vědy o sociální práci“ (Engelke, Spatscheck a Borrmann, 2016, s. 389).

V této kapitole se zabývám různými *koncepty lidské bytosti* (Menschenbilder), které se objevují v praxi pomoci či sociální práce a odpovídají na základní otázku *kdo jsme* a zda je tato otázka v sociální práci řešena či nikoliv. Okamžitě vystává několik dalších otázek, například jak usnadnit změnu lidského chování, jak se učit a jak se chovat k ostatním a ke společnosti obecně. Opět můžeme pozorovat, že lidská bytost a společnost konfigurují oblast sociální práce. Zároveň chci představit křesťanská antropologická východiska a tradice a zprůhlednit některé z předpokladů projektu, které jsou relevantní pro pochopení následujících kapitol.

Co můžete získat z této kapitoly

Znalosti

Čtenáři získají profesionální porozumění pluralitě stávajících pohledů na člověka, které se odrážejí v praxi.

Čtenáři porozumí spiritualitě v rozmanitosti jako univerzální dimenzi.

Dovednosti

Čtenáři reflektují vlastní představy a koncepce lidské bytosti.

Postoje

Čtenáři se učí formovat své vlastní pojetí lidské bytosti s otevřenou myslí/postojem.

Čtenáři věří v možnost změny lidské bytosti.

1. Lidská bytost – minulost a současnost ve vztahu k sociální práci

V kapitole o historických kořenech sociální práce se objevuje silný náboženský základ praxe a znalostí. V té době byla lidská bytost v Evropě chápána v náboženském rámci západní židovsko-křesťanské antropologie jako Boží obraz se svobodou a svědomím. V důsledku existenciální revoluce proti Bohu a popření lidské potřeby patřit k Bohu potřebuje lidstvo spásu, čelí bídě a násilí, postrádá vedení a zažívá katastrofy. Bylo velmi dobře známo, že člověk sám o sobě nemůže přežít, že lidská bytost potřebuje vyšší moc a že je nutně součástí komunity a určité skupiny s vlastní strukturou, řádem a systémem péče o nejslabší. Přežití bylo možné pouze uvnitř náboženského a sociálního rámce, stanovujícího určité normy a postupy, které bylo třeba dodržovat. Život mimo tyto rámce byl velmi riskantní a obecně se rovnal odsouzení k smrti. Myšlenka dobrého života pro lidi silně souvisí s popisem středověké křesťanské společnosti s jejími strukturami a nízkou sociální mobilitou.

Od období osvícenství a následného procesu industrializace a modernizace evropských společností v 19. a 20. století začal být člověk pojímán ve více individuálním, racionálním a utilitaristickém kulturním rámci, oddělený od své existence v těle a nezávislý na svém přirozeném prostředí. Už neexistuje žádný jasný zastřešující rámec nebo vize úspěšného soužití. Národní státy, komunistické, fašistické a liberální ideologie, koloniální pokrok a dominantní příběhy propagují modely společnosti, které se nacházejí ve vzájemném střetu. Výsledkem jsou autoritářské společnosti, nerovnosti ve společnosti a velmi násilná období, která vedla k masivnímu vyhlazování lidí (holocaust). Sociální práce během svého vývoje směrem k sekulární profesi opouští integrální sociálně-náboženský rámec. Držela se humanistického, pozitivistického a do jisté míry kriticky utopického přístupu, který integroval některé představy o člověku, avšak bez jasného rozpracování vlastní antropologie. Tuto praxi samozřejmě ovlivňují západní paradigmaty jednotlivce, racionální a sebeurčující bytosti, jakož i modely sociální práce založené na důkazech náležejících do určitého kulturního referenčního rámce obsaženém v těchto industrializovaných, městských a individualistických společnostech – v kontextu sociálních států s širokým politickým a právním rámcem. Sociální práce byla kolonizátorem jiných kultur, zejména domorodých komunit či jiných etnických kultur.

Kde začít naši cestu?

Na úplném počátku bych rád čtenářům přiblížil, co se rozumí „lidskou bytostí“. Někdo by mohl namítnout, že každý má podobnou koncepci chápání tohoto pojmu, ale zejména v tomto bodě bych chtěl být transparentní a nastínit úvodní náhled, který každý čtenář může porovnávat se

svým vlastním pochopením a následně rozhodnout, zda tento popis zapadá do kontextu praxe sociální práce.

Začněme definicí pojmu *člověk (lidská bytost)*: Lidská bytost je souhrnem předpokladů a přesvědčení o tom, čím tato bytost od přírody je, jak žije ve svém sociálním a materiálním prostředí a jaké hodnoty a cíle by v životě měla mít.

V rámci tohoto širšího pojetí můžeme sledovat, že se jedná o globální rámec pro vyjádření toho, co se chápe jako podstata, centrální charakteristiky, vztah k souvislostem (prostředím) a vůdčí principy chování (hodnoty). Toto pojetí může nabývat různých obsahů, včetně protichůdných předpokladů nebo hodnot, a není jasné, jak se tyto myšlenky v průběhu času vytvářejí, jak se formují nebo jak se mění. Pozitivním aspektem je, že tak široký a obecný rámec je otevřený všem různým úhlům pohledu, které vznikají v praxi sociální práce. Protože

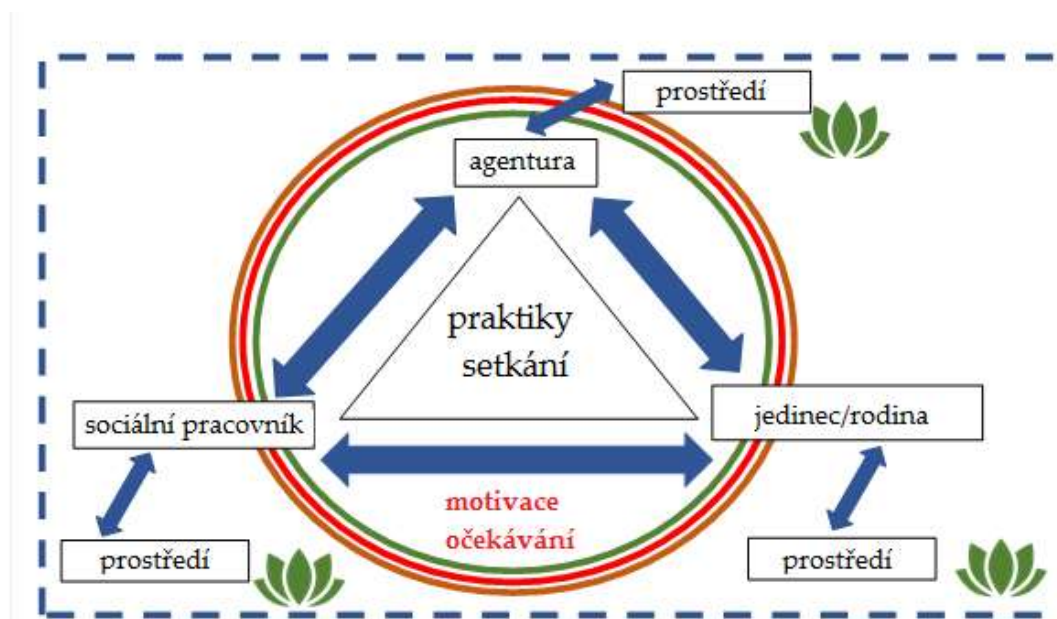
co se děje v sociální práci a co se děje jako sociální práce, to je uchopováno lidskou bytostí; ne kvůli tomu, že se profese obrací k lidem, ale spíše proto, že z lidí vychází, z myšlenek, z přesvědčení, které podněcuje pracovníka k tomu, aby dělal, co pro lidi může udělat, a aby věřil tomu, co je potřeba udělat (Schumacher, 2008, s. 97)

2. Aktivační situace pohledů na člověka v oblasti sociální práce

2.1 Praxe sociální práce jako praxe setkávání

Sociální práce je rozvíjena v trojúhelníku *praktik setkání* mezi sociálním pracovníkem, osobami nebo rodinami, které jsou většinou ve vztahu k nějaké agentuře (organizaci, instituci). Tyto postupy jsou podmíněny různými základními dimenzemi, jako je motivace a očekávání, zkušenosti a znalosti a dovednosti (M-Z-Z) a jejich prostředím. Praktiky setkání můžeme chápat jako aktivizující situace konceptu lidské bytosti. Jsou vyjádřeny všemi třemi aktéry či zapojenými systémy (sociální pracovník, osoba/rodina, agentura, S-J-A, viz obrázek 1).

Obrázek 1. Aktivizující situace pro koncept člověka v sociální práci



Zdroj: Zpracováno autorem.

Tyto tři působící systémy (S-J-A) existují ve vztahu ke svým prostředím, která se mohou částečně překrývat nebo spolu mohou sdílet určité prvky, ale obvykle jsou konkrétně rozčleněny a mají vlastní symbolické struktury. Například u agentury (organizace, instituce) může být dominantní strukturou sociálněpolitický rámec, strategické plány, byrokratické nebo administrativní normy, zatímco v prostředí sociálních pracovníků mohou být dominantní strukturou hodnoty a profesionální postupy, dále prvky jako pracovní podmínky, životní styl pracovníka, osobní hodnoty a další sociální podmínky. V případě jednotlivců a rodin záleží na jejich identitách, které jsou spojeny s biotopy (sousedství, komunita), a jejich socioekonomických strukturách a symbolických formách, jako jsou třídní identita, tradice a hodnoty. Prolínání života a prostředí opět formuje znalosti a dovednosti, zkušenosti a motivace a očekávání (M-Z-Z). To jsou aktivní dynamické rozměry (na obrázku znázorněné jako zelená rostlina).

Je důležité zdůraznit, že v tomto analytickém modelu popisují tvůrčí, kreativní situace, protože lidé nejsou jen reprodukcí kulturních struktur a sociální pracovníci ve své profesní praxi pohlížejí na případ jako na novou, komplexní situaci, ve které jsou zainteresované strany ve vzájemné interakci, komunikují spolu a vytvářejí tato setkání. Nejedná se procesy pouhé adaptace nebo intervence. Na druhou stranu tyto procesy nejsou absolutně otevřenými prostory, nýbrž jsou formovány rolí účastníků, jejich zázemím a institucionálním prostředím. Z pohledu profese sociální práce by měly vytvářet příznivé prostředí vedoucí k procesům změny člověka; v cestě jim ovšem stojí socioekonomická politika, institucionální nařízení a konkrétní pracovní podmínky, jakož i složité sociální problémy.

V trojúhelníku praktik setkání dochází k situacím, kdy koncepce lidské bytosti nabývají různých podob, zejména v souladu s některými hodnotami, jako je svoboda, sebeurčení,

otevřenost. Zaměříme-li se na úlohu sociálního pracovníka, cíl profese anebo tři mandáty (Staub-Bernasconi, 2018, s. 111 nn.) formují setkávání a odráží soubor pohledů na lidskou bytost. Například mezinárodní definice sociální práce (2014) zdůrazňuje některé z nich:

Sociální práce je profese založená na praxi a akademická disciplína podporující sociální změnu a rozvoj, soudržnost společnosti a zmocňování a osvobození lidí. Pro sociální práci jsou zásadní principy sociální spravedlnosti, lidských práv, kolektivní zodpovědnosti a respektu k rozmanitosti. Zapojuje lidi a struktury do řešení životních výzev a do zvyšování životní pohody. Opírá se přitom o teorie sociální práce, společenských a humanitních věd a o místní znalosti (IFSW/IASSW, 2014).

Zmocňování a osvobození lidí předpokládá existenci struktur útlaku člověka a také schopnost být odolný, měnit chování, být agentem (změny). Druhá část popisuje rozmanitost lidských bytostí, rozmanitost, kterou je třeba respektovat; to znamená, že lidé umí žít v a s různými životními konstelacemi. Samozřejmě je zde také zmíněn sociální rozměr člověka a myšlenka blahobytu. Lidská práva jsou jedním z pohledů na člověka, který je velmi silně spjat se sociální prací. Hodnocení a intervence odrážejí celostní biopsychosociální a duchovní bytost, zakotvenou v různých úrovních systému.

Mohli bychom se dohadovat, že když nastanou tyto intervenční situace, pro každého aktéra teoreticky existují následující stanoviska:

- Nemáme koncept lidské bytosti / Nepotřebujeme ho.
- Každý má své vlastní pojetí lidské bytosti.
- Máme více konceptů: koncept být ženou, mužem, dítětem, seniorem.

Moje pojetí lidské bytosti je založeno na mé profesní identitě sociálního pracovníka a mé praxi / moje pojetí lidské bytosti je založeno na mé osobní identitě jako klienta / naše pojetí lidské bytosti je založeno na naší organizační identitě jako organizace, což se odráží v našem poslání / cílech / plánech organizace a protokolech.

Při analýze těchto činností je potřeba si uvědomit, že udržet první stanovisko je obtížné, protože v postupech setkání lidé jednají jménem druhého, vůči němu nebo s ním a identity jsou tvarovány na základě předpokladů o druhém. Nikdo není „nepopsaným listem“ ani čistým plátnem a prakticky nikdy nepřístupujeme k člověku, aniž bychom nezaujímalí nějaké stanovisko, neboť nás vždy ovlivňují zkušenosti, očekávání a znalosti utvářející naše představy a předpoklady o člověku. Naše znalosti, zkušenosti a očekávání jsou formovány také sociálně. Nemusí se samozřejmě jednat o přesnou formulaci nebo koherentní koncepci, ani o konkrétní konstelaci – je to dynamická oblast. Také ostatní pozice je potřeba dále analyzovat, protože existuje mnoho konceptů lidské bytosti, a to i v rámci sociální práce a samozřejmě mezi klienty. Otázkou je, zda mohou existovat konvergentní prvky širších koncepcí, např. co považujeme dobré pro život, které by odrážely prvek lidské bytosti. Druhou otázkou je, zda lze naše předpoklady o lidské bytosti ověřit jinak, na hlubší úrovni, než je úroveň sdílené dohody dosažené v určitém kulturním kontextu a historické perspektivě. Jinými slovy vyvstává otázka, zda existuje skutečné, pravé lidské dobro, které reaguje na naši potřebu prosperovat a rozvíjet se? K úvodnímu zamyšlení nad tématem jsou, myslím, předložené návrhy dostačující. Cílem není předložit zde jeden model, k této otázce se vrátíme ještě později.

Limity představeného analytického schématu spočívají v redukci termínu osob a rodin, nikoliv organizací nebo komunit. Kontext komunitní práce by vytvořil jiné, daleko komplexnější schéma. Nahrazení pojmu osoba/rodina obecným pojmem „klient“, který by zahrnoval jednotlivce, skupiny nebo organizace, by mohlo zpochybnit model postupů setkávání. Dalším významným prvkem je sociálně kritická funkce sociální práce, která není v diagramu správně znázorněna. Sociálního rozvoje, změny nebo soudržnosti nelze dosáhnout pouze na základě praxe vzájemného setkávání. K tomu je nutné jednat podle strukturálních podmínek života ve společnosti, které vytvářejí překážky úspěšnému rozvoji života jedinců, zejména těch, kteří dostali do začátku svého života zdravotní či jiné postižení, specifické potřeby, a těch, kteří pocházejí z problémového prostředí (rodina, komunita, diskriminace ve společnosti). To by byl další rozměr, ve kterém vzniká koncept lidské bytosti. Konečně, zatřešující rámec kulturně vytvořeného konceptu života ve společnosti taktéž souvisí s konceptem lidské bytosti.

2.2 Potřebnost konceptu lidské bytosti ve znalostech a dovednostech v sociální práci

V praktikách setkávání v sociální práci se prolíná několik aspektů. Zaprvé, mandát sociální práce ospravedlňuje, proč může sociální pracovník jednat, za jakých podmínek a na základě jakých principů. Dalo by se říci, že jsou to určité předpoklady pro setkávání. Stěžejní hodnoty emancipačního, participačního a udržovacího přístupu se více zaměřují na způsob, jak a vůči čemu interagovat. Znalosti nejsou v sociální práci redukovány na znalost toho, co se děje (znalost předmětu), nebo na vysvětlení (proč se to děje), ale obsahují také vědomí hodnot a kritérií (změna směrem k čemu), jak změny vyvolat (procesní know-how) a jak porozumět výsledkům (funkční znalosti). Propojením těchto různých dimenzí mají sociální pracovníci za úkol vytvořit v každé situaci co nejlepší možnou praxi. Pokud jde o pojetí lidské bytosti, jsou tyto rozměry vzájemně propojeny, takže je nutné, aby tvořily sjednocený model, nikoliv model rozštěpený či protichůdné teorie. To je základní pohled na „to, co člověk potřebuje, aby byl člověkem“ (Mollenhauer, 1998, s. 85) v konkrétním společensko-historickém kontextu a situaci. Sociální pracovníci musí vyjasnit své postavení a teorii, aby měli racionální, věrohodný pracovní rámec. Pro Schumachera (2018, s. 89nn.) je to vždy pohled na lidský život ve společnosti, nikoli nějaká jeho abstrakce, protože součástí jeho definice sociální práce je koncept společnosti, což znamená život ve společnosti, *ultima ratio* pro legitimizaci profese. *Kultura* je pak vyjádřením způsobu života ve společnosti, toho, jak se lidé účastní života ve společnosti a jak v ní žijí své životy. Diferencovanější analýza pojmu „kultura“ zde chybí, protože se zdá být zaměnitelná s pojmem společnosti – jedná se tak o další sociologický koncept bez širší analýzy ve vztahu k pojetí lidské bytosti.

Stačí zde poukázat na etické otázky, které v těchto situacích vyvstávají, a na napětí mezi „perspektivami života-ve-společnosti“ klienta a sociálního pracovníka a konkrétní osobní životní situací obou? Nemyslím si. Praxe sociální práce je podmíněna etickými hodnotami, jako je ospravedlnění lidské důstojnosti, rozhodnutí neškodit, ekonomická, environmentální a sociální spravedlnost či respekt k rozmanitosti. Také Schumacher uvádí, že existuje napětí mezi pojetím člověka utvářeným společností jako součástí kulturního rámce a mezi konkrétním zhmotněním konceptu při praktikách setkávání, kde jsou klienti se svou identitou a

perspektivami ve vzájemné interakci s pojetím a názory sociálních pracovníků formovanými mandátem profese.

Tato situace souvisí se základním sociologickým problémem mezi *člověkem modernity* (úplná lidská soběstačnost), vyhroceně vyjádřeným v *homo economicus*, s jeho utilitární, racionální instrumentalitou, a *společenskou bytostí* (sociální závislost), kde jsou všechny specificky lidské vlastnosti jako sobectví, reflexivita, myšlení, paměť, emocionalita a víra redukovány na diskurz společnosti (Archer, 2004, s. 66). Mohu to formulovat s ohledem na situace sociální práce: Je lidské blaho určováno pouze individuálně, je kulturně konstruované, nebo je morálně relativní? V kontextu situací, které v praxi nově vznikají, musí sociální pracovníci najít vodítka a metody, které učiní jejich praxi racionální, odpovědnou a adekvátní k situaci a potřebám klientů.

Pro sociálního pracovníka se hledání řešení problému nejeví jen jako teoretická otázka, protože sociální práci chápeme stále jako praktickou vědu. Týká se to zejména primátu praxe. Sociální pracovník si nesmí vystačit pouze s přijetím klientova úhlu pohledu, který může být sociálně zprostředkovanou a osobně zkušenou pasivní bytostí, psancem bez motivace, naděje nebo víry v pozitivní a prosperující scénáře, jako je tomu v případě sociálně vyloučených osob či dlouhodobě diskriminovaných skupin. Připustíme-li, že v sociálním pracovníkovi existuje nespojitá pluralita pojetí lidské bytosti, pak by klienti byli vydáni na milost a nemilost profesionála a ospravedlnění rámců profesní praxe by bylo pouhou iluzí. Konečně by se dalo namítnout, že etický rámec praxe umožňuje pluralitu názorů, nikoli však izolovanou či rozporuplnou. Pro Schumachera je obecně sdílené pojetí člověka v sociální práci vyjádřeno bezpodmínečným oceňováním druhého na základě hodnoty a důstojnosti lidské bytosti, navzdory všem individuálním omezením nebo sociálním situacím – je to *spirituální* postoj, který dává lidskému sociálnímu životu konkrétní lidskou tvář, je to smysluplná praxe, která vytváří spojení s náboženskými tradicemi (tamtéž, s. 124). Samozřejmě to nemusí nutně znamenat, že je praxe sociálních pracovníků praxí náboženskou, ale právě to, že mohu navázat korelace osvobozujícími, bezpodmínečnými vděčnými postupy vyjádřenými v této oblasti. Ty mohou existovat i v sekulárních humanistických praktikách.

Zdá se mi, že tímto duchovním postojem Schumacher uznává následující pozici popsanou Margaret S. Archerovou, podle které lidské jednání není motivováno, generováno a řízeno pouze instrumentálními utilitaristickými prvky:

[Existuje] lidská schopnost překonat instrumentální racionalitu a mít „konečné obavy“. To jsou obavy, které nejsou prostředkem k dosažení čehokoliv mimo ně, ale spíše závazky, které utváří to, kým jsme – vyjádření našich identit. To, čím jsme, závisí v zásadě na tom, co je pro nás nejdůležitější. To z nás činí morální bytosti. Pouze ve světle našich „konečných obav“ jsou naše činy v konečném důsledku srozumitelné. (Archer, 2004, s. 65)

S těmito argumenty a myšlenkami se otevírá nový přístup k pojetí člověka v těsném vztahu k otázkám *spirituality* a *etiky* v této knize.

3. Krátký náčrt antropologických konceptů jako vůdčího rámce pro sociální práci na teologickém pozadí

Po analýze situace, jak se pojetí člověka zásadně projevuje v sociální práci, bych chtěl propojit téma s východiskem tohoto evropského projektu, jehož autoři se ztotožňují s křesťanským humanistickým pozadím a který zahrnuje náboženské názory na člověka. Na projektu pracujeme upřímně a s důvěrou, že i když mohou existovat rozdíly a odlišné úhly pohledu, sdílíme schopnost propojit tyto úhly pohledu s našimi tradicemi a širšími náboženskými rámci, přičemž jsme si vědomi existence i jiných úhlů pohledu v sociální práci. Naše rozdíly mohou vytvářet napětí a nedorozumění, zvláště když v naší náboženské tradici „relativismus“ nemusí být odpovědí, ale spíše motivací k hledání pravdy. Můžeme mít mylné představy a musíme upravit své náboženské názory nebo dokonce rozšířit své náboženské vysvětlující modely. Naš partner v dialogu by měl zaujímat stejný postoj. Tvrzení o privilegovaném epistemickém postavení nepomáhají. „*Budte vždy připraveni podat odpověď každému, kdo se vás zeptá na důvod vaší naděje. Ale učíte tak s jemností a respektem*“ (1P 3,15). Realitu prožíváme jako jednotlivci a vyjadřujeme ji prostřednictvím praktik, diskurzů a textů, které lze racionálně posoudit. Doměnky jsou proto přístupné opravám (Archer, 2004, s. 13). Z vícero důvodů považuji kapitolu o metodách v této práci za užitečnou, protože se zabývá kritérii interdisciplinárního dialogu a racionálním modelem pro reflexi sociální práce a vytváření osvědčených postupů.

V našich představách a individuálních zkušenostech možná není zcela možné plně vyjádřit, kdo je lidská bytost, protože realita je mnohem větší než naše představy a zkušenosti. Sociální pracovníci si toho jsou vědomi pokaždé, když vstupují do nové situace. Kromě této situační otevřenosti a potřeby uplatnit *zkušenostní znalosti* v reflexi situace mají sociální pracovníci k dispozici další relevantní kategorie jako užitečná vodítka pro dobrou praxi. Tyto prvky, byť zažité, konceptualizované a praxí osvědčené, však nedokáží obsáhnout realitu v její komplexnosti a dynamice. Sociální pracovníci si proto ve své praxi setkávání udržují otevřenost a kreativitu a snaží se spolu s klientem a dalšími zdroji ze sociálního prostředí vytvořit proces změny. To se nemůže povést, pokud vůdčí myšlenkou nebude pohled na člověka a *prosperující život*. Křesťanská teologie se také zamýšlí nad těmito situacemi a ukazuje, že náboženství může hrát terapeutickou a kritickou roli. Dialog s těmito zdroji pomáhá sociálním pracovníkům udržovat *angažovanou praxi sociální práce*. Pojďme proniknout do některých z těchto prvků.

Projekty sociální spravedlnosti, osvobozující síla víry a vyhlídky na naději v křesťanství odolávají modernímu hyperindividualismu, kultuře „míjení“ druhých ve *světě na jedno použití* (throwaway world), absenci lidské důstojnosti na hranicích, odcizení způsobenému agresivní ekonomickou globalizací a masivní destrukci naší planety (srov. papež František, 2020). Základem těchto perspektiv je teologická antropologie, která začíná tvůrčím vztahem lidské bytosti k Bohu, vztahem, který naznačuje, že se odlišujeme od ostatních bytostí, protože jsme stvořeni *k obrazu Božímu*. Z teologického hlediska „se zdá, že lidské bytosti jsou schopny porozumět sami sobě ve vztahu ke světu pouze tehdy, pokud předpokládají Boha jako společného stvořitele obou, sebe samých i světa“ (Pannenberg, 2004, s. 11). Propojení teologie s antropologií je očividně riskantní, zvláštěně podíváme-li se na vývoj antropologie jako oboru od 19. století, který se emancipuje z náboženských mezí, s empirickou orientací, bez ohledu na dogmatické pozice a vytváření sekulární lidské perspektivy. A nyní zde představujeme

transcendentální realitu s její suverenitou, abychom vysvětlili hlavní charakteristiky lidské bytosti:

Být stvořen k „obrazu Božímu“ znamená, že hlavním rysem vlastního já není to, jak je tvořeno přírodními nebo historickými silami, ale spíše jeho moc a schopnost navazovat vztahy, které taková omezení překonávají. Věci jako etnický původ, genderové role nebo ekonomický status nemusí určovat mé vztahy s ostatními. Tyhle zdi padly. Jsem „otevřený“ dalším možnostem. Láska je přesně tato svoboda vůči bližnímu, vůči druhému. Tato otevřenost je výsledkem našeho vztahu k absolutní Boží transcendenci. Milovat Boha znamená upřednostnit tento vztah před čímkoliv jiným. Jediný „jiný“, ve kterém můžeme nalézt to, co je jako my, je božský „Jiný“ (Wagoner, 1997, s. 34).

V křesťanské vizi je božská realita trojjediná a je popisována jako společenství bezpodmínečné a nekonečné lásky; podle zkušeností věřících tato láska zahrnuje lidskou bytost a vytváří konečný zájem o život do té míry, že láska je pro život lidí a jejich blaho nepostradatelná.

Každý člověk je Bohem stvořen, milován a spasen v Ježíši Kristu a realizuje se tím, že vytváří síť mnohonásobných vztahů lásky, spravedlnosti a solidarity s ostatními osobami, zatímco se věnuje různým činnostem ve světě. Lidská činnost, jejímž cílem je podporovat integrální důstojnost a povolání člověka, kvalitu životních podmínek a setkávání a solidaritu mezi národy, je v souladu s Božím plánem, jež nikdy nepřestane projevovat svou lásku a prozřetelnost vůči svým dětem (Papežská rada pro spravedlnost a mír 2004, čl.35).

Důsledky tohoto zvláštního vztahu jsou otevřenost či její ekvivalent sebe-transcendence (Pannenberg, 2004, s. 61nn.), naše ne-danost (osvobození od biologické a sociální determinace), důležitý aspekt lidské svobody, díky které jsme jedineční a zároveň nás vede k ocenění každého jednotlivého života. Toto popisuje také Max Scheler (1928) nebo Arnold Gehlen (1950) v své filozofické antropologii, která respektuje tělesnost člověka, včetně schopnosti ducha (Scheler) potlačovat instinkty, nebo Gehlenovo specifické pojetí člověka jako *nedostatečné bytosti*. Naše existence je omezena určitými biologickými a sociálními podmínkami, avšak nejsme jimi zcela a beze zbytku ovlivňováni. V procesech stávání se člověkem jsme sice závislí na přírodních a sociálních podmínkách, můžeme je ovšem také ovlivnit. Jsme schopni měnit způsoby našeho jednání nebo odmítat biologické potřeby: stručně řešeno, máme možnost výběru. Zároveň to vysvětluje koncept *Božího obrazu* částečně jako původního daru nebo predispozice (nebo potenciálu, jak by uvedli někteří autoři raději) a částečně jako osudu, který si musí člověk v životě uvědomit. Reakcí na tento potenciál je koncept *společenské bytosti* nebo *moderního člověka*, jak bylo zmíněno dříve, avšak ve 20. století rozvinul křesťanský humanismus jako reakci proti těmto postojům myšlenky personalismu. Jeho zakladatelé v Evropě, jako byli Emmanuel Mounier nebo Jacques Maritain, stanovili znaky integrálního humanismu, který znovu propojil křesťanské tradice s modernitou a zejména pojetí člověka a společenského života, aniž by vyloučil tvůrčí a jedinečnou schopnost člověka nebo sociální rozměr života. Klíčové bylo považovat člověka za subjekt, základ a cíl společenského života (Pius XII., 1945, s. 12). Oproti čistě individualistickému pojetí je vztah člověka s druhými výsledkem toho, že byl stvořen k obrazu Božímu. Má identita a chápání člověka nemůže začít bez této podstatné spřízněnosti. Blahobytu nemohu dosáhnout bez blaha druhých. Proto je nutné pochopit motivaci lidí k jednání, co jsou skutečná dobra a proč lidé selhávají při pokusech dosáhnout dobrého života. Moderní modely personalismu bez teologické

argumentace, založené pouze na filozofické reflexi, se objevují například u Christiana Smithe (2010; 2015), když hovoří o člověku a jeho vlastnostech:

Osobou myslím vědomé, reflexivní, ztělesněné, sebe-transcendentní jádro subjektivní zkušenosti, trvalé identity, morálního závazku a sociální komunikace, která – jako účinná příčina svých vlastních odpovědných činů a interakcí – uplatňuje komplexní schopnosti pro působení a intersubjektivitu, s cílem rozvíjet a udržovat svoje vlastní nepřenositelná a nesdělitelná já v láskyplných vztazích s jinými osobními já a s neosobním světem. (Smith, 2010, s. 61)

Křesťanská antropologie popisuje vědomé, reflexivní a svobodné bytí, ale také osvobozující účinek při vytváření náboženských a mezilidských vztahů na pozadí předpokladu, že člověk je obrazem Boha.

Dalším důsledkem tohoto zvláštního vztahu je popis skutečnosti, kdy lidé ignorující Boží volání nevstupují do procesu *theosis* (zbožšťování lidské bytosti) nebo ve svých pokusech selhávají. Vyjadřuje vědomí ne-identity, která považuje selhání a zlo a destruktivní sklony za teologické vyjádření hříchu. Zdá se, že se jedná spíše o popis náboženských zkušeností jedince, který se cítí pohnut transcendentním tajemstvím Boha. Věřící cítí, jak je daleko od zhmotnění této reality. Na druhé straně je tato koncepce obecně používána k popisu existence sociálních struktur, kde se praktikuje osobní selhání a v konečném důsledku vytváří nerovnost a nelidské situace. Proti čisté psychologické interpretaci této překážky jako agrese Pannenberg připomíná souvislost selhání s nedokončeným procesem stávání se člověkem:

Pokud pochopíme, že nauka o hříchu funguje v kontextu nedokončeného procesu, jehož cílem je lidská identita, nebudeme tuto doktrínu nesprávně interpretovat jako produkt vnitřní agrese. Vědomí selhání vlastního já, tj. hříchu, je nezbytnou fází v procesu, ve kterém se lidské bytosti osvobozují, aby se staly samy sebou (Pannenberg, 2014, s. 152).

Závěry

Různá pojetí člověka tvoří zásadní prvky v chápání praxe sociální práce a odrážejí cíle jejich intervencí. Odborníci tuto koncepci aktualizují při setkání s klienty, zároveň musí také reflektovat koncepce, které do této oblasti lidské činnosti vnášejí politika, organizace a ostatní kulturní struktury. Křesťanská antropologie vyjadřuje úhly pohledu související se situacemi a skutečnostmi, které řeší sociální práce, a podněcují kritický přístup a myšlení. Představují realistický a utopický potenciál a mají jasnou perspektivu zaměřenou na člověka, nikoli na individualistickou vizi. Na tomto pozadí je naším cílem v následujících kapitolách propojit koncepty spirituality, etiky a sociální práce a vyzvat čtenáře, aby pokračovali ve zkoumání vlastních úhlů pohledu a předpokladů v každé situaci.

Otázky pro sebereflexi

Následující otázky vám pomohou lépe se zamyslet nad obsahem kapitoly. Mohly by být také použity ve skupinových aktivitách a ve vzdělávání na toto téma.

- Jaké pohledy na člověka vznikají při mých setkání s klienty*?
- Když se podíváme na trojúhelníkový diagram jednání mezi sociálními pracovníky, organizacemi a klienty, které z nich mohou být pro proces pomoci problematické?
- Co znamená uznat spiritualitu jako součást člověka?

Zdroje:

- Archer, M. S. (2004). Models of man: the admission of transcendence. In M.S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence: Critical realism and God*. London: Routledge, s. 63–81.
- Archer, M. S., Collier, A., Porpora, D. V. (2004). Introduction. In M.S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence: Critical realism and God*. London: Routledge, s. 1–23.
- Engelke, E., Spatscheck, C., Borrmann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4th ed. Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Francis (2020, October 3). *Encyclical letter “Fratelli tutti” of the Holy Father Francis on fraternity and social friendship*. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Gehlen, A. (1950). *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 4th ed. Bonn: Athenäum.
- IFSW/IASSW (2014, July). *International definition of social work*. <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/>
- Mollenhauer, K. (1998). Soziale Arbeit heute. Gedanken über ihre sozialen und ideologischen Voraussetzungen. In R. Merten (Ed.), *Sozialarbeit – Sozialpädagogik – Soziale Arbeit. Begriffsbestimmungen in einem unübersichtlichen Feld*. Freiburg i. Br.: Lambertus, s. 79–92.
- Pannenberg, W. (2004). *Anthropology in theological perspective*. Transl. M.J. O’Connell. London: T&T International.
- Pius XII (1945). Radio Message of 24 December 1944. *Acta Apostolicae Sedis* 37 (1945), s. 10–23.
- Pontifical Council for Justice and Peace (2004). *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana
- Scheler, M. (1991) [1928]. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 12th ed. Bonn: Bouvier.

* Termín „klienti“ používám inkluzivně k označení jednotlivců, rodin, skupin, organizací a komunit.

- Schilling, J. (2000). *Anthropologie. Menschenbilder in der Sozialen Arbeit*. München: Luchterhand.
- Schumacher, Th. (2008). *Mensch und Gesellschaft im Handlungsraum der Sozialen Arbeit. Ein Klärungsversuch*. Weinheim: Beltz.
- Smith, C. (2010). *What is a person? Rethinking humanity, social life and the moral good from the person up*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith C. (2015). *To flourish or destruct. A personalist theory of human goods, motivations, failure and evil*. Chicago: University of Chicago Press.
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. 2.ed. Opladen and Toronto: Barbara Budrich.
- Wagoner, R. E. (1997). *The meanings of love. An introduction to philosophy of love*. Westport: Praeger.

I.3 Metody a interdisciplinarita – etické a spirituální aspekty sociální práce

Klaus Baumann

DOI: 10.6094/UNIFR/223333

Cílem sociální práce jako profese, akademické disciplíny a odborného vzdělávání je prevence a zvládání sociálních problémů a podpora sociálního rozvoje. K tomu se zavázaly i další obory, což znamená příslib a zároveň závazek interdisciplinární otevřenosti a spolupráce sociální práce vůči příbuzným oborům. Ačkoli je interdisciplinarita povinná, úspěch internisciplinárního úsilí nemůže být považován za samozřejmost vzhledem k obtížím v interdisciplinární komunikaci. Epistemologické rozlišení čtyř úrovní vědomé intencionality podle Lonergana je užitečným nástrojem pro vlastní metodologii a pro rozlišování v interdisciplinárních diskurzích, jako je odborný etický a spirituální postoj, a pro praxi v sociální práci a v interdisciplinárním dialogu.

Co můžete získat z této kapitoly

Znalosti

Čtenáři chápou trojí význam sociální práce a znají její předmět.

Čtenáři chápou vnitřně interdisciplinární otevřenost sociální práce.

Čtenáři znají složitost interdisciplinárního dialogu a jeho obtíže.

Čtenáři znají čtyři úrovně vědomé intencionality.

Dovednosti

Čtenáři rozlišují a aplikují čtyři úrovně vědomé intencionality.

Čtenáři se učí být pozorní, inteligentní, racionální a zodpovědní za sebe i za sociální realitu.

Postoje

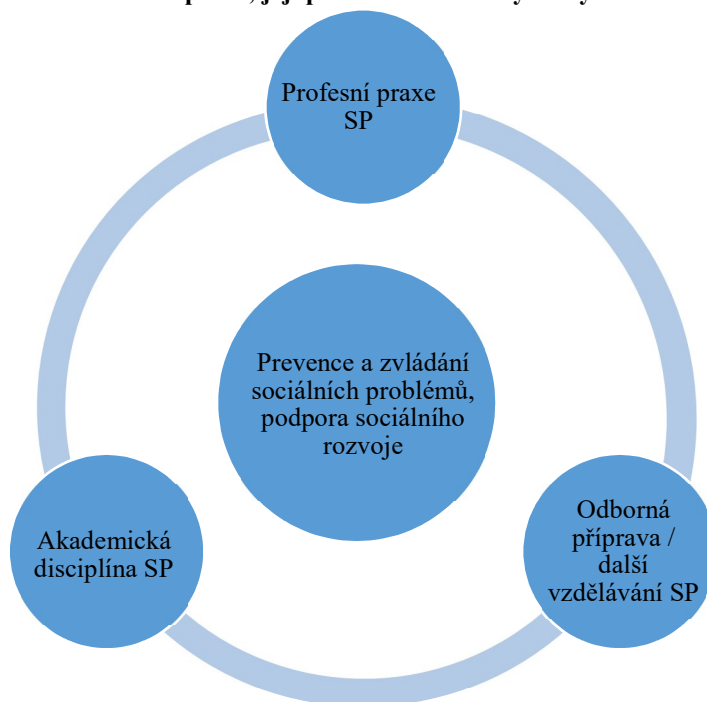
Čtenáři jsou pozorní, inteligentní, racionální a zodpovědní ve vnímání, dotazování, reflexi a rozhodování/jednání, zejména v oblasti komunikace a sociálních realit.

1. Sociální práce a její předmět

Sociální práce je jak vědeckou (či akademickou) disciplínou, tak praktickou aplikací výsledků a standardů oboru. V ideálním případě probíhá mezi výzkumem a praxí trvalá vzájemná komunikace a výměna; jsou na sobě vzájemně závislé a neustále se od sebe učí. Odborná příprava a průběžné vzdělávání v sociální práci jsou rovněž propojeny a přispívají jak k vědecké disciplíně, tak k odborné praxi sociální práce. V čem však sociální práce spočívá? S čím se potýká, tedy čím se zabývá, co je jejím předmětem? Engelke a kol. (2016) definují předmět sociální práce jako předcházení a zvládání sociálních problémů, zatímco Mezinárodní federace sociálních pracovníků (2014) definuje sociální práci takto: „Sociální práce je profese založená

na praxi a také akademická disciplína, která podporuje sociální změnu a rozvoj, sociální soudržnost, zplnomocňování a osvobození člověka.“ Spojením obého jako předmětu „Prevence a zvládání sociálních problémů, podpora sociálního rozvoje“ můžeme graficky zjednodušit intrasystémovou komunikaci sociální práce, a to pomocí následujícího diagramu, který má tři subsystémy akademické disciplíny, profesní praxe a odborné přípravy / dalšího vzdělávání sociální práce zaměřené na její předmět:

Obr. 1: Sociální práce, její předmět a tři subsystémy



zdroj: upraveno z Engelke a kol. 2016, s. 20

Definice Mezinárodní federace sociálních pracovníků (IFSW) přesahuje neutrálnější formulaci Engelkeho (2016). Nenechává otevřený směr k hodnotám prevence a zvládání sociálních problémů, ale naznačuje základní a vnitřní hodnotovou orientaci sociální práce: sociální změna a sociální rozvoj směřují k hodnotám sociální soudržnosti, zplnomocňování a osvobození lidí. IFSW současně výslovně dodává: „Zásady sociální spravedlnosti, lidských práv, společenské odpovědnosti a respektu k rozmanitosti jsou základem sociální práce“ (IFSW, 2014). Z toho vyplývá, že sociální práce je silně propojena s explicitními etickými aspekty. Spíše než hodnotově neutrální je sociální práce neustále prostupována etickými otázkami a etickými hodnotami, jako je – mezi mnoha dalšími – spravedlnost, lidská důstojnost, zmocňování, individuální a sociální odpovědnost, začlenění, svoboda, autonomie, sociální propojenost a vzájemná podpora.

2. Sociální práce je pouze jednou akademickou disciplínou (a zainteresovanou stranou), která se zabývá svým předmětem

Prevencí a zvládáním sociálních problémů a podporou sociálního rozvoje se nezabývá pouze sociální práce. Ve společnosti existují i jiné systémy (posuzované jako celek), které se tímto předmětem různými způsoby také zabývají a přispívají a zapojují se se svými perspektivami, vnímáním, koncepcemi a postupy. Zaměříme-li se například na sociální problémy v dospívání, existuje mnoho subjektů, které jsou zapojeny jako zúčastněné strany: rodiny, školy, (sociální) státní nebo vládní organizace, mládežnické organizace, zdravotnické instituce, právní instituce (soudy), sportovní a další organizace občanské společnosti, včetně náboženských komunit atd. Rovněž mnohé akademické obory mohou mít v rámci svých přístupů čím přispět: pedagogika, psychologie, sociologie, medicína, právo, etika, ekonomika, teologie, etnologie, politická a kulturní studia atd. Jinými slovy, též předmět, jako má sociální práce, je obklopen (viz obr. 1 výše) také mnoha dalšími institucemi či aktéry, kteří se zabývají prevencí nebo zvládáním sociálních problémů a jejichž cílem je podpora sociálního rozvoje. Mnohé další akademické obory zkoumají tento předmět a pracují s jeho rozličnými stránkami, všechny kladou a uplatňují své vlastní otázky, myšlení, teorie a pojmy, hypotézy, zavedené metody a nástroje.

Je samozřejmé, že v interakci této plurality akademických institucí a oborů nutně vyvstanou četná napětí a nedorozumění, rivalita a konflikty, zejména při řešení sociálních a osobních problémů a systémových aspektů jimi ovlivněných.

3. Interdisciplinární orientace a komunikace jsou pro sociální práci povinné

Důsledek pro sociální práci (a samozřejmě nejen pro sociální práci) byl zřejmý v minulosti, a bude tomu tak i nyní a v budoucnosti: interdisciplinární orientace je povinná učit se z poznatků ostatních, aby vlastními postoji a postupy přispěla k pokroku v prevenci a zvládání sociálních problémů, například v dospívání, a tak podpořila sociální rozvoj.

Jak je vysvětleno v následující kapitole I.4 (s odkazem na Kleina a Newella, 1998), interdisciplinarita (vzhledem ke složitosti kladených otázek) není *ani tak* o větších znalostech a vědomostech, jako *spíše* o tom, „jak znalosti vybrat, integrovat a přenést je nebo je přizpůsobit tak, aby se daly použít v transformační praxi“. Interdisciplinární orientace předpokládá komunikaci s ostatními zúčastněnými (relevantními) aktéry a zapojenými obory, což vyžaduje budování a kompetenci interdisciplinární komunikace ohledně aktuálních otázek nebo daných sociálních problémů. Jiní hovoří o trvalém vytváření interdisciplinárních sítí zaměřených specificky na problémy a postupy (Jungert et al., 2010 s. VIII), což lze nejlépe vyřešit nepřetržitým interdisciplinárním kontaktem ve výzkumu a výuce. Interdisciplinární spolupráce spočívá v práci na společné výzkumné otázce, k níž každá disciplína přispívá svou akademickou orientací, případně přenosem metod mezi obory.

Nicméně cílem není pouze vedení interdisciplinárního dialogu a sdílení, ale také transdisciplinární práce na společných otázkách a na sdílených projektech. Taková transdisciplinární práce nevyžaduje pro uskutečnění dobře fungující spolupráce pouze dialog, nýbrž také vzájemné porozumění a společné, sdílené významy a rozhodnutí.

Kromě sdílených výzkumných otázek, spolupráce a přenosu metod mezi obory transdisciplinarita přesahuje akademickou sféru směrem k politice, občanské společnosti, ekonomice atd. (Potthast, 2010). Tyto požadavky nelze považovat za samozřejmé, jsou výsledkem trpělivého úsilí všech zúčastněných stran – včetně trpělivosti se sebou samým a s ostatními. To vyžaduje společná jednání a čas. Abychom nastínili několik aspektů, každá disciplína (a zainteresovaná strana) má svůj vlastní jazyk, standardy, soubory teorií a teoretických předpokladů, své vlastní porozumění a epistemologii. Často jsou zapotřebí i intradisciplinární objasnění (v rámci jednoho oboru). Vzájemný respekt a uznání příslušných odborných znalostí a schopností mezi různými akademickými obory jsou opět nezbytnými předpoklady, které nemůžeme považovat za samozřejmé; jsou výsledkem zkušeností se zástupci oborů a institucí a etických, profesních a spirituálních postojů zúčastněných partnerů. I když se tyto otázky mohou zdát jednoduché, nejsou triviální: Kdo jsou partneři? Koho sociální práce vyhledává jako relevantní interdisciplinární partnery a jak je může najít?

4. Problémy a hlavní otázky pro interdisciplinární dialog (a případně transdisciplinární projekty)

4.1 Základní rozlišení v komunikaci: obsah a vztah

Pro jakoukoli komunikaci a interakci mezi lidmi – a analogicky také v lidských systémech – identifikovali Paul Watzlawick a jeho kolegové (1967) pět komunikačních axiomů pro lepší porozumění dějům v procesu interakce a komunikace mezi jednajícími, včetně mechanismů vzniku nedorozumění. V zájmu stručnosti se zaměříme na druhý axiom, podle kterého má komunikace jak obsahovou, tak vztahovou úroveň. Zatímco úroveň obsahu odkazuje na to, co se mluví, úroveň vztahů se týká toho, jak se strany navzájem vidí a jak si to předávají v interakci/komunikaci. Všechna taková vztahová prohlášení podle Watzlawicka a kol. (1967) odkazují (obvykle implicitně) na jedno nebo více z následujících tvrzení: „Takhle se vidím já... Takhle já vidím tebe... Takhle vidím, že mě vidíš...“ Komunikace na této úrovni vztahů pak definuje, jak má být komunikace chápána jako celek, a zejména, jak má být chápána úroveň obsahu.

Tato základní rozlišení lze úspěšně aplikovat na komunikaci v sociální práci (jako akademické disciplíně, profesní praxi, odborné přípravě / dalším vzdělávání), a poté na komunikaci v rámci mezioborových setkání a projektech transdisciplinární spolupráce. Zde se soustředíme na to druhé a rozlišujeme úroveň obsahu a vztahů.

4.2 Úroveň obsahu

Sociální práci a všechny vědecké partnery při vstupu do interdisciplinárního dialogu nebo mezioborové spolupráce zajímá především obsahová úroveň komunikace. Prostřednictvím dialogu chtějí získat více znalostí o svém předmětu. Sociální práce se chce dozvědět více o tom, jak předcházet sociálním problémům a jak se s nimi vypořádat, chce se učit ze zkušeností, poznatků a znalostí získaných od ostatních stran v naději, že prostřednictvím učení a výměny

informací týkajících se společných otázek zlepší své vlastní znalosti, dovednosti a postoje. Sociální práce je také ochotná přispět svým vlastním souborem znalostí a odborných znalostí, a tak podpořit akademický diskurz ve prospěch interdisciplinárních partnerů. Pokud jde o obsah, má sociální práce zájem znát validní výsledky, byť jejich integrace do stávajícího souboru znalostí a dovedností může být náročná a obtížná. Sociální práce není statická, nýbrž dynamická, mění se a rozvíjí, a to i s ohledem na vlastní znalosti, dovednosti a postoje.

4.3 Úroveň vztahu

Kdo jsou však partneři? A jaké mají mezi sebou vztahy? Ne každý odborný partner, který je k tomu vhodný, má zájem vstoupit do konkrétního interdisciplinárního dialogu nebo dokonce transdisciplinární spolupráce. Sociální práce hledá partnery, kteří mají zájem o tento druh úsilí, kteří jsou ve svých oborech patřičně kvalifikovaní a kteří jsou schopni komunikovat spíše symetricky než asymetricky z pozice předpokládané nadřazenosti. Tato úroveň může způsobovat při realizaci interdisciplinárních dialogů a transdisciplinární spolupráce různé obtíže. Jak takové partnery najít? A jak může sociální práce, disponující vlastními rozličnými přístupy, rozhodnout, které přístupy jiných oborů mohou být pro partnerství slibné? Tyto otázky často zůstávají otevřené a odpovědi lze najít pouze v procesu interdisciplinárních úkolů a projektů, což může značně připomínat metodu pokusu a omylu.

4.4 Interdisciplinární přístup a vůdčí otázky

Sociální práce ve své podstatě vyžaduje interdisciplinární přístup, který:

- je ochoten se učit z jiných vědních oborů a výsledků;
- je ochoten reflektovat vlastní předpoklady a způsoby myšlení a jednání;
- je připraven zamyslet se nad tím, co nové znalosti a poznatky znamenají pro sociální práci a její předmět;
- se nevyhýbá nepříjemným výsledkům výzkumu a výzvám jiných oborů;
- je schopen rozpoznat úrovně obtížnosti a diskurzu;
- umí klást konkrétní a relevantní otázky (se zaměřením na jejich relevantní prostředí), aby získal potřebné informace a výsledky z jiných oborů.

Ve skutečnosti, mnohým obtížím a výzvám interdisciplinárního dialogu a transdisciplinární spolupráce se lze pragmaticky vyhnout, pokud iniciátoři správně stanoví hlavní výzkumné otázky, na které je potřeba se zaměřit a ke kterým mohou ochotní partneři přispět svým specifickým souborem znalostí nebo výzkumem. V opačném případě můžeme hovořit o *špatné interdisciplinaritě*, která bývá výmluvně označena jako „*interdisciplinarita, o které je-fajn-vědět*“, „*jakoby interdisciplinarita*“ a „*nepřátelsky uchopená interdisciplinarita*“ (Löffler, 2010).

Na druhé straně jsou interdisciplinarita a transdisciplinarita připraveny překročit hranice určitých oborů. Individuální sociální pracovník může rozvíjet zvědavý postoj, který přesahuje a překračuje tyto limity, a přitom si uvědomit, že disciplinární pozice se spíše doplňují a vzájemně se nijak nevylučují. Filozof a epistemolog Ian Hacking, který dosáhl úspěchů ve

velmi rozmanitých oblastech filozofie a vědy, by praktikoval nedogmatický, pragmatický přístup k překračování disciplinárních hranic, které charakterizoval takto: „Pokud během studia svého oboru znalostí použijete část své energie k zamyšlení nad tím, co dělají ostatní, pak ostatní, kteří mají zájem, budou chtít vědět, co děláte v oblasti jejich odbornosti“ (Hacking, 2010, s. 197, 205).

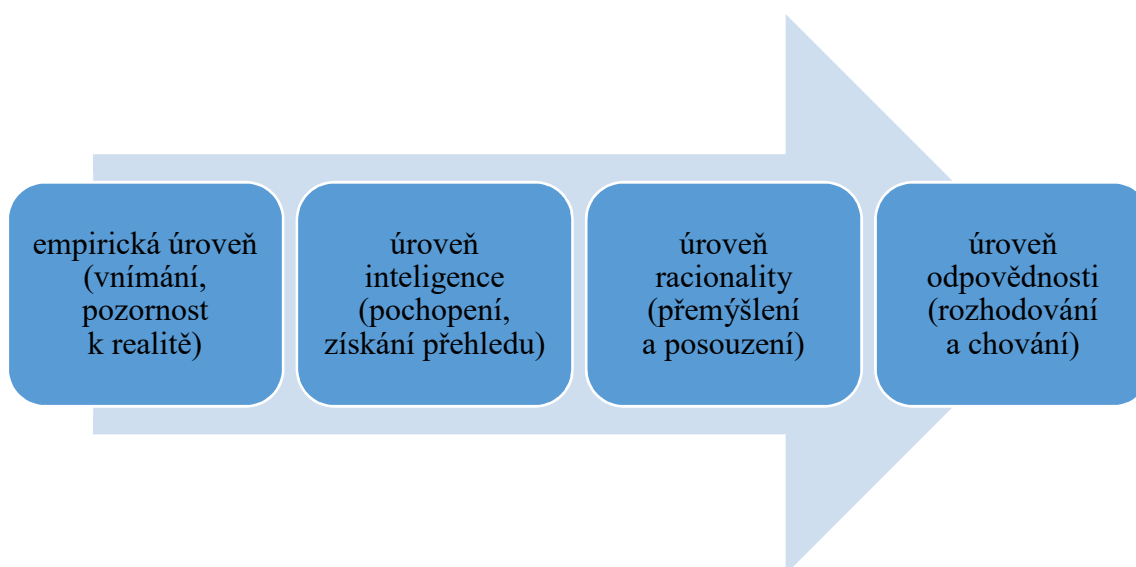
5. Epistemologické rozlišení úrovní vědomé intencionality (Bernard Lonergan)

Setkávají-li se různé vědecké obory, dochází také k setkání různých metodologií a druhů výsledků. Filozoficky řečeno, různé obory mají různé epistemologie, různé přístupy k získání hledaných výsledků. Jak je uvedeno výše, opět s odkazem na následující kapitolu (I.4), interdisciplinarita v sociální práci je do značné míry o tom, *jak* vybrat znalosti, jak je integrovat a jak je přenést či uzpůsobit směrem k transformační praxi. V této souvislosti navrhuje nástroj, který není podle našich informací dosud v kontextu vědecké sociální práce příliš využíván. V zájmu jasnosti a metody v interdisciplinárním učení a pokroku může být užitečné přizpůsobit rozlišení čtyř úrovní vědomé intencionality nebo vědomých a záměrných operací lidské mysli. Kanadský filozof a teolog Bernard Lonergan uvádí toto rozlišení:

Ve snech jsou naše vědomí a záměrnost obvykle roztržštěné a nesoudržné. Když se probudíme, nabývají jiného odstínu, rozšiřují se na čtyři po sobě jdoucí, příbuzné, ale kvalitativně odlišné úrovně. Existuje empirická úroveň, na které si uvědomujeme, vnímáme, představujeme, cítíme, mluvíme, pohybujeme se. Existuje intelektuální úroveň, na které se ptáme, chápeme, vyjadřujeme to, co jsme pochopili, rozvíjíme předpoklady a důsledky našeho vyjadřování. Existuje racionální úroveň, na které uvažujeme, shromažďujeme důkazy, usuzujeme na pravdu nebo nepravdu, jistotu nebo pravděpodobnost tvrzení. Existuje úroveň odpovědnosti, na které se zabýváme sami sebou, vlastními operacemi, našimi cíli a promýšlíme možné směry jednání, hodnotíme je, rozhodujeme se a realizujeme svá rozhodnutí (Lonergan, 1972, s. 9).*

* Na prvních dvou z těchto čtyř úrovní provedl Lonergan rozsáhlou studii. *Insight* (Lonergan, 1957).

Obr. 2: Úroveň vědomé intencionality a jejích činností jako procesu



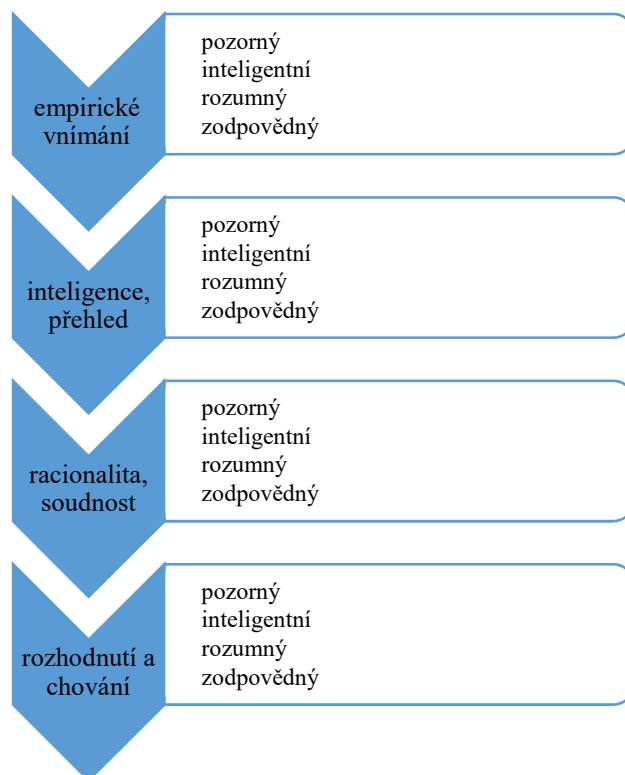
zdroj: převzato z Lonergana (1972)

Dřívější úrovně schématu ovlivňují ty *pozdější*: v závislosti na tom, které údaje jsme vnímali, jsou pochopeny nebo vedou k pochopení. Data, která jsme přehlédli, budou na následujících úrovních chybět. Porozumění získané na druhé úrovni lze reflektovat, vyjádřit slovy a diskutovat. To, co nebylo na druhé úrovni uspořádáno do srozumitelného celku a slovně vyjádřeno, bude v reflexi a úsudku chybět. A to, co bylo zváženo a posouzeno, se může stát předmětem zodpovědné volby nebo rozhodnutí. Avšak to, co nebylo reflektováno, co jsme neposoudili, bude chybět v tom, o čem se rozhodovalo – např. jako slepé místo nebo nedostatek informací – a omezí kvalitu volby nebo rozhodnutí.

Pohyb mezi úrovněmi vědomých záměrných operací ale funguje i opačným směrem – tím spíše, že se opakují. To, co jsme pochopili nebo do čeho jsme získali vhled, se snadněji vnímá jako organizovaná data. Výsledky kritického úsudku usnadňují upřít pozornost na kritická data ve vnímání, aby bylo možno určit, co tak je nebo není, zatímco úroveň rozhodování se odráží ve vnímání toho, co je hodnotné nebo není, a co je cenné a co ne. To ukazuje, že – vzhledem k opakující se a vzájemně propojené dynamice všech čtyř úrovní vědomých záměrných operací – na první úrovni empirického *sběru dat* člověk může a měl by být pozorný, inteligentní, rozumný a zodpovědný. Každý, kdo provádí empirický výzkum, zná tyto čtyři požadavky při navrhování výzkumného projektu: zodpovědně, rozumně, inteligentně a pozorně sbírejte data nezbytná k zodpovězení výzkumné otázky.

Kvůli stručnosti zde uvádíme shrnutí silně zjednodušeného vysvětlení od Lonergana: operace lze aplikovat na každou úroveň vědomé záměrnosti opakovaně, jak je znázorněno na následujícím obrázku (3):

Obrázek 3: Vědomá intencionalita na všech úrovních



zdroj: Zpracováno autorem podle Lonerganových aspektů.

Na všech úrovních mohou být lidské činnosti více či méně pozorné, inteligentní, rozumné a zodpovědné, což vede ke specifickým výsledkům jejich vnímání, postřehů, úvah a rozhodnutí nebo chování. Schéma poskytuje „normativní vzor, imanentní v našich vědomých a úmyslných operacích“ (Lonergan, 1972, s. 18), „dynamickou strukturu lidského vědomí“ (tamtéž, s. 19). Jinými slovy, tyto úrovně vědomých operací jsou (všeobecně, transcendentálně) vlastní každé vědomé lidské bytosti. Jsou základní antropologickou složkou.

Všichni lidé zapojují do svých realit:

- smysl a vnímání;
- kladou otázky, aby pochopili a vyjádřili to, čemu rozumějí;
- zamýšlejí se nad tím, co pochopili, ověřují, zda je to pravda nebo ne, zda je to jisté nebo pravděpodobné;
- zvažují, jak se jim to týká, vyhodnocují a rozhodují, co dělat.

A tyto úrovně na sebe dynamicky navazují a vzájemně se ovlivňují.

Jako vzor vědomého záměru a fungování lidské mysli je tato složka neodmyslitelnou součástí samotné disciplíny, jakož i ostatních disciplín, které se podílejí na diskurzu nebo pracují s cílem

předcházet sociálním problémům a překonávat je a podporovat sociální rozvoj – je přítomna v jejich výsledcích a ve způsobech vnímání, porozumění, reflexe, rozhodování a chování.

Použití tohoto modelu pro sebe může být velmi nápomocné pro kontrolu vlastních vědomých operací „pomocí metody“ při úsilí o autentickou subjektivitu, jak vyjadřuje Lonergan: buďte pozorní, inteligentní, buďte rozumní, zodpovědní (tamtéž, s. 20). Je však také (v mnoha ohledech) užitečný při analýze a rozlišování prvků znalostí, informací, poznatků, vysvětlení a rozhodnutí, kterými různí partneři a disciplíny přispívají v rámci intradisciplinární, interdisciplinární a transdisciplinární komunikace (tamtéž, s. 20–25).

Uvažujme o nesrovnalostech mezi dvěma protagonisty v odborné praxi nebo v diskurzu mezi různými vědeckými názory nebo dokonce obory, např. v rodinných otázkách a adopci dětí. Můžete se zeptat:

- Je to otázka vnímání nebo vynechávání dat? (empirická úroveň);
- Je to otázka porozumění a vyjádření toho, čemu rozumíme? (intelektuální úroveň);
- Je zapotřebí více reflexe, většího ověření důkazů, větší jistoty? (racionální úroveň);
- Co je ve hře – je to otázka našich cílů nebo cílů druhých, hodnot nebo rozhodnutí ostatních? (úroveň odpovědnosti).

6. Etické a spirituální postoje v sociální práci a interdisciplinární dialog

Bez ohledu na četné příspěvky této příručky se zdá, že je na místě učinit kvazi-předběžné pozorování o použití uvedeného modelu lidského myšlení jako metody či metodického nástroje pro akademický projekt, který provádíme v této příručce o spiritualitě a etice v sociální práci.

Z hlediska etiky je jejich přítomnost nejvíce zřejmá na úrovni odpovědnosti. Čtyři úrovně nástroje vědomé intencionality ukazují, že rozhodnutí (včetně předsudků) mohou být přítomna a ovlivňovat všechny úrovně mentálních duševních operací:

- při zkušenostním výcviku a slepých experimentech;
- při zjišťování a porozumění a při vyloučení z výzkumu a nových vhledů;
- při větší či menší reflexi, při posuzování a chybném úsudku;
- při více či méně zodpovědném hodnocení a rozhodování.

Je to pravděpodobně způsobeno našimi cíli a vyloučením nebo zlehčováním protichůdných hodnot, které ostatní považují za důležitější. Všechny tyto operace mají – zejména při jednání s ostatními, s mezilidskými lidskými realitami a se sociálními problémy – etický význam a ovlivňují výkon sociální práce jako odpovědné profesionální praxe. Sociální práce je hlubokou etickou profesí, praxí a akademickou disciplínou. Úrovně vědomé intencionality mohou stimulovat sebereflexi, která buduje etické postoje přispívající k autentičtějšímu prožívání, porozumění, reflexi a rozhodování/chování.

Pokud jde o spiritualitu, jsou v posledních desetiletích silným trendem praktiky a postoje všímavosti (mindfulness), což je prvek importovaný z buddhistických duchovních praktik.

Cvičení všímavosti se zaměřují na prožívání tady a teď, které jsou v západních společnostech často potlačovány úsilím a úspěchem, stresem a konkurencí. Model vědomé intencionality si žádá pozornost k vlastnímu prožívání, k vlastní zvědavosti, snahu porozumět sám sobě a vyjádřit se, pozornost ke způsobům reflexe a posuzování, pozornost při rozhodování a chování – to vše tady a teď, avšak v případě potřeby také v minulých případech a při plánování budoucích procesů. Všímavost je nezbytnou a nepostradatelnou složkou spirituality v sociální práci, praktikovanou a prožívanou *metodou* ve smyslu vědomé intencionality. Je to však jen jedna z mnoha součástí.

Prvky údivu a úžasu nad nově prožitými poznatky, vděčnosti v reflexi a oddanosti tomu, co bylo objeveno jako skutečně dobré, to jsou prvky, kterými je třeba se zabývat při meditaci a také v duchovně prodchnuté každodenní práci. Jinými slovy, spiritualita není jen o všímavosti, ani výhradně o duchovním *přesvědčení* či *víře*, v tomto svazku je koncipována jako integrující prvek všech operací lidské mysli, a to otevřeným, dynamickým a autentickým způsobem. Jde mnohem více o duchovní postoje, jako je připravenost a dispozice k prožívání, porozumění, přemýšlení a autentickému rozhodování, než o duchovní nebo náboženské hodnoty a učení. Samozřejmě, i osobní hodnoty a přesvědčení nebo víry mohou být duchovní – ty zase naopak vyžadují autentické prožívání, porozumění, reflexi, rozhodování a chování.

Otázky k sebereflexi

1. Představte si postavu, která obohacuje obr. 1 o zúčastněné strany a akademické obory zabývající se prevencí a řešením sociálních problémů a podporou sociálního rozvoje ve stáří. Můžete si také vybrat jinou oblast sociální práce.
2. Zamyslete se nad svými zkušenostmi ze setkání se spolužáky z jiných akademických oborů a nad diskusí o společných předmětech vašich oborů, existují-li, nebo nad konkrétními otázkami příslušných oborů.
3. Aplikujte čtyři operace vědomé intencionality na kteroukoli ze studijních otázek v sociální práci a pro každou operaci na studijní otázku zformulujte jednu větu.

Zdroje

Engelke, E., Spatscheck, C. and Bormann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4th ed. Freiburg: Lambertus.

Hacking, I. (2010). Verteidigung der Disziplin. In M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp and U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (s. 193–206). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

IFSW (International Federation of Social Workers) 2014: Global Definition of Social Work. <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/>

- Jungert, M., Romfeld, E., Sukopp, T. and Voigt, U. (Eds.) (2010). *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010.
- Klein, J. T., Newell, W. H. (1998). Advancing interdisciplinary studies. In J. G. Gaff, J. L. Ratcliff, & Associates (Eds.), *Handbook of the undergraduate curriculum: A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and change* (s. 393–415). San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Löffler, W. (2010). Vom Schlechten des Guten: Gibt es schlechte Interdisziplinarität? In M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp and U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (s. 157–172). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lonergan, B. (1957). *Insight. A Study of Human Understanding*. London: Longmans, Green and Co.
- Lonergan, B. (1972). *Method in Theology*. London: Darton, Longman & Todd.
- Potthast, T. (2010). Epistemisch-moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung. In M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp and U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (s. 173–192). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H. and Jackson D. D. (1967). *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York: Norton.

I.4 Spiritualita – případ pro mezioborové setkání teologie a sociální práce

Rainer Bernhard Gehrig

DOI: 10.6094/UNIFR/223334

Cílem této kapitoly je vysvětlit, co bychom mohli nazvat základním nebo pozadím výsledků následujících kapitol. Účastníci tohoto projektu pocházejí z různých evropských národů a přistupovali k tomuto tématu na základě různých postupů a akademických studií, v rámci vzájemně se překrývajících disciplinárních oborů a se sdílenými nebo doplňujícími se světonázory, zakořeněnými v západní křesťanské kultuře. Většina členů týmů má titul z katolické teologie, ale také tituly nebo vzdělání z dalších oborů, jako je psychologie, sociální práce, antropologie, filozofie nebo právo. Samotné téma je prezentováno z interdisciplinárního přístupu. Spiritualita je vysvětlena a studována z pohledu různých oborů, etika má své vlastní teoretické konstrukty a sociální práce se emancipuje od ostatních disciplín, aby se stala samostatným vědním oborem, a ne pouhou oblastí aplikované praxe. Sociální práce je obzvláště predisponovaná k formulování interdisciplinárního dialogu o komplexní realitě životních situací lidského života, zejména v podmínkách sociálního vyloučení, útlaku, násilí, diskriminace a omezených možností, protože žádná věda nemůže na tuto komplexní realitu reagovat pouze za použití výhradně svého vlastního disciplinárního přístupu. Touto kapitolou chceme otevřít transparentní diskusi na téma, jak lze propojit teologické zázemí se sociální prací. Jsme přesvědčeni, že je plodné integrovat teologii do osnov sociální práce, zvláště vezmeme-li v úvahu naléhavou otázku spirituality a nezbytné kompetence profesionálů rozvíjet užitečné intervence. S několika příklady zkušeností nashromážděných v jiných projektech a s naší vlastní reflexí tato kapitola otevírá pole úspěšných zkušeností.

Úspěch v integraci různých pohledů a typů znalostí – ať už jde o hlubší analýzu sociálního problému nebo o lepší porozumění problému – je spíše otázkou způsobu než metody, která vyžaduje citlivost na nuance a kontext, flexibilitu mysli a schopnost navigovat a překládat (Frodeman, 2010, s. XXXI).

Co získáte z této kapitoly

Znalosti

Čtenáři chápou, jak je teologie začleněna coby obohacující prvek do vzdělávacích programů sociální práce.

Čtenáři chápou důležitost mezioborových studií pro sociální práci

Dovednosti

Čtenáři reflektují interdisciplinaritu a roli teologie jako příbuzné vědní disciplíny.

Postoje

Čtenáři zhodnotí své vlastní názory na spiritualitu a teologii a naučí se být otevření novým myšlenkám a modelům.

1. Zkušenosti z propojení disciplín v oblasti sociální práce

1.1 Sociální práce jako interdisciplinární věda

S vytvořením specializovaných vzdělávacích programů pro odbornou pomáhající praxi v sociální oblasti se sociální práce coby nová disciplína stala díky spojení s vědeckými znalostmi humanitních věd konstantním prvkem. Způsob, jakým se toto spojení praktikuje a chápe v různých studijních programech a v různých časech, může variovat a může být vysvětlován odlišnými modely. Sociální práce coby mladá věda vznesla otázku ohledně svého vědeckého statusu jako závislé vědy, řádné vědy nebo pouhé praxe, která vyvolala plodnou diskusi o identitě sociální práce a pomohla ji rozvíjet jako vědu. Z historického pohledu lze v Německu a tamních vzdělávacích programech sociální práce v posledních 100 letech sledovat relativně stálou skupinu věd přítomnou v těchto programech, jako je psychologie, politologie, právo, etika, ekonomie, medicína, pedagogika, historie a sociologie, které všechny patří do obecné oblasti humanitních věd (Engelke a kol., 2016, s. 269n.). Na jejich seznamu je také odkaz na teologii, avšak autoři zpochybňují toto začlenění kvůli normativnímu základu této vědy spočívajícímu ve zjevení. Bohužel v publikaci chybí diskuse o tom, co tento fakt znamená. Autoři pravděpodobně pochybují o možnosti rovnocenného partnerství mezi normativní vědou, jako je teologie, a sociální prací, které je pro jejich vztah naprosto nezbytnou podmínkou. Všechny vědy však mají normativní předpoklady, zejména pokud jde o jejich ontologické základy nebo epistemologii, jako například pozitivistické paradigma. V posledních dekádách se v německém kontextu oboru sociální práce spíše než hierarchické uspořádání disciplín na hlavní a vedlejší vědy přijímá pojem *vědy referenční* či *příbuzné vědy* (Bezugswissenschaften).

Podle Engelkeho a kol. (2016, s. 270) existuje sdílený vztah z těchto důvodů:

- existence překrývajících se prvků rozměrů předmětu studia;
- blízký vztah mezi různými dimenzemi;
- různé výzkumné pohledy na tutéž dimenzi objektu;
- komplementární výzkumné otázky;
- shoda epistemologických zájmů;
- skutečnost, že pracují se stejnými výzkumnými metodami;
- skutečnost, že vědy mají společnou základní historii.

Modely jako aditivní akumulace různých věd nejsou relevantní pro adekvátní pochopení složitých sociálních procesů nebo situací a hledání prevence nebo intervence v těchto situacích. Pro tyto autory je multidisciplinarita možným modelem, ale zachování nezávislosti oborů vytváří nižší dynamiku propojenosti a pro praktickou orientaci sociální práce to navíc znamená problém, jak tyto obory zasadit do kontextu. V případě konkrétních situací a obecně v profesionální praxi musí sociální pracovníci syntetizovat a aplikovat různé znalosti a zajistit, aby fungovaly ve prospěch potřeb klienta a jeho emancipace, posílení a samostatnosti. Zdá se, že určitý druh interdisciplinarity by mohl být nejlepším způsobem, jak uspořádat a zpřístupnit různé znalosti pro praxi. Tito autoři pojmají tuto interdisciplinaritu jako nejpříhodnější způsob v modelech oborů zaměřených na problémy nebo tematické orientace oborů, nebo osobního spojení akademických pracovníků s odbornou přípravou v různých oborech, modelů syntéz nebo modelu podřízeného vědám souvisejících tam, kde sociální práce přizpůsobuje obory potřebám sociální praxe. Tvrzení o této charakteristice je rozšířené v sociální práci (Birgmeier, 2011; Hollstein-Brinkmann, 1993; Pfaffenberger, 1993; Staub-Bernasconi, 1994). Interdisciplinární modely potřebují empiricko-teoretický důkaz pro zavedení syntetického spojení. Při pohledu na výzkum shromážděný na toto téma to není snadný úkol. Mezinárodní definice sociální práce zahrnuje termín, který vysvětluje znalostní základnu profese, ale nepodává bližší objasnění, jak by mohlo dojít k integraci nebo co interdisciplinarita konkrétně znamená pro sociální práci:

Sociální práce je interdisciplinární i transdisciplinární a čerpá z celé řady vědeckých teorií a výzkumu. „Věda“ je v tomto kontextu ve svém nejzákladnějším významu chápána jako ‚znalost‘. Sociální práce čerpá ze svých neustále se rozvíjejících teoretických základů a výzkumu, jakož i z teorií z jiných humanitních věd, mimo jiné včetně komunitního rozvoje, sociální pedagogiky, administrativy, antropologie, ekologie, ekonomie, vzdělávání, managementu, ošetrovatelství, psychiatrie, psychologie, veřejného zdraví a sociologie. Jedinečnost výzkumu a teorií sociální práce spočívá v tom, že jsou aplikované a emancipační. Velká část výzkumu a teorií sociální práce je vytvořena společně s uživateli služeb v interaktivním, dialogickém procesu, a proto je informována konkrétními prostředními praxe (IFSW, 2014).

Vytváření transdisciplinárních znalostí, což znamená společné vytváření znalostí s aktéry mimo akademii nebo integraci neakademických znalostí a vůdčí myšlenku *příslušných znalostí* pod normativním označením *aplikovaného a emancipačního* výzkumu, a teoretická orientace popisují, jak by měli sociální pracovníci pro svou potřebu uspořádat vztah s jinými vědami a jejich znalostmi.

To zahrnuje i obtíž, jak integrovat takto odlišné vědomosti nebo jak je vytvořit na základě integrace původních znalostí a kritického posouzení západních znalostí. V těchto situacích je integrace přístupem i procesem. Samozřejmě, že při práci s těmito komunitami je potřeba, aby lidé z daného prostředí spoluvytvářeli nezbytné znalosti. Podobně bychom sem mohli zahrnout práci s osobami, které se v Evropě se identifikují jako Romové. V tomto smyslu interdisciplinarita neznamená přidávat další a další znalosti, ale jde spíše o to, jak znalosti vybírat, integrovat a překládat či jak je zprovoznit směrem k transformační praxi. Otázka

reálnosti existence sjednocující teorie zůstává otevřená a nezodpovězená. V tuto chvíli můžeme ukončit tento odstavec všeobecně citovanou definicí Kleina a Newella (1998) jako vodítkem pro proces interdisciplinarity, který je třeba aplikovat na příbuznost teologie a sociální práce. Interdisciplinarita je zde chápána jako:

... proces odpovědi na otázku, řešení problému nebo pojmenování tématu, které je příliš široké či komplexní na to, aby ho v plné míře obsáhl pouze jeden obor nebo profese [...] Využívá disciplinární perspektivy a integruje jejich vnímání a znalosti, buduje komplexnější perspektivy (s. 393–394).

1.2 Vztah mezi teologií a sociálními vědami

Pro otce zakladatele sociálních věd bylo náboženství při vytváření teorií důležitým tématem. Teoretické přístupy se řídily zejména pohledem na modernizaci společností, jehož leitmotivem byl celkový posun k větší sekularizaci. Přímé spojení a vztah s teologií nebyly na pořadu dne vzhledem k tomu, že se mladé sociální vědy pokoušely o nezávislost na ostatních vědách a chtěly si vybudovat vlastní vědecké pole pomocí nových teorií a empirických metod. V katolické tradici existoval proti této modernizaci v 19. století silný odpor (ultramontanistické hnutí) a odpovědí byla zapouzdřená formální neoscholastická teologie. Tato situace se změnila, zejména v období po první světové válce, zavedením nových filozofií a pozitivnějšího pohledu na modernitu. Sama katolická teologie se otevřela novým vědeckým metodám, zejména v praktických a biblických vědách a ve filozofii. Druhý vatikánský koncil byl v letech po druhé světové válce mezníkem v transformačním procesu církve, inspirovaným teologickým vývojem (nouvelle théologie) a teology jako Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri De Lubac, Karl Rahner, Joseph Ratzinger a Edward Schillebeeckx.

Během 70. let minulého století došlo k zásadní debatě o tom, zda by měla být teologie vnímána jako věda a jak (Mieth, 1976; Pannenberg, 1976; Sauter, 1973), zejména pod vlivem politických reforem, které zpochybňovaly potřebnost teologie na státních univerzitách, a dále rostoucím zájmem o filozofii vědy. Sociální vědy musí také ospravedlnit svůj vědecký obor a v různých dobách zažívají obrovský tlak (Turner a Turner, 1990). Modely zavádějící sociologii jako dominantní vědu a charakterizující teologii pouze jako posluchačku při porozumění lidské bytosti samozřejmě příliš nepomáhají. Na druhou stranu jsou nepřijatelné postoje, které vidí teologii jako jedinou a pravou *sociální vědu*, kde sociologii nahrazuje aktualizovaná ekleziologie (Milbank, 1990, s. 382) nebo křesťanská sociologie:

Naopak tvrdíme, že veškerá teologie se musí znovu pojmout jako druh „křesťanské sociologie“: tj. jako vysvětlení sociolingvistické praxe nebo jako neustálé převyprávění této praxe v celém jejím vývoji. Úkolem takové teologie není omlouvat se, dokonce ani jednoduše předkládat argumenty. Jde spíše o převyprávění křesťanského mýtu, opětovné vyslovení křesťanských příběhů a znovuzískání křesťanské praxe s cílem obnovit její svěžest a originalitu. Teologie musí křesťanskou odlišnost formulovat tak, aby byla jedinečná (Milbank, 1990, s. 383).

Tato pozice je odmítnuta i v rámci akademické teologie, protože ne všechny obory teologie s tímto tvrzením souhlasí. Odpovědi teologie jako vědy závisí na konceptu použité vědy a na tom, zda hodláme učinit teologii vhodnou pro určité vědecké paradigma nebo zda určitá vědecká paradigma mohou zapadat do konceptualizace teologie. Při analýze metod používaných v různých vědních oborech se objevují některé body konvergence.

Jako zajímavý prvek mi připadá argumentace Mietha (1976, s. 19), kdy používá pojem *kritická integrativní věda*, známý i z oblasti sociální práce (Brekke, 2014; Engelke a kol., 2019, s. 49; Evans, 1976; Maier, 2009; Meusel, 1976, Tucker a kol., 1997). Mieth začíná svůj popis integračního vědeckého statusu teologie nikoli u Boha coby všeobjímající bytosti (kritérium radikální teocentrické integrace), ale u tří teologických hypotéz: a) možnost integrace singulárních znalostí do integrační zkušenosti lidské bytosti (*humanum*) ve víře; b) jakožto meta-praktická věda legitimizuje své znalosti o rovnocennosti mezi praktickými, ale výjimečnými momenty a operativně konformní realitou (*Wirklichkeit*) Boha a c) jakožto experimentující věda legitimizuje své znalosti o rovnocennosti mezi se zkušenostmi sice souvisejícími, ale zároveň je také překonávajícími okamžiky výjimečných, nevyhnutelných událostí (*Widerfahrnis*), které primárně mění lidskou bytost a sekundárně ji mohou vyjádřit. Důležité spojnky mezi zkušenostmi víry a vědeckými zkušenostmi představují filozofické myšlenky strukturální korelační teorie Heinricha Rombacha (2010) – k tomu se ještě vrátím v podkapitole 2.2. Je možné vysledovat blízkost k filozofické antropologii, ale antropocentrický obrat této teologie je orámován kristologickým chápáním, které umožňuje dynamičtější hermeneutický proces a zachovává singulární teologické zaměření. To, čeho zde na této úrovni dosahujeme, je zaprvé snaha o větší transparentnost a srozumitelnost teologie coby integrující vědy a o zajištění korelace se společenskými vědami bez ztráty vlastní disciplinární identity, pozice, která je nezbytná i pro sociální práci. Za druhé je zřejmé, že úvahy o lidské bytosti se zdají být důležitou vědeckou oblastí, kde se mohou ostatní vědecké obory sblížovat či nacházet vzájemné korelace.

1.3 Sociální práce na teologických fakultách a teologie na univerzitách aplikovaných věd se studiem sociální práce – zkušenosti z Německa, Španělska a České republiky

Základní otevřenost a nezbytný vzájemný vztah sociální práce s jinými vědami jakož i pojetí teologie jako integrativní vědy jsou mostem, který nám umožňuje podrobněji se zabývat otázkami vztahu sociální práce s teologií jako jednou z možných referenčních věd. V evropském kontextu se setkáme s historicky různými situacemi. Ve Španělsku můžeme pozorovat proces profesionalizace ve školících střediscích souvisejících s katolickou církví z 50. let 20. století, který na počátku 60. let zabíral téměř veškerý prostor, s dvaceti sedmi katolickými školami a s pouze pěti ženskými oddíly Falang v roce 1964 (García Padilla, 1990, s. 427). Demokratický proces po Frankově režimu v 70. letech spolu s novou koncepcí sociální práce jako transformační profese schopné řešit problémy vědeckým přístupem rozpustil katolická centra a integroval je do akademické oblasti univerzit, zejména veřejných vysokých škol. Tento posun stále více vzdaloval sociální práci od jejích náboženských kořenů a postupů solidarity, a protože teologie přestala být součástí kateder a vzdělávacích stupňů

veřejných vysokých škol, vztah mezi těmito dvěma studijními obory byl téměř zcela ztracen. Pouze několik středisek ve Španělsku, jako jsou jezuitské univerzity (Comillas, Deusto) nebo katolická univerzita ve Valencii, s jejich stupněm vzdělávání v sociálních vědách udržuje spojení teologie s dalšími studijními obory.

V Německu začala profesionalizace sociální práce v akademické sféře v rámci katolické (Univerzita ve Freiburgu, 1925) a protestantské (Bethel, 1905) tradice. Alice Solomon vytvořila v Berlíně v roce 1908 spolu se Sociální školou pro ženy sekulární projekt, do kterého bylo do roku 1919 zapojeno něco kolem šestnácti škol. V současné době akademická příprava v sociální práci silně souvisí s existencí *univerzit aplikovaných věd* (Fachhochschule) s tříletými studijními programy ve více než sedmdesáti centrech, z nichž asi dvacet patří katolické nebo protestantské církvi, kde je spojitost s teologií nutně přítomna. Na některých teologických fakultách či katedrách, jako je např. Freiburg nebo Pasov, můžeme najít model sociální práce v oblasti teologie v magisterském studiu charitativních věd a křesťanské sociální nauky (Freiburg) nebo managementu (Pasov). Protestantská teologická fakulta na Univerzitě v Heidelbergu nabízí magisterský titul v managementu, etiky a inovací v neziskovém sektoru. Studenti teologie v magisterském studiu mají možnost získat titul z *diakonických věd*, které jsou zaměřené na program kombinující prvky teologie, sociální politiky, administrativy a sociálních věd. Inovativní způsoby s integrací praktické teologie a sociální práce představují vzdělávací programy Protestantské univerzity aplikovaných věd v Marburgu, kde mohou studenti získat titul ve čtyřletém bakalářském studiu, nebo na Katolické univerzitě aplikovaných věd v Mohuči, kde jde o pětileté dvouoborové bakalářské studium. Ve Freiburgu si studenti mohou zvolit sedmsemestrální bakalářské studium aplikované teologie a náboženské pedagogiky a po dokončení tohoto programu mohou po absolvování doplňujícího třísemestrálního studia získat další titul ze sociální práce.

V České republice existují tři historická období, která ukazují celkovou historii profesionalizace sociální práce (1918–1948; 1948–1989; 1989 do současnosti). Počátky sociální práce mají kořeny, podobně jako v dalších evropských zemích, na začátku 20. století, kdy byla Alicí Masarykovou a Annou Berkovcovou v roce 1918 v Praze založena první vysoká škola sociální práce, a to na základě zkušeností Alice Masarykové s Chicago Settlement Project. V roce 1921 byla založena národní asociace. Další etapu poznamenal komunistický režim, kdy bylo vykonávání profese od roku 1948 do roku 1989 pod komunistickou státní kontrolou a ideologií. V roce 1953 bylo uzavřeno dvacet osm středoškolských programů a sociální práce byla ponížena na novou profesi sociální kontroly, kdy stát řešil sociální problémy pomocí kriminalizace, medikací a byrokratizací. Třetí etapa po roce 1989 je obdobím reorganizace sociální práce v novém demokratickém a liberálním tržním státě, kdy je v roce 1993 nově zřízena Asociace vzdělavatelů v sociální práci jako instituce zajišťující kvalitu vzdělávacích programů. V tomto období začaly vznikat nové vyšší odborné školy a sociální práce se opět objevila i na univerzitách prostřednictvím tříletého vzdělávacího programu (Nečasová a Kříšťan, 2018).

Jak vidíme na příkladech ze Španělska, České republiky a Německa, teologie a sociální práce mohou vytvořit provázané vztahy a praktikovat plodnou spolupráci, která je přínosem jak pro

studenty, tak pro praxi sociální práce. Pokud se podíváme na vědecký přístup příbuzných věd nebo mezioborových studií, nezdá se, že by teologie byla cizím prvkem. Jako přispěvatel do sociální práce se teologie zabývá zejména otázkami nevyřešených životních problémů, utrpení, naděje, smutku, smyslu života a nabízí obrazy, vyprávění a obecné rámce, které pomáhají zvládat tyto situace a podněcují kritickou reflexi vlastního vidění světa, praxe a ideologií. Je nutné aktivně zvažovat náboženská východiska lidí i organizací a sociální pracovníci jsou vyškoleni, aby získali kompetence pro prospěšné využívání těchto znalostí. Přirozeně k tomu může dojít pouze tehdy, překročí-li teologie své vlastní hranice a přistoupí-li k dialogu jako partner na této cestě, a nikoliv dominantní postava, jejímž záměrem je mít konečnou odpověď na otázky života.

2. Modely úspěšné integrace teologie do sociální práce

Na základě vlastní praxe a analýz z let vyučování teologie na vysoké škole pro sociální práci vytvořil Martin Lechner ve své monografii „Teologie v sociální práci“ (2000) detailní model vzájemné souvislosti teologie a sociální práce. Dalším návrhem je *vztahová teologie* Heinricha Pompeye (1997), která se zaměřuje především na vztah psychologie a teologie. Jiné publikace, jako Krockauer, Bohlen a Lehner (2006) nebo Beuscher a Mogge-Grotjahn (2014), nabízejí na toto téma heterogenní a různorodé zkušenosti a úvahy bez společného obecného rámce. Další možnou cestou je rozvoj konceptu *křesťanské sociální práce* (Mahler, 2018; Haslinger, 2009) založené na křesťanských hodnotách a etice, teologické antropologii a křesťanských metodách, reflektovaných v kontextu sekulárních profesionálních praktik sociální práce. Hlavními argumenty pro rozvoj tohoto přístupu jsou pro Mahlera zejména nedostatečné využití antropologie v sociální práci, křesťanské kořeny profese a ústřední prvek spirituality. Křesťanský rámec není ani tak odlišným hodnotovým rámcem ve srovnání s humanistickými hodnotami, jako spíše rámcem historické perspektivy, „specifickou cestou interpretace historie jako minulosti, přítomnosti a budoucnosti lidské bytosti ve vztahu k Božímu záměru“ (Mahler, 2018, s. 18). Vedle osobních náboženských motivací křesťanských sociálních pracovníků je to i příležitost, jak pomocí křesťanského odkazu lidskosti a ocenění, útěchy a naděje obohatit a zkvalitnit sociální práci. Mahler, sám protestantského původu, hledá prvky sociální práce v biblické tradici a zastává pozitivní duchovní a individuální antropologii tváří v tvář negativnímu dogmatickému a institucionálnímu náboženství, zatímco Krockauer zkoumá křesťanské prvky v sociální práci.

2.1 Teologie Martina Lechnera v sociální práci

Před tím, než se rozvinuly charakteristiky teologie jako vědy související se sociální prací, analyzoval výzkum Martina Lechnera studijní programy různých škol v Německu (2000, s. 49–125). Analýza zahrnuje přehled předchozích teologických konceptů jako sociální teologie nebo sociální pastorační práce (Mette a Steinkamp), které lze všechny zařadit do jednoho rámce odlišných forem kontextuálních teologií (tamtéž, s. 136–152). Na závěr Lechner odhaluje

sedm možných styčných bodů a šest konvergujících oblastí (tamtéž, s. 157–218). Styčné body jsou interdisciplinární teorie, jak jsme již viděli v 1.1, pojetí člověka a společnosti (viz antropologie), znalost hodnot, sociální spravedlnost, profesionální hermeneutika žitého světa, vyrovnávání se s nepředvídatelností díky spirituálnímu smyslu, instituce a práce s historií a pamětí. Některé z nich jsou v této knize více rozvinuty, neboť souhlasíme s relevantností těchto témat pro sociální práci a spiritualitu. Konvergentními body mezi sociální prací a praktickou teologií jsou: jejich pojetí jako praktických věd (Handlungswissenschaft), porozumění smyslu a významu, propojení teorie s praxí, bytost lidská a sociální, orientace na subjekt a opce pro znevýhodněné.

Spojujícím prvkem interdisciplinární teorie je rámec, v němž lze integrovat teologii jako příbuznou vědu, který napomáhá pochopení a vysvětlení náboženských problémů, možných náboženských zdrojů k řešení problémů a možných rámců interpretace náboženských zkušeností či náboženských normativních rámců. Způsob, jak si klienti* vytvářejí nebo zdůvodňují své hodnoty a motivy pro vysvětlení určité situace či problému nebo způsob jednání v těchto situacích je možné vysvětlit nejen na základě psychologických teorií, ale rovněž z pohledu teorií teologických. Detailněji to bude popsáno v kapitole 2.2 a ve vztahové teologii Pompeye.

V sociální práci se odlišují pozice profesionální praxe *bez hodnot* (*value free*) a praxe založené na *transparentních hodnotách* (*value transparent*) – záměrem je předložit jasné vůdčí hodnoty, neboť profese sociální práce je profese se silným vztahem k lidským právům (United Nations Center for Human Rights, 1994; Staub-Bernasconi, 2003, 2019; Mührel a Röh, 2013). Teologie předává v křesťanském hodnotovém rámci konvergentní prvky s možností příklonu k chudým, univerzální lidské důstojnosti, sociální spravedlnosti, k solidaritě a rovnosti, svobodě atd. Zároveň může teologie nabídnout znalosti o sociálních zdrojích náboženských systémů, které také přispívají k blahobytu klientů. Pro proces etického rozhodování ve vztahu s klienty nastoluje sociální práce charakteristiky diskurzivní etiky. Široká morální a kazuistická tradice, jež se rozvinula v teologii, by se mohla propojit i s tímto oborem.

Ve snaze sociální práce o relevantní porozumění lidské bytosti nabízí teologie teologickou antropologii, kterou lze z pohledu sociální práce analyzovat kriticky. Minimálně musí existovat prostor pro předpoklad, že lidská bytost je duchovní bytostí, a pro pochopení životních tragických okamžiků, krizí a utrpení a vnitřní nutkání pomoci potřebným. Teologie nabízí obrovský repertoár metafor, příběhů a zkušeností, které jsou po staletí zhuštěny v jejích biblických příbězích a teologických interpretacích. Otázku sociální spravedlnosti jako základního prvku identity sociální práce (spravedlivá a nestranná praxe) při etickém hodnocení případů a politické funkce (role advokacie, lidskoprávní profese) lze spojit se širokou tradicí katolického sociální učení rozvíjeného od roku 1891 v různých dokumentech magisteria a trvalého principu pro vytvoření spravedlivé společnosti.

* Termín „klienti“ používáme souhrnně k označení jednotlivců, rodin, skupin, organizací a komunit.

Pro Lechnera je to především praktická teologie, která se spojuje se sociální prací. Přirozeně zde nemůžeme vstoupit do diskuse o postavení této praktické teologie vůči ostatním oborům teologie, kde lze pozorovat pozice sekundárního postavení a primárního postavení některých oborů a podobné problémy ohledně budování interdisciplinárního přístupu v rámci teologie. Ale vzhledem k danému tématu stojí za to zdůraznit některé charakteristiky této teologie. V tomto smyslu Lechner poukazuje na argumenty křesťanské teologie, nejen na perspektivu věd o náboženství. Tato křesťanská teologie ukazuje, že její zájem o otázky naší společnosti je kritický k hodnotám, je univerzální a nezávislý na národním rámci a měl by být rozumný a ve svém vědeckém přístupu propojený s jinými vědeckými přístupy (viz kapitola o metodě). Další charakteristikou je kontextualita, což znamená, že skutečné a konkrétní životní zkušenosti musí být integrovány do plurality kultur a výrazů jako referenční bod pro vysvětlení jejich obsahu (Beer, 1995). Vzhledem k tomu, že celý obsah křesťanské tradice je pro roli teologie v sociální práci příliš široký, koncept elementární teologie, zaměřený na relevantní otázky a obsah, je velmi užitečný a byl praktikován v oblasti pedagogiky náboženství v 70. letech 20. století. Diakonická teologie je ústředním referenčním bodem pro teologii v sociální práci, protože je spojená s kořeny sociální práce a má nejdelší vědeckou tradici v propojování teologie a sociální práce. Výchozím bodem při formování sociální práce je pojímat tuto teologii nejen jako aplikaci teologie, ale jako teologii vytvářející místo a situaci. Toto je pravá diakonická teologie.

Lechner zakončuje svůj výzkum vysvětlením, jaký přínos má teologie pro profesionální kompetence sociálního pracovníka. Rozlišuje mezi *technickými, osobními, institucionálními a socio-pastorálními kompetencemi*.

- Technické kompetence souvisí se znalostí náboženství, církve a světonázorů, s křesťanskou antropologií a naukou o společnosti, s teologickými znalostmi o přizpůsobení se různým eventualitám v životě (smrt, cit, bolest, strach, láska, budoucnost, provinění), s historickou znalostí charity a diakonie.
- Osobní kompetence jsou křesťanské hodnoty a postoje, sociálně-etické pozice (solidarita, spravedlnost, soucit) a křesťanská spiritualita.
- Institucionální kompetence zahrnují znalosti církevních a náboženských komunit, jejich poslání, církevních organizací a asistenčních institucí, sociální práce v náboženských organizacích.
- Socio-pastorální kompetence popisují prvky křesťanské motivace pro sociální práci, spojení s pastorační péčí, teorií charity, náboženskou pedagogikou v kontextu sociální práce a liturgie.

Na základě těchto příkladů kompetencí vysvětluje Lechner v poslední části knihy některé relevantní obsahy, a to nikoli jako pevnou osnovu, nýbrž pro ilustrativní účely. Nyní nám postačí mít širší představu o tom, jak může být teologie konceptualizována v kontextu sociální práce a v interdisciplinární osnově.

2.2 Vztahová teologie Heinricha Pompeye

Druhým příkladem vztahu mezi teologií a dalšími vědami v kontextu pomáhajících profesí, jako je sociální práce, je vztahová teologie Heinricha Pompeye (1997). Specifickým zájmem autora bylo lépe porozumět procesu pomáhajícího vztahu z teologického a psychologického hlediska a v analýze pomáhajícího vztahu pochopit, jak se mohou pomáhající tradice a zkušenosti víry v křesťanství vztahovat k poznatkům z jiných věd, zejména psychologie a jak je do nich lze integrovat:

Pastorační péče může být živá pouze tehdy, pokud jsou život, utrpení a bída lidí vnímány jako provokace víry a činnosti církve; berou-li vážně otázky a myšlenky lidí v jejich vlastních i cizích životních prostorech, jakož i otázky a myšlenky jiných denominací a náboženství, a pokud zároveň – ve smyslu známého principu: milosrdenství a milost a spása předpokládají přirozené podmínky – poskytují své odpovědi, koncepty a iniciativy atd. na přirozených cestách poznání života, jako to dělají medicína, psychologie a sociologie, ve spojení s filantropickou teologií a filozofií. Pak může pastorační péče a charita kvalifikovaně přispět k diakonii života, k blahu trpících lidí, a stát se tak živou pastorační péčí pro všechny (Pompey, 1999, s. 255).

To vyžaduje vyjasnění, jak propojit disciplíny, které mají rozdílné teoretické rámce a jazyky. Pompey objevil řešení v teorii *strukturální analogie* procesů, kterou vyvinul Heinrich Rombach (1988; 2010). Jejich setkání na Univerzitě ve Würzburgu jim umožnilo probírat možnosti tohoto použití. Výsledkem se stala *vztahová teologie*, chápaná jako hermeneutika psychologických a sociálních procesů interakce a komunikace, kde se, na pozadí teologického poznání života, objevují různé logiky věd (biologie, psychologie, sociologie atd.) v analogových strukturách (ne ve smyslu ontologickém, ale ve smyslu analogových procesů). Cílem je popsat vztah teologických znalostí a dalších speciálních věd o člověku s ohledem na úspěšný nebo neúspěšný život.

Pompey podotýká, že s ohledem na pomáhající vztahy si společník v této komunikační situaci musí být vědom příslušných psychologických, sociálních, biologických a, jak bychom řekli v našem kulturním kontextu, i kulturních podmínek v jejich spontánním, historickém, kreativním a dynamicky působícím charakteru. Pro Pompeje to znamená nahlížet na pomáhající vztahy jako na diakonický rozhovor mezi dvěma lidmi, v němž praxe konkrétní holistické lidské přítomnosti (autentičnosti) otevírá prostor pro jednání (bezpodmínečný aspekt svobody). Společník by měl naplnit tento prostor pozorným, všímavým a citlivým příklonem k druhému s cílem posílit jeho energii a životní potenciál. Pompey teologicky a psychologicky v analogických strukturách popisuje, co se během tohoto procesu děje: inkarnační logika vykoupení v Ježíšově uzdravujícím a osvobozujícím působení na potřebné a hledající lidi obsahuje psychologicko-analogickou strukturu v péči, kterou autor chápe jako „radikální solidaritu bez úplné identifikace“ (1999, s. 95). Tato radikální solidarita má své kořeny v důrazné a soucitné spiritualitě, kde se pomáhající pohybuje a cítí se být pohnut k druhému nikoliv v rámci zastávané funkční role, ale kvůli své vlastní spirituální zkušenosti a identitě, kterou někteří autoři popisují jako *pozornost založenou na vztahu* (Steffensky, 2006).

3. Spiritualita – prostor pro setkání teologie a sociální práce

Pro tuto příručku je zvláště zajímavý styčný bod se *spiritualitou*. V současnosti se jedná o oblast, která je předmětem studia různých disciplín, nikoliv pouze religionistiky či teologie. Širší výklad spirituality jako univerzální základní dimenze člověka, která je spojená s biologickou, psychologickou a sociální dimenzí, podporuje mezioborový dialog a integraci znalostí z různých oborů. Sociální práce uznává jako ústřední prvek své praxe pozornost věnovanou duchovnímu kontextu (hodnoty, duch, filozofie, etika, naděje a ideály klientů) v rámci sdíleném s dalšími, jako jsou geografický, politický, sociálně ekonomický a kulturní kontext (United Nations Centre for Human Rights, 1994, s. 5). Výzkumy a publikace z americké nebo anglické oblasti ukazují, že v posledních dvou desetiletích počet záznamů roste, zatímco v německém nebo španělském kontextu existuje pouze několik výsledků. Zdá se, že minimálně v Německu se tento trend mění společně se zvláštním zájmem o spirituální péči (Zwingmann a Utsch, 2019) a doufejme, že tato mnohojazyčná kniha, která vychází jako výstup ze společného evropského projektu, znalosti o spiritualitě a sociální práci ještě více zpřístupní.

Pro vzdělávání to znamená nejen citlivé získávání znalostí, ale rovněž – což je ještě důležitější – zkušeností pro náboženskou a duchovní kulturu jako specifickou kapacitu v širším rámci interkulturní praxe. Praktická teologie může otevřít prostor pro setkávání a dialog různých náboženských skupin a praxí a může být na tomto praktickém a teoretickém poli partnerem. Kromě otázky znalostí nevyžadují pomáhající profese pouze odborníka s technickými kompetencemi. Co lidé požadují, je člověk s intelektuálními a spirituálními schopnostmi a dovednostmi vztahové komunikace. To může sociálního pracovníka dovést k limitu jeho zkušeností, kde se pak cítí vyčerpaný nebo frustrovaný. Schopnost udržet rovnováhu mezi blízkostí a odstupem vůči klientům a neztratit požadovanou osobní lidskou kvalitu vyžaduje trénink a propojení na další zdroje energie a aktivity k jejímu načerpání. Spirituální praktiky a znalosti se zde objevují jako nástroj prevence vyhoření anebo pomáhají k vyjádření a zamyšlení se nad životními situacemi ve sdíleném rámci. Křesťanská tradice a také další náboženství nabízejí pro tyto situace mnohé nástroje a zdroje.

Víra, že člověk není v těchto komplikovaných situacích jediným aktérem; obecně náboženský rámec křesťansky motivované sociální práce, která se spojuje se skutečným lidským přijetím; nadějeplná perspektiva, že při setkávání ve vztazích se mezi námi může vytvořit něco hlubšího; uznání uzdravujícího procesu, který ovlivňuje obě strany – toto je pouze několik prvků, které pomáhají pochopit, že sociální práce může kromě odborných technických zdrojů objevit také doplňkové prvky v bohatých tradicích diakonické spirituality. Teologie jako součást vzdělání se zde objevuje jako oblast, která pomáhá budoucímu sociálnímu pracovníkovi objevit tyto a své vlastní zdroje a vybudovat osobní porozumění a praxi, která umožní profesionálům být citlivými ke spirituálním potřebám a existujícím možnostem klientů, a rovněž posílit svůj vlastní potenciál a odolnost pro prevenci vyhoření v odborné praxi.

Kromě těchto funkčních prvků a jejich významu pro odbornou praxi prohlubuje reflexe spirituality v teologii porozumění konceptu a staví jej jako existenciální prvek života, kde člověk nehledá jen ezotericky vylepšenou pohodu (well-being), ale zkušenost vnitřního hnutí

něčeho většího směrem ke druhému, což lze popsat jako obrácení, volání, hlubší vztahovou pozornost, vědomí hlubšího propojení mezi lidmi, přírodou, vesmírem, Bohem v každodenním životě.

Závěry

Z interdisciplinárního přístupu v sociální práci a teologii lze ocenit stávající zkušenosti ze vztahu obou oborů. Nabídnuté příklady a postupy ukazují, že v otevřeném mezioborovém rámci se mohou různé prvky praktické teologie propojit se základními otázkami sociální práce a obohatit oblast znalostí. Spiritualita je skutečně paradigmatický koncept pro případná setkání, kde při respektování vlastních tradic a jazyků dosahuje proces porozumění hlubší úrovně a kdy se zároveň mohou klientům a sociálnímu pracovníkovi objevit nové zdroje, jak se snaží ukázat následující kapitoly.

Otázky pro sebereflexi

Následující otázky vám pomohou přemýšlet o obsahu kapitoly. Je možné je využít pro skupinové aktivity a také jako téma pro vzdělávání v sociální práci.

- Co v sociální práci znamená interdisciplinarita?
- Jaké jsou moje představy o teologii?
- Jaké prvky praktické teologie se zdají být důležité pro moje vzdělání?
- Jak je do mého vzdělávacího programu v sociální práci začleněna spiritualita?

Zdroje

- Beer, P. (1995). *Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Beuscher, B., Mogge-Grotjahn, H. (Eds.) (2014). *Spiritualität interdisziplinär. Entdeckungen im Kontext von Bildung, Sozialer Arbeit und Diakonie*. Münster: Lit.
- Birgmeier, B. (2011). Soziale Arbeit: Handlungswissenschaft oder Handlungswissenschaft? Eine Skizze zur Bestimmung des Begriffs der „Handlungswissenschaften“ aus der Perspektive von Grundlagenwissenschaften und Angewandten Wissenschaften. In E. Mührel, B. Birgmeier (Eds.), *Theoriebildung in der sozialen Arbeit. Entwicklungen in der Sozialpädagogik und Sozialarbeitswissenschaft* (s. 122–148). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brekke, J. (2014). A science of social work, and social work as an integrative scientific discipline: have we gone too far, or not far enough? *Research on Social Work Practice* 24 (5), 517–523. <https://doi.org/10.1177%2F1049731513511994>

- Engelke, E., Spatscheck, C., Borrmann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4th ed. Freiburg i.Br: Lambertus.
- Evans, R. (1976). Some implications of an integrated model of social work for theory and practice. *The British Journal of Social Work*, 6(2), 177–200.
- Frodeman, R. (2010). Introduction. In R. Frodeman, J. Thompson Klein, C. Mitcham (Eds.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity* (pp.XXIX–XXXIX). Oxford, UK: Oxford University Press.
- García Padilla, M. (1990). Historia de la Acción Social: Seguridad Social y Asistencia (1939–1975). In J. Alvarez Junco (Ed.), *Historia de la Acción Social Pública en España. Beneficencia y Previsión* (s. 397–448). Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Haslinger, H. (2009). *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hollstein-Brinkmann, H. (1993). *Soziale Arbeit und Systemtheorien*. Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Klein, J. T., Newell, W. H. (1998). Advancing interdisciplinary studies. In J. G. Gaff, J. L. Ratliff, & Associates (Eds.), *Handbook of the undergraduate curriculum: A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and change* (s. 393–415). San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Krockauer, R., Bohlen, S., Lehner, M. (Eds.) (2006). *Theologie und Soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*. München: Kösel.
- Lechner, M. (2000). *Theologie in der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*. München: Don Bosco.
- Mahler, R. (2018). *Christliche Soziale Arbeit. Menschenbild, Spiritualität, Methoden*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Maier, K. (2009). Für eine integrative, praktische Wissenschaft Soziale Arbeit. In B. Birgmeier, E. Mührel (Eds), *Die Sozialarbeitswissenschaft und ihre Theorie(n)* (s. 41–52). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mette, N. (1989). Sozialpastoral. In P. Eicher, N. Mette (Eds.), *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas* (s. 234–265). Düsseldorf: Patmos.
- Meusel, E. J. (1976). Entwicklung der Sozialarbeitswissenschaft als Integrationswissenschaft im Ausbildungsbereich für soziale Berufe: Ein Forschungsprojekt. *Archiv für angewandte Sozialpädagogik*, 7(1), 102–114.
- Miet, D. (1976). Der Wissenschaftscharakter der Theologie. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23, 13–41.
- Milbank, J. (1990). *Theology and social theory: beyond secular reason*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.

- Mührel, E., Röh, D. (2013). Menschenrechte als Bezugsrahmen Sozialer Arbeit. Eine kritische Explikation der ethisch-anthropologischen, fachwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Grundlagen. In E. Mührel, B. Birgmeier (Eds.), *Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung der Sozialen Arbeit als Profession und wissenschaftlichen Disziplin* (s. 89–110). Wiesbaden: Springer.
- Nečasová, M., Křišťan, A. (2018). Social work in the Czech Republic: conformist or critically engaged? In C. Nieto-Morales, M. Solange de Martino Bermúdez (Coord.), *Social work in XXI Century St. Challenges for academic and professional training* (s. 44–57). Madrid: Dykinson.
- Obrecht, W. (2004). Soziale Systeme, Individuen, soziale Probleme und Soziale Arbeit. Zu den metatheoretischen, sozialwissenschaftlichen und handlungstheoretischen Grundlagen des „systemtheoretischen Paradigmas“ der Sozialen Arbeit. In A. Mühlum (Ed.), *Sozialarbeitswissenschaft – Wissenschaft der sozialen Arbeit* (s. 270–294). Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Pannenberg, W. (1976). *Theology and the Philosophy of Science*. Trans. Francis McDonagh. Philadelphia: Westminster Press.
- Pfaffenberger, H. (1993). Entwicklung der Sozialarbeit/Sozialpädagogik zur Profession und zur wissenschaftlichen und hochschulischen Disziplin. *Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit*, 24(3), 196–208.
- Pompey, H. (1997). Beziehungstheologie - das Zueinander theologischer und psychologischer "Wirk"-lichkeiten und die biblisch theologische Kontextualisierung von Lebens- und Leidenserfahrungen. In Idem (Ed.), *Caritas - das menschliche Gesicht des Glaubens: ökumenische und internationale Anstöße einer Diakoniethologie* (s. 92–127). Würzburg: Echter.
- Pompey, H. (1999). Leben, Leiden und Helfen als Inspiration und Ort persönlich erfahrener lebendiger Seelsorge. *Lebendige Seelsorge*, 4/5, 247–255.
- Rombach, H. (1988). *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Rombach, H. (2010). *Substanz, System, Struktur. Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte. Vol. 1+2*. 3. ed. Freiburg, München: Karl Alber.
- Sauter, G. (Ed.) (1973). *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe*. München: C. Kaiser.
- Staub-Bernasconi, S. (1994). Soziale Arbeit als Gegenstand von Theorie und Wissenschaft. In W. R. Wendt (Ed.), *Sozial und wissenschaftlich arbeiten. Status und Positionen der Sozialarbeitswissenschaft* (s. 75–104). Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Staub-Bernasconi, S. (2003). Soziale Arbeit als (eine) „Menschenrechtsprofession“. In: R. Sorg (Ed.), *Soziale Arbeit zwischen Politik und Wissenschaft: Ein Projekt des Fachbereichs Sozialpädagogik der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg* (s. 17–54). Münster: Lit.

- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. 2. ed. Opladen and Toronto: Barbara Budrich.
- Staub-Bernasconi, S. (2019). *Menschenwürde – Menschenrechte – Soziale Arbeit. Die Menschenrechte vom Kopf auf die Füße stellen*. Opladen: Barbara Budrich.
- Steffensky, F. (2006). *Schwarzbrot-Spiritualität*. Stuttgart: Radius Verlag.
- Steinkamp, H. (1991). *Sozialpastoral*. Freiburg: Lambertus.
- Tucker, D. J., Garvin, C., Sarri, R. (Eds.) (1997). *Integrating knowledge and practice: the case of social work and social science*. Westport, CT: Praeger Publishers.
- Turner, J., Turner, S. (1990). *The impossible science: an institutional history of American sociology*. Newbury Park, Calif: Sage.
- United Nations Centre for Human Rights (1994). *Human rights and social work. A manual for schools of social work and the social work profession*. Geneva: United Nations.
- Zwingmann, C., Utsch, M. (2019). Spiritualität und Soziale Arbeit. *Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen*, 8(2), 129–130. <https://doi.org/10.1515/spircare-2019-0008>.

I.5 Propojení sociální práce s právem, etikou a náboženstvím

Nándor Birher

DOI: 10.6094/UNIFR/223335

Téměř veškerá sociální práce začíná otázkou: kvůli jakým (vnějším a vnitřním) normám se klient ocitl v takové situaci? Proč se stal bezdomovcem, závislým, proč se o něj nikdo nestará? Původ otázek je v normách, které definují životy nás všech. Přesto se může v sociální sféře zdát neobvyklé, že místo prosté diskuse o etice sociální práce zkoumáme vztah tří základních normativních systémů: práva, etiky a náboženství. Předpokládáme však, že nestačí upřít pozornost pouze na etiku, protože nemůžeme ignorovat kontext žádného z normativních systémů. Právo, etika a náboženství mohou mít společný dopad na společnost – a to i přesto, že lidé mají tendenci se jimi zabývat odděleně, nebo, což je ještě horší, si je plést. Primární odpovědností sociálního pracovníka nebo sociálního manažera je být si vědom těchto tří systémů norem, příslušné legislativy, etiky, která řídí chování, náboženských pravidel a současně je aplikovat osobně i ve společnosti.

Tato studie pomáhá zodpovědět otázky typu: jaká je role etického kodexu v sociální instituci? Jak má sociální pracovník přistupovat k potřebám a požadavkům nábožensky založeného klienta? Měli bychom mít na paměti právní, morální nebo náboženské úvahy? Jaká je role národního práva v mezinárodní organizaci, která vykonává sociální práci?

Studie neposkytuje podrobné odpovědi, ale představuje aspekty, podle kterých můžeme oddělit pravidla práva, morálky a náboženství.

Začněme několika příklady.

Zatímco v každodenním životě bylo ve většině evropských zemí standardní normou chování podat si na začátku setkání ruce, během pandemie covidu-19 se stalo normou ruce si nepodávat.

Na vstupní stěně katedrály ve Freiburgu můžeme najít vrytý tvar bochníku chleba. Velikost obrysu sloužila jako měřítko pro testování velikosti bochníků chleba prodávaných v pekárnách města. Pokud do obrysu nezapadly a nevyplnily ho, nesplnily normu. Pekaři museli tuto normu dodržovat. Klienti měli právo si stěžovat, pokud zakoupený chléb nebyl tak velký, jak bylo předepsáno. Na stejné stěně je vedle tohoto tvaru vyryt ještě jeden menší. Byl tam přidán později v době hospodářské krize. Norma pro bochníky chleba byla upravena. Cena chleba byla stejná, ale jeho velikost byla zmenšena. Nyní bochníky musely odpovídat menšímu modelu, nové normě.

V německém sociálním systému má každý občan právo na minimální výplatu, která zajistí minimum pro důstojný život, obvykle nazývaný „Hartz IV“. Primárním nástrojem pro standardní výpočet této minimální mzdy jsou standardní náklady na živobytí v jednom měsíci, které se skládají z předpokládaných nákladů na jídlo, oblečení, hygienu, domácnost, elektřinu a dalších potřeb, které umožňují se účastnit sociálního a kulturního života.

V pediatrii lékaři (společně s rodiči) obvykle kontrolují vývoj dětského organismu a schopnosti očekávané v konkrétních časových rámcích, aby byl zajištěn zdravý vývoj dítěte. Časové rámce se orientují podle statistické většiny případů dokončených stanovených milníků vývoje dítěte.

V křesťanských komunitách jsou lidé zvyklí se každý den modlit modlitbu „Otče náš“. V muslimských komunitách je pravidlem modlit se stanovené modlitby pětkrát denně.

Jako sociální pracovník se člověk ocitne téměř výhradně v situacích, kdy musí mít současně na paměti pravidla práva, morálky a často i aspekty náboženství. Není to však vůbec jednoduché, zvážíme-li, jak odlišně odpovídá právník, student etiky nebo teologie na jednoduchou otázku, co vidí, když se podívá z okna?

Advokát vidí právnícké osoby a předměty. Odpověď etika je, že tam venku jsou ostatní, se kterými se setkáme. Teolog vidí stvoření Boží.

Jak tedy lze tyto aspekty sladit? Abychom na to odpověděli, musíme se podívat, jaké jsou normy a jak spolu souvisí.

Lidé žijí svůj život podle pravidel. Tato pravidla (budeme jim říkat normy) mohou pocházet z přesvědčení jednotlivce nebo z pravidel společnosti. V našem příspěvku rozlišujeme tři skupiny norem: zákony, etiku a náboženství, kdy každá z nich ovlivňuje rozhodování jednotlivců. Bylo by však chybou se domnívat, že tyto normy od sebe nelze jasně odlišit, nebo věřit, že spolu nemají nic společného. Mísení norem práva, etiky a náboženství může vést k fanatismu, ale popírání jejich vzájemných vazeb by mohlo vést k naprosté nespravedlnosti (*summum ius summa iniuria*).

Co můžete získat z této kapitoly

Spiritualita je nezbytná, ale bez schopnosti odpovědět na otázky v konkrétních situacích, kdy se musíme rozhodnout,

- co smíme dělat,
- co bychom měli dělat,
- nebo proč vůbec jednáme,

může být zastřena skutečná podstata spirituality: vztah s druhým člověkem a Pravdou.

Právě z tohoto důvodu je v sociální oblasti nezbytné mít naprosto ujasněné normy, podle kterých činíme rozhodnutí přímo ovlivňující tělesnou a duševní pohodu našich bližních. Účelem této kapitoly je ukázat, jak mohou právní, etické a náboženské normy vzájemně souviset a vést k odpovědným rozhodnutím na individuální i kolektivní úrovni.

Pro každou instituci, zejména pro církevní instituce a její pracovníky, je důležité, aby věděla, na základě jakých principů se rozhoduje, nabízí pomoc, přináší oběti nebo je odměňována. Je klíčové, aby byly tyto principy jasně definovány, ať už pravidly nebo dokonce náboženskými symboly, a to verbálně i neverbálně.

Znalosti

Čtenáři rozlišují jednotlivé druhy norem. Ví, jak mohou normy vzájemně souviset.

Dovednosti

Čtenáři jsou schopni umístit svou vlastní spiritualitu do silového pole norem. Nacházejí odpovědi na otázky: co smím dělat, co mám dělat, proč vůbec jedním?

Postoje

Čtenář v situacích, kdy musí učinit rozhodnutí, jedná zodpovědně, přemýšlí v kontextu systému norem. Je si vědom toho, že spiritualita a normy spolu souvisí.

1. Základní pojmy

Na úvod našeho tématu je stěžejní stanovit několik základních kamenů, na základě kterých lze porozumět zbytku této práce.

1.1 Společenství a jednotlivci

Ve staré filozofické tradici nelze oddělit společné dobro a individuální dobro. Platón ve své práci „Republika“ jasně uvádí, že jedinec může prosperovat pouze společně s ostatními a otázku spravedlnosti lze v „republice“ nejúčinněji prozkoumat prostřednictvím spolupráce komunity. Tuto myšlenku podporuje Platónův žák Aristoteles, který přistupuje k této otázce praktičtěji a představuje člověka jako sociální bytost, jako *zoon politikon*. Jedinec bez komunity prakticky není schopný žít.

Jednotlivec a komunita na sebe vzájemně odkazují. Sociální práce je typickou oblastí, kde se osobní angažovanost sociálního pracovníka a očekávání sociálního okolí, legislativy a etických kodexů souvisejících se sociální prací objevují společně, aby umožnily podporu těch, kteří to potřebují.

1.2 „Pravý člověk“

Lidé nemohou žít bez pravidel. Jednou z jejich nejdůležitějších *evolučních výhod* je jejich schopnost sdílení, ať už jako projev dobré vůle, nebo závisti, ale usilují o sdílení věcí rovným dílem a snaží se nastolit spravedlnost prostřednictvím pravidel. Bylo by však chybou se domnívat, že tuto *evoluční výhodu* lze zajistit čistě zákonnými prostředky. Ve skutečnosti je spravedlnost zakořeněna mnohem hlouběji, vychází z celistvé lidské bytosti jako věčné bytosti a úzce souvisí s tématem obětování, známém také jako láska. Neboť spravedlnost není čistě formální (procedurální) téma, ale pojetí kompletní existence celistvého člověka.

Schopnost rovnoměrného rozdělování je na jedné straně ovlivněna závistí, na druhé straně touhou člověka jako duchovní bytosti pomáhat druhým a být solidární nebo milovat druhé, aby

tak okusili štěstí věčnosti, jak uvádí Erich Fromm (1977). Pravidla a normy v ideální situaci pomáhají jednotlivcům a komunitě rozdělovat rovnoměrně.

Spravedlivá distribuce umožňuje jednotlivci žít ten nejlepší život v rámci nejvíce životaschopné komunity. Spravedlnost však neexistuje jen tak sama o sobě, její techniky jsou dány pravidly.

Navíc pravidla – ať už jde o normy práva, morálky nebo dokonce náboženství – pomáhají člověku vybrat si život před smrtí. Sociální systém vytvořený zákonem pomáhá slabým žít život hodný lidské bytosti. Morálka prostřednictvím spravedlivého sdílení slouží k přežití komunity a náboženství hovoří o věčném životě.

1.3 Systémy norem

Abychom porozuměli systémům norem, musíme poznat tvůrce a uživatele norem – zoon politikon, inteligentní bytost, člověka. Zdá se, že existuje úzký vztah mezi naší lidskostí a našimi normami.

Pro správně definovaný obraz naší společnosti musíme prozkoumat systémy norem, které ji vytvářejí: právo, náboženství a etiku. Ačkoli v historii existovaly neustálé snahy vnímat normy jako individuálně určující, ignorující ostatní skupiny, opakovaně se ukázalo, že zákony, etika a náboženství musí společně tvořit funkční rámce společnosti. Jako zásadní problém vnímáme neoddělování norem (práva, etiky a náboženství) nebo pokud jasně nedefinujeme jejich souvislosti. Spojení těchto konceptů by mohlo mít za následek skutečné a vážné problémy.

Například maskování konfliktů založených na ekonomických zájmech za náboženské by mohlo generovat tak hluboký konflikt, že by neexistovalo žádné „racionální“ řešení. Stejně tak hrozí vážné riziko, použijeme-li zákon čistě jako praktický nástroj k nahrazení sociální etiky, protože existují hodnoty, které nemůže dodržovat a chránit pouze zákon sám.

V každodenním životě často platí, že se rozhodujeme podle různých pravidel různými způsoby. V oblasti sociální práce se často dostáváme do situace, kdy je pro praxi nezbytná harmonizace pravidel každého normativního systému. Můžeme využít našich vztahů, pokud potřebujeme najít místo pro příbuzné v sociální instituci? Může být košer porážka zakázána legislativou? Můžeme bez zaváhání doporučit potrat jako řešení situace rodiny, pokud to zákon umožňuje? Na každou z těchto otázek můžeme rozumně odpovědět, pouze pokud je dokážeme interpretovat samostatně podle norem práva, morálky a náboženství.

Kromě zásadních otázek musíme v každodenní praxi chápat i normy, podle kterých se vytvářejí například etické kodexy, co může církevní zřizovatel předepisovat v sociální instituci či co znamená „kvalita“ v systému zajišťování kvality v sociální instituci.

Právo

Nalezení definice práva je náročný úkol, protože neexistuje jednotná odpověď na otázku, *co je to právo*. Definice zákona proto bojuje mezi dvěma extrémy. Jeden konstatuje, že zákon je nezávislý systém nemající nic společného s ostatními systémy norem. Jednoduše, právní systémy vymahatelné sankcemi – ovlivněné západní politikou – vytvořené striktními pravidly. Postmoderní teorie naopak uvádí, že zákon je směsicí různých praktik, diskurzů a institucí, kde pravidla státu, náboženství a společnosti jsou přítomna současně, v nepřehledném zmatku. Jedinou jistotou práva tedy je, že se jím musíme řídit.

V tomto příspěvku definujeme právo jako *spravedlivý řád*. Pokud bychom chtěli přistupovat k právu z pohledu zákonné pozitivivity, tj. vyvodit právo z čistě zákonného hlediska, museli bychom prohlásit, že právo nemá – a ani nemůže mít – žádný absolutní základ. Naopak tvrdíme, že *vůle nevede mysl sama o sobě*, ale proto, aby učinila společnost spravedlivou. Právo je vůle směřující ke spravedlnosti. V právu se vůle projevuje především mocí a *sankcemi*. Právo určuje mocenské vztahy mezi lidmi, jmenuje oprávněné a povinné. Ve svém původním chápání je právo spravedlivé a přiznané pro všechny dle zásluh. Otázka, *kdo si, co zaslouží*, je poněkud komplikovaná a náročně definovatelná. Snažíme-li se ji definovat, sklouzáváme často do oblastí etiky. Právo je však základem sociálního řádu, a proto se vedle něj objevuje jako související ctnost morálka. Účelem práva je jasně definovat a udržovat sociální řád, a to i prostřednictvím sankcí, pokud je to nutné.

Etika

Zatímco náboženství lze interpretovat ve vztahu Bůh – člověk, etiku lze interpretovat ve vztahu komunita – jedinec. Účelem etiky je dát smysl soužití v komunitách (jak dobře se ve své komunitě chovám?). Dále jedinec může interpretovat své činy podle své vlastní morálky (co mi říká mé svědomí?). V etice je jedna akce zaměřena z komunity na jedince (étos), zatímco druhá je směřována od jedince na společenství (étos, morální). Účelem etiky je učinit život komunity – včetně života jedince – harmoničtější a vhodnější pro zachovu komunity. Vzhledem ke svému účelu je etika evoluční výhodou pomáhající zajistit dlouhodobé přežití komunity, které je tak založeno na důvěře, spoléhání se na sebe navzájem, převzetí odpovědnosti za komunitu a schopnosti používat pojmy dobra i zla. *Je jasné, že etika nemá se všedním pojetím trestu nic společného*.

V naší době individualismu je výchozím bodem etiky štěstí jednotlivce. To může vyvolat zdání, že právo i etika existují za účelem, aby jednotlivec mohl žít šťastně, aniž by rušil ostatní. Naopak, pokud jde o morálku, Arno Anzenbacher (2010) správně s odkazem na Kanta uvádí, že primární morální povinností jednotlivce je usilovat o vlastní dokonalost a štěstí druhých. Tato zásada může být středem veškeré etiky.

Kolektivní svědomí znamená zároveň příležitost i nutkání. Je to příležitost k potvrzení nás samých a nutkání respektovat potvrzení druhých či jejich možnosti na sebe-potvrzení. Ekvivalentem vyšší emocionální úrovně je odpovědnost a láska. Skutečná etika není jednoduše vztah mezi *mnou a tebou*, ale naopak komplexní vztah mezi *námi*.

Etika může být ve skutečnosti zbytečná, ne proto, že etika je jen *nedostatek příležitosti*, ale na základě toho, že etika by měla být tak hluboce zakořeněná v našem každodenním životě, že bychom si její existence ani neměli být vědomi. Tento ideální stav popsal Bonhoeffer následovně:

Doba, kdy se etika stává vlastním tématem, musí být nahrazena érou, kdy je morálka opět zdravým rozumem. Ozývá se pouze tehdy, když se komunita rozpadne nebo něco ohrozí její pořádek, a jakmile je řád obnoven, může znovu vstoupit do pozadí, do ticha. [...] „Potřeba“ patří tam, kde něco chybí (Bonhoeffer, 1995, s. 228).

Náboženství

Podstatou náboženství je rozpoznávání *svatého*, které je na člověku nezávislé (Otto, 1968). Náboženství samo o sobě nemá nic společného s právem nebo etikou. Náboženství je přímým vztahem Stvořitel – stvoření v jeho radikální a neměnné podřízenosti. Účelem náboženství je naplnit lidi – ony nedostatkové bytosti (Mängelwesen) – touhou po úplnosti. Výchozím bodem náboženství je skutečnost, že naše existence na tomto světě není samozřejmá. Lidé vznikli z neexistence a snaží se svou existenci věčně uchovat. Člověk si uvědomuje, že bez jeho osobní existence by byl svět úplně jiný, jeho osobní existence má neopakovatelnou hodnotu. Jinými slovy, existence lidstva má začátek, ale nemá konec. Tento pocit věčnosti vede lidi k Bohu. Realizaci své konečné existence mohou najít pouze ve věčnosti s Bohem a v Bohu. To jim dává sílu pokládat život za největší, *Bohem darovaný* dar (který stojí za to, aby byl předán dál); uvědomit si důvod nezbytnosti a utrpení a umět pomoci druhým. Ve vnímání náboženství lze pozemský život logicky chápat jako přechodnou fázi (a ne konečný stav) od neexistence do věčnosti. Proto tento svět není místem, kde by náboženští lidé měli najít své konečné nebe (protože to povaha této záležitosti neumožňuje). Místo toho musí spolupracovat s ostatními, aby se připravili na věčnost. Toto je původ všech církevních sociálních aktivit.

Častým zjednodušováním je vyvozování etických a právních pravidel z náboženství. Viděli jsme však, že náboženství není jen systém pravidel, ale vztah Stvořitel – stvoření, který vysvětluje osobní existenci. Samotný fenomén není vůbec nový, protože presumpce pravidel, která jsou tímto způsobem na sobě vystavěna, byla obecně přítomna již ve starověkých kulturách. Římské právo bylo prvním právním systémem, kde byly vyjasněny hranice; právo – jako nezávislá entita – bylo definováno odděleně od etiky. Při pozornějším pohledu na toto téma si však uvědomíme, že přikázání církevních svatých knih nelze považovat za přímé etické normy ani za právní pravidla. Tato přikázání byla zákonnými mluvčími převedena do praktických a použitelných právních norem. Bylo by pošetilé si myslet, že dodržování náboženských pravidel (přikázání, zákony) by mohlo komukoli přiznat nárok proti Bohu. To není účelem náboženství. Podstatou každého náboženství je, že se Bůh obrací k lidem – nikoli naopak. Kierkegaard (II 306) ve své modlitbě uzavírající dopis „Rovnováha mezi estetikou a etikou ve vývoji osobnosti“ jasně uvádí: *proti Bohu se vždy mýlíme*. Je to proto, že pokud někoho milujeme, chceme, aby měl vždy pravdu, a ještě více to platí pro uctívání Boha. Náboženství je existenciální pouto se Stvořitelem, které je postaveno na osobním závazku víry. Kvůli existenciální zkušenosti lidí není bezpečné vysledovat původ konfliktů lidstva zpět k principům náboženství. Náboženská praxe může být přirozeně jiná otázka.

Láska k Bohu – podstata náboženství – nikdy není láskou k nějakému mravnímu principu; spíše je to osobní setkání s Bohem a spoléhání na božskou prozřetelnost. Je to osobní vztah, protože Bůh se stal osobou – podle židovských zvyklostí – jako Otec a křesťanská tradice přidala do tohoto konceptu myšlenky Syna a Ducha svatého. Pouze osoba může lásku opětovat. Věci, nápady a zásady toho nejsou schopné.

Náboženství samo o sobě není rovnocenné s etikou nebo právem; absolutní etika (pokud něco takového existuje) je však možná pouze tehdy, pokud existuje základní spojení mezi Bohem a člověkem. Podstatou univerzálně platné etiky může být pouze to, co člověk pozná jako očekávání *logiky stvoření*. Bez této předem dané jistoty je globální etika nemyslitelná. Podle Martina Bubera,

Tam, kde Absolutní mluví ve vzájemném vztahu, již takové alternativy neexistují. Celý smysl vzájemnosti skutečně spočívá právě v tom, že si nepřeje být vnucován, ale být svobodně vnímán. Dává nám to něco pochopit, ale nedává nám obavy. Náš čin musí být zcela náš vlastní, aby to, co má být sděleno nám, mělo být odhaleno, dokonce i to, co musí prozradit každý jednotlivec sám sobě. V theonomii hledá božský zákon tvé vlastní a pravé zjevení ti odhalí tebe samotného (Buber, 2016, s. 86–87).

Náboženství nelze zničit vírou založenou na morálce. Toto téma je diskutováno v Bonhoefferově Etice. Bůh je mnohem větší než my; může etiku kdykoli *zprostit závaznosti*. „Příkázání nás osvobozuje od strachu a nejistoty z rozhodnutí, když nás přesvědčuje svým skutečným obsahem a vede nás k jistotě, a ne když nám jen hrozí jako hříšníkům.“ Můžeme to pochopit jen tehdy, pokud jsme přesvědčeni o své víře, že nás Bůh miluje a vždy pro nás chce to nejlepší, a to jak pro jednotlivce, tak pro společnosti jako celky.

2. „Setkání“ mezi právem, náboženstvím a etikou

Poté, co jsme pochopili základní koncepty práva, náboženství a etiky, je zřejmé, že každý z nich je o *setkání*; o individuálním a sociálním životě člověka. Setkání znamená vztah mezi lidmi, který je zdrojem veškerého života – v duchovním i biologickém smyslu. Každý skutečný život je setkání (Buber, 1970, s. 15). Kromě tohoto společného aspektu jsou zřejmé i rozdíly.

Jak jsme viděli, normy nám pomáhají učinit náš život humánnějším na individuální i komunitní úrovni. To konkrétně znamená nalézání způsobu, jak mohou tyto tři normy co nejefektivněji spolupracovat. Například, jaká je moje úloha v systému řízení kvality mé instituce s ohledem na její náboženské potřeby, není-li jejich naplňování přímo dáno zákonem? Nebo zda upřednostním klienta bez složitějších náboženských potřeb před těmi, kteří mají zvláštní požadavky na jídlo a modlitbu? Nebo může otázka znít jinak – mohu naslouchat svému svědomí spíše než stanovenému zákonu? Abychom mohli nacházet odpovědi na takovéto otázky, musíme si být nejprve vědomi *setkávání se* a podmínek každého řádu norem.

Přirozeně, kvůli setkání – společnému referenčnímu bodu – jsou společné účinky práva, náboženství a etiky zásadní pro prospěch společnosti. Klíčem je společná aplikace norem, žádný řád norem by neměl usilovat o exkluzivitu. Žádné náboženství by si nemělo nárokovat

právní soudní pravomoc nad společností. Stejně tak žádný právní systém by neměl kolonizovat náboženství v přestrojení za lidská práva.

Musíme uznat, že kombinovaná aplikace norem práva, morálky a náboženství může být skutečně vhodná k vytvoření životaschopného společenského řádu. Nikdy však nemůžeme očekávat, že Bůh poskytne normy nebo vytvoří zákony přímo bez zásahu člověka; nebo si myslet, že Boha nahrazuje etika; či vyjádřeno jinak, že právní systém činí etiku a náboženství nadbytečnými. Každý koncept sám o sobě je základní kategorií setkání. Náboženství je setkáním se *Zcela jiným*, etika je setkáním s Druhým, právo je setkáním s oprávněným/povinovaným.

Jasně oddělení systémů norem je stejně důležité jako obtížné, protože všechny tři disciplíny by měly fungovat ruku v ruce místo vzájemných bojů o moc.

2.1 Hry, které lidé hrají

Eric Berne ve své knize „Jak si lidé hrají“ (1964) představuje *transakční analýzu* jako způsob interpretace sociálních interakcí. Popisuje tři role, známé jako rodič, dospělý a dítě, a předpokládá, že velkou část negativního chování je možné vysvětlit přepínáním nebo zmatením těchto rolí. Druhá polovina knihy katalogizuje sérii *myšlenkových her*, ve kterých lidé reagují prostřednictvím vzorcové a předvídatelné série *transakcí*, které jsou sice na první pohled věrohodné (to znamená, že se mohou přihlížejícím či dokonce zúčastněným lidem zdát normální), ale ve skutečnosti skrývají motivace, zahrnují soukromý význam zúčastněných stran a vedou k dobře definovanému předvídatelnému výsledku, obvykle kontraproduktivnímu.

Každý právní systém se často snaží osvojit si způsoby komunikace a jazyka, což způsobuje značný zmatek. Hry mezi právními řády začínají. Je to něco, co je sociálnímu pracovníkovi dobře známé. Na konci těchto her se obvykle ukáže, že jedna sada norem používá druhou nějakým účelovým způsobem a oslabuje její skutečnou autonomii.

Skvělým příkladem tohoto je situace, kdy se náboženství chce zavázat silou práva, a místo zaměření pozornosti na základní důvody fanaticky zavádí rigidní povinnosti.

Totéž platí v případě, kdy morálka odmítá pojetí *mělo by se* vyplývající ze svobodné vůle a místo toho vše vynucuje, jako tomu bylo v době socialistické morálky.

Samozřejmě se také může stát, že si norma práva chce podmanit morálku, a možná i náboženství, a vytvořit zdánlivě univerzální práva, která chce zavést na celém světě. Může existovat mnoho variací na to, jak si jedna norma snaží podřídit tu druhou.

Popis hry podle Bernovy knihy:

C (výzva) + G (trik) = R (odpověď) => X (převedení) => P (výplata)

C je zkratka pro výzvu, která chce ve druhém odhalit slabost (G). Vyzyvatel odpovídá na základě své slabosti. Na základě odpovědi vyzyvateli se projeví slabost (X) a zároveň se objeví i jako prohlášení v konečném závěru (P).

Podívejme se na to všechno na příkladu z normativního řádu. Komunisté v Sovětském svazu si byli vědomi toho, že samotnou marxistickou morálku nelze společnosti vnutit. Proto využili slabosti společnosti, která důvěřovala právu, a vytvořili sovětskou ústavu. Soudy fungovaly podle sovětské ústavy, která však důsledně dokazovala, že rozsudky lze ve jménu morálky dokonce psát předem, což prakticky znehodnotilo právo. V tomto případě marxistická morálka v jedné hře přepsala podstatu právního systému.

Totéž se může stát v rámci jakékoli diktatury nebo náboženského fanatismu, kde náboženská nebo politická ideologie útočí na morální přesvědčení a právní vědomí lidí, což dokazuje, že v konečném důsledku stojí náboženské nebo politické přesvědčení nad všemi normami.

V oblasti sociální práce se můžeme setkat s podobnými případy, kdy žebrák hledá podporu s odvoláváním se na Boha nebo kde by instituce použila etický kodex pouze za účelem uložení sankcí (v případě chybějící legislativy).

To vše vede ke značnému napětí. Velmi zajímavý pohled z právní perspektivy podává kardinál Sarah. Podle něj hra práva s morálkou spočívá v omezení života západního člověka v přísném rámci právního systému, což jednotlivce prakticky zbavuje svobody. Aby však jedinec měl možnost si někde užít svobodu, poskytuje právní systém svobodu bytí bez klasických morálních a náboženských omezení. Nemorálnost a bezbožnost se tak stávají územím svobody a dochází k zastření pravé podstaty věci, že nás právo touto metodou stále více připravuje o skutečnou svobodu a nutí nás do globální matice výroby a spotřeby (Sarah a Diat, 2019, s. 348).

2.2 Komplexnost norem

Při pohledu na historii vývoje práva můžeme vidět, jak se definice každého řádu norem vyvíjela v průběhu času. Nejde o definitivní záležitost, ale o neustále se měnící proces.

Podle tohoto přístupu si primitivní lidé představovali Boha jako stvořitele práva a etických pravidel. Následovalo období, kdy si lidé mysleli, že Bůh *svou moc přenesl* na panovníka, který se ve jménu Boha stal stvořitelem práva a nejvyšším strážcem etiky. Poté osvícený muž *vyrostl z dětství* a nejprve stavěl na rozumu – poté na médiu moci a peněz – aby vytvořil právo, které v podstatě zahrnuje pravidla náboženství i etiky. Víra a etika přesahující její rámeček nejsou součástí všeobecně platných záležitostí společnosti.

V moderních mezináboženských rozhovorech je klíčové vyjasnit si vztahy mezi různými normami. Je třeba vysvětlit, že poprava konvertity z muslimského náboženství na křesťanství není Boží vůle, ale vadný obranný mechanismus komunity, příp. právní akt porušující normy etiky a náboženství.

Může dojít k nedorozumění, domníváme-li se, že právní systém má náboženské kořeny, nebo že právo nemá jiný než právní základ. Právní systémy a etika nikdy nikoho nespasí a není to ani jejich účel. Stejně tak ani náboženská policie nikoho nepřiblíží k Bohu. Ve skutečnosti to není právo, ale lidé, kteří potřebují být náboženští, aby se přiblížili svému Stvořiteli.

Je důležité si uvědomit, že člověk nevěří v Boha pouze kvůli spáse nebo kvůli strachu z nějakého druhu pekla. Člověk věří v Boha, protože je to pro něj existenční potřeba. Ať upře svůj pohled kamkoli, setkává se s Bohem, bez něhož nemůže rozumět svému vlastnímu já, své konečné existenci. Podobně, člověk není etický ze strachu z vyloučení, ale protože by jinak o sobě nemohl uvažovat jako o zdravém jedinci, nemohl by patřit do žádné komunity. Je také zřejmé, že občan nedodrží zákony, protože je odborníkem na právo nebo si přečetl Luhmannovu Teorii společnosti (1983) či ústavu; důvodem dodržování zákonů je fakt, že právní systém chrání jeho elementární zájmy a v případě sporů poskytuje patrně objektivní rámec pro řádný rozsudek. V zásadě, v páchání zločinů nám nezabraňuje podrobná znalost trestního zákoníku, nýbrž náš přirozený smysl pro právo, náš morální smysl, protestující proti činění hříchu.

Bylo by marné snažit se zbavit náboženství jeho božského základu či se pokoušet podřít právní řád transcendentní legitimnosti. Tyto snahy pokaždé selžou. Místo toho musíme vytvořit vizi člověka, která zahrnuje právo, etiku a náboženství. Nemusíme za každou cenu najít průnik souborů práva, etiky a náboženství, místo toho je třeba každý z nich zasadit do širšího souboru. A to je soubor jednotlivě a společně rozumějících si lidí. Musíme o člověku uvažovat jako o bytosti, která ke svému sebeporozumění a k přežití své komunity potřebuje náboženství, etiku a právo. *Obraz práva* není nic jiného než *obraz sebe sama*, a proto je na místě otázka: Jak souvisí má vůle, mé normy a moje náboženství s vůlí státu, jehož jsem občanem?

Jako příklad potřeby oddělení systémů norem můžeme uvést, že navzdory své zdánlivé jednoznačnosti neznamená přikázání *Nezabiješ* v systému norem práva, etiky a náboženství naprosto totéž. V právu platí, že *kdokoli zabije druhého*, bude potrestán – za předpokladu, že je jeho jednání pro společnost nebezpečné. Zabití plodu nebo akt eutanazie jsou taktéž vraždy, ale v určitých právních systémech za vraždu považovány nejsou a jejich vykonáním tedy nevznikne případ trestního práva, protože zákonodárce to nepovažuje za nebezpečné pro společnost, nebo to jednoduše nereguluje (například z pohledu trestního práva nemusí být plod považován za člověka, nebo mohou být v trestním právu definovány výjimky, kdy je přijatelné někoho zabít). Systém norem etiky má zcela odlišný přístup, v tomto případě interpretace přikázání *Nezabiješ* odráží zvyky společnosti a svědomí jednotlivce. I když je potrat legální, matka má stále potíže se svým svědomím. Následně systém norem náboženství doplňuje celou tuto záležitost o zcela novou dimenzi a hodnotí přikázání *Nezabiješ* ve vztahu Stvořitel – stvoření, a to včetně škod na životním prostředí, škodlivých závislostí a zabíjení zvířat.

Je tedy jasné, že se bavíme o normativních systémech, které pracují ve svých vlastních logických příkazech a každý z nich – při následování svých vlastních pravidel – transformuje okolní svět do vlastního symbolického systému normativně uzavřeným způsobem. To vše ale neznamená, že mezi normovými systémy neexistuje žádné spojení nebo že k sobě nepřistupují

s *kognitivní otevřeností*. Právo, etika a náboženství mají odlišný přístup k základním otázkám člověka, jak má jednat, jak má žít.

Tabulka 1. Základní otázky systému norem

	<i>Otázka</i>	<i>Odpověď</i>	<i>Stěžejní otázka</i>
<i>Právo</i>	Co smím dělat?	Co není zakázáno, je dovoleno.	Co bych měl dělat?
<i>Etika</i>	Co bych měl dělat?	Cokoliv poslouží mé dokonalosti nebo štěstí druhých.	Co bych měl dělat?
<i>Náboženství</i>	Proč smím/mám jednat?	Pro lásku Stvořitele a ostatních, pro jejich smysl existence.	Proč bych měl jednat?

Zdroj: Vypracováno autorem.

Tabulka 2. Aplikace základních otázek systému norem

	<i>Otázka</i>	<i>Odpověď</i>	<i>Stežejní otázka</i>
<i>Právo</i>	Co smím dělat?	Co není zakázáno, je dovoleno.	Co bych měl dělat?
	Krádež? Trestní zákon: „Kdo vezme věc patřící druhému, aby jí nezákonně ukradl, dopouští se krádeže“.	Nejedná se o krádež, pokud si vezmu cizí auto jen pro to, abych ho použil. Nejde o krádež, když neprokážou, že jsem se jí dopustil já.	Existuje riziko selhání? Mám dobrého právníka?
<i>Etika</i>	Co bych měl dělat?	Cokoliv poslouží mé dokonalosti nebo štěstí druhých.	Co bych měl dělat?
	Krádež? V ekonomických záležitostech respekt k lidské důstojnosti vyžaduje praktické uplatňování ctnosti umírněnosti, aby se krotila připoutanost ke statkům tohoto světa; praktikování ctnosti spravedlnosti, abychom zachovali práva našeho bližního a učinili mu, co mu náleží; a praktikování solidarity podle zlatého pravidla (Katechismus katolické církve, 2407).	Pokud využívám své zaměstnance nebo přírodu, také se jedná o krádež.	Můžu se svobodně rozhodnout proti svým touhám a sklonům na základě zdravého rozumu?
<i>Náboženství</i>	Proč smím/mám jednat?	Pro lásku Stvořitele a ostatních, pro jejich smysl existence.	Proč bych měl jednat?
	Krádež? Ježíš chválí Zachea za jeho slib „pokud jsem někoho v čemkoliv podvedl, čtyřikrát mu to vynahradím“ (L 19,8).	Dokud záležitost neurovnám s Bohem, jsem stále zloděj.	Před Bohem musím být spravedlivý, složím tedy i bez důkazu a světského rozsudku několiknásobek očekávané kompenzace.

Zdroj: Vypracováno autorem.

Nyní si ukážeme charakteristiky každého systému norem, následně je postupně analyzujeme a propojíme.

Table 3. Charakteristika systému norem

	<i>Náboženství</i>	<i>Etika</i>	<i>Právo</i>
<i>Existenciální otázka</i>	Proč smím jednat? (Proč bych měl jednat?)	Co bych měl dělat? (má dokonalost a štěstí druhých) (Jak bych měl jednat?)	Co smím dělat? (Co není zakázáno, je dovoleno)
<i>Metody závazku</i>	Řídí se absolutní mocí, ale jak se mohu vyhnout fanatismu?	Řídí se silou slušnosti, ale „proč bych měl být slušný?“	Řídí se mocí státu, ale co je podstata dobra a zla?
<i>Cíl dodržování norem</i>	Stává se součástí věčnosti.	Zůstává členem společnosti.	Blahobyť jedince.
<i>Povaha sankce</i>	Ztráta spojení s věčností.	Ztráta členství ve společnosti, výčitky svědomí.	Restrikce jedince v případě odhalení.

Zdroj: Vypracováno autorem.

Je zřetelně vidět, že jak mísení systémů norem, tak i jejich oddělování způsobem znemožňujícím jejich spolupráci a propojení je nebezpečné, a právě proto je musíme jasně odlišit a definovat jejich vztahy, o což se pokusíme v následujících kapitolách.

3. Vzory propojení systémů norem

Jak jsme již prokázali, přesné rozlišení systémů norem a jasný popis pravidel, podle nichž fungují, jsou zásadní. Kromě toho je při regulaci lidského života také nutné vzít v úvahu tři systémy norem a jejich vztahy. V následujícím textu představíme nejběžnější vzory propojení systémů norem. Znalosti těchto vzorů jsou zcela zásadní, protože pomocí nich si jednotlivé instituce vytvářejí vlastní regulační systémy.

3.1 Etický kodex

Etické kodexy by měly hrát zásadní roli v životě každé komunity. Tyto kodexy mohou zahrnovat právní, morální a případně i náboženská pravidla fungování, komunitních záležitostí, a tak reflektovat vzájemnou spolupráci těchto tří norem.

Dobrý etický kodex pomáhá všem zúčastněným stranám najít to nejlepší řešení pro komunitu a jednotlivce v konkrétní situaci, kdy je potřeba učinit rozhodnutí. Právě proto musí instituce zajistit, aby tyto kodexy byly adekvátně připravené a komunikované, a jednotlivci by měli dbát na dodržování ustanovení kodexu.

Etické kodexy mohou být skvělými nástroji pro stanovení pravidel, která v zákonech daného oboru chybí, a jejich upřesnění v praktickém smyslu. Je to vnitřní systém pravidel, nařízení, od kterých se očekává, že je lidé budou dodržovat v rámci – obvykle profesionální – komunity.

Zaměstnanci však často etická pravidla neznají, příp. pouze povrchně. Nedostatečná obeznámenost s etickým kodexem samozřejmě není náhodná, lidé si znepokojivě často myslí, že se jedná pouze o obecné pokyny, a nikoli o skutečná pravidla, která pro ně mohou být důležitá. Je možné, že důvodem tohoto všeho je skutečnost, že tyto kodexy definují tak „politicky korektní“ principy, že pro komunitu nemají žádný podstatný obsah. Například většina etických kodexů týkajících se sociálních pracovníků začíná větou „všichni lidé jsou si rovni“ a pokračuje principy lidské důstojnosti, a poté varuje sociální pracovníky, že nikdo nesmí mluvit o svých politických (nebo dokonce náboženských) názorech.

Nábožensky angažovaná instituce by se měla alespoň pokusit tyto zásady vysvětlit, možná zdůrazněním, že největší mocí komunity je Bůh, který k lidem hovoří v Písmu svatém a prostřednictvím zvyklostí a církevních předpisů. Následně můžeme určit, že všichni lidé jsou si rovni co do naší náklonnosti ke hříchu, ale důstojnost každého člověka vychází z jeho touhy se těchto hříchů zbavit. A v tomto je jednotlivci nápomocná komunita. V církevní instituci není možné nemluvit o Bohu, protože základ identity instituce nelze zakrýt. Je proto nemožné srovnávat zákaz politizace stanovený v etickém kodexu v církevní instituci se zákazem mluvit o Bohu. Zde nastíněné principy mají pouze vyvolat reflexi a zahájit debatu, během níž komunita – aniž by se vzdala jakýchkoli hodnot – vypracuje etický kodex, který stejnou měrou zahrnuje normy práva, etiky a náboženství.

Zvláštní význam by mohl mít i samotný postup, během kterého si komunita pomocí demokratických kulatých stolů vytváří vlastní soubor etických pravidel. V tomto pojetí mají etické kodexy *vynucené shora* jen stěží nějaký etický význam. V případě církevních institucí by mohlo být důležité zapojit všechny zúčastněné, aby určili a stanovili, co je *úkolem komunity*, což nám dává *my-identitu*. K tomu není nezbytně nutné vytvářet a přijímat etická pravidla, která vkládáme do paragrafů. Tuto funkci by mohl efektivněji splnit možná i obrázek nebo náboženský symbol. Etický kód v tomto širším smyslu (firemní kultura) by mohl dokonce být schopen obsahovat také prvky spojené se systémem norem náboženství.

Nicméně nezapomínejme, že v etice neexistují žádná jednorázová prohlášení. Etika vyžaduje opakování a čas a její pravidla – spolu se životem – se neustále mění. Dalším významným prvkem etiky je skutečnost, že pokud jde o její prohlášení, nezáleží pouze na jeho pravdivosti/nepravdivosti, ale také na vyhlášovateli. Při tvorbě každého etického kodexu je důležité najít skutečně autentickou autoritu.

Etika nemůže být knihou, ve které je uvedeno, jak by ve skutečnosti všechno na světě mělo být, ale bohužel není [...] Etika nemůže být referenčním dílem pro morální jednání, které je zaručeně neomylné [...] Etika a etici nezasahují nepřetržitě v životě. Upozorňují na rušení a přerušení života důsledkem „povinnosti“ a „měl by“, které mají okrajově vliv na celý život. Pomohli by jim naučit se zapojit do života... (Bonhoeffer, 1995, s. 195).

3.2 Standardy a zajištění kvality

Zajištění kvality nám umožňuje měřitelným způsobem plnit potřeby našich zákazníků. K tomu samozřejmě musíme vědět, komu, jakou a prostřednictvím jakých procesů poskytujeme službu. Kromě toho si musíme být vědomi toho, kdo jsou ve skutečnosti naši zákazníci a jaká jsou jejich skutečná očekávání. Potřebujeme například vědět, zda je nutno splnit očekávání dospělých, příbuzných, správce, majitele nebo státu v pečovatelském domě? K nalezení patřičné odpovědi na tyto otázky je často nezbytné zahrnout od úvah všechny tyto tři normy.

V dnešní době se často setkáváme s tím, že mnoho standardů a systémů zabezpečování kvality popisuje a řídí spolupráci pomocí sady nástrojů formální logiky, tedy polarizovanějším způsobem, než jak je popsáno pozitivní právo (Luhmann). Moderním příkladem je čistě formalizované nařízení, které se používá v komunikaci stroj – stroj a člověk – stroj. Na jedné straně vzniká zcela bezpečně fungující systém rozhodování, ovšem na straně druhé nás právě toto vystavuje nebezpečí *summum ius summa iniuria* (extrémně aplikované právo je tou největší nespravedlností). Dostali jsme se do oblasti regulace, kde – pro člověka poháněného principem spravedlnosti – se musíme znovu vrátit ke kombinované aplikaci každého ze systémů norem.

Tato úroveň regulace se může vztahovat i na sociální instituce, protože zavádění náročnějšího systému zajišťování kvality je nevyhnutelné i v oblasti služeb. Kromě toho se ukazují jako přínosné úvahy o takových standardech, které by v budoucnu mohly jednotně regulovat například veškerou sociální distribuční síť (např. telemedicína, signalizační zařízení pro domácí péči, hodnocení rizik atd.).

Zároveň bychom měli mít stále na zřeteli, že kvalita je nemyslitelná bez zohlednění vyšších potřeb „klientů“. Takové požadavky jsou obvykle morální, spirituální a dokonce náboženské.

3.3 Dodržování norem

Potřeba příslušnosti normativních systémů je evidentní nejen v mezinárodní politice, ale také v ekonomickém životě. Vzory propojení práva a etiky se objevují také ve sférách korporací a nevládních organizací, příležitostně vyvstává rovněž otázka náboženství. Systémy dodržování předpisů popisují vzory tohoto typu. Obvykle se to týká regulačního systému mezinárodních korporací zahrnujícího druh managementu hodnot, který věnuje zvláštní pozornost právním a etickým regulátorům, zejména co se týče integrity. Společnosti si uvědomily, že v mezinárodní konkurenci existuje potřeba vyjádření etiky, která by byla uznatelná trhem. Společnosti musí také investovat do etiky – nad rámec dodržování zákonů. Prostá shoda však také není pro sjednocení tří systémů norem dostačující, protože na jedné straně se ve skutečnosti netýká náboženských norem a na druhé straně se omezuje na odhalování zneužívání v korporacích, místo aby za primární cíl považovala prezentování hodnot.

V těchto oblastech by kanonické vytváření norem mělo usilovat o dosažení privilegovaného postavení, nejen proto, aby uspokojilo očekávání státu, ale také aby zastupovalo spravedlnost v souladu s jejími nepravými hodnotovými systémy. Metoda zajištění integrity používaná

církvemi by rozhodně měla být součástí tohoto procesu. Prozatím ustanovení náboženské shody u tohoto druhu literatury zcela chybí.

3.4 Mezinárodní právo

Sociální instituce mají často také formu mezinárodních organizací. V tomto případě jejich působení určuje rovněž mezinárodní právo.

Mezinárodní právo již při svém vzniku zohledňovalo etické a náboženské zákony platných zvyklostí a tradic. Mezinárodní právo primárně upravuje vztahy suverénních států, současně ukazuje souhlas a přijetí nadnárodní obecné autority.

Mezinárodní právo mělo zdánlivě utopický cíl vytvořit koalici mezi národy. Mezinárodní právo již při svém vzniku zohledňovalo etické a náboženské zákony platných zvyklostí a tradic.

Je evidentní, že mezinárodní zákony lze dodržovat pouze tehdy, pokud existuje vědomé etické a náboženské přesvědčení. Jinak mohou mít zásady mezinárodní rovnosti a nezasahování jen stěží nějaký účinek.

Je třeba vytvořit novou sdílenou komunikační platformu. Pokud jde o praktickou implementaci, církevní služby na mezinárodní úrovni musí odvážně oslovit autority ohledně nutnosti spravedlivějšího světa. Nestačí léčit příznaky; musíme také léčit samotnou příčinu nemoci.

3.5 Přirozený zákon

Z našeho pohledu je přirozený zákon vzorem spojení normativních systémů práva, náboženství a etiky, je to systém, který je schopen spojit samotné normy s jejich nezměnnými účely. Každá z norem určuje činy vhodné pro věčný řád jako nezměnný účel a tímto účelem je vždy udržitelný život a smysl. Přirozené právo tedy nejsou zákony, náboženství ani etika, je to živý vzorec spolupráce tří normativních systémů.

Při svém působení vychází přirozené právo z cílů právního systému založeného na lidské bytosti a navrhuje řešení praktických problémů se zřetelem na koncept spravedlnosti. To vše se děje s ohledem na všechny lidi a s přihlédnutím ke smyslu lidské existence, což je schopnost lidí rozpoznat důležitost potřeby, a také s ohledem na to, že lidé jsou schopni uspokojit svou potřebu úplného sebepochopení pouze s pomocí víry (Pizzorni, 1985, s. 607).

Přirozený zákon vychází z pozorování (hypotézy), že vesmír vznikl z chaosu, směřuje k řádu (sebepřekročení), a dále, že lidská inteligence má schopnost rozpoznat podstatu věcí nezávisle na lidské schopnosti tyto věci znát. Tomuto uznání napomáhají normové systémy práva, etiky a náboženství (Kant, 2002).

Nelze zpochybnit, že každý systém norem popisuje jevy svým vlastním způsobem a reguluje je v souladu se svými vlastními kódy. O přirozeném právu nemůžeme uvažovat jako o nějakém superzákonu, superetice nebo supernáboženství, které je schopno samo vyřešit všechny

problémy kombinací systémů norem. Je však jisté, že myslitelé se vrátili k přirozenému zákonu, kdykoli se pokusili interpretovat události měnící život lidstva. V našem současném světě je třeba k otázkám člověka, lásky, oběti a moci přistupovat novým, odlišným způsobem. To je přesně důvod, proč bychom mohli znovu potřebovat holistický a praktický přístup přirozeného práva, které mohou (by mohly) nejučinněji reprezentovat charitativní instituce působící ve všech segmentech společnosti.

3.6 Lidská práva

V případě lidských práv lze nalézt silné spojení mezi právem a etikou. Kromě toho ve skutečnosti nacházíme kořeny lidských práv v přirozeném právu, navíc v křesťanském přirozeném právu. Proto se křesťanští myslitelé často odvolávají na lidská práva. Je však také třeba mít na paměti, že lidská práva, vycházející z přirozeného práva, jsou pouze jedním výkladem a že spolu s odsunutím přirozeného práva do pozadí je upozaděno i toto pojetí. V této klasické interpretaci je podstatou lidských práv člověk, který je schopen rozlišovat mezi dobrem a zlem (morální bytost), případně mezi svatým a bezbožným (náboženská bytost). Toto je úroveň lidských práv, kterou v určité formě uznává většina světa (Johnston, islám a lidská práva), ale bohužel se tato úroveň lidských práv také často stala součástí her, o nichž jsme se zmínili dříve, a jejich obsah se stal, z důvodu geopolitických zájmů, vysoce zpolitizovaným a nástrojem ideologií.

Od tohoto přístupu se liší přístup, který odvozuje lidská práva zásadně od myšlenek osvícenství a zejména francouzské revoluce. Na základě rozdělení Karla Vasaka můžeme rozlišovat lidská práva první, druhé a třetí generace. První generace jsou občanská (svobody, např. svoboda tisku, svoboda shromažďování, svoboda vyznání...) a politická práva (např. volební právo). Práva druhé generace jsou práva hospodářská, sociální a kulturní. Práva třetí generace jsou práva solidarity, známá také jako práva globalizace. Zde by obecně měla nadnárodní spolupráce vycházet ze zásad, jako je právo na zdravé životní prostředí nebo právo na udržitelný rozvoj, o kterém se nyní stále více diskutuje.

Jelikož tyto kategorie lidských práv pojmenovávají další a další zastřešující cíle, jejich interpretace se může stávat také zřetelněji konfliktnější, což lze vyřešit pouze správným používáním koncepčního rámce morálky a náboženství.

Závěry

Po objasnění definic a propojení vzorů zákonů, etiky a náboženství se zdá být nasnadě, že každému rozhodovacím procesu, ať už v rámci osobního života nebo v rámci fungování instituce, by mělo předcházet zasazení vlastních zkušeností do silového pole norem, aby byla učiněna sebevědomá rozhodnutí. Mohlo by to posloužit jako jednoduchá sebereflexe, nebo dokonce jako základ pro vytvoření etického kodexu instituce či systému zajišťování kvality. Tyto normy určí, jak se spiritualita projevívá ve službě druhému člověku, a dokonce i v jeho institucionalizované službě.

Sociálním pracovníkům se zpočátku mohlo zdát nezajímavé zabývat se nejprve každou sadou norem. Odpovědi na otázky vyplývající ze vzájemných vztahů lidí však nikdy nemohou být nezajímavé. V situacích, které se přímo dotýkají osoby, musí sociální pracovník činit sebejistá rozhodnutí v souladu s požadavky zákona a morálky. A jako náboženský člověk musí mít zároveň na zřeteli i očekávání Stvořitele. Aby tyto tři systémy očekávání (právo, etika, náboženství) nebyly chaosem, ale jasným řádem, bylo nutné pojmy jasně oddělit a následně nastínit jejich body spojení.

Otázky pro sebereflexi

- Jaká pravidla byste měli dodržovat při rozhodování o tom, jaký dar můžete přijmout ve spojitosti se svou profesí sociálního pracovníka a proč?
- Jaké právní, morální a náboženské normy uplatňují poskytovatelé sociálních služeb (institucí, které se zabývají výkonem sociální práce) při organizaci svého života? Jak to ovlivňuje sociálního pracovníka?
- Jak může náboženství a morální přesvědčení sociálního pracovníka ovlivnit jeho profesionální činnost? Mohou být právo a morálka v rozporu?

Zdroje

- Anzenbacher, A. (2010). *Einführung in die Philosophie*. 7th ed. Freiburg i.Br.: Herder.
- Berne, E. (1964). *Games people play: The psychology of human relationships*. New York: Grove Press.
- Bonhoeffer, D. (1995) [1949]. *Ethics*. Transl. N. Horton Smith. New York: Simon & Schuster.
- Buber, M. (1970) [1923]. *I and Thou*. Transl. W. Kaufmann. New York: Charles Scribner's Sons. (Hungarian: 1999. *Én és Te*, Európa Könyvkiadó.)
- Buber, M. (2016) [1952]. *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Frank, L. Sz. (2005). *A társadalom szellemi alapjai*. Kairosz.
- Fromm, E. (1977). *Psychoanalysis and Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Kant, I. (2002) [1788]. *Critique of Practical Reason*. Transl. W. S. Pluhar. Cambridge: Hackett Publishing.
- Kierkegaard, S. (1987). *Either / Or. Part II*. Kierkegaards Writings IV. Transl. H. V. and E. H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Luhmann, N. (1983). *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Otto, R. (1968) [1917]. *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press.

- Pannenberg, W. (1970). *What is man?* Philadelphia: Fortress.
- Pizzorni, R. (1985). *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*. 2nd ed. Roma: Città Nuova.
- Stammler, R. (1925) [1902]. *Theory of Justice*. Transl. I. Husik. New York Macmillan.
- Sarah, R.; Diat, N. (2019). *Le soir approche et déjà le jour baisse*. Paris: Pluriel. (Hungarian: Esteledik, a nap már lemenőben, Szent István Társulat 2019.)
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Transl. C. K. Ogden and F. Ramsey. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Část druhá: Porozumění

II.1 Závazek sociální práce vůči klientům

Michal Opatrný

DOI: 10.6094/UNIFR/223336

Již v dávných dobách vznikla tzv. Hippokratova přísaha, která kromě jiného formulovala závazek lékařů vůči svým pacientům: „*Aby nemocní opět nabyli zdraví, nařídím opatření podle svého nejlepšího vědění a posouzení...*“ Pomáhající profese byly na základě tohoto závazku založeny jako profese, jejichž primárním cílem bylo usilovat o dobro ostatních. Sociální práce má, spolu s medicínou, vůči svým klientům nejsilnější závazek ze všech pomáhajících profesí. Psychologie jako pomáhající profese jej má také, ale současně zůstává nástrojem kontroly a represe (společně s policií, armádou a soudním systémem nebo vězeňskou službou). Aspekt kontroly a represe je v medicíně a sociální práci výrazně omezen, sociální práce se dotýká v případě ochrany mladistvých. Jednají-li sociální pracovníci jménem státu, využívají zákonné pravomoci a rozhodují o budoucnosti dětí a jejich rodin, jednají zároveň se závazkem vůči svým klientům, nezletilým. V agendě ochrany dětí má sociální pracovník mandát a povinnost chránit děti jménem státu. Závazek vůči klientovi je proto v sociální práci převládajícím prvkem.

Tato kniha je zaměřena taktéž na klienty sociální práce. Pracovat se spiritualitou společně s etickou odpovědností v sociální práci znamená především respektovat klienty sociálního pracovníka a mít závazek vůči jejich potřebám a životním cílům.

Tato kapitola osvětluje, jak je závazek sociální práce založen na její profesionální etice (první část), ze které vyplývá mandát sociální práce zasahovat (zejména) do životů klientů a do společenských procesů (druhá a třetí část), a jaké závěry (třetí část) by bylo možné vyvodit pro účely této knihy – ve smyslu spirituality a etiky v sociální práci. Spiritualita v sociální práci je obecně pojímána z pohledu jejího významu v životě klienta (Hodge, 2015, s. 13–26) nebo z pohledu historie sociální práce (Dudley, 2016, s. 12). Cílem této knihy je projednat spiritualitu také z pohledu sociální práce. Kapitola vysvětluje tento přístup v kontextu sociální práce.

Co můžete z této kapitoly získat

Znalosti

Čtenáři rozumí etickému základu a povaze sociální práce.

Čtenáři znají etický základ závazku sociální práce vůči klientům.

Čtenáři znají trojí mandát sociální práce.

Čtenáři znají provázanost mezi profesní etikou sociální práce a používání spirituality v sociální práci.

Dovednosti

Čtenáři jsou schopni v sociální práci diskutovat o klientech, jejich potřebách a problémem.

Čtenáři mohou obhájit vlastní posouzení klientovy spirituality a životní situace.

Čtenáři rozhodují ohleduplně a společně s klienty o jejich životní situaci a spiritualitě.

1. Závazek ke klientům jako součást profesní etiky

Sociální práce musí být – podle tradiční definice Alice Salomonové – zodpovědná za „umění života“, což znamená podporu a pomoc při problémech s rozvojem kompetencí k učení a životu, pomoc při zplnomocňování atd. Podle tohoto tradičního přístupu bychom se nejprve měli zabývat problémy, které mají lidé sami se sebou, a až poté se pokusit vyřešit problémy, které nimi má společnost (Thierisch, 2002). Tento koncept orientovaný na žitý svět (lifeworld) odkazuje jak na tradici sociální práce, tak na sociální pedagogiku. V tomto modelu je úkolem sociální práce zajistit sociální spravedlnost životních podmínek, které souvisejí se změnami, krizemi a stresovými situacemi, jimž lidé čelí ve svém žitém světě. Jelikož jsou životní podmínky sociálně podmíněné, musí se sociální práce politicky angažovat, aby se změnily sociální struktury ovlivňující životní světy lidí (klientů).

Současné *Globální prohlášení sociální práce o etických principech* (2018) formuluje devět zásad, k nimž se sociální práce zavazuje. Tyto principy jsou ukotveny v mezinárodní definici sociální práce z roku 2014 a „slouží jako obecný rámec pro sociální pracovníky k dosažení co nejvyšších standardů profesní integrity“ (tamtéž). Sedm z těchto devíti principů se zaměřuje přímo na klienta:*

1. uznání přirozené důstojnosti lidstva (klientů),
2. podpora lidských práv (klientů),
3. podpora sociální spravedlnosti (pro klienty),
4. podpora práva na sebeurčení (klientů),
5. podpora práva na participaci (pro klienty),
6. respektování důvěrnosti a soukromí (klientů),
7. jednání s lidmi (tj. s klienty) jako s celými a úplnými osobami.

Zásada, která prosazuje sociální spravedlnost, je také zaměřena na klienty, protože sociální pracovníci „mají zodpovědnost za zapojení lidí do procesu dosahování sociální spravedlnosti v celé společnosti, jakož i ve vztahu k lidem, se kterými pracují“ (tamtéž). Podobně lze také devátý princip – profesní integritu sociální práce – považovat za princip orientovaný na klienty, protože cílem profesní integrity sociálního pracovníka je dobro a blaho klienta, stejně jako jeho bezpečnost. Závazek sociální práce vůči klientům je tedy založen na mezinárodně uznávané etice sociální práce, která je založena na mezinárodní definici sociální práce. Tento závazek vůči klientovi je také součástí etické podstaty sociální práce. Sociální práce bez závazku ke

* Osmý a devátý princip formulují etické využívání technologií a sociálních médií a profesní integritu sociálního pracovníka.

klientovi by zůstala jen faktickým uplatněním sociální politiky, pouhou správou sociálních dávek a prostým řízením služeb sociální péče, jako je domácí péče, bydlení pro seniory a osoby se zdravotním postižením atd.

2. Dvojitý mandát sociální práce

Ačkoli se zdá být zcela evidentní, že sociální práce znamená závazek vůči klientům, takové prohlášení ponechává otevřenou otázku, kdo je klient. Do jaké míry zůstává těchto sedm principů při formulaci orientovaných na klienta, zatímco otázka, kdo je klient, zůstává otevřená?

První princip bezprostředně říká:

Sociální pracovníci uznávají a respektují přirozenou důstojnost a hodnotu všech lidských bytostí, tím, jak k nim přistupují, mluví s nimi a konají v jejich prospěch. Respektujeme všechny lidi, ale zpochybňujeme přesvědčení a činy těch, kteří devalvují nebo stigmatizují sebe nebo ostatní (tamtéž, 2018).

Kdo je tedy klient? Ti, kdo jsou znehodnocováni a stigmatizováni? Ti, kteří devalvují nebo stigmatizují sebe nebo ostatní, nebo všechny lidské bytosti? Obdobně, prosazuje-li sociální pracovník podle třetího principu sociální spravedlnost ve společnosti, jedná se o týž závazek vůči společnosti, která se tím pádem stává klientem? A co se stane, pokud nejsou potřeby a životní cíle klienta slučitelné s etickými zásadami sociální práce?

Bez ohledu na mezinárodní a národní definici a etické kodexy je sociální práce určována také smlouvou s klientem – definicí jednotlivých položek a cílů práce sociálního pracovníka. Ty hledají sociální pracovníci společně s klienty během posuzování životní situace klienta. Sociální pracovník je však při posouzení omezován nejen etickými zásadami sociální práce, ale také dalšími, konkrétními normami – národním zákonem o sociálních službách, vnitřními pravidly pomáhající organizace, způsobem financování a ekonomickými podmínkami organizace, standardy kvality atd. Pravidla a podmínky financování představují ještě další druh kontraktu – smlouvu mezi sociální prací a společností zastupovanou státem, jeho institucemi (tj. orgánem na ochranu dětí, úřady práce atd.) a místními úřady (krajskými a/nebo obecními úřady).

Sociální práce má zodpovědnost nejen vůči klientovi, ale i vůči společnosti a uzavírá dva druhy smluv, s nepatrnou nebo žádnou vzájemnou kompatibilitou. Tato dvojitá odpovědnost sociální práce vyjadřuje určité konkrétní a vybrané etické zásady. Uspokojení potřeb a životních cílů klienta znamená nejen uspokojit konkrétního klienta sociálního pracovníka, ale také potenciální potřeby druhých lidí i celé společnosti. Můžeme tedy hovořit o dvojitým mandátů sociální práce – mandátů klienta a mandátů společnosti, reprezentované státem a regionálními či místními orgány (Staub-Bernasconi, 2018).

3. Třetí mandát sociální práce

Byť je sociální práce určována druhým mandátem (společností) a musí se zabývat svým primárním mandátem (klienty), zůstává stále nezávislá. Potřeby a životní cíle jak klientů, tak společnosti mohou být nedostatečné či nevhodné. To znamená, že potřeby a životní cíle klientů a společnosti nejsou vždy slučitelné. Ne každá potřeba a cíle klientů nebo většiny/menšin ve společnosti jsou slučitelné se sociální spravedlností nebo s lidskou důstojností (jiných) menšinových členů společnosti, ani s právem na účast na fungování ve společnosti jiných klientů nebo sociálních skupin. Takže je sociální práce také:

... součástí státem organizovaného a podporovaného systému distribuce zdrojů a služeb k uspokojení určitých typů sociálních potřeb jednotlivců, rodin, skupin a komunit a k řešení, řízení nebo kontrole chování, které je považované za sociálně problematické nebo deviantní (Banks, 2001).

Výkon sociální práce je tudíž do značné míry závislý na právu a politice, jakož i na dalších předpisech (Thompson, 2009). V důsledku toho je individuální autonomie sociálního pracovníka omezená (Banks, 2001). Většina sociálních pracovníků je buď přímo, nebo nepřímo (sociální služby podporované z veřejných zdrojů) zaměstnána místní samosprávou, která vyžaduje jak od sociálních pracovníků, tak od poskytovatelů sociálních služeb loajalitu. Sociální práce vykonává funkci sociální kontroly, a proto není jejím prvořadým zájmem zabývat se tím, co je v nejlepším zájmu klienta (Janebová, 2010).

To je důvod, proč by se neměla sociální práce omezit na sledování vyjádřených potřeb a životních cílů klientů bez posuzování života a sociální situace. Podobně sociální pracovníci často vnímají nedostatky či rozdíly v národní, místní nebo komunální sociální politice a tak tuší i rizika a potenciální nové problémy pro své klienty. Měla by proto existovat určitá hranice v následování sociální politiky státu, pokud před tím neproběhla veřejná politická diskuse nebo vyjednávání vzhledem k cílům a závazkům sociální práce. Toto omezení sociální práce by mělo být vedeno její profesionalitou. Profesionalita je třetím mandátem sociální práce.

V literatuře můžeme najít více definic profese, profesionality a sociální práce jako profese. Sociální práci můžeme definovat také jako jednu z několika pomáhajících profesí. Specifikace sociální práce jako profese by měla vycházet z její etické podstaty a smyslu v jejím závazku vůči klientovi. Definice profesionální sociální práce jako poradenství pro klienty a společnost, jejichž vzájemné interakce jsou nějakým způsobem narušeny (Musil, 2008, s. 66), tedy nemůže přehlédnout tento závazek vůči konkrétnímu klientovi a potenciálním klientům ve společnosti.

Bez takového ohledu ke skutečným a potencionálním klientům by sociální práce byla nástrojem apartheidu proti potřebám lidí (Staub-Bernasconi, 2018). Sociální práce musí být těchto ohledů schopna. Potřebuje solidní interdisciplinární a transdisciplinární teoretický základ, aby mohla propojovat různé pohledy (například z psychologie nebo sociologie) na daný problém a propojovat různé úrovně abstrakce (jako jsou praktické techniky, jejich teoretické vysvětlení a etické a ontologické zdůvodnění vybraných teorií). Tato schopnost jednak uvažovat o narušení interakcí mezi klientem a společností z pohledu klienta a z pohledu společnosti, ale

zároveň také formovat interdisciplinární a transdisciplinární základ sociální práce je jádrem profesionality v sociální práci.

Schopnost být profesionálem však stále potřebuje určitou „orientaci“. Tento smysl pro směřování pomáhá sociálním pracovníkům, aby neutonuli v potřebách klientů, v požadavcích společnosti, v různých technikách, teoriích a jejich možných etických a ontologických odůvodněních. Tento „mysl pro směr“ znamená usilovat o závazek sociální práce vůči klientům. V případě, že se sociální práce zaměřuje na klienta a jeho potřeby, její argumentace bude vedena „zdola nahoru“ – tedy od individuálně specifického k sociálně všeobecnému. Výchozí otázkou ke zvažování pak bude, kdo je zranitelný (Staub-Bernasconi, 2018). Teprve po zodpovězení této otázky se lze ptát na funkci sociální práce, a to vzhledem k příjemcům jejích služeb a společnosti, zřizovatelům či provozovatelům zařízení sociálních služeb.

4. Důsledky pro záměr této knihy – spiritualita a etika v sociální práci

Otázka, kdo je považován za zranitelného, je především otázkou etickou. Sociální práce musí mít představu a pojetí dobra – co je dobré pro člověka, co je žádoucí pro život člověka, aby mohla vyhodnotit problémy, se kterými klient přichází. Tato představa o pojetí dobra je zakotvena v definici sociální práce a je vyjádřena v etickém kodexu – sociální práce se zavazuje k etickým zásadám. Jádro etické podstaty sociální práce bylo popsáno v oddíle jedna a tři této kapitoly. Zároveň je nutno brát v potaz, že také klienti a společnost (ostatní potenciální klienti) mají určité vlastní představy a pojetí – pravděpodobně nejsou nevyjádřené, ani neorganizované. K nalezení odpovědi na otázku *kdo je zranitelný* musí sociální pracovník provést posouzení a následně učinit rozhodnutí. Posouzení i rozhodování jsou svou podstatou i povahou etické – a jsou jádrem profesní etiky sociální práce.

Hodnocení a rozhodování jsou také součástí tématu spirituality v sociální práci. Spiritualita a náboženství jsou důležitými zdroji a kořeny hodnot a jako takové představují a formují hodnoty a etické myšlenky jednotlivců a skupin osob, jako např. rodiny a v některých případech i společnosti. Hodnocení a rozhodování sociálního pracovníka je stále ovlivňováno a inspirováno jeho hodnotami a etickými představami, tj. jeho spiritualitou a v určitých případech také jeho náboženstvím. Sociálního pracovníka, jeho spiritualitu a etiku nemusí inspirovat a ovlivňovat pouze vyjádřené křesťanství nebo jiné náboženství, ale také sekulární nebo humanistická (Payne, 2011) spiritualita a etika. Znalosti a zkušenosti s vlastní spiritualitou by proto měly být důležitou součástí osobní etiky a profesionality sociálního pracovníka. Taková introspekce by mu mohla pomoci rozvíjet vlastní osobnost jako jeden z nástrojů sociální práce. Pokud jde o spiritualitu v sociální práci, znamená to závazek sociální práce vůči klientovi – aby sociální pracovníci znali svou spiritualitu a byli si vědomi jejích dopadů na ně samotné a na jejich osobní etiku, jejího vlivu na jejich usuzování a rozhodování.

Spiritualita je však také součástí osoby klienta (Dudley, 2016, s. 12–21). Život klientů může být silně ovlivněn spiritualitou, která je zakotvena v některém z existujících náboženství, např. v křesťanství nebo islámu a v jejich jednotlivých směrech (jako např. protestantská tradice v křesťanství nebo Ší'itský islám jako jeden z proudů islámu). Klientovy hodnoty a tedy

(neorganizovaná a nevyjádřená) osobní morálka a představy o pojetí dobra mohou být určeny také etickým systémem náboženství. Znalost spirituálního pozadí klientových koncepcí dobra a toho, co je správné, by mohla sociálnímu pracovníkovi pomoci vést s klientem srozumitelný dialog směřující k tomu, aby byl schopen jejich hodnoty identifikovat a posoudit, jak může být vlastní spiritualita zdrojem pomoci a podpory v životních obtížích, anebo jak a zda by se mohla stát naopak překážkou pro řešení problémů a životní situace (Robert-Lewis, 2011, s. 140).

Podobně jako u sociálního pracovníka najdeme také u klientů sekulární nebo humanistickou spiritualitu a světonázor, stejně jako agnosticismus a ateismus. To všechno jsou témata pro spiritualitu v sociální práci coby zdroj a základ osobních hodnot a osobní morálky klienta, klientovy (neorganizované a nevyjádřené) představy a pojetí dobra. V tomto smyslu je sociální práce stejná, ať pracujeme s klienty, jejichž přesvědčení jsou agnostická, ateistická, humanistická, sekulární atd., nebo s klienty, jejichž spiritualita je zakořeněna v náboženství.

Protože náboženství a spiritualita mohou hrát důležitou roli jak v sociálních skupinách, tak ve společnosti obecně, je nutné, aby si sociální práce a sociální pracovníci byli vědomi situace religiozity a spirituality ve společnosti. Znalosti a kompetence z religionistiky, sociologie a psychologie náboženství a případně i teologie by měly být součástí jejich znalostí a kompetencí. Sociální pracovníci se musí orientovat v sociálních procesech, které jsou ovlivněny náboženstvím, ve spirituálních otázkách a společenských hnutích. V některých zemích potřebují porozumět skrytému propojení mezi politikou, konkrétními politickými strategiemi a náboženstvím nebo jeho proudy či konkrétními skupinami. Tyto znalosti a kompetence pomáhají sociálním pracovníkům posoudit požadavky, které společnost klade na jejich klienty. Aby mohl sociální pracovník posuzovat a rozhodovat, potřebuje znát kořeny hodnot ve společnosti, základy převládajících etických myšlenek a ideálů ve společnosti a různé představy a pojetí dobra ve společnosti. V tom všem pomáhají sociálním pracovníkům znalosti a kompetence týkající se náboženství a spirituality ve společnosti.

- Cílem této knihy tedy není jen diskuse o spiritualitě v sociální práci ve smyslu respektování spirituality klienta z důvodu, že „ctíme klientovo sebeurčení“ (Hodge, 2015, s. 17–19). Do diskuse o spiritualitě v sociální práci zapojuje ještě další důvody. Především je tím důvodem samotná sociální práce. Respekt a úcta ke klientovu sebeurčení jsou z pohledu sociální práce vnějšími důvody. Diskutovat o spiritualitě je však potřebné také z interních důvodů. Tento interní pohled na spiritualitu v sociální práci je pro tuto knihu důležitý. Dále musíme zmínit, že spiritualita může v pomáhajícím procesu být také překážkou. Z tohoto vnitřního hlediska je tedy spiritualita v sociální práci úzce propojena s trojím mandátem sociální práce: Být profesionálním sociálním pracovníkem (třetí mandát) se závazkem vůči klientovi také znamená nutnost znát vlastní duchovní orientaci a přemýšlet o dopadu, který může mít vlastní spiritualita na hodnoty, osobní a profesní etiku, hodnocení, které člověk provádí o životně důležitých situacích klienta, a rozhodnutí a intervence, které člověk ve svém životě přijímá.
- Zkoumat potřeby klienta a pomoci mu čelit jeho životní situaci (první mandát) znamená znát představy klienta o tom, co je dobré, a vědět o tom, jaký mají (tyto představy) základ ve spiritualitě – ať už je sekulární, nebo náboženská.

- Kromě toho, pomoc klientům při zkoumání a identifikaci jejich potřeb znamená orientovat se v tom, jaká pojetí dobra mají ostatní (potenciální) klienti, tedy i společnost. Je potřeba porozumět spirituální a náboženské podstatě a kořenům hodnot, převládajícím etickým myšlenkám atd., kde společnost ovlivňuje své požadavky na konkrétní jednotlivce (druhý mandát).

Cílem této knihy je právě tato perspektiva. Kniha se zabývá tématem spirituality v sociální práci ve vztahu ke klientům a jejich potřebám a ve vztahu k (často neorganizované a nevyjádřené) duchovně ukotvené a zakořeněné etice sociálních pracovníků, klientů a společnosti.

Zdroje

Banks, S. (2001). *Ethics and Values in Social Work*. New York: Palgrave.

IFSW (2018). *Global Social Work Statement of Ethical Principles*.
<https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/>

Dudley, J. R. (2016). *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – London: Routledge.

Hodge, D. R. (2015). *Spiritual Assessment in Social Work: Mental Health Practice*. New York: Columbia University Press.

Janebová, R. (2010), Selhala skutečně sociální práce jako obor? *Sociální práce / Sociálna práca*, 3, 35–37.

Musil, L. (2008). Různost pojetí, nejasná nabídka a kontrola výkonu „sociální práce“. *Sociální práce / Sociálna práca*, 2, 60–79.

Payne, M. (2011). *Humanistic Social Work: Core Principles in Practice*. Chicago: Lyceum Books.

Robert-Lewis, A. C. (2011). Response to Mark Chaves: Practical Interventions to Assist Social Work Students in Addressing Religious and Spiritual Diversity. *Social Work & Christianity*, 38(2), 139–145.

Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft: Soziale Arbeit auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. Stuttgart: UTB.

Thiersch, H. (2002). *Positionsbestimmungen der Sozialen Arbeit, Gesellschaftspolitik, Theorie und Ausbildung*. Weinheim – München: Juventa.

Thompson, N. (2009), *Understanding Social Work*. Hampshire: Palgrave.

II.2 Koncepty a teorie spirituality v sociální práci

Michal Opatrný

Rainer Bernhard Gehrig

DOI: 10.6094/UNIFR/223337

Následující text vysvětluje výklad formálního použití a popisu pojmu spiritualita, který vede analýzu a úvahy kapitol této knihy v kontextu teorie a praxe sociální práce. Proti prostému pozitivnímu ocenění spirituality a religiozity uznáváme ambivalenci pojmu a jeho dopad na osobní a společenský život. Zároveň v Evropě zřetelně vnímáme existenci určitého distancování se či odporu k integraci spirituality jako relevantního problému do oblastí vzdělávání a praxe sociální práce. Sociální pracovníci mohou mít dojem, že na tuto praxi nejsou dostatečně připraveni nebo vyškoleni (Canda a Furman, 2010; Oxhandler a Pargament, 2014). Sekulární profesionální obraz, který se domnívá, že by sociální práce měla být založena na vědeckých metodách prostých náboženských či duchovních prvků, má v této oblasti silný vliv a brání otevření směrem k začlenění duchovní dimenze. Obavy mají etický charakter, jako je nevhodný proselytismus, vnucování náboženských přesvědčení nebo aktivit (jako je modlitba) klientům* nebo nesoulad mezi osobními náboženskými hodnotami v pomáhajícím vztahu (pracovníkovi vlastní hodnoty a závazek vůči hodnotám klienta a klientovo sebeurčení; Harris a Yancey, 2017) nebo předsudky vůči různým duchovním perspektivám, které brání aplikaci spirituálně citlivé praxe a vzdělávání (Canda & Furman, 2010). Na druhé straně se zdá, že přinejmenším v USA jsou sociální pracovníci otevřenější vůči uznání významu spirituality, a to navzdory nedostatku školení a zkušeností (Oxhandler et al., 2015). Nejednoznačné pojetí spirituality a jejího spojení s náboženstvím samozřejmě tomuto začlenění příliš nepomáhá. Jak vidíme, při analýze vztahu mezi spiritualitou a sociální prací vyvstává velké množství otázek.

Pro usnadnění porozumění obsahu začíná kapitola náboženskými kořeny kultury péče (1) a kontextem vývoje profese sociální práce, následně se zaměřuje na související zkušenosti v oblasti zdravotní péče (2) a zaměřuje se na využití spirituality v sociální práci (3) s některými důležitými aspekty, jako je spiritualita klientů, životní prostředí a sociální pracovník jakožto profesionál.

Co můžete získat z této kapitoly

Znalosti

Čtenáři mají etické a profesionální porozumění spiritualitě a náboženství pro výkon efektivní praxe.

Čtenáři chápou rozmanitost spirituality jako univerzální rozměr.

* Termín „klienti“ užíváme k označení jednotlivců, rodin, skupin, organizací a komunit.

Dovednosti

Čtenáři přemýšlejí o vlastních hodnotách a spiritualitě.

Čtenáři umějí hodnotit sama sebe co do spirituality a etiky.

Postoje

Čtenáři podporují postupy sebehodnocení týkajícího se spirituality a etiky.

Čtenáři jsou studenti s otevřenou myslí/postojem k vlastním hodnotám, věrám a postojům ohledně náboženského a duchovního rozměru lidské existence

Čtenáři si cení duchovních zdrojů klientů při řešení sociálních problémů.

1. Náboženské kořeny kultury péče

1.1 Dědictví náboženství

Před ustanovením profesionalizované sociální práce v 19. století v Evropě a Severní Americe byla motivace k pomáhání a její mnohé organizační formy v zemích křesťanské kultury silně zakořeněny v tradicích židovsko-křesťanského náboženství. Vyjádření Hermanna Ebbinghause (1850–1909) k psychologii lze vztáhnout i na profesi sociální práce: *Má krátkou historii, ale dlouhou minulost* (1909, s. 9). Historie charitativní a diakonické organizované činnosti těchto dvou náboženství od jejich vzniku ovlivňovala a prostupovala evropské společnosti v jejich hodnotách, postupech a strukturách a vytvořila mnoho charitativních organizací a služeb (laické organizace, klášterní a biskupské nadace či komunitní služby). Etická a morální reflexe těchto činností, rituálů a praktik a jejich institucionalizace vytvořily relevantní převodník pro kulturu péče založenou na náboženství. Toto dědictví můžeme dodnes pozorovat na různých sociálních úrovních. Například koncepce sociálního státu v Evropské unii nejsou ovlivněny pouze politickými ideologiemi 19. století (socialismus, liberalismus, konzervatismus), ale jsou v dlouhodobém procesu strukturalizace postaveny také na různých křesťanských koncepcích a příslušných přístupech k otázkám etického, solidárního a sociálního řádu, které se objevily na počátku 16. století v důsledku hluboké náboženské krize v katolické církvi a jejího rozdělení na luteránskou, kalvinistickou a římskokatolickou konfesi. Můžeme tedy popsat cesty luteránského modelu sociálního státu, který je například ve Skandinávii, katolického modelu Itálie a Španělska nebo smíšené modely Německa (Kersbergen a Manow, 2009; Manow, 2005).

Židovsko-křesťanské pojetí etiky, sociálního étosu a společenského řádu, kromě různých pojetí pomoci a asistenčních aktivit, mělo obrovský význam pro klienty, např. pro chudé, osoby se zdravotním postižením, nemocné, nezaměstnané nebo pracující s nižším příjmem. Tato hluboká kulturní struktura náboženství, spiritualita a jim odpovídající etické hodnoty má pozitivní i negativní dopady. Byla důležitým zdrojem motivace a podpory pro pomáhající odborníky, dobrovolníky a klienty a zdrojem pro tvorbu a interpretaci sociálních problémů jako důsledků hříchů a nemorálního chování lidí. Podle křesťanství může každý selhat a být hříšníkem, pomáhající i klienti, ale existuje také cesta ke spasení a přijetí potřebné milosti prostřednictvím svátostného života. Pomáhající a klienti navázali posvátný vzájemný vztah dávání a přijímání.

Potřební byli nezbytní pro to, aby pomáhající obdržel Boží milost a připodobnil se uzdravujícímu Kristu; zároveň se Ježíš zjevuje chudým jako Vykupitel pomáhajícího. Lidé nepotřebují pouze materiální pomoc, ale také duchovní uzdravení. Zatřetí, společně tvoří komunitu, takže se vždy jednalo o inkluzivní model. Náboženství a spiritualita ovlivňovaly pomáhající činnosti jako zdroje motivace a podpory odborníků, dobrovolníků a klientů a vedly k praxi zaměřené na změnu sociálních podmínek, podpoře nových skupin lidí se sociálními problémy, a to až do nástupu průmyslové revoluce, kdy vznikalo mnoho nových náboženských sociálních kongregací za účelem poskytnutí řešení nových sociálních problémů, zejména v prostředí měst.

1.2 Spiritualita v období založení sociální práce

Dopad náboženství a spirituality našel svou ozvěnu během období konstituování sociální práce v druhé polovině 19. století. Spiritualita byla důležitá jak pro profesionály a dobrovolníky, tak pro první autory sociální práce – pro jejich motivaci, objevování nových způsobů a metod pomoci, analýzu sociálních problémů a jejich interpretaci. S nadcházejícím procesem sekularizace v Evropě se zdálo, že se náboženství a spiritualita přesunuly do soukromější oblasti a nejsou pro rozvoj klientů a profesionální postupy sociálních pracovníků příliš důležité. Jak pomáhající, tak klienti měli stále svá náboženství a spiritualitu, ale tyto prvky nebyly součástí zavedeného pomáhajícího vztahu. Zůstávaly jako soukromé záležitosti každého z nich. U několika zakladatelů sociální práce, jako je Jane Addamsová (Stroup, 1986), spirituální témata přesto nacházíme – přinejmenším v jejich motivaci pro sociální práci, rozvoj a pomoc klientům (Staub-Bernasconi, 2018, s. 45n).

1.3 Spiritualita jako reference v současné teorii a praxi sociální práce

Sociální práce v USA a v zemích Evropské unie je konfigurována jako sekulární profese, která je vykonávána převážně v sekulárních organizacích jako součást nábožensky nezávislého systému sociálního státu. Praxe se řídí profesní etikou a hodnotami a pevným bio-psycho-sociálním modelem, který je založen na sekulárních disciplínách, jako jsou společenské vědy, humanitní vědy, psychologie, a stále více na lepším chápání sociální práce jako svébytné vědecké disciplíny. V USA zahrnuje Rada pro vzdělávání v sociální práci (CSWE) spiritualitu do svého „Prohlášení o politice plánu vzdělávání“ (Curriculum Policy Statements), jímž se řídily studijní programy sociální práce v 50. a 60. letech minulého století, toto téma následně ustoupilo do pozadí v 70. a 80. letech (Marshall, 1991, s. 12–13). V aktuální verzi „Standardů vzdělávací politiky a akreditace pro bakalářské a magisterské programy sociální práce“ (CSWE, 2015) zahrnuje kompetence nazvaná „zapojování rozmanitosti a rozdílů v praxi“ *náboženství/spiritualitu* jako prvek, který stejně jako pohlaví, rasa, věk, kultura nebo imigrační status formuje lidské zkušenosti. To představuje posun na mezinárodní úrovni, zejména v posledních dvou desetiletích, směrem k holističtější antropologii a praxi, která zahrnuje duchovní rozměr a domorodé znalosti, jak je vidět na globální definici sociální práce (IASSW,

2014). Takže, dalece od jisté rozluky, se zejména v 90. letech minulého století spiritualita znovu objevuje jako téma sociální práce ve třech dimenzích praxe (Constable, 1990, s. 5). Zaprvé, jako uznání plnosti lidí a procesů jejich rozvoje. To by se dalo popsat jako *spiritualita od a pro klienty*, která je zmíněna zejména v „Globálním prohlášení o etických principech sociální práce“ (IASSW, 2018), 7.1:

Sociální pracovníci uznávají biologické, psychické, sociální, kulturní a duchovní rozměry života lidí a chápou každého jako celek. Toto uznání slouží k formulaci holistického posouzení a intervencí, za plné účasti lidí, organizací a komunit, jimiž se sociální pracovníci zabývají.

Za druhé – dle Constabla – se spiritualita jeví *od a pro organizace*, za příklad uvádí střety náboženských komunit a modernizujících prvků, které autor interpretuje jako environmentální a společenský charakter spirituality. V tomto širším smyslu ji používáme jako prvek prostředí a komunit, do nichž lidé patří: *spiritualita od a pro prostředí a komunitu*. Zatřetí se projevuje jako kvalita a schopnost sociálního pracovníka – *spiritualita od a pro sociální pracovníky*.

Zdá se, že stále častěji panuje obecná shoda v tom, že „sociální pracovníci musí mít etické a profesionální porozumění spiritualitě a náboženství, chtějí-li v této oblasti pracovat účinně“ (Hodge, 2017, s. 3). To je vyjádřeno v určitém druhu *spirituální citlivosti*, která je součástí kulturní kompetence, uznávající mnohost spirituálních projevů v našich společnostech a různorodost lidí, skupin, komunit a sociálních problémů (Furness, 2003; Gilligan, 2003).

2. Rostoucí přijetí a využívání spirituality v oblasti zdravotní péče

Analyzujeme-li prudký nárůst výzkumných studií v oblasti zdraví, získáme jasný důkaz o tom, že od 90. let minulého století význam tématu spiritualita/náboženství a zájem o ně v souvislostech s osobní pohodou (well-being) a duševním zdravím vzrůstá. Koenig a spol. (2012) uvádí více než 3 000 studií. Vysoký zájem v USA může být interpretován v souvislosti s překvapivou skutečností, že sekularizační procesy pouze transformovaly náboženskou krajinu, ale nevymazaly ji: miliony lidí ve svém životě nadále používají duchovní nebo náboženské odkazy. Druhým důvodem je zájem o stárnoucí společnost a zvyšující se náklady na systém zdravotní péče – měly by být prozkoumány způsoby, jak dosáhnout nebo podpořit pohodu jinými zdroji. Třetím prvkem je napětí mezi přípravou lékařů na výkon velmi technicky zaměřené medicíny a schopností reagovat adekvátně na lidské a spirituální potřeby pacientů (Koenig a kol., 2001, s. 4–5). Obzvláště relevantní pro zájem o toto téma byly výsledky výzkumu, které naznačovaly korelaci mezi vnitřní náboženskou/duchovní motivací a praxí lidí nebo oddaností náboženským hodnotám a mírnými nebo pozitivními výsledky souvisejícími se štěstím a blahobytem a nárůstem zdrojů pro zvládání či překonávání problémů (Ellison, 1991; Koenig, 1994; Pargament a Brant, 1998). Výzkum se zaměřil především na stres a strategie jeho zvládání (copingové strategie), přičemž spiritualitu/religiozitu považoval za náboženské zdroje, které nás udržují aktivní tváří v tvář stresujícímu faktoru (například síť sociální podpory nebo víra ve vyšší moc). Koenigova příručka „Náboženství a zdraví“ (2001) představuje milník jako vysoce citovaný zdroj pro tento studijní obor, publikace se v roce 2012 dočkala svého

druhého vydání.* Důležitým krokem byla zpráva Institutu Johna Fetzera (1999) „Stručné multidimenzionální měření religiozity a spirituality“. Tato stupnice zahrnuje každodenní duchovní zážitky, hodnoty a víry, smysl, odpuštění, soukromé náboženské praktiky, náboženské a duchovní strategie pro zvládnání protivenství, náboženskou podporu, náboženskou/duchovní historii, organizační religiozitu, náboženskou preferenci a krátké sebehodnocení k posouzení religiozity a odhodlání. Škála velmi dobře zapadá do kontextu společností silně ovlivněných monoteistickými náboženstvími, protože *Bůh a náboženství* se v bodech průzkumu objevují jako referenční body. Velmi dobré přehledy výsledků německých výzkumů nabízí dva svazky Zwingmanna a kol. (2004; 2017) nebo Kleina a kol. (2011).

Obecně existuje velmi pragmatické využití *spirituality* a *religiozity*, protože empiricky se jeví jako velmi provázané ve zkušenostech lidí. Lidé používají slova a koncepty různých náboženství a tradic a vytvářejí to, co někteří badatelé nazývají *patchworkovou religiozitou* – ta zahrnuje velmi osobní prvky a další, které se pojí k náboženství. Hranice jsou často velmi nezřetelné nebo blízko u sebe. Akademické rozlišení *spirituality* jako mnohostranného pojmu, který je více individuální, založený na praxi a zkušenosti, a *religiozity* jako praktik ve vztahu k institucionalizovaným formám se zdá být z hlediska dopadu těchto činností na pohodu a zdraví lidí stále irelevantnější. Autoři proto často spiritualitu a religiozitu propojují.

Spolu se zvýšenou podporou výzkumu spirituality/religiozity v psychologii a psychiatrii dochází ve zdravotní péči k posunům směrem k holistickým konceptům osobní pohody, života a člověka a k rozšíření bio-psycho-sociálního modelu o čtvrtou dimenzi, dimenzi spirituality. Otázkou zde je, jak v praxi a výzkumu tuto dimenzi rozpoznat a odpovědět na ni. V naší kapitole o duchovním hodnocení a interakci s klienty může čtenář najít několik příkladů a vysvětlení.

V ošetrovatelství lze pozorovat zvláštní zájem o spiritualitu, protože jeho profesionální orientace jasně naznačuje perspektivu holistické péče zaměřené na člověka. Opět zde můžeme zmínit osobnosti jako Florence Nightingale s její náboženskou motivací pomáhat lidem nebo Dame Cicely Mary Strobe Saunders, která v roce 1967 založila první hospic v Anglii. Tato perspektiva péče vyžaduje, aby byli odborníci pozorní k duchovním potřebám pacienta a využívali k tomu nástroje od zjišťování až po spirituální posouzení. Stejně jako ostatní pomáhající profesionálové, jsou i pečovatelé otevření k otázkám smyslu a hodnot svých pacientů a spirituálním prvkům, protože tyto duchovní prvky se také jeví jako potřeby vyjádřené například v jejich fyzickém a duševním utrpení. Pro zdravotní sestry a jiný personál je často obtížné na takové otázky reagovat adekvátně, protože se jim v oblasti duchovní péče dostalo jen minimálního formálního vzdělávání, v institucionální péči narazily na překážky v podobě nedostatku času a nemají k těmto činnostem žádnou pozitivní zpětnou vazbu (Ali a kol., 2015; Çetinkaya a kol., 2013). To je problém, který můžeme pozorovat i v oblasti sociální práce. „Duchovnost a náboženská zkušenost jsou však tématy, která jsou pro lidskou zkušenost

* V roce 2020 Koenig publikuje s Rosmarinem druhé vydání jeho první „Příručky náboženství a duševního zdraví“ (1998), které zahrnuje termín „spiritualita“ jako přínos k méně náboženské krajině západních společností a zvýšenému počtu problémů duševního zdraví v populaci.

a kulturu příliš zásadní na to, aby je mohli odborníci na duševní zdraví nebo jiní terapeuti ignorovat“ (Summergrad, 2020, s. XIV).

3. Spiritualita z hlediska sociální práce

Po historickém přehledu a uznání tématu spirituality v oblasti pomáhajících profesí nadešel čas prohloubit relevanci tohoto *senzibilizujícího* konceptu (Blumer, 1954) pro porozumění a praxi sociální práce. Místo toho, abychom jen obecně hovořili o spiritualitě jako tématu, které je důležité v každém procesu pomáhání klientům a skupinám, můžeme uvést konkrétní důvody pro využití spirituality v sociální práci. Mezi klienty sociální práce jsou například různé skupiny lidí s rozdílnými potřebami a problémy. Specifické skupiny klientů, a to i v Evropské unii, by se mohly (velice) zajímat o své náboženství, např. váleční uprchlíci ze zemí s vysokou religiozitou nebo ekonomičtí migranti z chudých zemí. Pokud jako klienty sociální práce chápeme celou společnost, můžeme identifikovat několik skupin, které se zajímají o vlastní náboženství nebo spiritualitu či které mají specifické potřeby a problémy, jež lze zvládnout nebo vyřešit v rámci využití spirituality v sociální práci.

3.1 Spiritualita jako koncept sociální práce

Poté, co se v sociální práci znovuobjevila spiritualita a byla uznána jako čtvrtá dimenze člověka, vyvstává otázka, jaký druh definice a popisu bude užitečný pro praxi a pro porozumění tak složitému jevu praxe zaměřené na celistvost člověka a jeho potřeb a na požadavek kulturně citlivých kompetencí profesionální intervence na všech úrovních.

Při analýze různých přístupů k sociální práci pozorujeme tendenci zavádět širší pojetí spirituality jako obecnějšího pojmu s možnými vazbami na náboženství. Oficiální příručky deontologie a profesionální etiky na mezinárodní úrovni se vyhýbají jasné definici jejich standardů, ale můžeme se setkat s několika návrhy od odborníků z této oblasti. Jde o nalezení popisu, který odpovídá naší profesní etice a hodnotám a plně respektuje různorodé systémy víry každého klienta, aniž byste popírali konkrétní profesionální hodnoty sociální práce.

Za druhé, díky definici by mělo být srozumitelnější, co to znamená posoudit a pracovat s klientovou spiritualitou. Praktická aplikace je důležitější než solidní teoretický popis. Musí reagovat na uznání spirituality jako čtvrté dimenze a umožnit výraznou perspektivu. Pro Evana Senreicha (2013, s. 553)

... spiritualita se týká subjektivního vztahu lidské bytosti (kognitivní, emocionální a intuitivní) k nepoznané existenci a způsobu, jakým člověk integruje tento vztah do své perspektivy vesmíru, světa, ostatních, sebe sama, morálních hodnot a smyslu sebe sama.

Někteří autoři mohou zahrnout konkrétní ukazatele jako jsou *posvátné* nebo *transcendentní*, ale tyto výpovědi by se mohly stát branou k dualistickému pohledu na to, co je a není duchovní. Spiritualita je uznávána jako univerzální rozměr člověka, dimenze, která se vyvíjí individuálně

a rozmanitě, mnohostranně. Za druhé uznává, že tento rozměr má dvojí vztahový charakter: schopnosti úplné osoby (kognitivní, emocionální a intuitivní) vztahovat se k prvkům bytí přesahujícím její znalosti a užívat je jako most ke světónázoru. To, jaký tento vztah je, zůstává cestou, která má být objevena v procesu posouzení. Senreich používá klíčové slovo *nepoznatelnost* existence jako ukazatel ve chvíli, kdy pohledy klientů na poznání existence mohou patřit k jiným zdrojům, a dokonce i sociální pracovníci mohou mít vnímání hranic poznání odlišné. Při pohledu na Senreichovy příklady lze přehlednout procesní charakter spirituality. Spiritualita se podle něj jeví spíše jako dichotomické vnímání (pozitivní nebo negativní vnímání Boha), avšak související zkušenosti jsou obvykle dynamičtější, mohou být také nejednoznačné a často jsou prožívány jako vztahová existence. Vzhledem k tomu, že klíčové je poznání a odhalení důležitosti klientova úhlu pohledu, je popis spirituality jasně orámován procesním charakterem pomáhajícího vztahu, jeho hodnotami, kvalitou a etickými rámci. Proto musí být do konceptualizace spirituality v sociální práci na různých úrovních zahrnuta etická reflexe, jako to můžeme vidět v této knize.

Radikálnější pozice se objevuje u autorů, jako jsou Canda a Furman (2010, s. 3), kteří spiritualitu navrácí do základu sociální práce:

Srdcem pomoci je spiritualita. Je srdcem empatie a péče, puls soucitu, nepostradatelným proudem praktické moudrosti a hnací energií služby. Sociální pracovníci vědí, že naše profesní role, teorie a dovednosti se stávají prázdnými, mechanicky vykonávanými, rutinou, únavou, až skončí bez života, bez tohoto srdce, ať to nazýváme jakkoliv. Víme také, že mnoho lidí, kterým sloužíme, se obrací k spiritualitě, bez ohledu na to, jak ji pojmenujeme, aby prospívali, uspěli ve výzvách, kterým čelí, a naplňovali zdroje a vztahy, se kterými jim pomáháme, způsobem, který přesahuje pouhou hodnotu přežití. Všichni máme mnoho různých způsobů, jak porozumět a využívat spiritualitu. A v praxi sociální práce se všechny tyto formy spojují, vědomě nebo nevědomě.

Spiritualita zde není jen dimenzí klienta, ale i metaforou či senzibilizujícím konceptem pro hlubší porozumění vlastní sociální práci, porozumění, které by sociálního pracovníka mohlo vést k jinému úhlu pohledu na jeho praxi péče:

Místo toho, abychom se začali ptát „Co je s touto osobou špatně?“, stavíme se do jiné perspektivy, která nám umožňuje pokládat otázky typu: „Co dává jeho životu smysl?“, „Co ho udržuje v chodu, dokonce i uprostřed jeho psychické bolesti a zmatku?“, „Jaký je jeho hlavní zdroj hodnot?“, „Co lze udělat pro zlepšení jeho bytí?“ Položením těchto otázek se situace člověka přepracuje způsobem odhalujícím skryté dimenze (Swinton, 2001, s. 138).

3.2 Spiritualita klientů a pro klienty

3.2.1 Spiritualita a závazek vůči klientům

Ačkoli je sociální práce v evropských zemích převážně sekulární, existuje etický a praktický rámec závazku nabídnout klientům co nejlepší možnou praxi, s respektem ke stávajícím

rozdílům (kapitola II.1), jejich sebeurčení a (spolu)odpovědnosti (Španělský deontologický kodex pro sociální pracovníky, článek 13). „Obecně platí, že zájmy klientů jsou na prvním místě“ (NASW, 2021; Etický kodex; Etický standard 1.01.). Tento *závazek* sociální práce *vůči klientovi* pramení jak ze základního étosu pomáhající profese, tak z její konkrétní etiky. Současná pluralita významových proudů v sociální práci má své předchůdce v různých filozofických paradigmatech. Sociální práce je navíc profesí i vědou s různými definicemi a interpretacemi sociálních problémů, s různými přístupy a metodami a množstvím etických teorií (Payne, 2011). I když si tyto rozdíly v diskurzu sociální práce uvědomujeme, jsou stále propojeny společným rámcem nejlepšího zájmu klienta.

Podíváme-li se na spiritualitu a na některé aspekty religiozity klientů z hlediska závazku sociálních pracovníků jednat v co nejlepším zájmu klientů, můžeme považovat spiritualitu za jeden z důležitých faktorů v pomáhajícím procesu sociální práce. Obojí spiritualita – jak klienta, tak sociálních pracovníků – by mohla být v pomáhajícím procesu pomocí i překážkou (Opatrný, 2011). V běžném diskurzu nebo teologii je spiritualita často chápána jako pozitivní faktor procesu pomoci. Motivace k pomoci a ochota řešit problémy, které mohou nastat v procesu pomoci, pramení ze spirituality pomáhajících. Také schopnost vyrovnat se s bolestivými životními příběhy klientů je chápána jako přínos spirituality pomáhajících. Klienti vnímají spiritualitu jako svou naději a motivaci ke změně nebo k trpělivému řešení problémů.

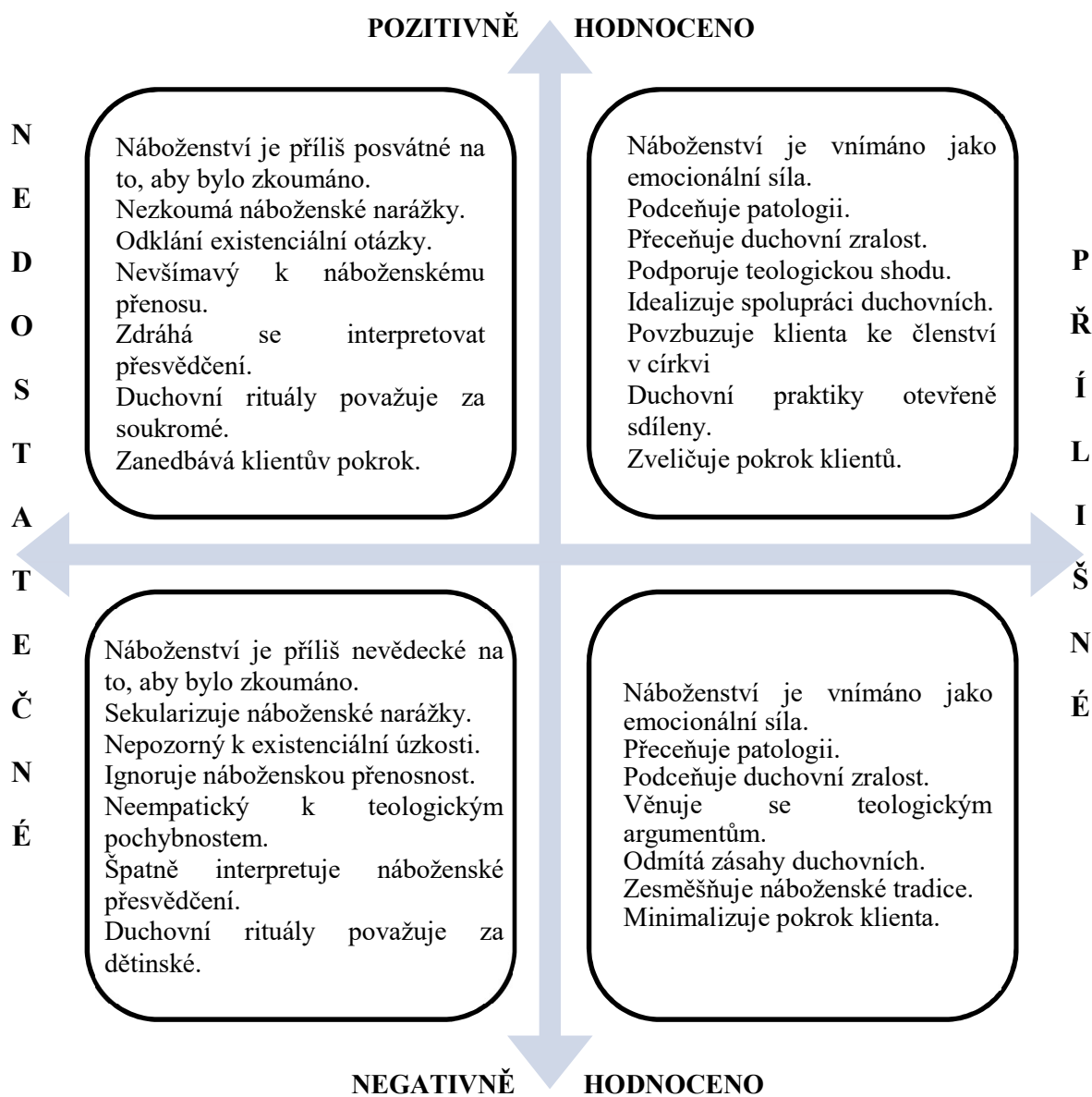
V popisech spirituality klientů můžeme na druhé straně pozorovat i problematické prvky, jako je negativní nebo zmatená spiritualita, která je kořenem problémů nebo představuje překážku v jejich zvládnutí. Ve veřejném mínění najdeme široký negativní pohled související s příslušností k islámu, spojovanou s marginalizací žen, domácím násilím a patologickou nenávistí, která vede k násilí vůči sekulární společnosti a jiným náboženstvím. To by mohlo souviset s větším rozdělením mezi západními lidmi a muslimy (Pew Research Center, 2006). V teologii, přesněji v křesťanském diskurzu, se předpokládá, že konverze ke křesťanství a jeho specifické spiritualitě může vyřešit sociální a individuální problémy klientů (např. Andrews, 2018). Tento diskurz lze samozřejmě nalézt i v nejprodávanejších svépomocných průvodcích se synkretickým mixem duchovních principů a myšlenek.

Poslední příklady ukazují druhý druh vlivu spirituality na proces sociální práce. Spiritualita nebo náboženství sociálních pracovníků a klientů může být v procesu pomoci také překážkou. Navzdory sekulárnímu charakteru společnosti Evropy lze i zde pozorovat důvěru marginalizovaných skupin ve víru a praktiky věštců, mocných léčitelů, poradců, v zázračné látky nebo předměty. Jestliže klient zaplatí relativně velkou částku ze svých omezených finančních prostředků za nějakou z těchto praktik, produktů nebo předmětů, přichází nejen o peníze, ale současně nerespektuje vedení sociálních pracovníků a opouští dohodnuté plány spolupráce na řešení svých problémů. Na druhé straně, výše zmíněná pluralita světových názorů v rámci sociální práce může vést sociální pracovníky k ignorování zásad a pravidel sociální práce, což znamená, že jejich spiritualita může nepřímo ovlivňovat nejen proces sociální práce, ale i klienta.

3.2.2 Spiritualita a problémy protipřenosu

Při popisu spirituality v sociální práci musíme rovněž zmínit otázky přenosu a protipřenosu mezi klienty a sociálními pracovníky (Raines, 2003). Matice napětí mezi nedostatečným nebo nadměrným zapojením a pozitivním nebo negativním hodnocením náboženství/spirituality (schéma č. 1) nám nabízí vodítka k existenci spirituálního protipřenosu:

Obrázek 1. Vodítka ke spirituálnímu protipřenosu



Zdroj: Raines, 2003, s. 261.

Z toho také vyplývá, že sociální práce nemůže přistupovat k spiritualitě s dosavadní naprostou neznalostí. Bohužel, v mnoha případech je to dodnes jediný přístup v rámci sociální práce. Pracovat se spiritualitou v sociální práci neznámá sledovat v procesu pomoci skryté duchovní a náboženské cíle. Znamená to spíše sledovat konkrétní cíle sociální práce – především nejlepší zájem klientů. Znamená to zmocnit klienta k aktivaci vlastních zdrojů motivace a naděje obsažených v jeho spiritualitě. Znamená to také pracovat se zdroji jeho naděje a motivace a

podporovat je. Protože mohou vyvstat konkrétnější spirituální otázky, položené buď samotným klientem nebo pojmenované při vyhodnocování, je povinností sociálního pracovníka spolupracovat s dalšími odborníky, jako jsou kaplani, duchovní a další osoby z klientova náboženského prostředí.

Plnění mandátů a cílů sociální práce také znamená porozumět tomu, že spiritualita může být rovněž překážkou v procesu sociální práce, a uvědomit si, že limity nebo hranice vlastní spirituality sociálního pracovníka mohou být překážkou v procesu řešení problémů klientů. Odborníci si musí být těchto situací vědomi a měli by být připraveni delegovat klienta na jiné sociální pracovníky nebo odborníky. Za druhé to znamená aktivně pracovat s překážkami v klientově situaci. Sociální práce nemůže měnit spiritualitu klientů, ani je obrátit na agnosticismus či ateismus, ani na křesťanství nebo jiná náboženství. Aktivní práce v tomto případě znamená být si vědom procesu přenosu a protipřenosu a analyzovat ho, rozpoznávat překážky a diskutovat o nich s klienty, konzultovat je s dalšími odborníky (tj. pod dohledem jiných sociálních pracovníků, psychologů, religionistů a teologů) a hledat nová a možná řešení klientových problémů nebo nové modely, jak řešit své vlastní problémy.

3.2.3 Duchovní potřeby klientů

Proto, jak je v sociální práci zvykem, by měl odborník sledovat a uspokojovat duchovní potřeby klienta. Podle kvalitativní meta-syntézy jedenácti studií, kterou provedli Hodge a Horváth (2011), lze potřeby klientů v prostředí zdravotní péče seskupit do šesti vzájemně propojených témat: 1) smysl, účel a naděje; 2) vztah s Bohem; 3) duchovní praktiky; 4) náboženské povinnosti; 5) mezilidské vazby a 6) interakce mezi odborníky. Tato témata vycházejí z pozadí emočního strádání, pocitů opuštění, zmatku, zoufalství, strachu, beznaděje, izolace, nejistoty, ztráty a smutku. Mnoho z nich se také jeví jako zkušenosti v jiných sociálních prostředích (Leary, 1990; Wesselmann et al., 2016).

Otázka smyslu, účelu a naděje v první skupině témat představuje základní prvek, na který se díváme jako na součást definice spirituality. Proč se mi to děje? Toto je počáteční otázka při hledání vysvětlení a současně otevírá pole pro hledání pozitivních prvků. Je to touha interpretovat a chápat životní události. Je-li člověk věřící, může se vztah s Bohem začít rozpadat, nebo jej lze použít k vyjádření bolesti, hledání uzdravení a důvěry. Pro lidi bez náboženského vyznání mohou existovat jiné způsoby k vyjádření transcendence. Hodge a Horvath zmiňují mezi spirituálními činnostmi mnoho prvků z religiózní oblasti, jako je modlitba, přijímání svátostí, čtení Bible, poslech duchovní hudby, ale nabízí se i jiné, jako je inspirující hudba nebo meditace. Náboženské závazky silně vyjadřují různé prvky náboženských vyznání. V mezilidských vztazích klienti ukazují potřeby související s tradičními spirituálními postavami (duchovními), ale také „potřebu pravidelných, soucitných interakcí s přáteli, rodinou a v jistém smyslu s těmi, kteří již odešli“ (tamtéž, s. 311). Široká paleta forem ukazuje důležitost vztahových aspektů spirituality. Někteří klienti se aktivně zabývají svými duchovními potřebami a vyžadují profesionály a velmi obecně je vyžadován pasivní přístup vyjadřující důstojnost, respekt a uznání.

V souhrnu můžeme potvrdit myšlenku, že duchovní potřeby se vztahují k šesti různým tématům, z nichž většina souvisí se vztahovými aspekty. Pro sociální pracovníky to znamená, že setkání by měla zahrnovat alespoň prověření těchto potřeb, aby bylo možné klienta v tomto ohledu lépe pochopit, respektovat jeho sebeurčení (pokud se nejedná o sebepoškozující prvek nebo překážku na cestě ke zlepšení situace) a usnadnit empatické a soucitné zapojení odborníka do těchto prvků praxe.

3.3 Spiritualita z prostředí a komunity a pro prostředí a komunitu

3.3.1 Migranti a uprchlíci jako nové náboženské menšiny v Evropě

Migrační procesy v posledních 60 letech proměnily mnoho evropských zemí, zejména v západní části Evropy. V zemích východních Evropy se tyto pohyby obyvatelstva objevují v mnohem menším měřítku. Například Španělsko se změnilo ze země s vysokou mírou emigrace v 60. letech na zemi s vysokou mírou imigrace v 90. letech. Jsme svědky sociokulturního procesu směřujícímu k pluralitnějším evropským společnostem v oblasti kulturních a náboženských otázek.

Společnosti ve všech zemích Evropské unie čelily nejpozději v létě 2015 problému nové vlny migrantů a uprchlíků v důsledku občanské války v Sýrii a nestability v mnoha zemích severní a východní Afriky. Občané každého státu na tuto vlnu uprchlíků a humanitární drama v srpnu 2015 reagovali rostoucí solidaritou i strachem zároveň (Zulehner, 2016). Zatímco takzvané západní země měly s migrací a pomocí uprchlíků mnoho zkušeností, takzvané východní země je měly pouze se zahraničními a dojíždějícími pracovníky z bývalých členských států Sovětského svazu. Rostoucí strach byl spojen jak s nedostatkem zkušeností s uprchlíky ve východních zemích (Opatrný, 2016), tak s nedostatkem spirituálních a náboženských kořenů národů ve všech zemích (Zulehner, 2016). Rozdílná kultura a náboženství přichozích uprchlíků byla také důvodem k obavám a strachu. Mnoho Evropanů se poprvé setkala s množstvím lidí, kteří žili v jejich sousedství se silnou spiritualitou a výslovným náboženským životem velmi odlišným od jejich vlastního: s islámem.

Zatímco Evropa vystupuje jako kontinent se sekulárními zeměmi a tradičními křesťanskými zeměmi se sekulární společenskou strukturou a kulturou, náboženství nadále hraje důležitou roli, zejména pokud jde o sociální problémy a sociální soudržnost. Toto je další argument pro řešení spirituality v sociální práci: v kontextu životních problémů hraje spiritualita a náboženství důležitou roli. Přesněji řečeno, sociální problémy klientů se vyvíjejí v kontextech spirituality a náboženství. Tato skutečnost se netýká pouze pomoci uprchlíkům přicházejícím do Evropské unie z Blízkého východu a Afriky, ale je to také realita mezi zahraničními a dojíždějícími pracovníky pocházejícími z více nábožensky založených zemí EU nebo ze zemí mimo EU, kteří přicházejí do sekulárnějších evropských zemí, například polští pracovníci do Německa nebo ukrajinští pracovníci do České republiky. To je pro sociální pracovníky výzva a vyžaduje to kulturně citlivější praxi, zahrnující vnímání důležitosti spirituality a náboženství pro tyto menšiny a jejich zvláštní sociální situace.

Ovšem nejen klienti jako uprchlíci a migranti (včetně zahraničních pracovníků a dojíždějících pracovníků) považují spiritualitu a náboženství za důležitý prvek svého života. Neměli bychom podceňovat úlohu spirituality a religiozity v kontextu sociálních problémů v sekulárních společnostech států EU. V situaci potřeby solidarity mezi občany a přistěhovalci s jejich odlišnými kulturami a potřebami, vyprovokovává otevřenost a obavy, projevované v evropských společnostech, vznik spirituality a náboženství jako důležitého kontextu problému sociální soudržnosti. V tomto smyslu můžeme konstatovat, že také společnost obecně je *klientem* sociální práce, konkrétně prostřednictvím komunitního rozvoje jako součásti a metody sociální práce. Odůvodnění řešení spirituality a religiozity v sociální práci v sekulárních zemích Evropské unie je otázkou, kterou je třeba zasadit do kontextu životů klientů, jejich sociálních problémů a sociální soudržnosti. Podle ekologické perspektivy by tedy sociální pracovníci měli posoudit, „zda využití duchovních a náboženských zdrojů v komunitě může být pro jejich klienty užitečné a zda je vhodné klienty na tyto zdroje v případě potřeby odkázat“ (Senreich, 2013, s. 551 s uvedením jiného výzkumu).

3.3.2 Náboženské menšiny a marginalizované skupiny jako klienti sociální práce

Ve východních zemích a ve Španělsku můžeme najít další marginalizované skupiny se silnými vztahy k náboženství a spiritualitě. Značná část menšiny romské populace žije zejména ve třech zemích „visegrádské skupiny“, konkrétně v České republice, Maďarsku a na Slovensku a také v Bulharsku a Rumunsku. Romské menšiny v jiných východních zemích, jako je Polsko a pobaltské země, tj. Estonsko, Lotyšsko a Litva, jsou výrazně menší. Typická situace těchto menšin je nezaměstnanost, hluboká chudoba bez bydlení na úrovni evropského standardu 21. století, absence základního vzdělání, velké rodiny a silný vztah k náboženství a duchovní praxi. Typ problémů do značné míry závisí na různých sociálních a kulturních kontextech konkrétních zemí, například v České republice mívají Romové lepší bydlení než na Slovensku. Vztah k religiozitě a duchovní praxi je však ve všech zemích dosti podobný. Nicméně, rozpoznání romských menšin se silným vztahem k náboženství a duchovní praxi však stále není aktuálně řešeným tématem sociální práce, zejména ve výzkumu spirituality v sociální práci.

Jak využít spiritualitu a religiozitu Romů a pracovat s nimi v rámci sociální práce není jen otázkou sociální práce, ale také religionistiky a sociologie náboženství. Ačkoli Romové při sčítání lidu a průzkumech prohlašují, že jsou křesťany různého vyznání, jejich životy se obvykle řídí směsicí prvků křesťanské víry a pozůstatků různých jiných kultů. Důležitým tématem je obvykle smrt i *hranice* mezi smrtí a životem (Hrdličková, 2003). Ačkoliv Romové deklarují víru v křesťanského Boha, mají strach ze smrti, zejména zesnulých – což je paradox vzhledem ke křesťanské víře v posmrtný život v Bohu, v níž „život zesnulého“ v meziprostoru mezi životem a smrtí nemá místo. Strach ze smrti a zesnulých je silnou motivací zejména v období mezi úmrtím člověka a pohřbem; mimo toto období se zdá, že vztah k náboženství a duchovní praxi je výrazně slabší. Jak používat tento typ duchovní a náboženské praxe v procesu sociální práce nebylo dostatečně prozkoumáno. Je nutné jej zohlednit alespoň v sociální práci s romskou populací.

3.3.3 Stárnutí obyvatelstva v Evropě

Rostoucí populace starších lidí v Evropské unii dosáhla v roce 2018 přibližně 101,1 milionu ve 28 zemích Unie (Eurostat, 2019, s. 8), což znamená, že z celkového počtu obyvatel je 19,7 % starších 65 let. Podle demografických odhadů počtu obyvatel má dojít v roce 2050 ve skupině lidí ve věku od 75 do 84 let k nárůstu o 60,5 %. Takzvaný „šedý“ obrat evropských společností s sebou přináší pozitivní aspekty, jako je praktikování zdravých aktivit u nejmladší skupiny starších lidí, ale také zvýšení potřeb zdravotní péče mezi závislymi u starších osob, a to z 30,5 % v roce 2018 na 49,9 % v roce 2050 (tamtéž, s. 19). Obzvláště problematická je situace v zemích, jako je Španělsko, Nizozemsko, Velká Británie, Portugalsko a Řecko, kde velká část seniorů žije ve venkovských oblastech, které mají potíže s dopravou, nedostatkem služeb a malé možnosti změny bydlení. Více podrobností o této situaci najde čtenář v kapitole o spiritualitě a seniorech (viz kapitola IV.5). Zdravotní rizika, deprese, osamělost a prodloužené stáří vytvářejí situace, kdy jsou starší lidé konfrontováni se stresem, ztrátou autonomie, prožíváním degradace těla a stále častějšími otázkami, jak se vyrovnat se smrtí, nemocí a dávat životu smysl, když práce, péče o děti a sociální aktivity již nejsou ústředním bodem jejich života. Spiritualita se v tomto kontextu jeví jako naléhavý problém, protože lidé se musí s těmito situacemi vyrovnat pomocí svých podpůrných rámců. Výzkum naznačuje, že tyto zdroje korelují s efektivním zvládnutím těchto situací a zdravějším životem v sociální, biologické a psychologické dimenzi (Zimmer et al., 2016). Sociální služby fungují v mnoha přechodových situacích nebo v případech, kdy rodinné systémy nedokáží vyřešit problémové situace. Zvyšuje se úsilí nabízet nejen reaktivní službu, ale také preventivní sociální práci, zejména na komunitní úrovni. Zvýšená podpora programů aktivního stárnutí může snížit budoucí potřeby péče. Pozitivní výsledky spirituality by měly být integrovány jako součást strategií sociální práce s touto početně rostoucí populací.

3.4 Spiritualita sociálních pracovníků a pro sociální pracovníky

V odstavci 3.2 jsme si všimli, že spiritualita může být překážkou v procesu řešení problémů, zvláště pokud se různé duchovní koncepce a přesvědčení navzájem střetávají a nejsou vnímány jako obohacující a doplňující setkání, ale jako zpochybňování osobních či profesních identit.

Pokud je spiritualita sociálních pracovníků v rozporu s názory a praxí klientů, nemusí být nutně zároveň problematická. Sociální pracovníci s vlastní praxí spirituality mohou nabídnout hlubší porozumění situaci klienta, lépe se propojit s postupy a otázkami, které mohou v tomto procesu vyvstat, a nabídnout přímější podporu a soucitnější praxi v případě, že jsou tyto potřeby zásadní pro klienta (Opatrný, 2010).

Spiritualita je pro sociální pracovníky cenným rozměrem, zejména jako prvek prevence syndromu vyhoření (profesionální vyhoření nebo vyčerpání), při hodnocení nepřímého traumatu a při zlepšování osobní péče (Barrera a kol., 2015; Collins, 2005; Dombo a Gray,

2013; Romero-Martín a kol., 2020). V tomto smyslu je zapotřebí dalšího výzkumu k pochopení vzájemného vztahu mezi druhy spirituality, osobními faktory, pracovním prostředím a strategiemi pro překonávání obtíží.

Závěry

Spiritualita se jeví jako komplexní sociální a osobní skutečnost, která ovlivňuje praxi sociální práce a nemůže být coby holistický intervenční model ignorována. Pomáhá porozumět rozmanitosti zkušeností, které vznikají v procesech setkávání. Spiritualita integrovaná adekvátním způsobem do praxe může být zdrojem zvládnutí, zejména pro klienty, kteří dávají smysl svému životu prostřednictvím spirituality. Musí být však chápána jako univerzální rozměr lidí, který vyjadřují různými náboženskými a nenáboženskými způsoby. A konečně jsme viděli, že i pro profesionály je spiritualita dalším zdrojem pro hlubší porozumění klientům a pro prevenci vyhoření.

Otázky pro sebereflexi

Následující otázky vám pomohou lépe se zamyslet nad obsahem kapitoly. Mohou být použity i pro skupinové aktivity a odborné vzdělávání v oblasti sociální práce na toto téma.

- Co je spiritualita v sociální práci?
- Jaká je má vlastní duchovní zkušenost?
- Jak mám reagovat, když se v pomáhajícím vztahu objeví spirituální problémy?
- Jak se má sociální pracovník zachovat, jestliže se spiritualita nebo náboženství klienta výrazně liší od jeho vlastní spirituality nebo náboženství?

Zdroje:

Ali, G.; Wattis, J. P., Snowden, M. (2015). Why are spiritual aspects of care so hard to address in nursing education? A literature review (1993–2015). *International Journal of Multidisciplinary Comparative Studies*, 2(1), 7–31.

Andrews, E. D. (2018). *Let God use you to solve your problems: God will instruct you and teach you in the way you should*. Ohio: Christian Publishing House.

Barrera Algarín, E., Malagón Bernal, J., Sarasola Sánchez-Serrano, J. (2015). Trabajo Social, su contexto profesional y el Síndrome de Burnout. *Comunitania. Revista Internacional de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, 0(9), 51–71. <https://doi.org/10.5944/comunitania.9.2>

- Blumer, H. (1954). What is wrong with social theory? *American Sociological Review*, 19(1), 3–10.
- Canda, E. R., Furman, L. D. (2010). *Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Çetinkaya, B.; Azak, A., DüNDAR, S. A. (2013). Nurses' perceptions of spirituality and spiritual care. *The Australian Journal of Advanced Nursing*, 31(1), 5–10.
- Collins, W. L. (2005). Embracing spirituality as an element of professional self-care. *Social Work & Christianity*, 32(3), 263–274.
- Constable, R. (1990). Spirituality and social work: Issues to be addressed. *Spirituality and Social Work Communicator*, 1(1), 4–6.
- Dombo, E. A., Gray, C. (2013). Engaging spirituality in addressing vicarious trauma in clinical social workers: A self-care model. *Social Work & Christianity*, 40(1), 89–104.
- Ebbinghaus, H. (1909). *Abriss der Psychologie*. 2nd ed. Leipzig: Veit Verlag.
- Ellison, C. G. (1991). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 32, 80–99.
- Ellison, C. G., Fan, D. (2008). Daily spiritual experiences and psychological well-being among U.S. adults. *Social Indicators Research*, 88, 247–271.
- Eurostat (2019). *Ageing Europe. Looking at the lives of older people in the EU. 2019 edition.* <https://doi.org/10.2785/26745> .
- Furness, S. (2003). Religion, belief and culturally competent practice. *Journal of Practice Teaching in Health and Social Care*, 15(1), 61–74.
- Gilligan, P. A. (2003). “It isn’t discussed”. Religion, belief and practice teaching: missing components of cultural competence in social work education. *Journal of Practice Teaching in Health and Social Care*, 15(1), 75–95.
- Harris, H. W., Yancey, G. I. (2017). Values, dissonance, and rainbows: Practice tips for Christian social workers in a polarized world. *Social Work & Christianity: An International Journal*, 44(1–2), 123–142.
- Healthcare Chaplaincy and Spiritual Care Association (2017). *Spiritual care and nursing: A nurse’s contribution and practice*. SCA White Paper. Retrieved from: <https://www.spiritualcareassociation.org/white-paper-spiritual-care-and-nursing.html>
- Hodge, D. R. (2017). The evolution of spirituality and religion in international social work discourse: Strengths and limitations of the contemporary understanding. *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought*, 37(1), 3–23. <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1350125>

- Hodge, D. R., Horvath, V. E. (2011). Spiritual needs in health care setting: a qualitative meta-synthesis of clients' perspectives. *Social Work*, 56(4), 306–316.
- Hrdličková, L. (2003). Smrt a pohřeb u Romů. Smrt a pohřeb v obyčejové tradici Romů. *Dingir*, 7(4), 19–21.
- IASSW (2014). *Global definition of the social work profession*. Retrieved from: <https://www.iassw-aiets.org/global-definition-of-social-work-review-of-the-global-definition/>
- IASSW (2018). *Global social work statement on ethical principles*. Retrieved from: <https://www.iassw-aiets.org/wp-content/uploads/2018/04/Global-Social-Work-Statement-of-Ethical-Principles-IASSW-27-April-2018-1.pdf>
- John E. Fetzer Institute (1999). *Multidimensional measurement of religiousness/spirituality for use in health research: A report of the Fetzer Institute/National Institute on Aging working group*. Kalamazoo, MI: Fetzer Institute.
- Kersbergen, K., Manow, P. (2009). Religion and the western welfare state. In: idem (Eds.) *Religion, class coalitions and welfare states* (s.1–38). Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, C., Hendrik, B., Balck, F. (Eds.) (2011). *Gesundheit - Religion - Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze*. Weinheim: Beltz.
- Koenig, H. G. (1994). *Aging and God: Spiritual pathways to mental health in midlife and later years*. Binghamton, NY: Haworth Pastoral Press.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., Larson, D. B. (Eds.) (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Koenig, H. G., King, D. E., Carson, V. B. (Eds.) (2012). *Handbook of religion and health* (2nd ed.). New York: Oxford University Press.
- Leary, M. R. (1990). Responses to social exclusion: Social anxiety, jealousy, loneliness, depression, and low self-esteem. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 9, 221–229.
- Manow, P. (2005). Plurale Wohlfahrtswelten. Auf der Suche nach dem europäischen Sozialmodell und seinen religiösen Wurzeln. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 46, 207–234.
- Marshall, J. (1991). The spiritual dimension in social work education. *Spirituality and Social Work Communicator*, 2(1), 12–14.
- National Association of Social Workers (NASW) (2021). *Code of Ethics*. <https://www.socialworkers.org/About/Ethics/Code-of-Ethics/Code-of-Ethics-English>

- Opatrný, M. (2010). *Charita jako místo evangelizace*. České Budějovice: JU.
- Opatrný, M. (2011). Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce. K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání. *Caritas et veritas*, 1, 44–59.
- Opatrný, M. (2016). Die Skepsis im Osten. Das Beispiel Tschechien und dessen Blick auf die Migrationswelle in Europa. *ET Studies*, 7(2), 277–294. <https://doi.org/10.2143/ETS.7.2.3170100>
- Oxhandler, H. K., Pargament, K. I. (2014). Social work practitioners' integration of clients' religion and spirituality in practice: A literature review. *Social Work* 59(3), 271–279. <https://doi.org/10.1093/sw/swu018>
- Oxhandler, H. K., Parrish, D. E., Torres, L. R., Achenbaum, W. A. (2015). The integration of clients' religion and spirituality in social work practice: a national survey. *Social Work*, 60(3), 228–237. <https://doi.org/10.1093/sw/swv018>
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I., Brant, C. R. (1998). Religion and coping. In: H. G. Koenig (Ed.). *Handbook of religion and mental health* (s.111–128). San Diego, CA: Academic Press.
- Payne, M. (2011). *Humanistic social work. Core principles in practice*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Pew Research Center (2006). *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*. Report of Global Attitudes & Trends. <https://www.pewresearch.org/global/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/#introduction-and-summary>
- Puchalski, C. M., Vitillo, R., Hull, S. K., Reller, N. (2014). Improving the spiritual dimension of whole person care: reaching national and international consensus. *Journal of palliative medicine*, 17(6), 642–656. <https://doi.org/10.1089/jpm.2014.9427>
- Raines, J. C. (2003). Social workers' countertransference issues with spiritually-similar clients. *Social Work and Christianity*, 30(3), 256–277.
- Romero-Martín, S., Elboj-Saso, C., Iñiguez-Berrozpe, T. (2020). Burnout entre los/as profesionales del Trabajo Social en España. Estado de la cuestión. *Trabajo Social Global-Global Social Work*, 10(19), 48–78. <https://doi.org/10.30827/tsg-gsw.v10i19.15342>
- Rosmarin, D., Koenig, H. G. (Eds.) (2020). *Handbook of spirituality, religion and mental health*. London: Elsevier.

- Senreich, E. (2013). An inclusive definition of spirituality for social work education and practice. *Journal of Social Work Education*, 49(4), 548–563, <https://doi.org/10.1080/10437797.2013.812460>
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Soziale Arbeit auf dem Weg zu kritischer Professionalität. 2. Totally revised and enlarged edition*. Opladen and Toronto: Barbara Budrich.
- Stroup, H. H. (1986). *Social welfare pioneers*. Chicago: Nelson-Hall Publishers.
- Summergrad, P. (2020). Forword. In Rosmarin, D., Koenig, H. G. (Eds.) (2020). *Handbook of spirituality, religion and mental health* (s. XIII–XV). London: Elsevier.
- Swinton, J. (2001). *Spirituality and mental health care: Rediscovering a 'forgotten' Dimension*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Wesselmann E. D., Grzybowski M. R., Steakley-Freeman D. M., DeSouza E. R., Nezelek J. B., Williams K. D. (2016). Social Exclusion in Everyday Life. In P. Riva, J. Eck (Eds.) *Social Exclusion* (s. 3–23). Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-33033-4_1
- Zimmer, Z., Jagger, C., Chiu, C. T., Ofstedal, M. B., Rojo, F., Saito, Y. (2016). Spirituality, religiosity, aging and health in global perspective: A review. *SSM – population health*, 2, 373–381. <https://doi.org/10.1016/j.ssmph.2016.04.009>
- Zulehner, P. M. (2016). *Entängstigt euch! Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*. Ostfildern: Patmos Verlag.
- Zwingmann, Ch., Moosbrugger, H. (Eds.) (2004). *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. Münster: Waxmann.
- Zwingmann, Ch., Klein, C., Jeserich, F. (Eds.) (2017). *Religiosität: die dunkle Seite. Beiträge zur empirischen Religionsforschung*. Münster: Waxmann.

II.3 Pojmy a teorie sociální etiky v sociální práci

Emanuele Lacca

DOI: 10.6094/UNIFR/223338

V této kapitole se budeme zabývat hlavními pojmy a teoriemi sociální etiky, zejména těmi, které souvisejí se sociální prací.

Co můžete z této kapitoly získat

Znalost

Pochopením hlavních otázek a problémů sociální etiky budou čtenáři schopni rozeznat, jak sociální etika v sociální práci funguje; následně budou moci tyto závěry aplikovat ve své práci.

Dovednosti

Čtenáři se dozví, jaká hlavní témata rozvíjí křesťanská sociální etika, a budou je moci porovnat s jinými systémy sociální etiky.

Postoje

Čtenáři budou schopni aplikovat výše uvedené znalosti a dovednosti ke správnému zdůvodnění svého osobního jednání, a to i na úrovni organizace, pro kterou pracují, dále posoudit potřeby klienta z etického hlediska a rozhodnout, které strategie jsou použitelné pro konkrétní situaci.

Úvod

„Základní součástí profesní praxe sociálních pracovníků je etické povědomí. Jejich schopnost a odhodlání jednat eticky je základním aspektem kvality nabízených služeb“ (zásady Mezinárodní asociace škol sociální práce, IASSW).

Tento princip, charakteristický pro *Mezinárodní asociaci škol sociální práce* (The International Association of Schools of Social Work), znovu potvrzuje, že etika je součástí praxe sociálních pracovníků. Podstatou jejich práce je péče o lidi, kteří potřebují zvláštní pozornost a řešení vedoucí k naplnění specifických potřeb; jsou však také součástí společnosti, která nějakým způsobem komunikuje své návyky, zvyky a chování. Z tohoto důvodu se v posledních desetiletích objevila specifická disciplína, která se zabývá porozuměním vztahu mezi člověkem a společností a jeho etickými důsledky: sociální etika.

V obecné rovině používáme koncept *sociální etiky* k rozdělení jeho obsahu na *individuální etiku*, která se zabývá morálním chováním jednotlivce na jedné straně, a na normy, které regulují jeho život na straně druhé. Veškerá etika je však v určitém smyslu *sociální etikou*, protože v našem světě není možné oddělit takzvanou individuální etiku od sociální. Každý jedinec a jeho chování se nachází v různých kruzích vztahů, skupin a společností, a proto by nesociální etika považovala jednotlivce za izolovaného od jeho referenčního kontextu.

Individuální etika jako izolovaná disciplína v tomto ohledu mizí, protože každá lidská bytost má sociální existenci, aniž by přitom ztratila svůj individuální charakter: vytváří různé formy spojení s ostatními, směřující k *sounáležitosti*, jedinec mezi jednotlivci utvářející jeden celek. Koncepty individuální a sociální etiky proto mohou pouze definovat různé aspekty *etických věd*, ale – s ohledem na objekty jejich zájmu – nejedná se o jejich různé části (Wendland, 1970, s. 23–25).

Cílem této kapitoly, která navazuje na argumenty týkající se hodnoty sociální péče a významu spirituality v pečovatelské praxi, je ukázat základní principy a hodnoty sociální etiky jako disciplíny, která studuje jednotlivce ve společnosti. Účelem je, aby sociální pracovník porozuměl důležitosti etiky společnosti, ve které pečující (a zvládající) jedinec vyrůstá a žije. Není to náhoda, že člověk má osobní aspirace, ve které věří a chce je splnit, na druhé straně je však součástí společnosti, do níž je ponořen a ze které přicházejí podněty a impulsy ovlivňující jeho přesvědčení a jednání. Z tohoto důvodu, jestliže se etika *sic et simpliciter* zabývá především chápáním člověka jako úplné osoby, přidává sociální etika k této plnosti porozumění způsobu, jakým tato osoba souvisí a harmonizuje se společností. Student sociální práce si tak může rozvíjet dovednosti související s hodnocením postojů a morálního jednání lidského společenského života.

Z historického hlediska si každá kultura od pradávna pěstovala a kodifikovala vlastní morální hodnocení lidských faktů, a proto není možné vysvětlit všechny teorie, které byly v tomto ohledu formulovány. V návaznosti na teoretickou myšlenku manuálu zde bude představena sociální etika z křesťanského hlediska, která kombinuje biblické učení, křesťanskou tradici a sociální učení církve reprezentující katolickou sociální nauku.

1. Obecné otázky sociální etiky

Základním cílem sociální etiky je prozkoumat, co je autentickým a pravým smyslem lidské sociální existence. Vychází zásadně ze tří předpokladů: 1. existují objektivní morální hodnoty schopné sjednotit lidské bytosti; 2. tyto hodnoty lze rozeznat; 3. jsou implementovány v životech lidí a v komunitě.

Analýza těchto předpokladů nám umožňuje pochopit důležitost sociální etiky jako vědecké disciplíny. Ve skutečnosti není navržena ani jako sociální teorie, ani jako psychologická věda, neboť nerozvádí teoretické pojmy a ani instrumentálně nepoužívá statistické metody. Naopak nabízí učení založené na studiu společností a lidí, kteří je tvoří, a přestože je a priori složena z mnohých základních kamenů; svůj největší potenciál vyjadřuje tím, že a posteriori komentuje předměty svého zkoumání: lidí, společnost a jejich vzájemné vztahy.

Budování takových vztahů pomáhá vytvářet, poznávat a prosazovat univerzální systém hodnot, který má tendenci zlepšovat stávající situace a usiluje o to, aby je zbavil všech negativních aspektů. Takový systém funguje, protože si lidstvo navzdory historickým a historiografickým úsudkům v posledních desetiletích uvědomilo, že vytvořilo jedno společenství, v němž se postupně setřela vzdálenost mezi společnostmi a jedinci, které jej tvoří (ITC, 2009, Úvod). Všichni lidé sdílejí „radosti a naděje, smutky a úzkosti lidí této doby“ a „proto se skutečně

a důvěrně prožívají v solidaritě s lidstvem a jeho historií“ (Gaudium et Spes, 1965). V kontextu tohoto sjednocení a znovuobjevení nabylo hledání komunitních zkušeností připomínajících společné etické hodnoty na významu, který si zaslouží lepší prozkoumání.

Sociální etika se hodlá tomuto průzkumu věnovat, počínaje rozpoznáním vnitřních dilemat, která umožňují lidským bytostem sdílet své já ve společnosti: duše – tělo, niternost – vnějškovost, příroda – historie, svoboda – determinismus, socialita – individualita, muž – žena, osoba – příroda, smrtelnost – nesmrtelnost. Soubor takových dilemat vrací napětí, které mají všechny lidské bytosti mezi imanencí a transcendencí, tedy mezi prožitkem své konečnosti a touhou po nekonečnu. Toto napětí, zrozené na úrovni jedince, se přenáší na sociální úroveň prostřednictvím vzájemné výměny přesvědčení, obav, nadějí, aspirací a všech společensky sdílených a sdílitelných hodnot.

Pokud tedy morální hodnoty a společensky přijatelná vnitřní dilemata obnoví složitost lidské existence na světě, potřebujeme pochopit, jak nám sociální etika může pomoci rozklíčovat tuto složitost a pochopit, co znamená *sociální život* a co je jeho základem. V tomto smyslu musíme odpovědět na tři otázky: 1. Co je sociální etika? 2. Proč je tak důležité porozumět lidským bytostem? 3. Existuje zvláštní sociální etika, lepší než jiná?

Odpověď na první otázku není jednoduchá, protože kritická referenční literatura je rozličná a byly navrženy četné interpretace významu sociální etiky (Sorge, 2002). Jednu z nejjasnějších a nejúplnějších odpovědí nabídl James Kombo (Daystar University, Kenya), který prohlašuje, že „sociální etika souvisí s principy a pokyny, které regulují blahobytnost podniků ve společnosti, konkrétně s ohledem na určení toho, co je považováno za správné a spravedlivé a ušlechtilé“ (Kombo, 2007, s. 9). Sociální etika, jejímž cílem je studovat a chránit sociální péči, zaručuje, že všichni lidé, patřící do této společnosti, porozumí tomu, co je pro ně a pro řešení jejich problémů dobré. V tomto důsledku se sociální etika neprezentuje jako teologie nebo filozofie, která studuje, vede a „radí“ určitá přesvědčení, ale jako disciplína, která ukazuje roli lidských bytostí ve světě a směr jejich života.

Oblast sociální etiky nám umožňuje odpovědět na druhou otázku. Je zásadní pro porozumění lidským činům, protože svým hlubokým ponořením se do lidského jednání hledá porozumění jejich skutečným významům (jaký vlastně lidský život je). Díky sociální etice tedy můžeme chápat lidský sociální život z mnoha perspektiv. Společenský život tedy musí především stát za žití, to znamená, že požívá plného významu věcí, které děláte, a aspirací, za které bojujete. Důstojnost je tedy součástí autenticky etického sociálního života, a proto je prvním cílem sociální etiky analyzovat vnitřní důstojnost života. Důstojnost analyzovaná jak ve své statické podstatě, tzn. jako druh vrozeného získávání důstojnosti prostým faktem existování nezávisle na dobru a zlu, které jedinec uvádí do činnosti, tak ve své dynamice, tj. v důsledku individuálních činů způsobujících ztrátu oné důstojnosti, kterou lze později obnovit (Ruotolo, 2014, s. 4).

Z tohoto důvodu musí sociální etika nutně studovat svůj předmět dynamickým způsobem, protože tentýž předmět se neustále mění: „pouze takové jednání, ve kterém se předpokládá, že činitelem je osoba, má morální význam“ (Wojtyła, 1979, s. 34). Veškeré sociálně etické jednání

ve skutečnosti přináší morální význam, který spojuje znalosti jednotlivce s jeho vůlí, směřující jak k uspokojení osobní potřeby, tak k sociálnímu sdílení.

Odpovědí na třetí otázku je, že není žádná sociální etika lepší než druhá, ale existuje lepší přístup ke studiu lidského sociálního života. Studuje-li sociální etika způsob bytí ve světě, tedy hodnotu plnohodnotného a smysluplného života, jedná se o sociální etiku v tom nejlepším slova smyslu. Sociální etika je proto otázkou důstojnosti: porozumět tomu, proč by lidské bytosti měly žít svůj život důstojně, znamená porozumět skutečnému smyslu vlastní existence. Žije-li člověk s vědomím této důstojnosti, hájí dle sociální etiky hlavně pět cílů: 1. hledání jednoty; 2. vědomí excentricity; 3. hledání nesmrtelnosti; 4. ontologickou prioritu lidského života; 5. ústřednost duchovního zážitku. Tyto cíle vyplývají z řešení vnitřních dilemat a uvědomění si toho, že jsme hodni žít naplno svou existenci. Prostřednictvím sociální etiky je tedy možné studovat a interpretovat povolání člověka vůči jiným lidským bytostem a společnosti, s vědomím jeho imanentního bytí, ale zároveň s neustálým úsilím o konceptuální transcendenci toho, co jej obklopuje.

V pojetí *sociální etiky* tedy existují dva významy přídavného jména *sociální*:

1. obecné a tradiční: jakýkoli způsob zavádění lidských bytostí do sociálního prostředí podle jejich instinktu ke sdružování;
2. zvláštní a nové: vědomí a vyjádření sociální komplexnosti, s doporučením následovat sdílené morální sociální chování a s požadavkem reformy základních sociálních struktur.

Souběh těchto dvou významů tvoří v současnosti užívaný význam sociální etiky, zkoumající vztahy mezi lidmi a společnostmi (společenskými institucemi). Důležitost sociální etiky poprvé z jasně křesťanské perspektivy vyjádřili Pius XI. (1937) a Jan XXIII. (1961). Pius XI. v *Divini Redemptoris* píše, že:

Ale jako v každém živém organismu není postaráno o celek, nedostane-li se všem jednotlivým částem a všem jednotlivým údům všeho toho, čeho potřebují, aby mohly vykonávat svou funkci, zrovna tak nemůže být řádně postaráno o sociální organismy a o blaho veškeré společnosti, nedá-li se jednotlivým jejich příslušníkům, to jest lidem vybaveným důstojností osoby, všechno to, co musí každý mít pro svůj společenský úkol. (Pius XI., 1937, § 51)

Jan XXIII. v *Mater et Magistra* uvádí:

Proto je dnes více než kdy jindy zapotřebí tuto nauku dobře poznat a pochopit. Dále však je ji nutno také uskutečňovat, a to způsobem a prostředky, které nejlépe odpovídají místním a dobovým poměrům. Je to těžký, ale velice důležitý úkol. K jeho splnění voláme nejen své syny a bratry na celém světě, nýbrž i všechny lidi dobré vůle (Jan XXIII., 1961, § 221).

Sociální etika si proto neklade za cíl zkoumat socioekonomické parametry vyvozované z ideologicko-pragmatických systémů, které vytvářejí ekonomické, politické a sociální vztahy,

ale spíše popsat a sdělit problémy související se sociálním životem lidských bytostí, jejich základními hodnotami a zásadami (Papežská rada pro spravedlnost a mír, 2004, § 72–73).

2. Základní hodnoty a principy sociální etiky

„Konečně, bratři, přemýšlejte o všem, co je pravdivé, čestné, spravedlivé, čisté, cokoli je hodné lásky, co má dobrou pověst, co se považuje za ctnost a co sklízí pochvalu“ (F 4,8).

Sociální etika, zejména křesťanská, staví do centra výzkumu člověka a jeho vztah ke světu. Je právě úkolem sociální etiky objevit místo člověka ve světě a pochopit, jak může lépe žít svůj život. Lidskou existenci lze naplnit smyslem v jejím maximálním vyjádření pouze tehdy, pakliže jsme schopni porozumět tomu, jak se člověk řídí pravdou a usměrňuje a naplňuje dle ní svůj život, a to jak v uznání své pozemské role, tak v otevřenosti transcenci (Papežská rada pro spravedlnost a mír, 2004, § 15). Tímto způsobem je každý člověk schopen rozpoznat svou roli ve společnosti. Veškerý společenský život je ve skutečnosti výrazem lidské osoby, jeho bytí a jeho činů a veškeré vyjádření společnosti směřuje právě k porozumění lidské bytosti, která v něm jedná.

Ve své otevřenosti vůči imanenci a transcenci si lidská bytost žijící a interagující ve společnosti opakovaně klade tři hlavní otázky:

1. Kdo je můj skutečný stvořitel?
2. Jak mohu dosáhnout své skutečné plnosti?
3. Jak mohu pochopit svůj skutečný způsob života ve světě?

Podle sociální etiky nám odpověď na tyto tři otázky umožňuje pochopit ontologickou plnost člověka. Taková odpověď je možná, začneme-li se zamýšlet hlavně nad pěti základními předpoklady jakékoli sociální etiky. Předchozí ontologické rozdělení se tedy otevírá potřebě porozumět způsobu reflexe člověka během jeho skutečného života jako bytosti, která působí ve světě a skrze něj:

1. *Lidská bytost je složením duše a těla.* Skrze svou tělesnou bytost se člověk poznává jako součást světa, který ho obklopuje, a na oplátku poznává svou vlastní podobnost s tímto světem. Člověk prostřednictvím svého duchovního bytí překračuje bezprostředně viditelné a pátrá, často skrze hledání transcendentna, po nejintimnější a nejskrytější struktuře reality, ve které žije.

2. *Lidská bytost hledá rozjímání o transcenci a materialitě.* Uznání, že je složena jako tělo a duše, vede lidskou bytost k zamyšlení nad imanencí a transcencí, z níž je jeho svět vytvořen, a prostřednictvím této kontemplace hledá autentickou pravdu o existenci a o tom, kdo/co ho obklopuje. Z tohoto důvodu nejen duše nebo tělo, ale také spojení obou umožňuje lidské bytosti porozumět a uchopit sama sebe během své existence.

3. *Lidské bytosti hledají dobro pouze ve své skutečné svobodě.* S ohledem na dva předchozí body lidská bytost chápe, že tato cesta poznání mu umožňuje být ve světě svobodný, motivovaný dosaženou pravdou. Uplatňování této svobody mu umožňuje realizovat se nejen jako myslící bytost, ale jako existující bytost, která vytváří ekonomické, sociální, právní,

politické a kulturní podmínky příznivé pro tento svobodný život. Pochopení výhod tohoto výzkumu vede nejen k teoretickému výzkumu, ale také k eminentně praktickému hledání toho, *co mohu udělat pro sebe a pro svět kolem sebe.*

4. *Lidská bytost se ve své důstojnosti rovná ostatním lidským bytostem.* Odůvodněná reakce na praktický výzkum vede lidskou bytost k prohlášení, že osobní růst je možný pouze tehdy, je-li uznána a nařízena rovnost všech bytostí tvořících svět ve smyslu rolí a důstojnosti. Pouze prostřednictvím této rovnosti lze vybudovat spravedlivý systém, ve kterém každý jedinec jedná v souladu se statickou a dynamickou důstojností a záměrně a efektivně interaguje se svým prostředím.

5. *Lidské bytosti přirozeně hledají socialitu a vyjadřují v ní svou přirozenost.* Rozpoznáním svého okolí se lidské bytosti otevírají společnosti, ale ne vždy se otevírají sdílení svého bytí ve společnosti. Důvodem je, že vztah „já–ty“, který se zdá být přirozeně řízen sdílením, je často pohlcován vlastnictvím, přemýšlením přednostně o vlastních zájmech před zájmy komunity (Chalmeta, 2003, s. 39–40). Takže i když je společnost „souhrn osob organicky spojených jednotícím principem, který každou z nich přesahuje“ (Katechismus katolické církve, § 1880), egoismus tlačí lidské bytosti k tomu, aby se klonily k pýše a sobectví než k lásce a dobru (Papežská rada pro spravedlnost a mír, 2004, § 149). Pokud však vezmeme v úvahu různé lidské společnosti a jejich historický vývoj, lze pozorovat, že přirozeně navazují vztahy komunikace a spolupráce zaměřené na vzájemnou službu. Z tohoto důvodu lidé ze své podstaty touží po dobru druhého a následně i společnosti (Papežská rada pro spravedlnost a mír, 2004, § 150). V každé společnosti má každá lidská bytost stejná práva a toto je ontologická konstituce bytí jakožto osoby.

Z těchto pěti základních předpokladů vyplývá postava člověka, který je od přírody povolán sdílet se ve společnosti a zlepšovat svět kolem sebe tím, že bude zlepšovat sám sebe. Tato úvaha umožňuje sociální etice identifikovat základní principy a hodnoty, kterými se tento proces projevuje.

Stanovenými principy v této souvislosti jsou obecné blaho, subsidiarita a solidarita:

Obecné blaho

Obecné blaho znamená „souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti“ (Gaudium et Spes, čl. 26) či jinými slovy žít důstojný život tím nejlepším možným způsobem. Zde vyjádřený princip obecného dobra vychází přímo z pozorování lidské spolupráce ve společnostech. Překonává rozdělení „já–ty“ a působí tak, aby se ostatní cítili dobře, přičemž v nejvyšší míře dosahuje dimenze jinakosti a pospolitosti, které jsou zásadní pro správné fungování společnosti. Obecné blaho tedy není pouhým souhrnem konkrétních individuálních dober, které společně dávají vzniknout všeobecnému dobru. Spíše je čímsi nedělitelným, protože pochází z jednoty činností jednotlivců, kteří jednají *společně s* ostatními, a nikoli *pro* ostatní. Obecné blaho je náležitě realizováno v referenční společnosti, a lze jej proto chápat jako „sociální a společenský rozměr morálního dobra“ (Papežská rada pro spravedlnost a mír, 2004, § 164).

Subsidiarita

Je zřejmé, že každá společnost se skládá z jednotlivců, kteří jsou co do sociálních podmínek heterogenní, a aby byla tato různorodost lidí ve společnosti vyvážena, identifikuje sociální etika subsidiaritu jako další základní princip jakékoli skupiny jednotlivců. V křesťanské sféře byla zásada subsidiarity jednou z prvních, která byla teoreticky přehodnocena, právě proto, že většina sociálního napětí pramenila z nevyřešené heterogenity interakcí lidských bytostí mezi sebou navzájem a na obecnější úrovni v interakci různých společností (Papežská rada pro spravedlnost a mír, 2004, § 185). Prostřednictvím zásady subsidiarity lze tuto různorodost snížit, ne-li odstranit, přijetím pomáhajících postojů, které snižují sociální rozdíly mezi lidmi a mezi společnostmi, a to užitím mechanismů podpory, propagace a rozvoje. V tomto smyslu se mohou rozdíly setřít či proměnit takovým způsobem, který zachovává nebo přímo posiluje důstojnost všech jednotlivců ve společnosti. Jinými slovy, všichni členové společnosti musí jednat tak, aby žádná z jejích částí, jak obhajoval Pius XI., nebyla opomíjena či nezaostávala (Papežská rada pro spravedlnost a mír, 2004, § 186).

Solidarita

Princip solidarity zavádí do praxe teoretický rozměr principu subsidiarity, sledující rovnost všech práv a důstojnost celého lidstva. Toho je dosaženo přijetím formy eticko-sociálního závazku ve prospěch druhých, tj. postojem shovívavosti a porozumění, který se projevuje aktivním a nezištným úsilím zaměřeným na uspokojování potřeb a zájmů potřebných. Vzájemná provázanost členů společností (nebo společností jako celku) umožňuje omezit formy vykořisťování a útlaku, usilovat o ochranu každé lidské bytosti a vyhýbat se „velmi negativním důsledkům i v těch zemích, které jsou v současné době nejvíce zvýhodněny“ (Papežská rada pro spravedlnost a mír, 2004, § 192).

Obecné blaho, subsidiarita a solidarita společně představují principy, kterými sociální etika popisuje interakce člověka ve společnosti, a teoretický základ umožňující provést nezbytné úpravy k jejich zlepšení. Tyto zásady lze aktualizovat prostřednictvím kodifikovaného hodnotového systému, který vede lidské bytosti v jejich praktické aplikaci. Mezi těmito hodnotami sociální etika identifikuje čtyři jako základní, nezcizitelné a naprosto nezbytné pro aplikaci zásad v každodenní praxi: pravda, svoboda, spravedlnost a láska

Pravda

Tato hodnota připomíná tomistický koncept pravdy jako shody mezi světem a lidským intelektem. Naznačuje, že každý jedinec by měl žít ve světě s cílem řešit problémy podle skutečně univerzálního a sdíleného lidského sociálního myšlení. Lidstvo musí jednat prostřednictvím hmatatelných diskusí, které ukazují, že akce je pro uznání návrhů a řešení skutečně užitečná. Pravda hraje v této oblasti důležitou roli, protože učí lidi porozumět měnícím se procesům a potvrzuje správný způsob, jak čelit základním výzvám.

Svoboda

Tato hodnota označuje přesvědčení, že je možné jednat správně a pravdivě. Respektování tohoto druhu svobody umožňuje naplnění aspirací a tužeb každého jednotlivce v dané společnosti. Svoboda je však charakteristická jak pro společnost, tak pro jednotlivce: na jedné straně společnost může dosáhnout své dokonalosti ve své organizaci a na druhé straně jednotlivci mohou v této společnosti volně rozvíjet svou osobnost. Tímto způsobem není svoboda kodifikována jako jakýsi „anarchický stát“, ale jako forma sebe-realizace (sociální a individuální) regulovaná pravidly řízenými přesnými právy a zákony.

Spravedlnost

Tato hodnota reguluje vztahy mezi jednotlivci, kteří jsou součástí společnosti, a zajišťuje, aby s každým z nich bylo zacházeno správně a konzistentně, aby byla každá okolnost posuzována jednotně v čase a prostoru. Je to základní hodnota člověka a zaručuje jeho integrální rozvoj, podle pravidla *suum quique* existujícího téměř v každé kultuře.

Láska

Tato hodnota implikuje koncept charity. Důvodem je, že každý člověk může zcela svobodně jednat pro nebo proti systému principů, které každá společnost uznává jako dobré pro svůj integrální rozvoj. Hodnota, která nám všem umožňuje vědět, že jednáme správně a s respektem k sobě samému, k druhým a vůči eticko-sociálním zásadám, je dobročinná láska. Je to druh lásky, která umožňuje každému jednotlivci žít v jednotě, míru a bratrství, oživuje a dává podobu sociálním interakcím, rozebírá sociální složitosti a odhaluje její základní prvky (Papežská rada pro spravedlnost a mír, 2004, § 207).

3. Hlavní úkoly sociální etiky

Dalším hlavním cílem je, aby lidé lidi pochopili, že všechny argumenty, příslušející člověku v jeho *přirozeném sociálním* stavu, mohou být také v rámci konkrétních typů společnosti odmítány: jako příklad uveďme rodinu a práci.

3.1 Rodina

Koncept rodiny je zásadní pro identifikaci základních prvků společnosti, které byly identifikovány během diskuzí o sociální etice. I když je pravda, že středem zájmu oboru je člověk ve svém naplňování, rovněž platí, že jeho život vyžaduje spojení více úrovní. První úroveň identifikovaná sociální etikou je rodina, konfigurovaná jako první přirozená společnost, která dává růst všem občanským společnostem, řídí je a udržuje jejich chod.

Role rodiny je zásadní pro integrální rozvoj každé lidské bytosti, protože je to místo, kde se rodí a roste, rozvíjí dovednosti, touhy a sklony. Učiní z ní člověka v jeho celistvosti, který bude schopen aktivně přispívat společnosti. V tomto smyslu má rodina, s respektem k ostatním

sociálním organizacím, přednost. Stojí před pracovním kolektivem a prostředím, ve kterém lidé rozvíjejí své existence. Proto je rodina subjektem společnosti a má svůj vlastní autonomní status, který je základem pro rozvoj člověka jako osoby a napomáhá samotnému přežití společnosti.

V rodině se navíc prvně projevují prvky dobročinné lásky, která je chápána jako eticko-sociální hodnota, a skrze ni se projevuje solidarita a subsidiarita vůči ostatním lidem. To následně umožňuje uznat důstojnost zbytku lidstva, zásadního společníka v rozvoji osobnosti každého jednotlivce. Dobročinnou lásku a důstojnost je třeba chápat transverzálně a vertikálně. K jejich poznání dochází nejprve v rodině, v níž jedinec vyrůstá, a v okamžiku uznání jsou vertikalizovány, tj. aplikovány na všechny členy, s nimiž má jedinec příbuzenský vztah. Následně je tento proces rekurzivně aplikován na zbytek společnosti. Rodina tedy skutečně zaujímá ve vývoji života jednotlivce klíčovou roli. Bez ní by vlastně principy a hodnoty zůstaly zcela neznámé či nesprávně aplikované: podle tezí katolického sociálního myšlení je rodina skutečnou „svatyní života“ (Katechismus katolické církve, § 230).

Vzhledem k těmto modelům má rodina významnou vzdělávací roli, která je míněna jako právo i povinnost. Na jedné straně má rodina právo mít k dispozici všechny prostředky, které vedou ke vzniku vzdělávacího procesu, na druhé straně má po získání těchto prostředků povinnost aktivně vzdělávat v důstojnosti a integrálním uznávání sebe i druhých.

Jakmile je vzdělávací úkol dokončen, potřebuje se rodina otevřít okolnímu světu a ukázat svým členům jeho potenciál, což umožňuje skutečné porozumění konceptu práce a ekonomiky (ve smyslu řeckého *oikonomia* jako domácí práce). Po dosažení takového porozumění jedinec pozná makro-koncepty práce a ekonomiky, které mu umožní žít aktivní život ve světě a pokračovat v úkolu seberealizace započatém v rodinném prostředí.

3.2 Práce

Obecně je pojem *práce* spojován s pojmem *únava*, což znamená, že ať jedinec vykonává jakoukoliv práci, bude vždy zahrnovat úsilí a závazky, které mu téměř brání v jejím dosažení. Ve skutečnosti, také dle Genesis, není práce trestem ani prokletím, nýbrž patří k původnímu stavu lidské bytosti. Prostřednictvím práce se může každý uplatnit v praxi, obohatit se a maximálně rozvíjet to, co se v rodinném prostředí naučil. Pracovat znamená především dobře využívat učení a předpisy původního asociativního jádra.

Tato volba je nezbytná, protože v současné době je vztah mezi člověkem a společností na hermeneutické úrovni jedním z nejkontroverznějších. V této souvislosti musí jedinec opravdu nutně dodržovat pravidla kontextu, v němž se nachází, a proto je stále více vystavován konkrétnímu snižování kvality svého života.

Analyzovat práci a pracovníky ve světle nových znamení doby znamená čelit třem novým instancím, které se v rámci diskuzí objevují, konkrétně globalizaci, inovaci a distribuci. Vzájemně propojené a nazývané *res novae* skutečně změnily způsob organizace práce. Už to není forma obživy pro komunitu, ale výchozí bod pro rozvoj všech společností, které se mohou těšit ze všech svých výsledků v kterékoli části světa. Z tohoto důvodu, má-li se práce stát

ústředním tématem, musí být inovována: z globálního hlediska musíme mít všichni přístup k produktům práce. To znamená změnu výrobních technik, využívajících nové metody k urychlení a zautomatizování práce. Rychlost výroby má vliv na oblast distribuce, protože růst produkce způsobený nárůstem poptávky vyžaduje adekvátní distribuci. To má však negativní dopad na kvalitu života pracující lidské bytosti, protože na jedné straně se mění produktivní cyklus a na druhé straně dělník téměř úplně zapomíná na účel své produkce. To je příčinou stavu, kdy práce ztrácí svoji funkci přispívání společnosti, zatímco pracovník vykonává svou činnost odosobněně, aniž by věděl, jaké je skutečné využití produktů jeho práce. Jsme daleko za konceptem odcizení navrženým pro-marxistickými filozofiemi, a ještě dál od myšlenky vykořisťovaného dělníka, která trápila myslitele sledující změny prvních tří průmyslových revolucí. Obrana práce a pracovníků a její etické důsledky nesmí záviset na nových výrobních a distribučních technikách, ale musí trvat na roli, kterou má lidská bytost v tomto novém směřování světového pokroku. Je nesporným faktem, že v naší éře došlo k velmi evidentním a nezvratným společenským změnám.

Práce je ze své podstaty nezbytným historickým závazkem pro lidskou bytost, a přestože by neměla být považována za jediný důvod jedincova života, musí jej zásadně charakterizovat. Je zřejmé, že práce vždy měla etickou funkci, a stačí tuto myšlenku přijmout, abychom si uvědomili snadnou demonstraci tohoto předpokladu; za druhé, práce má subjektivní a nikoli objektivní rozměr, protože předmětem studia práce není výrobek, nýbrž výrobce. V průběhu staletí to vedlo ke zrodu skutečného *evangelia práce*, které vysvětluje, jak je subjekt hlavním hrdinou své existence také z hlediska práce; za třetí, přímým důsledkem druhé dimenze je práce jako pozitivní morální akce pro všechny lidské bytosti. Práce ve skutečnosti vyjadřuje nejen modifikaci přírody s ohledem na produkci dobra, ale zároveň naznačuje především nekonečné možnosti zlepšení člověka, který *se prací stává v určitém slova smyslu lidštějším*.

Práce tedy není všudypřítomná ani neznetvořuje lidský život, který je povolán k odpočinku a rozjímání o tom, co vytvořil v průběhu pracovního cyklu. Práce a odpočinek – pro skutečnou kontemplaci a ocenění práce jsou nezbytné okamžiky odpočinku. Tímto způsobem se lidská bytost může také uchýlit k interakci s okolním prostředím, což je nezbytné pro integrální porozumění světu a sobě samému.

Práce není jen zdrojem zvyšování prestiže nebo obohacujícím dědictvím, ale prostředkem, kterým člověk zvyšuje vlastní důstojnost tím, že plně žije svůj pozemský život. Nepracovat, nebýt součástí produktivní sféry je příčinou vyloučení sama sebe ze společenského kontextu a staví člověka na okraj jeho samotné existence, zbavuje ho důstojnosti a hodnoty žít svůj život s plnými zásluhami.

Závěry

Na základě kontextu vysvětleném v předchozích odstavcích je snadné pochopit, že sociální etika zaujímá zásadní roli ve vývoji činnosti sociálních pracovníků. Sociální etika nám umožňuje pochopit, jaké jsou zvláštní rysy jednotlivců jak v nich samotných, tak v jejich sociální organizaci a interakcích.

Navíc, ačkoliv je disciplína nazývaná sociální etika relativně nová, protagonistou jejího předmětu je „člověk“, takže představuje zásadní pomoc i při realizaci spirituálního posouzení a zvládnání aktivit.

A konečně, při studiu sociální etiky by sociální pracovník mohl najít základní a pokročilé analýzy všech aspektů společenskosti spojených s normami, právem a právy, které regulují každodenní život lidských bytostí.

Zdroje

- Aubert, R. (2002). *Catholic Social Teaching: an Historical Perspective*. Milwaukee: MUP.
- Bilateral Working Group of the German Episcopal Conference and the United Evangelical Lutheran Church of Germany (Ed.) (2017). *Gott und die Würde des Menschen*. Paderborn: Bonifatius.
- Bruguès, J. L. (1994). *Précis de Théologie Morale Générale*. Paris: Mame.
- Chalmeta, G. (2003). *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía*. 2nd Ed. Barañáin: EUNSA.
- Colom, E. (2008). *Scelti in Cristo per essere santi*. Roma: Edusc.
- ESV (Ed.) (2012). *Global Study Bible* (s. 1208–1209). Wheaton (IL): Crossway.
- Forte B., Legnini G. (2018). *Etica, giustizia e legalità*. Brescia: Morcelliana.
- International Theological Commission (2009). *In Search of a Universal Ethics*.
- John XXIII (1961). *Mater et Magistra*.
- Kombo, J. (2007). *The Doctrine of God in African Christian Thought*, Brill: Leiden.
- Negri L. (2016). *Per un umanesimo del terzo millennio*, Milano: Ares.
- Pius XI (1937). *Divini Redemptoris*.
- Pontifical Biblical Commission (2008). *The Bible and Morality*.
- Pontifical Council for Justice and Peace (2004). *Compendium of the Social Doctrine of the Church*.
- Ruotolo, M. (2014). *Dignità e carcere*. Napoli: Editoriale Scientifica.
- Second Vatican Council (1965). *Gaudium et spes*.
- Sorge, B. (2011). *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*. Brescia: Queriniana.
- Wendland, H. D. (1970). *Einführung in die Sozialethik*. Berlin: De Gruyter.
- Wojtyła, K. (1979) [1969]. *The Acting Person*. Transl. by A. Potocki (Analecta Husserliana v. 10). Dordrecht; Boston: D. Reidel Pub. Co.
- Woodal, G. J. (2018). *Dottrina Sociale della Chiesa*. Verona: Fede & Cultura.

Část třetí:

**Spiritualita a etika v různých úrovních
sociální interakce**

III.1 Spiritualita klientů, sociálních pracovníků a étos organizací v sekulární době

Klaus Baumann

DOI: 10.6094/UNIFR/223339

V této kapitole slouží kontext *sekulární doby* v evropských demokraciích jako scénář pro prezentaci jevů a důsledků spirituality klientů v sociální práci, k analýze duchovních aspektů v pracovním vztahu sociálních pracovníků včetně důsledků pro jejich vlastní spiritualitu, osobní péči a dále k zamyšlení nad spirituálními důsledky étosu organizací, jak implicitně uvádí Evropská unie.

Co můžete získat z této kapitoly

Znalosti

Čtenáři znají různé významy pojmu „sekulární“ v kontextu sekulárních společností.

Čtenáři rozumějí zjevným i latentním znakům a aspektům spirituality klientů sociální práce.

Čtenáři chápou, že pro sociálního pracovníka je péče o sebe sama nezbytná a že se může stát součástí jeho duchovní cesty.

Čtenáři znají duchovní a ekonomické orientace v étosu různých druhů organizací a institucí sociální práce v Evropské unii.

Dovednosti

Čtenáři jsou pozornější k projevům duchovních potřeb a duchovní pohody (nebo utrpení).

Čtenáři reflektují vlastní hodnoty, spiritualitu a své zkušenosti v kontextu pracovních vztahů.

Postoje

Čtenáři budou neustále uplatňovat profesionální přístup empatie, autenticity a uctivého přijetí vůči klientově duchovní realitě.

Čtenáři jsou otevřeni a připraveni nezaujatě se zabývat pluralitou a individualitou duchovních potřeb a obav klientů* (a dalších) v „sekulárním“ evropském kontextu sociální práce a také s organizacemi a institucemi sociální práce založenými na víře, které jsou vítanou součástí toho celku.

1. Sekularita a pluralita v evropských systémech sociálního zabezpečení a zdravotní péče

Evropské společnosti ctí demokratické hodnoty a systémy, aby realizovaly svobodu, spravedlnost a účast pro všechny v jejich rozmanitosti; staly se pluralitními a sekulárními. Toto jsou kontexty, ve kterých se sociální práce uskutečňuje a sociální pracovníci se věnují klientům a jejich individuální a sociální realitě. Pluralismus znamená existenci mnoha kulturních vlivů

* Označením „klienti“ máme na mysli jednotlivce, rodiny, skupiny, organizace a komunity.

a dopadů, jakož i rostoucí rozmanitost životních okolností a mikrosociální rodinné reality. Kromě toho existuje pozoruhodná pluralita duchovních, náboženských a osobních přesvědčení členů evropských společností; domnělá křesťanská uniformita evropských společností – která byla i v minulosti spíše předpokladem než skutečností – již nemůže sloužit jako platná hypotéza.

Připomeňme si krátkou definici teorie sociopsychologického pole (Kurt Lewin; viz Hall a Lindzey, 1978) – chování (B) osoby je funkcí (f) interakce této osoby (P) a jejího prostředí (E): $B = f(P; E)$. Můžeme, a dokonce musíme tedy v každém případě očekávat, že pluralitní a sekulární prostředí má, ať tak či onak, podstatný vliv na chování jednotlivců, klientů i sociálních pracovníků a také organizací a institucí sociální práce.

Ale co přesně je myšleno tím sekulárním? Kanadský sociolog Charles Taylor ve svém klíčovém díle „Sekulární věk“ správně rozlišuje tři významy *sekulární*; významy, které se zdají být rovněž užitečné pro účely této kapitoly, kde uvažujeme o spiritualitě klientů, sociálních pracovníků a étosu organizací (nebo institucí), pro které pracují. Sekulární má hodně co do činění s (environmentálními) podmínkami osobního přesvědčení:

1. První význam pojmu sekulární poukazuje na to, že veřejné prostory byly zbaveny Boha nebo jakéhokoli odkazu na konečnou realitu (Taylor, 2007, s. 2): „protože se pohybujeme v různých oblastech činnosti – v ekonomické, politické, kulturní, vzdělávací, profesionální, rekreační – pravidla a zásady, kterými se řídíme, jednání, kterých se účastníme, to všechno nás obecně neodkazuje k Bohu ani k jakémukoliv náboženskému přesvědčení; kritéria, podle nichž jednáme, jsou neodmyslitelnou součástí ‚racionality‘ každé sféry...“
2. Ve druhém významu „sekularita spočívá v odpadnutí od náboženské víry a praxe, v tom, že se lidé odvracejí od Boha a již nepřináleží k žádné církvi. V tomto smyslu se většina zemí západní Evropy stala převážně sekulárními – dokonce i ty, které si ve veřejném prostoru zachovávají pozůstatky zmínek o Bohu“ (viz tamtéž).
3. Třetí význam se pak zaměřuje na podmínky (náboženské) víry nebo přesvědčení. „Posun k sekularitě v tomto smyslu spočívá mimo jiné v přechodu od společnosti, ve které je víra v Boha nezpochybnitelná, samozřejmá a neproblematická, k takové společnosti, ve které je chápána jako jedna z mnoha možností a často není nejjednodušší ji přijmout“ (tamtéž, s. 3).

Rozlišení tří významů slova *sekulární* při popisu evropských společností má několik důsledků:

Evropské demokracie si cení sekulárního přístupu v prvním významu a vítají rozmanitost a pluralitu v ústavních mezích státu, včetně náboženské svobody (negativní i pozitivní) a svobody svědomí jako součástí lidské důstojnosti a svobody v určitých mezích (*námitky svědomí*). Zároveň, což je ještě důležitější, dovolují občanům a občanským komunitám a organizacím, aby přispívali k obecnému blahu občanské společnosti, byli její aktivní součástí a vždy respektovali právní rámec. Ve většině zemí to také zahrnuje povzbuzování náboženských komunit a organizací jako aktivních součástí občanské společnosti k poskytování služeb v rámci systému zdravotní péče a sociálního zabezpečení.

Začlenění svobodných, neziskových organizací do systému zdravotní péče a sociálního zabezpečení je v Německu chápáno jako dvojí záruka občanských (a lidských) práv:

1. Chrání práva osob v nouzi zvolit si takový druh pomoci, kterou chtějí získat od různých poskytovatelů služeb. Mohou svobodně upřednostňovat poskytovatele služeb, o nichž si myslí, že nejlépe vyhovují jejich potřebám, včetně duchovních a náboženských.
2. Chrání práva občanů pomáhat: poskytovat sociální a zdravotní péči, organizovat a získat kvalifikovanou pomoc, která je součástí občanské společnosti a přispívá k její sociální soudržnosti. Pokud tak nečiní spontánně, ale organizovaně a v souladu s právními předpisy jako součást občanské společnosti, jsou nazýváni bezplatnými neziskovými organizacemi (pokud občané zakládají organizace zdravotní péče nebo sociálních služeb za účelem zisku, což je možné a zcela legitimní, jsou v systému zdravotnictví a sociální péče nazýváni soukromými poskytovateli).

V německém systému proto mají *bezplatné* neziskové organizace určitou přednost před veřejnými institucemi zdravotní a sociální péče (zásada subsidiarity). Základem této vize je a) blízkost mezi klienty a bezplatnými neziskovými službami, b) důvěra v sílu a ideály občanů a organizací oddaných hodnotám, c) důvěra v dobrovolné úsilí občanské společnosti přispět a dosáhnout obecného blaha a d) pojetí státu jako zprostředkovatele a případně garanta ochrany lidských a občanských práv jednotlivců a obyvatel obecně.

Není upřednostňována dominance státu a veřejného sektoru, nýbrž aktivní a tvůrčí příspěvky občanů a jejich organizací k obecnému blahu ve svobodě a pluralitě, se zachováváním právního rámce, který takové svobodné iniciativy spíše umožňuje, než omezuje. Ty mohou pramenit z různých náboženských nebo jiných světových názorů, k nimž se občané nebo jejich organizace hlásí (jako je Charita, Červený kříž, organizace židovské péče a další) a které jsou zároveň připraveny poskytnout své služby všem, aniž by vyvíjely na své klienty tlak, aby se připojili k jejich světovému názoru nebo náboženství.

Poslední zmíněný aspekt se obvykle označuje termínem hodnotová neutralita. Hodnotová neutralita není zjevně příliš vhodným či adekvátním vyjádřením. To je znát ještě více v sekulárních společnostech, neboť sociální práce vždy usiluje, společně s klienty, o dosažení hodnotných cílů pro společnost v souladu s jejich lidskými a občanskými právy. Možná by lepším termínem byla spíše „reflektovaná otevřenost hodnot“ než hodnotová neutralita. Lze to ilustrovat jak na příkladu práce se spiritualitou klientů sociální práce a zdravotní péče (2.), tak i práce s vlastní zkušeností, zvědavostí, reflexí a rozhodováním z pozice sociálních pracovníků, kteří jsou s nimi (s klienty) v (pracovních) vztazích (3.).

Další aspekt k diskusi následně vyvěrá jednak z ideálů, na víře založených principů, hodnot a pokynů organizací a jednak z více či méně legitimního očekávání vůči zaměstnancům týkajících se těchto zásad, hodnot a pokynů (4.).

2. Spiritualita klientů

Ústředním heslem pro Cíle udržitelného rozvoje je „Nikoho neopomenout“. Světová zdravotnická organizace (WHO) se velmi jasně vyjádřila k naléhavé potřebě paliativní péče; toto prohlášení lze vztáhnout na všechny situace utrpení lidí v nouzi, včetně sociálních problémů:

„Neexistuje lepší přístup zaměřený na lidi než ten, jehož cílem je zmírnit jejich utrpení, ať už fyzické, psychické, sociální nebo duchovní. Ať už je příčinou utrpení rakovina nebo závažné selhání orgánů, tuberkulóza rezistentní vůči lékům nebo těžké popáleniny, chronické onemocnění v konečné fázi nebo akutní trauma, extrémní nedonošenost při narození nebo nesmírná křehkost stáří, paliativní péče by byla zapotřebí ve všech oblastech péče a měla by do nich být integrována“ (WHO Health Topic Palliative Care; <https://www.who.int/health-topics/palliative-care>).

V sekulárních společnostech, chápaných v prvním významu pojmu sekulární, nejsou náboženské ani duchovní důsledky životních událostí napětí nebo stresu obvykle zjevnými problémy. Výjimku tvoří případy dramatických událostí způsobených teroristickými činy nebo přírodními katastrofami, které zahrnují násilnou ztrátu blízkých nebo materiálního základu životů obětí. Média zmiňují zásahy psychologů a kaplanů během těchto dramatických událostí, přičemž považují potřebu a užitečné účinky takové pomoci za samozřejmost. Politici často vyjadřují své pocity blízkosti a soucitu ubezpečováním obětí těchto katastrof, že jsou s nimi ve svých myšlenkách a modlitbách. Veřejné pamětní rituály čerpají ze struktury a přínosu náboženských a církevních rituálů. V každodenním profesionálním životě sociální práce v sekulárních společnostech je spiritualita klientů, ať už náboženských či nikoli, méně zjevnou realitou. WHO však výslovně uznává duchovní rozměr utrpení u všech jednotlivců.

Klienti sociální práce zažívají ve svých životech stresové situace nebo čelí náročným životním událostem, které jsou určitým způsobem spojeny s tím, proč potřebují sociální službu. Stres – nebo utrpení – které prožívají, má vliv na jejich duchovní realitu a její různé „vrstvy“:

- na *duchovní potřeby* (viz Baumann a Frick, 2021),
- na *duchovní praktiky*,
- na *duchovní postoje, přesvědčení nebo orientaci*.

I když sociální práce tato tvrzení přijímá, dokonce více než paliativní péče, „zbývá ještě mnoho práce, kterou je potřeba vykonat pro porozumění duchovním aspektům péče o pacienta a v přístupu ke spiritualitě ve výzkumu a praxi“ (Sulmasy, 2012, s. 24).

Mějme však na paměti výslovné *upozornění*: I když náboženskou příslušnost klientů známe nebo je zřejmá, neznamená to, že se klienti ztotožní se všemi aspekty oficiálního učení, rituálů, praktik a étosu náboženství. Sociální pracovníci by se měli chránit předstírání, že ví, co tato příslušnost znamená pro spiritualitu klienta. To platí nejen pro křesťany různých konfesí, ale také pro (zmíníme-li další nejznámější nebo nejčastější náboženské příslušnosti) židy, muslimy, hinduisty nebo buddhisty. Samotná příslušnost k určitému náboženství nevyovídá mnoho o individuální religiozitě a spiritualitě klientů, která je vždy individuálně specifická a determinována životem jedince. Podobně, i když klient tvrdí, že je agnostik nebo ateista, neznamená to, že nemá existenciálně relevantní duchovní potřeby, přesvědčení, praktiky a

postoje. Ve všech případech klient čelí stresovým životním událostem a sociálním problémům svou individuální a osobní spiritualitou.

Murray a kol. (2004) provedli v kontextu paliativní péče celkem 149 tříměsíčních rozhovorů se 40 pacienty a jejich neformálními pečovateli; v souladu s významem pojmu „sekulární“ zažili, že: „jak pacienti, tak pečovatelé se obecně zdráhali vznášet duchovní otázky, ale jak se vztah s badatelem vyvíjel, mnoho z nich o nich dokázalo mluvit“ (Murray a kol., 2004, s. 39). Výzkumníci empiricky identifikovali stopy a signály duchovních úkolů a potřeb pacientů a jejich neformálních pečovatelů. Ty mohou být užitečné také pro vnímání a lepší porozumění této dimenzi v případě klientů sociální práce:

Znaky duchovních potřeb:

- vyjádření frustrace, strachu, zranění, pochybností nebo zoufalství,
- pocit, že život nestojí za nic,
- pocit izolace a absence podpory,
- pocit bezcennosti,
- nedostatek důvěry,
- problémy ve vztazích,
- pocit ztráty kontroly,
- otázky typu: „Kam patřím?“, „Čím jsem si to zasloužil?“ (srov. Murray a kol., 2004, s. 41, obr. 2).

Jak se klienti, které potkáváme v sociální práci, vyrovnávají s existenciálními výzvami a problémy, kterým čelí?

Co například pár, který musí splácet půjčky na dům poté, co jeden z nich přišel o práci? Stres, který prožívají, není jen o penězích: ovlivňuje jejich vztah, jejich sebeúctu, kvalitu jejich (rodinného) života, jejich celkovou duchovní pohodu. Jak se zdravotně postižený student vyrovnává se stresem jako mladý člověk, který opouští domov svých rodičů, aby se stal autonomnějším? Bezdomovec, vytržený ze svého někdejšího života poté, co byl vyhozen ze zaměstnání? Uprchlík z občanské války přijíždějící do evropské země po dlouhé a nebezpečné cestě? A jak si mladý bankovní úředník s poraněným mozkiem poradí po vážné autonehodě, nebo jednatel po mozkové mrtvici, která ovlivňuje jejich schopnost mluvit? A jak jsou ovlivněny duchovní potřeby, praktiky, postoje a přesvědčení matky tří dětí, která čelí diagnóze progresivního průběhu roztroušené sklerózy, a jejího manžela?

Výzkum rozlišuje různé reakce a vlivy spirituality a religiozity tváří v tvář stresovým životním událostem. Duchovní praktiky, přesvědčení a postoje klientů mohou být takovými událostmi zpochybněny, otřeseny nebo dokonce zničeny. Mohou pomoci, aby se člověk posouval vpřed, nevzdával se, udržel si důvěru, ale také mohou klienty odradit, zhoršit jejich situaci tím, že vyvolávají pocity viny, deprese a zoufalství. Existují známky negativního duchovního nebo náboženského zvládnání (Pargament a kol., 1998)? A existují pozitivní copingové strategie?

Pargament a kol. (1998) identifikovali pozitivní i negativní schémata náboženského zvládnání stresových životních událostí, které můžeme přizpůsobit a rozšířit na duchovní praktiky a postoje:

Pozitivní vzory a schémata:

- náboženské odpuštění,
- hledání duchovní podpory,
- společné náboženské zvládání,
- duchovní spojení,
- náboženská očista [nebo dozrávání],
- benevolentní náboženské přehodnocení.

Negativní vzory a schémata:

- duchovní nespokojenost,
- přehodnocení obrazu Boha jako trestajícího – stresová událost je trestem Božím,
- mezilidská náboženská nespokojenost,
- démonické přehodnocení – stres je viděn jako působení démona,
- přehodnocení Boží moci (obsáhlejší seznam viz Pargament a kol., 1998, tabulka 1: Ilustrativní metody náboženského zvládání. Srov. Pargament a kol., 2011, tabulky 1 a 2.).

V sekulárních souvislostech může být pro sociální pracovníky obtížné vnímat a identifikovat u klientů tyto vzorce a schémata, a to hlavně proto, že se o nich zdráhají hovořit; a bez ohledu na to, zda je označíme jako „pozitivní“ nebo „negativní“, představují pro klienty vzorce a schémata *zvládání a vyrovnávání (copingu)*.

Pokud je sociální pracovník vnímá a rozpozná, vzbuzují v něm spontánní reakce, které se stávají součástí jeho pracovního vztahu. Ať už jsou tyto reakce jakékoli, vyžadují od sociálního pracovníka především nezaujaté vnímání prosté jakýchkoli předsudků, což nemusí být vždy snadné; pro sociálního pracovníka může vzniknout nutnost přehodnocení své vlastní spontánní reakce, kterou musí v každém případě zvážit, aby mohl zodpovědně rozhodovat, jak je integruje do své praxe a jak s respektem povede jednotlivé intervence.

Duchovní praktiky a postoje zabývající se spirituálním copingem ovlivňují „duchovní pohodu“ a kvalitu života klientů. Murray a kol. (2004) identifikovali u pacientů a jejich neformálních pečovateli význam duchovní pohody:

- vnitřní klid a harmonie,
- naděje, cíle, ambice,
- společenský život a pevné místo v komunitě,
- pocit důstojnosti a individuality,
- pocit ocenění,
- zvládání a sdílení emocí,
- schopnost komunikovat pravdivě a upřímně,
- schopnost praktikovat náboženství,
- nalézání smyslu a významu (srov. Murray a kol., 2004, s. 41, obr. 2).

Pokud jde o kvalitu života, Světová zdravotnická organizace (WHO) má opět k dispozici užitečné nástroje pro průzkum kvality života jednotlivců sestavené pracovní skupinou WHOQOL, včetně konkrétního nástroje WHOQOL-SRPB, což je dotazník Světové zdravotnické organizace o kvalitě života složený z 32 položek zaměřených na spiritualitu, náboženský původ a osobní přesvědčení. Hodnoceny jsou následující oblasti:

- duchovní spojení,
- smysl a účel života,
- zážitky (posvátného) úžasu a údivu,
- celistvost a integrace,
- duchovní síla,
- vnitřní klid,
- naděje a optimismus a
- víra (viz Berg-Torskenæs a Kalfoss, 2013).

Je zřejmé, že tyto oblasti lze využít k lepšímu vnímání spirituálního rozměru klientů v sociální práci a k jasnějšímu zkoumání a reflexi duchovního blahobytu a kvality života (a jeho nedostatků) nejen u klienta, ale také u sociálního pracovníka či jiné osoby.

3. Spiritualita sociálního pracovníka

3.1 Pozornost k duchovním otázkám klientů a sebe sama

Pro sociální pracovníky bude prvním důležitým krokem rozpoznat potenciální význam duchovních aspektů pro jejich klienty. Murray a kol. (2004, s. 39) uvádí: „V praxi je však možné, že se profesionálové vyhýbají analýze duchovních potřeb z důvodu nedostatku času, nedostatečného tréninku, špatného porozumění spiritualitě nebo pocitu osobní zranitelnosti v oblasti, kde existence definitivních řešení je vzácná“. Mnohem více záleží na sociálním pracovníkovi, na jeho připravenosti a (kvalifikované) přípravě na duchovní rozměr při jeho práci s jeho klienty.

Sociální pracovník nicméně může sám sebe považovat za více či méně spirituálního a více či méně náboženského. Povolání sociálního pracovníka si obvykle vybírá na základě prosociální motivace, takže je pro něj významné, a dokonce uspokojivé pracovat na prevenci a řešení sociálních problémů a podporovat sociální rozvoj, aby zlepšil kvalitu života, zejména lidí v nouzi (Cherniss, 1995; Baumann, 2003). Velká část, ne-li většina „terénní“ práce (na rozdíl třeba od potřebné administrativy) se provádí ve vztahu, interakci a komunikaci s klienty, což je náročný a uspokojující, ale také vyčerpávající rozměr profese („riziko vyhoření“). Jak výstižně uvádí Hancken (2020), sociální práce je *vztahová profese (Beziehungsprofession)*.

Sociální pracovníci, kteří chtějí uplatnit humanistický a na člověka zaměřený přístup, dodržují přístupy autentičnosti, empatie a respektující pozitivní ohleduplnosti ke svým klientům. Tyto postoje naznačují soucítění a skutečnost, že jsou profesionálové ovlivněni empatií ke klientovi a jeho situaci. Tyto postoje vyžadují neustálé školení a reflexivní sebeuvědomění. Připravují sociální pracovníky k aktivaci a posílení pracovních vztahů se svými klienty, ale také je činí

zranitelnějšími. Nejsou lhostejní, neutrální, nebo dokonce vzdálení problémům, potřebám a utrpení svých klientů.

Lidské interakce v sociální práci a jejich dopad na sociální pracovníky zdůrazňují nezbytnost empatie a současně také naléhavého reflexivního profesionálního odstupu, který pomáhá sociálním pracovníkům nejen takové zkušenosti soucitu (a někdy i odmítnutí) prožívat, ale rovněž je proměňovat na zážitky, které mají hlubší, existenciální význam (viz Lewkowicz a Lob-Hüdepohl, 2003):

- vnímání a porozumění bezdomovci může přimět sociální pracovníky, aby si uvědomili a refleктоvali vlastní zkušenost s bezdomovectvím a pocity společné sounáležitosti s touto skupinou,
- interakce a komunikace s osobami se specifickými potřebami, se zdravotním postižením a handicapem může přimět sociálního pracovníka, aby si uvědomil vlastní specifické potřeby, postižení a znevýhodnění a také aby objevil společnou integritu a společné potřeby autonomie, závislosti a sociální participace.

Reflexe těchto empatických a konfliktních setkání může sociálním pracovníkům existenciálně i spirituálně prohloubit jejich profesní myšlenky a koncepty, jako jsou inkluze a rozmanitost, včetně uvědomění si závažných sociálních potíží v reálném životě a radosti z dosahování určitých milníků, které vedou směrem k většímu zmocňování, posilování a participaci.

3.2 Porozumění a reflexe spirituality v pracovním vztahu sociální práce: duchovní péče o sebe sama

Součástí sebereflexe sociálního pracovníka je vědomí, že interakce a komunikace s klienty není určována (tolik) obsahem komunikace, ale spíše vztahem samotným (viz kapitola I.2 výše; Watzlawick a kol., 1967). Jinými slovy, klienti se pouze nedozvídají informace, které jim sociální pracovník řekne na základě svých kompetencí, znalostí a dovedností o konkrétních sociálních problémech; klienti přicházejí do kontaktu také s osobností sociálního pracovníka, s jeho hodnotami, osobními přesvědčeními a postoji, prostřednictvím kterých jim sděluje své specifické znalosti a dovednosti. K tomuto kontaktu dochází obvykle spontánně a nevědomě; klienti získávají informace o sociálním pracovníkovi, spojují je s dřívějšími zkušenostmi a mohou rozvíjet to, čemu se v psychoterapii říká pozitivní nebo negativní přenos.

Totéž platí i naopak (v psychoterapii se tomu říká protipřenos). Sociální pracovníci vnímají klienty a jejich vztahové reakce k nim, sympatie nebo antipatie, naděje a beznaděje, skepsi a důvěru. Sociální pracovníci musí být k těmto druhům komunikace pozorní, musí je pochopit a přemýšlet o nich. Musí také vnímat své vlastní emocionální a vztahové impulsy a reakce: prvky pozitivního protipřenosu, sympatie a přitažlivosti, silného soucitu, sdílené beznaděje a dalších. Sociální pracovníci mohou zažít, a to zejména v extrémně náročných sociálních situacích, také prvky negativního protipřenosu: mohou cítit vůči klientům nebo určitým aspektům toho, jak je vnímají, antipatii a odpor, netrpělivost a hněv, dokonce i nechť či pohrdání – a to se vztahuje i na aspekty náboženství a spirituality.

Je součástí profesní odpovědnosti sociálních pracovníků zohlednit příslušné přenosové a protipřenosové reakce v interakci a komunikaci s klienty: vnímat, chápat, reflektovat a zodpovědně

se rozhodovat o přijetí lepších opatření ke zmocňování klientů, budování kapacit a řešení sociálních problémů. Součástí odpovědnosti sociálního pracovníka je, že v kvalitním vztahu nedochází k podprahové, nebo dokonce zamýšlené náboženské či duchovní manipulaci klienta. Transparentnost je povinná, aby nedocházelo k vytváření skryté závislosti, která klientům brání v získání větší autonomie. Je zajímavé, že již II. vatikánský koncil (1965) katolické církve varoval charitativní organizace a aktivity před takovými manipulativními riziky.

Tento druh práce ve vztazích zapojuje sociálního pracovníka jako osobu, což může být emocionálně, kognitivně a fyzicky vyčerpávající. Péče o sebe sama je proto součástí spirituality sociálního pracovníka, vede k udržení schopnosti sebereflexe, postojů empatie, autenticity, respektu a přijetí vůči klientům, postojům, které závisejí na fundamentálním duchovním postoji sociálního pracovníka. Péče o sebe sama je v tomto smyslu prvním a nepostradatelným druhem spirituální péče. Pokud je spiritualita sociálního pracovníka vědomě spjata se vztahem k Bohu nebo nějaké osobní transcendentní síle, je tento vztah ovlivňován zkušenostmi z práce a naopak, vztah s Bohem ovlivňuje profesní *pracovní vztahy*, zejména pokud se tyto zkušenosti a vztahy odrážejí v duchovních praktikách, jako jsou modlitba, meditace a reflexe. Taková péče o sebe sama může být velmi dynamická a může stimulovat procesy osobní změny, vývoje a transformace.

3.3 Samotná sociální práce se může stát pro sociálního pracovníka spirituální cestou

Americký psycholog Gordon Allport (1950) ve svém klasickém pojetí zralého náboženství zdůraznil tři charakteristiky: 1) připravenost čelit existenciálním otázkám, aniž by se snížila jejich složitost; 2) pozitivní vnímání náboženských pochybností; 3) otevřenost vůči budoucí změně náboženských názorů. Tento koncept zcela nezapadá do jeho pozdějšího rozlišování na vnější-vnitřní: náboženství jako osobní prostředek versus náboženství jako osobní cíl sám o sobě. Batsonův dodatečný koncept náboženství jako *quest-orientation* neboli *orientace na hledání*, znovu zavádí tyto tři charakteristiky (Batson a Raynor-Prince, 1983) a lze jej interpretovat jako důležitý aspekt vnitřní (dynamické) religiozity a spirituality, který nesmí být opomíjen ani podceňován. Ve skutečnosti zdůrazňuje, že spiritualita je spíše dynamický proces a vývoj než stabilní a neotřesitelná, nebo dokonce statická (či zamrzlá) přesvědčení a postoje.

Tato interpretace náboženství jako orientace na hledání se stala zvláště důležitou v sekulárních kontextech, zejména ve druhém a třetím významu Taylorova sekulárního pojmu. Mnoho lidí a mnoho sociálních pracovníků se odvrátilo nebo se odvrací od institucionálních forem náboženství a religiozity, aniž by se vzdali privátních duchovních praktik a postojů, které sami považují za vhodné nebo cenné. A mnozí další, kteří chtějí i nadále nejen věřit, ale také patřit k nějakému náboženskému vyznání a církvi, tak činí s kritickým postojem a s náboženským hledáním. Podle Allportova dřívějšího konceptu může být vykonávání angažované sociální práce rovněž cestou k větší osobní zralosti ve spiritualitě a náboženskosti.

Podaří-li se sociálním pracovníkům propojit své životní zvraty, úspěchy a neúspěchy, naplnění a zklamání, pochybnosti o své práci a uspokojení z ní, spolu s osobní reflexí o profesní výkonnosti, o osobních zkušenostech, existenciálních přesvědčeních a hodnotách, může to mít za následek okamžiky rozčarování, vnitřního konfliktu, pochybnosti a nejistoty, odcizení. V kombinaci s předchozími aspekty mohou také nastat momenty potvrzení, nového vhledu či hlubšího závazku, momenty úžasu, údivu a vděčnosti. Taková spiritualita je živá, ale náročná, a takový sociální pracovník je spirituálně dynamický, otevřený a kompetentní. Je pozorný sám k sobě i ke klientům, hledá porozumění, přemýšlí racionálně, rozhoduje se a jedná zodpovědně.

Ačkoliv by se mohlo zdát, že v tomto ohledu existuje mezi sociálními pracovníky dostatek duchovních zkušeností – jak při jednání s klienty, tak v jejich profesním a osobním rozvoji – empirických výzkumů a závěrů je v této oblasti stále nedostatek. Ve zdravotnictví se spiritualita (a náboženství) stávají stále častějším tématem pro výzkum a formování oboru, a to navzdory nebo spíše kvůli tomu, že žijeme v „sekulární době“. Zdá se, že nedostatek výzkumů v sociální práci je zároveň příslibem a podnětem pro nové úsilí ve výzkumu, praxi a vzdělávání. Pozornost by měla být zaměřena nejen na sociální práci jako vědeckou disciplínu (a interdisciplinární spolupráci; viz kapitola I.4), ale také na instituce, organizace a systémové aspekty sociální práce.

4. Étos organizace – instituce

Veřejné instituce, nevládní organizace občanské společnosti a soukromé organizace sociální práce sdílejí společný předmět a cíl – předcházení a řešení sociálních problémů a podpora sociálního rozvoje. Zatímco veřejné orgány (jako součást veřejné správy) definují své cíle v rámci svého vládního veřejného mandátu, neziskové instituce a organizace jsou prosociálně motivovány různými způsoby k tomu, aby přispívaly k uvedeným cílům sociální práce a k obecnému blahu. Jejich motivace může být náboženská, socialistická, humanistická, sekulárně filantropická či další jiná. V tomto smyslu evropské právní předpisy ustanovené pro zamezení diskriminace chrání motivace jednotlivých organizací tím, že jim umožňují definovat vůči svým zaměstnancům očekávání, která by jinak byla považována za diskriminační. Směrnice Rady (EU) 2000/78/ES o rovnosti ze dne 27. listopadu 2000 stanovuje obecný rámec pro rovné zacházení v zaměstnání a povolání (Úřední věstník Evropských společenství L 303, ze dne 02/12/2000). V článku č. 4 „Pracovní požadavky“ uvádí:

1. Bez ohledu na čl. 2 (odst. 1 a 2) mohou členské státy stanovit, že rozdíl v zacházení na základě vlastností souvisejících s jedním z důvodů uvedených v článku 1 nepředstavuje diskriminaci, pokud z povahy dotyčné pracovní činnosti nebo z podmínek jejího výkonu vyplývá, že tyto vlastnosti představují podstatný a určující profesní požadavek, je-li cíl legitimní a požadavek přiměřený.

2. Členské státy mohou zachovat vnitrostátní právní předpisy platné ke dni přijetí této směrnice nebo převzít v budoucích právních předpisech vnitrostátní zvyklosti existující ke dni přijetí této směrnice, na základě kterých nepředstavuje v případě pracovních činností vykonávaných v církvích a jiných veřejných nebo soukromých organizacích, jejichž etika je založena na náboženském vyznání nebo víře, rozdíl v zacházení na základě náboženského vyznání či víry určité osoby diskriminaci, pokud z povahy dotyčných pracovních činností nebo z podmínek jejího výkonu vyplývá, že náboženské vyznání nebo víra osoby představuje podstatný, legitimní a odůvodněný profesní požadavek se zřetelem k etice organizace. Tento rozdíl v zacházení se uplatňuje s přihlédnutím k ústavním ustanovením a zásadám členských států, jakož i k obecným zásadám právních předpisů Společenství, a neospravedlňuje diskriminaci na jiném základě.

Dokud jsou její ustanovení respektována, není touto směrnicí dotčeno právo církví a jiných veřejných či soukromých organizací, jejichž étos je založen na náboženském vyznání či víře a jejichž jednání je v souladu s národními ústavami a zákony, požadovat od jednotlivců, kteří pro ně pracují, aby jednali v dobré víře a s loajalitou k étosu organizace.

V této souvislosti je důležitý jak všeobecný univerzální postoj proti diskriminaci na jedné straně, tak ochrana církví a ostatních veřejných a soukromých organizací, jejichž *étos je založen na náboženství nebo víře*, na straně druhé. Směrnice Rady připouští a zajišťuje, že díky tomuto institucionálnímu étosu mohou tyto organizace „*požadovat, aby jednotlivci, kteří pro ně pracují, jednali v dobré víře a s loajalitou k étosu organizace.*“

Zkrácením rozsáhlejší analýzy těchto předpisů proti diskriminaci v pracovním životě agentur sociální práce náboženského charakteru a dalších neziskových organizací (Baumann, 2021) Evropská unie výslovně uznává, že lze očekávat a předpokládat, že se u étosu takové organizace – *étosu víry, náboženství, spirituality*, skládajícího se z etických norem, pravidel chování, běžné praxe a očekávání – předpokládá a očekává, že bude mít legitimní důsledky pro profesní pracovní kulturu a normy jednotlivých organizací nebo institucí. Ty pak odpovídají příslušnému étosu, který chtějí realizovat ve svých organizacích a profesních činnostech.

Toto uznání étosu víry, náboženství a spirituality u organizací a institucí sociální práce založených na víře je relevantní z různých důvodů:

1. Uznává specificky náboženské motivace takových organizací v kontextu sekulární doby a sekulárních společností.
2. Posiluje legitimní pluralitu nevládních organizací, které se zabývají sociální prací pro společné blaho jako součást nezbytně pluralitního a rozmanitého demokratického systému a sociálního státu.
3. Uznává, že tyto organizace svým étosem podporují organizační kulturu, která odpovídá jejich étosu, a pečují o ni. Z toho vyplývají konkrétnější úkoly pro vedení, jejichž účelem je vytvoření a udržení takového druhu firemní kultury (srov. Leis, Kobiálka a Keller, 2019; viz kapitola III.6).
4. Uznává oprávněná očekávání agentury vůči zaměstnancům a jednotlivcům, kteří ji tvoří, ve vztahu k étosu organizace, očekávání „dobré víry a loajality“. To s sebou nese úkol agentury podporovat znalosti o tomto étosu a jeho asimilaci zaměstnanci, dotýkali se jejich práce (viz kapitola III.4). V sekulární době se tento úkol stal nejen důležitějším, ale také náročnějším a kontroverznějším než v minulosti, kdy bylo považováno za samozřejmé, že zaměstnanci sdíleli étos organizace jako fakt.
5. Implicitně uznává oprávněný zájem lidí v nouzi vybrat si podle svých preferencí mezi různými poskytovateli sociálních služeb, a to i s ohledem na étos jednotlivých organizací.

Existuje však ještě jeden důležitý aspekt, který se týká plurality veřejných, nevládních, neziskových a soukromých ziskových organizací sociálních služeb a jejich étosu a cílů. Aniž je dotčen společný cíl a cíl sociální práce, tj. snaha o předcházení a řešení sociálních problémů a podpora sociálního rozvoje, existují organizace nebo instituce, jejichž hlavní cíl, převažující nad všemi ostatními, je velmi odlišný. Jedná se o cíl ekonomický.

V případě veřejných a neziskových organizací a institucí je prvořadým a hlavním cílem pracovat ve prospěch cílů sociální práce a naplňovat je. Ekonomické cíle a opatření jsou prostředky k dosažení těchto cílů. V případě ziskových organizací a institucí je to právě naopak. Převládajícím cílem je dosahovat určitých ekonomických cílů, tj. výnosů.

U prvně zmiňovaného případu je dobrá hospodářská správa organizace zapotřebí k zajištění snazšího výkonu dobré sociální práce. V druhém případě je dobrá sociální práce nezbytná k dosažení dobrých a lepších výnosů. Oba zmiňované typy prostředků a cílů, které nacházíme ve struktuře organizací a institucí sociálních služeb (a zdravotní péče), jsou v evropských zemích právně zakotvené a legitimní.

V případě Německa vedlo zákonné zařazení neziskových organizací do sociálního systému ke zvýšení konkurence na trhu sociálních služeb a stalo se impulsem pro pozoruhodná zlepšení v řízení a správě organizací a institucí sociálních služeb po celé zemi, včetně veřejných a neziskových organizací. Tyto podněty zároveň vedly k přesunu pozornosti vedení takových společností: ekonomické cíle získaly přednost před cíli sociální práce a prakticky je degradovaly na prostředky, které vedou k lepším hospodářským výsledkům.

Tento vývoj měl silný dopad na typ organizace a dokumentace sociální práce, aby bylo dosaženo ekonomické návratnosti, a v důsledku toho se proměnila také každodenní praxe sociální práce – je výkonnější, více stresující, avšak nikoliv nutně efektivnější. Tyto změny měly rovněž dopad na spokojenost sociálních pracovníků s jejich prací a na jejich prosociální (i vnitřní) motivaci k nástupu do zaměstnání a vykonávání jej.

Neziskové organizace a organizace založené na víře si jsou vědomy změn, které zavedením silnějších ekonomických cílů a pobídek v organizační struktuře a u zaměstnanců nastávají. Snaží se udržet a chránit svůj étos a vnitřní motivace, místo aby se podřizovaly ekonomickým tendencím a cílům. Bezpochyby potřebují dobré a kompetentní ekonomické řízení a dostatečně dobré hospodářské výsledky. Je však důležité, aby to byly prostředky k realizaci cílů sociální práce a (spolu s nimi) cílů jejich náboženského a duchovního étosu. Aby toho mohly dosáhnout, čelí organizace složitým úkolům, které souvisejí s jejich dialogem se sociální legislativou a právní rámcem, s vedením organizace, zaměstnanci, postavením na regulovaném trhu sociálního zabezpečení a také na jejich komunikaci jak s klienty, tak se společností obecně – a to vždy v kontextu sekulární doby.

Závěry

Evropské demokracie jsou sekulární a pluralitní. Sekularismus implikuje pozitivní připravenost k přijetí inherentní plurality obyvatelstva, a to i s ohledem na spiritualitu a náboženskost a jejich přínos pro občanskou společnost, včetně sociální práce. Součástí odborného vzdělávání sociálních pracovníků je připravenost setkat se s klienty, kteří mají rozmanité spirituální a náboženské orientace. Tato odborná příprava zahrnuje sebeuvědomění a reflexi spojenou s respektem k vlastním duchovním a náboženským potřebám sociálního pracovníka, k praktikám, postojům a orientaci, a to nejen na teoretické úrovni znalostí, ale také na praktické úrovni vnímání, porozumění, reflexe a odpovědného jednání, zejména v pracovních vztazích s klienty.

Otázky pro sebereflexi

Následující otázky vám mohou pomoci zamyslet se osobněji nad obsahem kapitoly. Je možné je použít také pro skupinové aktivity a vzdělávání v oblasti sociální práce na toto téma.

- Jakou mám zkušenost se třemi významy termínu „sekulární“?
- Jak mě ovlivnili klienti* a zejména jejich existenciální a duchovní potřeby?
- Jak jsem reagoval/a, když se v rámci pomáhajícího vztahu objevily duchovní problémy?
- Jakou roli hrály duchovní a náboženské zkušenosti a aspekty v průběhu mého života? Jaký je můj postoj k těmto tématům?
- Co by měl sociální pracovník udělat, pokud se spiritualita nebo náboženství klienta výrazně liší od jeho vlastní spirituality nebo náboženství?

Zdroje

- 2nd Vatican Council (1965). *Decree on the Apostolate of the Laity Apostolicam Actuositatem n. 8* https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html.
- Batson, C. D., Raynor-Prince, L. (1983). Religious Orientation and Complexity of Thought about Existential Concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22(1), s. 38–50.
- Baumann, K. (2003). Persönliche Erfüllung im Dienen? *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 49(1), s. 29–42.
- Baumann, K., Frick, E. (2021). The religious under-determination of spiritual needs in theological perspective and their implications for health and social care. In: A. Büssing (Ed.), *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. London: Palgrave Macmillan.
- Baumann, K. (2021). Europäische Antidiskriminierungsrichtlinie und kirchliches Arbeitsrecht: Stärkere öffentliche Präsenz und Transparenz von Religionen und Kirchen in den säkularen Gesellschaften Europas. In H. Brantl (Ed.), *Personen gestalten Institutionen – Institutionen prägen Personen. Leben im Spannungsfeld individueller und sozialer Verantwortung (Festschrift für Peter Fonk)* (s. 117–138). Regensburg: Pustet.
- Berg-Torskenæs, K., Kalfoss, M. H. (2013). Translation and Focus Group Testing of the WHOQOL Spirituality, Religiousness, and Personal Beliefs Module in Norway. *Journal of Holistic Nursing*, 31(1), s. 25–34. <https://doi.org/10.1177/0898010112461976>.
- Cherniss, C. (1995). *Beyond Burnout. Helping teachers, nurses, therapists and lawyers recover from stress and disillusionment*. New York: Routledge.

* Označením „klienti“ máme na mysli jednotlivce, rodiny, skupiny, organizace a komunity.

- European Union (2000). *Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000 establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation (Official Journal L 303, 02/12/2000, s. 0016–0022)*. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex%3A32000L0078>.
- Hall, C. S., Lindzey, G. (1978). *Theories of Personality. Third Edition*. New York: John Wiley & Sons, s. 383–435: Lewin's Field Theory.
- Hancken, S. A. (2020). *Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leis, J., Kobialka, A., Keller, M. (Eds.) (2019). *Unternehmens- und Führungskultur! Entwickeln – Stärken – Erleben*. Freiburg: Lambertus.
- Lewkowicz, M., Lob-Hüdepohl, A. (Eds.) (2003). *Spiritualität in der sozialen Arbeit*. Freiburg: Lambertus.
- Murray, S. A., Kendall, M., Boyd, K., Worth, A., Benton, T. F. (2004). Exploring the spiritual needs of people dying of lung cancer or heart failure: a prospective qualitative interview study of patients and their carers. *Palliative Medicine* 18, s. 39–45. <https://doi.org/10.1191/0269216304pm837oa>.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), s. 710–724. <https://doi.org/10.2307/1388152>.
- Pargament, K. I., Feuille, M., Burdzy, D. (2011). The brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping. *Religions* 2(1), s. 51–76. <https://doi.org/10.3390/rel201005>
- Sulmasy, D. P. (2002). A biopsychosocial-spiritual model for the care of patients at the end of life. *Gerontologist* 42 (Spec. No. 3), s. 24–33.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- WHO (n.d.). *Health Topics: Palliative Care*. <https://www.who.int/health-topics/palliative-care> (11.04.2021).

III.2 Spirituální posouzení v sociální práci

Michal Opatrný

DOI: 10.6094/UNIFR/223340

Vzhledem k tomu, že osobní spiritualita mnoha klientů souvisí se znovuoživením jejich životní motivace, je zahrnutí spirituality a spirituálního posouzení do praxe sociální práce jakousi optimalizací sociálních služeb či služeb sociální práce (Hodge, 2015a). Za určitých okolností však může být spiritualita klientů v procesu pomoci sociální práci překážkou. Například ve východní Evropě působí mnoho pomáhajících organizací v různých zaostalých oblastech a vyloučených lokalitách obývaných Romy. V romské kultuře a spiritualitě je důležitá doba mezi smrtí a rituálem pohřbu zesnulých příbuzných (Hrdličková, 2003). V tomto období není možné, aby sociální pracovníci pracovali s lidmi ve vyloučených lokalitách, současně zde hrozí zhoršení výsledků předchozí sociální práce.

Spirituální posouzení je v procesu sociální práce součástí posouzení životní situace klienta. Hodnoty a motivace klienta mu v procesu pomoci někdy mohou pomáhat najít řešení jeho situace nebo mohou paradoxně vést k jejímu zhoršení. Spirituální posouzení umožňuje sociálnímu pracovníkovi identifikovat hlavní prvky klientovy spirituality a posoudit, jak ovlivňuje jeho životní situaci: zda ji lze použít jako *podpůrný systém* při jejím řešení, nebo zda je pro klienta riziková a řešení jeho životní situace ohrožuje.

Tato kapitola nejprve stručně shrne účel, roli a proces posouzení životní situace klienta v sociální práci. Následně bude popsáno spirituální posouzení a analyzován problém posouzení sekulární spirituality (viz kapitola I.1), která je typická pro evropské kulturní prostředí. Cílem této knihy je však otevřít či rozšířit téma spirituality v sociální práci v sekulární Evropě a tato kapitola by měla nastínit možné způsoby, které by měly být testovány v praxi a vyhodnoceny dalším výzkumem.

Co můžete získat z této kapitoly

Znalosti

Čtenáři znají základní principy duchovního posouzení v sociální práci.

Čtenáři znají roli spirituálního posouzení v procesu posouzení životní situace klienta v sociální práci.

Čtenáři znají možné metody spirituálního posouzení.

Čtenáři znají principy spirituálního posouzení v evropském sekulárním kontextu.

Dovednosti

Čtenáři mohou použít krátké spirituální posouzení.

Čtenáři mohou použít implicitní spirituální posouzení.

1. Posouzení v sociální práci

Posouzení životní situace klienta je klíčovým úkolem sociálního pracovníka ve většině koncepcí sociální práce. Životní situace je chápána jako kombinace faktorů (překážek a předpokladů) konkrétního sociálního fungování každého klienta. Životní situace tak naznačuje jak vícevrstvý charakter a neopakovatelnost faktorů sociálního fungování jednotlivého klienta nebo kategorie klientů, tak i předmět intervence sociálního pracovníka (Navrátil, 2001, s. 14). Termín *sociální fungování* se v diskurzu sociální práce po celá desetiletí používá k označení interakce mezi požadavky životního prostředí a jednotlivci (Bartlett, 1970).

Posouzení je součástí procesu sociální práce; jedná se o proces porozumění klientovu případu ze strany sociálního pracovníka, a to jak v technickém, tak etickém smyslu (Navrátil a kol., 2014). Sociální pracovník při posuzování sociální situace klienta hledá okolnosti a důvody nebo jiné faktory životní situace klienta, které jsou obvykle považovány za příčiny obtížné a naléhavé životní události. Na tomto posouzení závisí přístup sociálního pracovníka a někdy i osud klienta. Posouzení tedy není v procesu sociální práce izolované; nelze jej oddělit od intervence – souvisí s plánováním, realizací a hodnocením intervence (Navrátil, Janebová a kol., 2010, s. 9–10). Posouzení v sociální práci tedy není jen sběrem dat a informací, ale zaměřuje se také na celkové porozumění (Navrátil a kol., 2014, s. 130). Vzhledem k možné rozdílnosti interpretace stejné situace z pozice sociálního pracovníka a z pozice klienta (tamtéž, s. 125–128) je nezbytné chápat proces posouzení jako proces spolupráce a součinnosti s klientem. Posouzení může taktéž odhalit a pojmenovat nepříznivé faktory životní situace klienta a zdrojů potřebných k jejímu zvládnutí nebo překonání, z tohoto důvodu je posouzení součástí intervence v sociální práci.

Posouzení v sociální práci je tedy dnes založeno především na konstruktivismu, který vnímá pojmy jako sociální fikce, vznikající v souvislosti s realitou a jejím kontextem (Berger a Luckmann, 1966). Tento přístup je pro sociální práci nebo posouzení v sociální práci užitečný, neboť umožňuje komunikaci mezi pojmovými světy sociálního pracovníka a jeho klientů: realita je z pozice klienta vykládána jinak než z pozice sociálního pracovníka. Proto je konstruktivistické hodnocení jakýmsi „hledáním příběhu“. Sociální práce je chápána jako umění interpretace a posouzení je doslovné ve smyslu zjišťování a interpretace informací získaných od klienta. Proces zjišťování údajů a informací a jejich interpretace ze strany sociálního pracovníka se překrývají.

Nezbytnou součástí takového posouzení je kritická reflexe domněnek, myšlenek a pocitů sociálního pracovníka. K přehodnocení situace klienta a její případnou novou interpretaci potřebuje sociální pracovník určitý odstup, který mu umožňuje nezaujatý pohled na situaci.

Tohoto odstupu a nezaujatého pohledu dosahují sociální pracovníci kritickou reflexí (Navrátil a kol., 2014, s. 125–126). Konstruktivistický přístup k posouzení životní situace klienta nám tak umožňuje chápat posouzení jako dialog mezi *světem klienta a světem sociálního pracovníka*. Účelem tohoto procesu je vzájemné porozumění mezi klientem a sociálním pracovníkem. Sociální práce se tímto stává uměním interpretace a komunikace (Coulshed a Orme, 2012).

Reflexivita je proto dovednost sociálního pracovníka kontrolovat předpoklady a okolnosti své práce. Jeho cílem není objevit objektivní pravdu (tj. jestli Bůh skutečně existuje). Reflexivita je také procesem otevírání prostoru pro připouštění různých pravd, kterými účastníci sociální práce žijí, respektive ve kterých žijí (Navrátil a kol., 2014, s. 170–171).

2. Spirituální posouzení

2.1 Obecné poznámky

Duchovní posouzení v sociální práci se snaží kromě biologické, psychologické a sociální dimenze klienta zohlednit také rozměr spirituální. Sociální pracovník se v duchu konstruktivistického přístupu snaží pochopit životní situaci klienta a roli spirituality v ní. To znamená, že i spiritualita klienta, která není založena na religiozitě nebo konkrétním náboženství, může hrát klíčovou roli v životní situaci klienta. Platí to i pro postmoderní difuzní spiritualitu, která je často označována jako spiritualita holistického spektra a běžně se používá v sociologickém diskurzu k reflexi české situace (Lužný, Nešpor a kol., 2008) coby situace jedné z nejsekularizovanějších zemí Evropy a světa.

Při použití spirituálního posouzení k získání komplexního posouzení životní situace klienta sociální pracovník rozhodne o tom, jak provést intervenci, která by přinesla řešení selhání sociálního fungování klienta. Během pohovoru je důležité získat odpovědi, které mu umožní identifikovat faktory ovlivňující životní situaci klienta, tj. příčiny a okolnosti jeho životní situace a předpoklady a překážky bránící jejímu řešení (Robert-Lewis, 2011, s. 140). Z toho vyplývá, že spirituální posouzení může použít každý sociální pracovník. V závislosti na zjištěních může sociální pracovník pokračovat ve spirituálně orientované sociální práci nebo odkázat klienta na odborníka v duchovní péči, tj. na duchovního, nábožensky založeného terapeuta, duchovně založeného poradce atd. Pro sociálního pracovníka je současně důležité uvědomit si změnu v pojetí spirituality: posun od *spirituality přebývání* ke *spiritualitě hledání*. Nejsou to jen mladší klienti, ale ani senioři se nemusí vždy spokojit se spirituálně citlivým přístupem v sociální práci, v němž sociální pracovník identifikuje zájem o spiritualitu nebo náboženství a poté, v rámci intervence, odkáže klienta na ostatní, tj. na místní duchovní. Klienti očekávají také respekt, ohleduplnost a začlenění své spirituality do sociální služby (Suchomelová, 2016). Takový přístup se nazývá *spirituálně orientovaná sociální práce*. Veškerá sociální práce tak může být spirituálně citlivá.

Spirituálně citlivý přístup vnáší spiritualitu a náboženství do procesu pomoci, kdykoliv je to potřebné pro pomoc klientům. Spirituálně citlivou praxi lze definovat jako výsledek účinného uskutečňování spirituálně citlivého přístupu. Realizace spirituálně citlivého přístupu vyžaduje osobní oddanost duchovním a náboženským potřebám klientů (Dudley, 2016, s. 107–108).

Každý sociální pracovník může posoudit situaci klientů a rozhodnout se, jak se spiritualitou klienta naložit v procesu sociální práce nebo sociální služby. Každý sociální pracovník má také možnost odkázat klienta na jiné odborníky – odborníky v duchovní nebo pastorační péči – v závislosti na roli spirituality a/nebo náboženství v životní situaci klienta. Někteří sociální pracovníci však mohou také praktikovat spirituálně orientovanou sociální práci. Zahrnou spiritualitu klienta do procesu sociální práce, a tedy i do intervence sociálního pracovníka. Tento druh sociální práce závisí na spirituálním posouzení a souhlasu a/nebo zájmu klienta.

V následujícím textu podrobněji popisujeme spirituální posouzení jako možný přístup ve všech typech sociální práce. Také bude stručně vysvětlena spirituální intervence v sociální práci.

2.2 Modely spirituálního posouzení

Současný přehled různých praktických přístupů k spirituálnímu posouzení představuje například Dudley (2016). Můžeme je stručně rozdělit na systematizované dotazníky a více či méně otevřené rozhovory. U dotazníků by sociální pracovníci měli hledat jejich původní účel. Dotazníky obvykle mapují pouze specifické aspekty spirituality, tj. takové aspekty spirituality, které jsou důležité v salutogenezi (důležité pro medicínu a ošetrovatelskou péči) nebo pohodu (důležité pro psychoterapii atd.). Dotazníky také představují jeden formát pro všechny, univerzální použitelný nástroj, který ovšem nemůže postihnout celé široké spektrum jevů – ale právě v tomto širokém spektru jevů, které musíme v sociální práci sledovat, musíme identifikovat konkrétní a specifické otázky skutečného klienta.

Přestože může být kvantitativní posouzení produktivně využito v mnoha praktických prostředích, má podstatně omezený charakter, zvláště pokud je použito u subjektivních teoretických konstruktů, jako je spiritualita. Tyto nedostatky sice omezují jeho platnost, ovšem nevylučují jeho použití (Hodge, 2015a, s. X). Sociální pracovník proto může použít dotazník k orientačnímu spirituálnímu posouzení. Následně jej může specifikovat v kvalitativnějším, tj. konstruktivistickém přístupu, v rozhovoru sociálního pracovníka s klientem (viz oddíl 1). V diskurzu spirituality v sociální práci v USA používají sociální pracovníci celou řadu dotazníků. Pro sekulárnější Evropu byly rovněž vypracovány dotazníky spirituálního posouzení:

Arndt Büssing z univerzity Witten/Herdecke v Německu* vyvinul dotazník ASP (Aspekty spirituality), „k měření široké škály životně důležitých aspektů spirituality přesahující konvenční koncepční hranice v sekulárních společnostech“**. Tento dotazník je určen lidem,

* <https://spneeds.uni-wh.de/>

** https://spneeds.uni-wh.de/fileadmin/img/downloads/spirituality/ASP_data_sheet.pdf

kteří nepoužívají specifický náboženský jazyk k identifikaci neformálních aspektů své spirituality (tj. vědomí vztahovosti, sekulární humanismus a existenciální povědomí).

V hluboce sekularizované české kultuře vytvořil Pavel Říčan tzv. Pražský dotazník spirituality (Říčan a Janošová, 2005). Dotazník obsahuje pět různých faktorů: ekologickou spiritualitu (tj. odpovědnost za život, soucit se zvířaty a Matkou Zemí), pospolitost (tj. spokojenost s příslušností k lidské rodině a propojení s ostatními lidmi), mysticismus (tj. propojení s vesmírem, ztráta vnímání času, ztráta vědomí hranic „sebe sama“), morálku (tj. usilování o ctnosti, touha po novém začátku, zodpovědnost za vlastní život) a transcendentální monoteismus (přesvědčení o existenci vyšší Pravdy a/nebo Bytí, pozitivní postoje k osobní smrti). Dodatečné využití dotazníku však ukázalo jeho limity, přinejmenším pro použití u starších osob (Jandásková a Skočovský, 2007), protože starší lidé vzdělaní v komunistickém ateistickém státě v dotazníku nerozuměli některým specifickým pojmům.

Tyto dotazníky pro sekularizované kulturní prostředí mohou sociálním pracovníkům nastínit, jak důležitá je pro jejich klienta spiritualita a/nebo náboženství. Sociální pracovníci ovšem mohou použít i otevřenější nástroje pro orientační spirituální posouzení. V rámci hodnocení životní situace klientů může sociální práce stručně a rychle aplikovat soubor otázek vyvinutých pro spirituální posouzení ve zdravotnictví a ošetrovatelství. Tyto dotazníky, nazývané FICA, HOPE nebo iCARING, se dají použít i v sociálních službách a sociální práci (Hodge, 2015a, s. 31–34). Jednotlivé názvy jsou zkratky složené v maticích z prvních písmen otázek v sadě. To znamená, že model FICA je přímo zaměřen na spiritualitu, ale sleduje i další souvislosti a kontexty:

F (Věra/ Faith): Považujete se za spirituálního nebo náboženského?

I (Důležitost/Importance): Jaký význam má ve vašem životě vaše víra nebo přesvědčení?

C (Společenství/Community): Jste součástí spirituálně-náboženské komunity?

A (Akce/Action): Jak chcete, abych tyto informace využil ke zlepšení poskytování služeb?

Model HOPE podle svého názvu sleduje kořeny a zdroje *naděje* (Anandarajah a Hight, 2001). Z nich model stručně a zběžně konstruuje význam spirituality v životě klienta:

H (naděje, význam, síla, mír, pohodlí, láska a spojení):

Probírali jsme vaše podpůrné systémy. Zajímalo by mě, co je ve vašem životě tím, co vám dává vnitřní podporu?

Jaké jsou vaše zdroje naděje, síly, pohodlí a pokoje? Čeho se držíte v těžkých časech? Co vás drží „v chodu“ a žene vpřed?

Pro některé lidi působí jejich náboženské nebo spirituální přesvědčení jako zdroj útěchy a síly při řešení životních vzestupů a pádů; platí to i pro vás?

(Pokud je odpověď „Ano“, přejděte k otázkám O a P. Pokud je odpověď „ne“, zvažte otázku: Bylo to tak někdy? Pokud je odpověď „Ano“, zeptejte se: Co se změnilo?)

O (organizované náboženství):

Považujete se za součást organizovaného náboženství? Jak je to pro vás důležité?

Jaké aspekty vašeho náboženství jsou pro vás užitečné a které tak užitečné nejsou?

Jste součástí náboženské nebo spirituální komunity? Pomáhá vám to? Jak?

P (osobní spiritualita a osobní spirituální praxe):

Máte osobní spirituální přesvědčení, která jsou nezávislá na organizovaném náboženství? Jaká jsou?

Věříte v Boha? Jaký vztah máte s Bohem?

Jaké aspekty vaší spirituality nebo spirituálních praktik vám osobně nejvíce pomáhají? (Například modlitba, meditace, čtení písma, účast na náboženských bohoslužbách, poslech hudby, turistika, komunikace s přírodou.)

*E (vliv spirituality na poskytování služeb):**

Ovlivnila nemoc (nebo vaše současné situace) vaši schopnost dělat věci, které vám obvykle duchovně pomáhají? (Nebo ovlivnila váš vztah s Bohem?) Je něco, co bych jako lékař mohl udělat, aby vám to pomohlo získat přístup ke zdrojům, které vám obecně pomáhají?

Obáváte se nějakých konfliktů mezi vaším přesvědčením a vaší zdravotní situací / péčí / rozhodnutími?

Pomohlo by vám promluvit si s nemocničním kaplanem / duchovním vůdcem komunity?

Existují nějaké konkrétní postupy nebo omezení, o kterých bych měl vědět, když Vám budu poskytovat lékařskou péči? (Například dietní omezení, používání krevních derivátů.)

* Variantu je možné použít v rozhovoru s vážně nemocným pacientem; další otázka, která je také k dispozici sociálním pracovníkům v sociálních službách pro případ jednání s vážně nemocnými a umírajícími lidmi, zní: „Jak vaše přesvědčení ovlivňuje druh lékařské péče, kterou byste chtěli, abych vám poskytl v příštích několika dnech/týdnech/měsících?“

Model iCARING se pokouší propojit a syntetizovat různost a rozmanitost obou předchozích modelů (Hodge, 2015a, s. 33):

i (Důležitost/Importance): Zajímalo by mě, jak důležitá je pro vás spiritualita nebo náboženství?

C (Komunita/Community): Navštěvujete nějaký kostel nebo jiný typ náboženského či duchovního společenství?

A a R (Přínos a zdroje / Asset and resources): Existuje nějaké konkrétní duchovní přesvědčení nebo praxe, které považujete za zvláště užitečné při řešení potíží?

I (Vliv/Influence): Zajímalo by mě, jak vaše spiritualita formovala vaše chápání a reakci na vaši současnou situaci?

N (Potřeby/Needs): Také by mě zajímalo, jestli existuje nějaká duchovní potřeba nebo starost, se kterou bych Vám mohl pomoci.

G (Cíle/Goals): Když se podíváme do budoucna, zajímalo by mě, jestli máte zájem začlenit svou spiritualitu do naší společné práce? A pokud ano, jak by to vypadalo?

Mezi body „I“ a „C“ (otázky) lze v modelu iCARING položit také kontrolní otázku: *Chtěl/a byste diskutovat o spiritualitě a náboženství, pokud se to týká poskytování služeb?* (Hodge, 2015a, s. 35 a 38).

Tato kontrolní otázka však není zcela bez problémů. Podíváme-li se na spiritualitu nejen z pohledu klienta, ale i z hlediska sociální práce a jejího závazku vůči klientům, měli bychom takový názor zpochybnit. Pro sociální práci je spiritualita důležitá i v situacích, kdy se klient o spiritualitu nezajímá a ani do budoucna o ni nebude jevit zájem. Tento přístup má v sociální práci dva důvody. Za prvé, spiritualita může být překážkou nebo komplikací pro řešení životní situace klienta nebo zvládnání životní situace. Za druhé, cílem sociální práce je tuto situaci napravit. V evropské sekulární kultuře by tato otázka mohla vyvolat u klienta defenzivní postoj. To je dalším důvodem, proč uvažovat o spirituálním posuzování v sociální práci v Evropě jinak, než jak tomu je například v náboženštějších kulturách Jižní a Severní Ameriky. To znamená, že v Evropě potřebujeme implicitnější, etnografický přístup k duchovnímu posouzení v sociální práci.

2.3 Varianta modelu HOPE pro sekulární Evropu

Pro potřeby využití modelu v sekulárním kulturním prostředí můžeme především pozměnit sled otázek – postupovat od méně explicitní k explicitnější spiritualitě, pokračovat jasnějšími otázkami orientovanými na naději a zakončit otázkami více orientovanými na náboženství. Při používání modelu HOPE musí mít sociální pracovník na paměti, že musí přestat klást další a spirituálně explicitnější otázky, jakmile u klienta zjistí problém se spirituálně méně explicitní otázkou. Model HOPE, i po podobných drobných úpravách ve způsobu kladení otázek, je však

stále možné používat v sociální práci s lidmi pouze za předpokladu jejich náboženské praxe nebo duchovního života. Takový model je tedy v evropském kontextu vhodný pro sociálního pracovníka v případě, že pracuje s lidmi se zjevným vztahem k náboženství (např. nosí-li zvláštní části oblečení, zvláštní doplňky), s klienty, o kterých sociální pracovník již má informace, že jsou nábožensky či duchovně založení, nebo s klientem, u kterého může sociální pracovník s vysokou mírou jistoty toto náboženské či duchovní založení předpokládat (např. u starších lidí v určitých regionech evropských zemí, jako je východní Slovensko apod.).

Následující matice otázek v modelu HOPE je sestavena ve změněném pořadí, otázky byly nadto přeformulovány či mají nové znění:

H (naděje, význam, síla, mír, pohodlí, láska a spojení):

Probírali jsme vaše podpůrné systémy. Čeho se držíte v těžkých časech? Co vás posiluje a udržuje vás „v chodu“?

Zajímalo by mě, co vám ve vašem životě poskytuje vnitřní podporu?

Jaké jsou vaše zdroje naděje, síly, pohodlí a míru?

U některých lidí jsou jejich náboženská nebo spirituální přesvědčení zdrojem útěchy a síly při řešení životních vzestupů a pádů: platí to i pro vás? (Pokud je odpověď „Ano“, přejděte k otázkám O a P. Pokud je odpověď „ne“, můžete se zeptat: Bylo to tak někdy? Pokud je odpověď „Ano“, zeptejte se: Co se změnilo?)

O (organizované náboženství):

Považujete se za součást organizovaného náboženství? Jak je to pro vás důležité?

Jste součástí náboženské nebo duchovní komunity? Pomáhá vám to? Jak?

Jaké aspekty vašeho náboženství jsou pro vás užitečné a které tak užitečné nejsou?

P (osobní spiritualita a osobní spirituální praxe):

Které aspekty vaší spirituality nebo spirituálních praktik vám osobně nejvíce pomáhají? (Například modlitba, meditace, čtení písma, účast na bohoslužbách, poslech hudby, turistika, komunikace s přírodou.)

Máte osobní spirituální přesvědčení, která jsou nezávislá na organizovaném náboženství? Jaká jsou?

Věříte v Boha? Jak vztah máte s Bohem?

*E (vliv spirituality na poskytování služeb):**

* Variantu je možné použít v rozhovoru s vážně nemocným pacientem; další otázka, která je také k dispozici sociálním pracovníkům v sociálních službách pro případ jednání s vážně nemocnými a umírajícími lidmi, zní:

Máte obavy z rozporu mezi vašim přesvědčením a vaší zdravotní situací, lékařskou péčí, kterou dostáváte, nebo lékařskými rozhodnutími, která je třeba učinit?

Existují nějaké konkrétní postupy nebo omezení, o kterých bych měl vědět při poskytování zdravotní péče? (Například dietní omezení, používání krevních derivátů.)

Ovlivnila nemoc (nebo vaše současná situace) vaši schopnost dělat věci, které vám obvykle duchovně pomáhají? (Nebo to ovlivnilo váš vztah s Bohem?)

Mohu jako sociální pracovník udělat něco, co vám pomůže získat přístup ke zdrojům, které vám obecně pomáhají?

Pomohlo by vám promluvit si s nemocničním kaplanem / duchovním vůdcem komunity?

2.4 Spirituální intervence

Stejně jako v případě spirituálního posouzení by součástí posouzení situace klienta mohla být v rámci intervence sociálního pracovníka také spirituální intervence. Zde nemáme prostor o spirituální intervenci hovořit. Krátká zmínka by však měla čtenáři tento pojem představit. Dudley (2016, s. 207–237) pod spirituální intervenci řadí všímavost, meditaci, modlitbu a oltáře nebo jiná posvátná místa, prostory nebo artefakty. Sociální pracovník může v rámci spirituálního posouzení naznat, že by klienta mohly podpořit duchovní a/nebo náboženské „techniky“. Klient by se díky nim mohl vyrovnat se svou životní situací nebo najít v životě klid a rovnováhu. Podobně je to možné prostřednictvím návštěv svatých míst a budov nebo použitím posvátných artefaktů. V každém případě spirituální intervence stále závisí na spirituálním posouzení a nesmí zapříčinit konflikt v klientově vlastní spiritualitě a/nebo náboženství.

Tato kapitola se však zaměřuje na spirituální posouzení a cílem celé knihy je analyzovat odraz spirituality v sociální práci v evropském kontextu. Sociální práce nemusí vždy využívat spirituální intervenci s každým klientem. Sociální práce v sekularizované Evropě by ale měla využívat spirituální posouzení, které by zohlednilo spiritualitu klienta při hledání řešení jeho životní situace. Spirituální intervence nemusí být součástí takového řešení, ale i čistě sekulární intervence sociální práce by měla stále zohledňovat a respektovat spiritualitu klienta.

„Jak vaše přesvědčení ovlivňuje druh lékařské péče, kterou byste chtěli, abych vám poskytl v příštích několika dnech/týdnech/měsících?“

3. Spirituální posouzení v sekulární Evropě

V současném diskurzu o spiritualitě v sociální práci chybí hlubší koncept *spirituálních* nebo také *nereligiózních* (Tiefensee, 2007) (tj. ateistických, agnostických a „nevěřících“) lidí: „Důležitým omezením současného pohledu je to, že neposkytuje koncepční prostor lidem, kteří nejsou spirituální. Mnoho lidí koncept spirituality odmítá“ (Hodge, 2017, s. 9). Důležitou součástí sociální práce je respektování klientova pohledu na svět, a to i v duchovních a náboženských otázkách, tedy respektování také „ateistického přesvědčení“ klienta (Dudley, 2016, s. 123–152, Hodge, 2015a, s. 13–2019, Hodge, 2017, s. 9–12, Robert-Lewis, 2011, s. 143–144). Zásadní a obecná otázka na roli spirituálního rozměru života klienta, který se definuje jako ateista, agnostik nebo „nevěřící“, však není v rozporu s etikou sociální práce. Skrytá a nepojmenovaná spiritualita, jakož i sekulární pohled na svět mají vliv na klientův život, na jeho pojetí dobra a zla nebo na kořeny naděje a smyslu.

Zejména v Evropě nebo ve většině zemí Evropské unie je proto důležité si klást otázky a diskutovat o tom, jak využít spirituální posouzení pro lidi, kteří se nedefinují jako spirituální. Ze zkušeností z USA můžeme přizpůsobit koncepty stručného spirituálního posouzení, jako je model HOPE (viz oddíl 2.1); máme k dispozici speciální dotazníky vypracované pro evropské sekulární prostředí (viz oddíl 2); můžeme také použít některé návrhy z amerického diskurzu a přizpůsobit je pro Evropu. V této části kapitoly bude stručně popsán a navržen možný evropský přístup ke spirituálnímu posouzení.

Ačkoli je mnoho lidí věřících a/nebo duchovních, většina z nich se necítí dobře při hovorech o náboženství a spiritualitě; neznají náboženský jazyk nebo váhají otevřeně mluvit o duchovních a náboženských tématech. Jako alternativa k tradičním přístupům ke spirituálnímu posouzení bylo vyvinuto *implicitní spirituální posouzení* (Doležel, 2017; Hodge, 2015a, s. 122). To je užitečné také v sociální práci s klienty, kteří mají ve svých životech různé entity a činnosti (např. sport, příroda nebo zahradničení), které zastávají funkci Boha nebo posvátna (Hodge, 2015a, s. 126).

Ne všichni klienti však budou otevřeně hovořit o svých duchovních a náboženských potřebách: mnozí z nich nejsou schopni najít vhodná slova a pro značný počet klientů by se jejich spiritualita nebo náboženství mohly stát v jejich životě a sociální situaci spíše překážkou než potřebou. Proto se *implicitní přístup k duchovnímu posouzení, který je založen na etnografické metodě* (Dudley, 2016, s. 109–110; Robert-Lewis, 2011, s. 141–143) *jeví jako nejvhodnější pro evropskou situaci sekulární spirituality*. Namísto zjevně náboženského jazyka nebo spirituálních otázek musí sociální pracovník používat více existenciální jazyk, eventuálně psycho-spirituální jazyk (Hodge, 2015a, s. 122). Hovořit o duchovních a náboženských otázkách psycho-spirituálním jazykem však s sebou přináší určitá rizika (Hodge, 2015a). Pokud klient není se spirituálním nebo náboženským jazykem obeznámen, může ho používání psycho-spirituálního jazyka stresovat. Na druhou stranu, náboženský klient by mohl být znepokojen,

* Termín „nevěřící“ znamená lidi, kteří vyjadřují svou vlastní spiritualitu slovy jako „ne“ nebo „nic“. Jsou-li dotázáni na svou víru, náboženství nebo spiritualitu, říkají: „nemám žádnou spiritualitu“, „nevěřím v žádné náboženství“ nebo „nemám ani náboženství, ani víru“ (Pew Research Center, 2017; Dudley, 2016).

pokud by se s ním hovořilo o náboženských záležitostech právě psycho-spirituálním jazykem. Implicitní spirituální posouzení také vyžaduje, aby byl sociální pracovník citlivý na klientovo vnímání rozhovoru a aby byl připraven spirituální posouzení ukončit.

Tento přístup považuje klienta za „kulturního průvodce“, který učí sociálního pracovníka a ukazuje mu svůj „svět“ a „subkulturu“ nebo svou spiritualitu. Proto klade sociální pracovník ve spirituálním posouzení komplexní otázky a věnuje pozornost kulturně specifickému smyslu popisných významů a hledá deskriptory v dialogu s klientem (Robert-Lewis, 2011, s. 141–143). Sociální pracovník by se proto měl soustředit na taková témata, jako je *radost, mír, smysl, vášeň, cíl a odpuštění*. Tyto pojmy se používají také v náboženském kontextu pro popis vztahů mezi Bohem a člověkem (Hodge, 2015a, s. 123), mezi lidmi v náboženské komunitě anebo mezi náboženskou komunitou a zbytkem světa.

Canda a Furman (2010) uvádějí několik příkladů takových otázek:

- Co vám právě teď dává v životě smysl?
- Co vám pomáhá soustředit se a zůstat ve střehu?
- Kam chodíte čerpat inspiraci a klid?
- Kdy cítíte vnitřní klid a spokojenost se životem?
- Kde nacházíte sílu k překonávání obtíží a krize?
- Prosim, řekněte mi, kdy jste naposledy zažil/a důležitý vhled, důležitý „aha!“ moment.
- Kde (u koho) hledáte radu a proč?
- Za co jste nejvíc vděčný?
- Co považujete ve světě (v této situaci) za důležité?
- Jaké jsou vaše nejcennější ideály?
- Co si myslíte, že je v životě nejdůležitější?

Pro sekulární evropské prostředí může být navržena posloupnost výše popsaných přístupů. Jedná se o kladení otázek ve směru od spirituálně citlivějšího posouzení v sociální práci ke spirituálně orientovanému posouzení v sociální práci, od implicitnějších otázek o spiritualitě klienta k explicitnějším otázkám a ve směru od stručného posouzení přes implicitní posouzení až ke komplexnímu posouzení (Hodge, 2015a, s. 135).

1. *Stručné posouzení*, tj. varianta modelu HOPE pro Evropu. Hlavní otázka: Je spiritualita pro klienta důležitá? Sociální pracovník by měl implicitní spirituální posouzení provádět během posuzování situace klienta. Variantou, kterou je možné použít, je dotazník pro evropský kontext; a to v situaci, kdy se dotazníky obvykle používají, nebo v situaci, kdy sociální pracovník nemá žádné pochybnosti o zájmu klienta o spirituální a náboženské otázky.
2. *Implicitní posouzení*, tj. implicitní přístup ke spirituálnímu posouzení. Hlavní otázka: Je spiritualita v klientově situaci důležitá? Sociální pracovník se klienta zeptá na kulturně

specifické významy popisných pojmů a hledá deskriptory v dialogu s klientem. V tomto případě je spirituální posouzení smíšené a propojené s obecným posouzením životní situace klienta.

3. *Komplexní (explicitní) posouzení*, tj. otevřený dialog s klientem o jeho spiritualitě nebo náboženství v kontextu životní situace. Hlavní otázky: Jaký smysl dává klientovi v jeho životní situaci vlastní spiritualita nebo náboženství a jaký vidí klient ve své životní situaci a svých problémech smysl? Pro komplexní duchovní posouzení je k dispozici mnoho nástrojů z diskurzu spirituality v sociální práci v USA. V tomto typu posouzení se hranice mezi posouzením a intervencí v sociální práci stále více stírají. Takové překrývání mezi posouzením a intervencí je v současné sociální práci nicméně běžné, protože se komplexní spirituální posouzení přibližuje spirituální intervenci sociální práce.

Závěr

Sociální práce není jen věda, ale také druh umění. Chceme-li se takové umělecké profesi naučit, je nutné mít přehled o praxi. Proto je žádoucí používat ve výuce sociální práce praktické příklady. To platí i pro spirituální posouzení v sociální práci (Hodge, 2015a, s. 169). Z praktického hlediska se dá spirituální posouzení použít u každého klienta. Závěrem si to ukážeme na třech příkladech – senior, oběť domácího násilí a klient bez domova.*

- *Senior*: Senioři jsou považováni za religióznější skupinu než mladší generace. Pro několik generací starších lidí narozených ve východní Evropě v prvních dvou desetiletích po druhé světové válce (1945–1965) však tento předpoklad není vždy platný. Tito lidé byli vychováváni a vzděláváni v doktríně státního ateismu komunistických států východní Evropy. Průzkumy ukazují, že tito lidé nejsou ateističtí, ale nevědí, jak o spiritualitě a náboženství hovořit, jak se s nimi vypořádat, nenalézají slova k vyjádření svých vlastních myšlenek o duchovních otázkách atd. Z tohoto důvodu by si měl sociální pracovník v sociální práci se seniory narozenými v tomto období ověřit, zda a do jaké míry je pro ně spiritualita důležitá. Znamená to používat při posuzování životní situace takového seniora přístupy, jako je modifikovaný dotazník HOPE (viz bod 2.1). Z klientových odpovědí může vyplynout, že spiritualita pro něj není nikterak podstatná. Může se rovněž ukázat i význam implicitní spirituality, jako například zdrojů naděje mimo smyslový svět, ovšem zároveň bez explicitních náboženských slov a otázek. Pro takového klienta by mohlo být důležité předat hodnoty svobody a lidskosti svým vnoučatům, realizace tohoto přenosu by pro něj mohla znamenat prodloužení života. Sociálnímu pracovníkovi by takový výsledek spirituálního posouzení naznačoval, že pro klienta je důležitá komunikace a kontakt s vnoučaty, protože je součástí spirituálního podpůrného systému jeho života.

* Všechny příklady vycházejí z mé osobní zkušenosti s prací s různými klienty Charity v letech 2005 až 2011.

- Klient – oběť domácího násilí:* Domácí násilí je závažný sociální problém, který má silný dopad na psychiku a celý život obětí. Za příklad zde použijeme situaci násilí páchaného na ženách v rámci manželství. Rozvod by měl být v takovém případě pro oběť řešením nebezpečné situace.

Pro oběti s katolickým přesvědčením a příslušností ke katolické církvi však rozvod představuje závažný problém. Manželství je posvátné pro všechny křesťany obecně. V katolické a pravoslavné církvi je manželství zároveň i svátostí. Pro katolíka je tato svátost platná až do smrti jednoho z manželů. Rozvod tedy není možný. Jestliže sociální pracovník jedná s obětí domácího násilí z takového prostředí, musí nejprve zjistit, do jaké míry je pro tohoto klienta důležitá spiritualita a náboženství. Sada otázek HOPE (viz oddíl 2.1) a také implicitní spirituální posouzení (viz oddíl 3.) by měly sociálnímu pracovníkovi nastínit, do jaké míry je pro klienta náboženství důležité v nebezpečné životní situaci. Sociální pracovník může také zjistit, jak klient interpretuje vliv širší rodiny, náboženské komunity a například přátel své rodiny z katolického prostředí. Kanonické právo katolické církve uznává řešení domácího násilí občanským rozvodem. To znamená, že manželství je v očích státu rozvedené a oběť může využít podpory a ochrany sociálního systému státu. Svátost manželství se tím však nezmění. Aby mohl sociální pracovník navrhnout takovéto řešení krizové situace, musí vědět, jaký dopad to bude mít na sociální prostředí oběti a jak důležitý je pro oběť svátostný charakter manželství. Podle toho může oběti následně vysvětlit řešení a začít s uvedením tohoto typu řešení do praxe, příp. se obrátit na teologa nebo duchovního, aby se podíleli na procesu pomoci. Teolog nebo duchovní by však měli být dobře informováni o problému domácího násilí a obeznámeni se zmíněným řešením kanonického práva. Teolog nebo duchovní, upřednostňující zachování civilního manželství navzdory nebezpečné situaci, v níž se oběť domácího násilí nachází, se nemůže účastnit procesu pomoci.
- Klient bez domova:* Život bez trvalého bydliště je často důsledkem kumulace různých sociálních problémů i zvoleného životního stylu. Ne všichni bezdomovci by žili ve funkčním domě s vysokou mírou spotřeby, jak je běžné v postmoderní společnosti. Při posouzení životní situace klienta může sociální pracovník, například streetworker, využít spirituální posouzení i jako posouzení hodnot, preferencí a názorů klienta na jeho život. Obecným posouzením životní situace klienta může sociální pracovník projednat s klientem příčiny a kořeny jeho situace. Tyto příčiny a kořeny mohou být vnější (rozvod, nezaměstnanost, zadluženost) i vnitřní (vlastní rozhodnutí). Použitím sady otázek HOPE (viz oddíl 2.1) a implicitního spirituálního posouzení (viz oddíl 3.) může sociální pracovník projít s klientem jeho vnitřní příčiny a kořeny bezdomoveckého života. Sociální pracovník se musí zajímat o hodnoty, jako je svoboda, skromnost nebo environmentální hodnoty. Tyto hodnoty mohou být důležitou součástí podpůrného systému života klienta i kořeny jeho naděje a smyslu života. Spirituální posouzení tak může být důležitou součástí obecného posouzení situace klienta a může sociálnímu pracovníkovi pomoci s hlubším pochopením vnitřních kořenů a příčin situace klienta bez domova, při zachování posouzení celé situace, tedy vnějších příčin a kořenů situace bezdomovců a sociálních problémů, s nimiž se klient musí vypořádat.

Dosahovat umění sociální práce pomocí spirituálního posouzení vyžaduje, aby sociální pracovník znal také svou vlastní osobnost, svoji spiritualitu a svůj přístup k náboženství a souvisejícím otázkám. Za nástroje k uskutečňování umění sociální práce mu jsou k dispozici jak schopnost poznání vlastní spirituality, tak znalosti o náboženství ze sociologie náboženství, psychologie náboženství, religionistiky, z filozofie, a stejně tak z teologie (křesťanského vyznání v závislosti na kulturně-náboženském kontextu).

Otázky pro sebereflexi

- Jakou roli má spirituální posouzení při posouzení životní situace klienta v sociální práci?
- Který argument můžeme použít pro využití spirituálního posouzení v sociální práci v sekularizovaném kulturním prostředí Evropy (ve státech Evropské unie)?
- Jaké jsou rozdíly mezi dotazníky pro spirituální posouzení a spirituální posouzení pomocí dialogu (tj. soubor otázek, etnologický přístup)?
- Co je stručné spirituální posouzení a jak jej můžete využít v sociální práci v evropském prostředí? Formulujte svůj vlastní příklad použití stručného spirituálního posouzení.
- Co je implicitní přístup ke spirituálnímu posouzení a jak jej můžete využít v sociální práci v evropském prostředí? Formulujte svůj vlastní příklad použití implicitního spirituálního posouzení.
- Co je komplexní spirituální posouzení?

Zdroje

- Anandarajah, G.; Hight, E. (2001). Spirituality and Medical Practice: Using the HOPE Questions as a Practical Tool for Spiritual Assessment. *American Family Physician* 63(1), s. 81–88.
- Bartlett, H. (1970). *The common base of social work practice*. Silver Spring: NASW.
- Berger, P. L.; Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.
- Coulshed, V.; Orme, J. (2006). *Social Work Practice (vol. 4)*. Basingstoke: Palgrave.
- Canda, E. R.; Furman, L. D. (2010). *Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Doležel, J. (2017). Spiritual Sensitivity in Caritas Services: Why and How to Work with the Spiritual Dimension of the Life Situation of Clients. *Caritas et veritas* 1, s. 50–68.
- Dudley, J. R. (2016). *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – London: Routledge.

- Hodge, D. R. (2015a). *Spiritual Assessment in Social Work: Mental Health Practice*. New York: Columbia University Press.
- Hodge, D. R. (2015b). Spirituality and Religion among the General Public: Implications for Social Work Discourse. *Social Work* 60(3), s. 219–227.
- Hodge, D. R. (2017). The evolution of spirituality and religion in international social work discourse: Strengths and limitations of the contemporary understanding. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work* 37(2), s. 1–21.
- Hrdličková, L. (2003). Smrt a pohřeb u Romů. Smrt a pohřeb v obyčejové tradici Romů. *Dingir*, 7(4), s. 19–21.
- Jandásková, Z.; Skočovský, K. D. (2007). Psychometrické vlastnosti a faktorová struktura Pražského dotazníku spirituality (PSQ 30) u souboru starších žen. *Studia minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis* 11, s. 29–38.
- Lužný, D.; Nešpor, Z. R. et al. (2008). *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Navrátil, P. (2001). *Teorie a metody sociální práce*. Brno: Marek Zeman.
- Navrátil, P. et al. (2014). *Reflexivní posouzení v sociální práci s rodinami*. Brno: MUNI Press.
- Navrátil, P.; Janebová, R. et al. (2010). *Reflexivita v posuzování životní situace klientek a klientů sociální práce*. Hradec Králové: Gaudeamus.
- Pew Research Center (2017, May 10). *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe: National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes* <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>
- Robert-Lewis, A. C. (2011). Response to Mark Chaves: Practical Interventions to Assist Social Work Students in Addressing Religious and Spiritual Diversity. *Social Work & Christianity* 38(2), s. 139–145.
- Říčan, P.; Janošová, J. (2005). Spirituality: Its psychological operationalization via measurement of individual differences: a Czech perspective. *Studia psychologica* 47, s. 157–165.
- Suchomelová, V. (2016). *Senioři a spiritualita: Duchovní potřeby v každodenním životě*. Praha: Návrat domů.
- Tiefensee, E. (2007). Areligiosität: Annäherung an ein Phänomen. In U. Laepple (Ed.). *Die sogenannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche: Festgabe für Hartmut Bärend* (s. 66–77). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

III.3 Spiritualita a etická rozhodnutí

Emmanuel Lacca

DOI: 10.6094/UNIFR/223341

V této kapitole budeme zkoumat vztah mezi spiritualitou a etickými rozhodnutími v rámci činnosti sociálních pracovníků. Tento vztah je důležitý pro zlepšování dovedností potřebných k interpretaci spirituality v kontextu sociální práce.

Co můžete získat z této kapitoly

Znalosti

Čtenáři díky porozumění souvislostem mezi spiritualitou a etikou pochopí nejdůležitější teoretické aspekty, které shrnují a otevírají povinnosti spirituálního posouzení.

Dovednosti

Čtenáři porovnávají různé úrovně spirituality člověka a budou připraveni propojovat je v oblasti své působnosti v okamžiku přijímání etických rozhodnutí.

Postoje

Čtenáři uplatňují znalosti a dovednosti, aby odůvodnili své jednání v osobní nebo pracovní rovině, aby posoudili potřeby klienta i z hlediska spirituality a rozhodli, jaké strategie se na konkrétní situaci dají použít.

Úvod

Pojmy spiritualita a etické rozhodování se v praxi sociálního pracovníka propojují. Sociální pracovník musí aplikovat veškerou teorii, kterou se naučil během svého teoretického vzdělávání, a na druhé straně pochopit, že jedná s lidmi, s lidmi, kteří mají své touhy, očekávání, obavy a občas i předsudky vůči němu a jeho práci. Nejde tedy pouze o teoretickou záležitost, je nezbytné prozkoumat různé skutečnosti a spiritualitu klienta a následně tomu přizpůsobit volbu strategických kroků. K tomu je zapotřebí lidskou bytost, s níž se sociální pracovník při své práci setkává, pochopit.

Na začátek našeho zkoumání se vraťme k pojmu lidské bytosti z kapitoly I.2: je to souhrn předpokladů a přesvědčení o tom, jaká tato bytost je ve své přirozenosti, jak žije ve svém sociálním a materiálním prostředí a jaké hodnoty a cíle by měl její život mít.

Podle tohoto tvrzení si musí sociální pracovník před svým klientem položit několik zásadních otázek, aby sladil svá očekávání se spiritualitou člověka, kterého ho má před sebou:

- Opravdu přistupuji ke klientovi bez předsudků?
- Jak přede mnou klient vyjadřuje sám sebe?
- Jsem schopen určit, jak dobře klienta znám?
- Věřím, že rozumím povaze jedince?
- Jsem schopen kontextualizovat povahu jednotlivce v odpovídajícím sociálním kontextu?
- Chápu, jaké má klient cíle a hodnoty?
- Lze tyto hodnoty a cíle sjednotit s těmi, které bych chtěl navrhnout?

Jak můžeme vidět na těchto otázkách, prvně je potřeba provést předběžné posouzení klienta, abychom dospěli k porozumění jeho duchovní stránce. Je pravda, že explicitní a vnějškové činy a gesta nám mohou poskytnout poměrně širokou představu o přesvědčení jedince, ale mnohem přínosnější bude pokusit se jít dál, za tyto vnějškové prvky, abychom získali úplnější posouzení – zejména v situaci, kdy je posouzení kombinováno s etickým rozhodováním, které může mít dva významy, jak dokládají následující dvě otázky:

- Jaká rozhodnutí bych měl udělat, abych klientovi pomohl?
- Jaká rozhodnutí klient obvykle dělá, když čelí dilematům každodenního života?

Obecné odpovědi na tyto otázky nám dávají klíč k pochopení vzájemných souvislostí mezi dvěma základními aspekty vztahu mezi sociálním pracovníkem a klientem – spiritualitou a etickým rozhodováním.

V další části kapitoly budou oba pojmy samostatně analyzovány, následně syntetizovány a představeny v jejich speciálním vztahu.

1. Etická rozhodnutí a spirituální posouzení: organizovaný a koordinovaný vztah

Etická a spirituální rozhodnutí by od sebe neměla být oddělována. V následujícím textu uvidíme, proč tomu tak je, a uvědomíme si důvody, proč je jakékoliv naše rozhodnutí v přirozeném důsledku spirituální a v individuální a sociální konstrukci etické.

Hovořit o etických a spirituálních rozhodnutích znamená především předpokládat existenci dvou světů, které spolu komunikují: Já a toho, co Já obklopuje. Každé rozhodnutí subjektu směřuje k objektu, živému či neživému, který existuje ve světě. Subjekt chce něco udělat a hledá způsoby, jak ve světě realizovat své myšlenky, jak je uvést do praxe. Tímto způsobem chce uskutečňovat sám sebe a zkrátka neustále „usiluje o dobrý život“ (Todd Peters, 2004, s. 13). Podle učení křesťanské sociální etiky usilování o dobrý život za účelem seberealizace znamená hlavně řešení některých „dilemat“, která neustále prostupují životy lidí a která neustále volají po zodpovědnosti vůči sobě samému a úctě k druhým:

- duše – tělo,
- niternost (interiorita) – vnějškovost (exteriorita),
- příroda – historie,
- svoboda – determinismus,
- socialita – individualita,
- člověk – příroda,
- smrtelnost – nesmrtelnost,
- immanence – transcendence,
- zkušenost konečnosti – aspirace k nekonečnu.

Tato dilemata nastávají, když se lidé zamýšlejí sami nad sebou a nad svým vztahem ke světu kolem sebe, zejména k ostatním. Proto je potřeba tyto otázky posuzovat analyticky, aby kontakt s druhým byl co nejpřínosnější. Uvedená dilemata mají zejména tyto zvláštní charakteristiky:

1. *Duše – tělo.* Toto dilema nastává, když lidé, vedeni k zamyšlení nad svou rolí ve světě, bojují s rozhodnutím, zda následovat impulsy své duše nebo odpovídat na reakce těla interagujícím s okolím. Jedná se o nejvíce kontroverzní dilema v historii idejí, protože panovala tendence uvažovat o člověku jako o binární bytosti, která se nutně musí rozhodnout mezi těmito dvěma napětími. Katechismus katolické církve (§ 366) by s tímto názorem spíše souhlasil a potvrdil nesmrtelnost duše a smrtelnost těla. Ve skutečnosti je toto napětí mezi nesmrtelností duše a smrtelností těla jen zdánlivé, protože volbu mezi impulsy duše a reakcemi těla z etického hlediska vysvětluje lidská motivace a jednání. Teologické předporozumění je důležité pro vysvětlení, proč takové dilema existuje, avšak jeho řešení spočívá na lidské vůli, která je svobodná a sebeurčující nezávisle na náboženských přesvědčeních a světonázorech. Toto dilema proto vylučuje jakékoliv fatalistické a/nebo deterministické záměry.

2. *Niternost – vnějškovost.* Toto dilema přímo souvisí s prvně uvedeným a vždy se odehrává ve vztahu Já – svět. Na rozdíl od předchozího dilematu je však spojeno se sebereflexí subjektu v prostředí, ve kterém jedná. Během jednání se jednající mohou řídit určitými pravidly, která jsou buď diktována nasloucháním sama sobě, svým potřebám a touhám, nebo jsou spojena s uspokojením potřeby, která je dána zvenčí a váže se k referenční skupině a komunitě, ve které jednající žijí. Mám se ohlížet na svou povahu a přání anebo na to, co mě obklopuje? Ocitne-li se člověk v tomto dilematu, je to primární otázka, na kterou je třeba odpovědět. Stejně tak k tomuto typu dilematu patří otázky, které se týkají našeho postavení ve světě, naší ochoty rozhodovat o tom, co a jak dělat, a toho, jak vnímáme sami sebe v referenčním kontextu.

3. *Příroda – historie.* Toto dilema je komplikovanější, neboť nezávisí pouze na našich činech, ale rozšiřuje obzor záměrného jednání po získání kulturních znalostí. Znalost vlastní historie, kulturního referenčního prostředí umožňuje subjektu rozhodnout, zda se této historii a kultuře přizpůsobí, nebo se naladí na lidskou přirozenost, kterou „cítí“ a která jej odlišuje. Extrémní případ tohoto dilematu představují lidé, kteří inklinují k asketickému životu, daleko od kulturní skupiny, ve které se narodili. Tento postoj, stejně jako jeho opak (lpění na referenční historii), by neměl být považován za negativní. Ve skutečnosti totiž představuje reakci individuálního pocitu na kulturní obzor a z tohoto důvodu se vždy jedná o výsledek dobře zvážených reflexí, což posluchač musí nutně zohlednit při posuzování individuálního jednání ve společnosti.

4. *Svoboda – determinismus*. Propojeno se třemi předchozími, toto dilema vyvstává v okamžiku, kdy se lidé sami sebe ptají, zda jsou jejich činy ve světě skutečně svobodné. Nemluvíme o úvahách spojených s teologickým tématem svobodné vůle, protože toto má jak individuální, tak i kolektivní hodnotu a již předpokládá kulturní identifikaci. Místo toho hovoříme o postoji spojeném s přijetím toho, co lidé nacházejí ve své referenční skupině, jako je pozorování určitých tradic nebo specifického chování. V jistém smyslu si člověk klade otázku, zda jsou jeho činy skutečně svobodné, nebo zda jsou nutně vedeny příslušností ke konkrétní skupině, přizpůsobením se a podřízením se kolektivu. Jinými slovy, otázka je dvojitá: a) jestli se jedinec rodí zcela svobodný – tabula rasa, jak by řekl Tomáš Akvinský – nebo jestli je již od narození řízen a „determinován“ určitými kulturními postoji, a proto zcela svobodný není; b) jestli se jedinec může svobodně rozhodovat o činech, nebo jestli jsou jeho volby již určeny kulturou komunity, v níž je člověk vychováván. Tento aspekt se musí zohlednit zejména ve fázi spirituálního posouzení, aby bylo toto posouzení prosto předsudků a zaujatosti.

5. *Socialita – individualita*. Hlavní otázka vyvolaná tímto dilematem má za cíl odpovědět na jedincovo povolání k individualitě a jeho přirozenou tendenci ke společenskosti. S každou další událostí si lidé upevňují své postoje a jsou schopni se rozhodnout, zda jsou jejich postoje a dispozice naplňovány v sociálním kontextu, nebo jsou pro ně dostatečné samy o sobě. To neznamená sociální izolaci, ale spíše seberealizaci v kontextu, který je více osobní než sociální. Jinými slovy, toto dilema se pokouší ukázat lidské tendence k individualismu a sdílení, které se zdají existovat v lidské bytosti rovným dílem, ale které je nutno studovat v jejich existenciální prevalenci.

6. *Osoba – příroda*. Toto dilema přímo souvisí s dilematem mezi přírodou a historií, ale získává zde výhradně individuální charakter. Kdo jsem jako člověk? Existuje rozdíl mezi přírodou a člověkem? Co znamená příroda? To jsou hlavní otázky vyžadující odpovědi. Ovšem odpovědět na tyto otázky není snadné, neboť krom historického a kulturního pozadí předpokládají, že jedinec musí být absolutně schopen jasně a zřetelně poznat sám sebe. Odpověď na smysl přírody navíc vyžaduje dvojí cestu zkoumání, vztaženou k přirozenosti jednotlivce a přírody (prostředí), která ho obklopuje. Jedna cesta nevylučuje druhou, ale jednotná odpověď je možná pouze v případě, jsou-li obě cesty v harmonii, tj. pokud jedinec chápe, kdo je a co ho obklopuje, jedná v souladu se zásadami a hodnotami, které organizují etickou společenskost jednotlivců.

7. *Smrtelnost – nesmrtelnost*. Toto dilema je spojeno s následujícími dvěma body z hlediska jejich hermeneutické hodnoty. Když se lidé zamyslí nad sebou samými a uvědomí si, že jsou omezení a koneční v čase a prostoru – jedním slovem, že jsou smrtelní – začnou chtít zvěčnit sebe sama a své činy. To otevírá touhu po nesmrtelnosti, kterou je potřeba vzít v úvahu vždy, když někdo tvrdí, že touží po nesmrtelném životě. Protože nesmrtelností nerozumíme naivně touhu žít věčně, ale spíše touhu udržet své činy navždy v prostředí naší existence.

8. *Imanence – transcendence*. Napětí mezi imanencí a transcendencí přímo souvisí s předchozím dilematem. Když si lidé uvědomí svou omezenost a touhu nahradit smrtelnost nesmrtelností, začnou přemýšlet, zdali neexistuje nějaký aspekt jejich existence, který není z tohoto světa. Pak učiní první kontakt s transcendencí. Přiznávají se tedy ke svému duchu, že chtějí posunout své znalosti za hranice konečnosti svého prostředí ve snaze pochopit, co leží za ním. To je činí otevřeným pro náboženskou víru a všechny praktiky s ní spojené.

9. *Zkušenost s konečností – aspirace k nekonečnu*. Dilema mezi těmito dvěma póly vyplývá ze zkušeností naší existence, z konečnosti bytí v omezeném světě a z touhy porozumět rozměru nekonečna, což je *aliud quid* ve srovnání s omezeností lidského světa.

Tato dilemata, jak můžeme jasně vidět při podrobném zkoumání každého z nich, staví jedince před volbu mezi touhou po sebe-aktualizaci a touhou naslouchat druhému, a to i ve vícerozměrném smyslu v případě posledních dvou dilemat. Jak sociální pracovník, tak i klient si proto „musí“ vybrat. Tato nutnost vyžaduje vytvoření přesného rozhodovacího protokolu, který je často zakódován ve striktně definovaném postupu nazývaném „kroky etického rozhodovacího procesu“. Jedinec je součástí rozhodovacího procesu, který – již ze své definice – vytváří rozhodnutí. Utváří ale také jedince samotného, protože s každým rozhodnutím sděluje světu svůj vývoj. Rozhodovací proces se obvykle skládá z devíti kroků a je ovlivňován dilematy, jež jsou součástí skutečností v tzv. vnitřním světě klienta (May a kol., 2013):

1. shromážděte fakta,
2. definujte etické otázky,
3. identifikujte dotčené strany,
4. identifikujte důsledky,
5. identifikujte závazky (zásady, práva, spravedlnost),
6. zvažte svou povahu a integritu,
7. kreativně přemýšlejte o možných akcích,
8. zkontrolujte svůj „vnitřní pocit“,
9. rozhodněte o vhodných etických opatřeních a připravte se na to, že budete čelit protichůdným argumentům.

2. Etická rozhodnutí a „cesta“ přes dilemata k rozhodovacímu procesu

Jak dilemata zapadají do rozhodovacího procesu? A jak spirituální posouzení? Tato řada kroků nám umožňuje porozumět tomu, jak by měla být přijímána a/nebo řešena etická rozhodnutí, s přihlédnutím na dispozice sociálního pracovníka vůči klientovi a stejně tak na dispozice a očekávání klienta. Tyto kroky lze aplikovat na kteroukoli oblast našeho života: vezmeme-li za výchozí bod rozdělení podle Maye, zaměříme se na etické rozhodování v typické situaci mezi sociálními pracovníky a klientem.

Prvním krokem je shromáždění faktů. Nejprve si musíme ujasnit, jaké postavení má v dialogu náš partner, abychom mohli co nejlépe zahájit hermeneutickou interpretaci jeho přesvědčení a činů. Základní strategií je klást otázky – kdo, co, kde, kdy, proč a jak. Odpovědi na těchto šest otázek nám poskytnou zpětnou vazbu o klientovi a úkolu, kterému budeme čelit. Jakmile identifikujeme klienta a pochopíme situaci, kterou máme analyzovat, je nezbytné pokusit se klienta co nejvíce poznat, abychom vyvinuli eticky nezpochybnitelnou strategii založenou na

faktech, a nikoli na osobní předpojatosti. To si můžeme dovolit jedině v případě, kdy není možné o klientovi získat dostatek informací a kdy musíme postupovat podle osobních domněnek. Ty jsou přípustné pouze pod podmínkou, že je průběžně ověřujeme na základě aktuálně získávaných informací o klientovi.

Jakmile pochopíme směr, kterým je třeba se vydat, budou v druhém kroku stanoveny etické otázky, a to způsobem, aby byl vztah mezi sociálním pracovníkem a klientem skutečný a řídil se společným cílem, což je vzájemné poznávání. K tomu je nejprve nutné identifikovat klientovo obvyklé kulturní pozadí, aby bylo možné identifikovat etické problémy, na nichž je možno vystavět akční plán. Každý sociální pracovník bude mít vlastní etické profesní přesvědčení, které povede k přesnému zvažování etických myšlenek, stejně jako každý klient bude mít vlastní způsob pojetí života, ať už individuální nebo s něčím spojený. Rozhodování o tom, jaké etické problémy vzít v úvahu, se proto stává rozhodujícím pro určení správnosti etických rozhodnutí.

K tomu bude nutné identifikovat typ vztahu mezi profesionálem a klientem, důsledky tohoto vztahu a vzájemné závazky. Nejprve se musíte rozhodnout, jaké jsou klientovy primární a sekundární hodnoty, a to pomocí tzv. přebírání perspektivy, kdy se snažíme pochopit, jaký pohled může klient mít na život a jednání. Tímto způsobem lze překonat předsudky, které jsou úzce spojené s životem sociálního pracovníka. Poté se určí důsledky daného plánování, přičemž se pečlivě vyhýbáme kognitivní předpojatosti. Etické rozhodnutí sociálního pracovníka o daném problému bude znamenat důsledky pro klientův svět. Z tohoto důvodu je hledání nejvhodnějšího rozhodnutí zásadní pro vytvoření vztahu důvěry a spolupráce mezi stranami, které jsou zapojeny do zvládnání „příběhové linie“. A konečně, v zájmu zachování správnosti tohoto procesu je posledním krokem uznání vzájemných povinností mezi sociálním pracovníkem a klientem. To znamená, že vztah mezi nimi musí být založen na jasných zásadách, rovných právech a přiměřené spravedlnosti. V procesu zvládnání může být sociální pracovník pro klienta rádcem, ale nikdy by vůči klientovi neměl z respektu k němu zastávat pozici *nadřazenosti*.

Sociální pracovník proto potřebuje sebezpoznavat vlastní charakter, přesvědčení a předpoklady. To mu umožní porozumět svému „místu“ v procesu zvládnání a ujasnit si svou úlohu v tomto procesu, čímž se vytvoří skutečný kruh důvěry, který klienta povzbudí v realizaci tohoto procesu.

Sociální pracovník by se tedy měl snažit být ve vztahu s klientem kreativní. Tvořivost představuje především harmonizaci mezi jeho spiritualitou a spiritualitou klienta. Tato harmonizace vytvoří mocný kruh důvěry, který úspěšně dosáhne procesu zvládnání. Pouze prostřednictvím takové harmonizace bude sociální pracovník schopen uplatnit svou kreativitu při hledání celé škály řešení potenciálního problému klienta, kterého tento proces povzbudí k tomu, aby se plně otevřel a vyčkal na výsledek procesu zvládnání.

V této situaci by sociální pracovník měl provést to, co May nazývá *kontrolou vlastního vnitřního pocitu*. S neustálým zacílením na úspěch procesu zvládnání se musí ponořit ještě hlouběji do sebezpoznání a harmonizace s klientem, aby stvrdil etické dobro procesu a doplnil jej osobními postřehy k možnému dalšímu zefektivnění procesu. Spirituální posouzení není jen proces, který se řídí přesnými a strukturovanými etickými kodexy, ale zároveň je také nositelem svobodného uplatňování intuice sociálního pracovníka při práci s klientem.

Jistě, a to je poslední krok, sociální pracovník bude muset zkontrolovat, že během ukončení spirituálního posouzení a procesu zvládnání došlo ke striktnímu dodržení etických pravidel a že v žádné chvíli nebyly nepřekročeny různé etické kodexy. Pěče o druhé je činnost, která se dotýká nitra zúčastněných lidí a zlepšuje jejich spiritualitu. Avšak jakýkoliv proces tohoto druhu znamená, na svém začátku i konci, etická rozhodnutí, která jsou správná i po právní stránce či která přinejmenším respektují kodexy přijaté pro tyto konkrétní případy.

Základem každého takového procesu je každopádně společenskost jednotlivců a, jak uvádí Aristoteles v *Etice Nikomachově*, skutečné společenskosti je dosaženo, když dva nebo více jedinců tráví čas společně a bez výhrad se zaměřují na dobro druhého a na *vzájemnou dobrotu*, díky níž je jejich vztah uspokojivý.

Spiritualitu lze jen naivně definovat jako cosi, co překračuje realitu a přesahuje fyzický svět. Při bližším zkoumání se tato definice zdá být na hony vzdálená tomu, co pro nás spiritualita skutečně znamená. Není synonymem meditace, ani úzce nesouvisí (pro účely zde stanovené) s konkrétními náboženskými praktikami, které nás přivádí do stavu vědomí, kdy „cítíme“ pouze našeho ducha.

Spiritualitu lze pro naše účely definovat čtyřmi způsoby:

- nejvyšší úroveň každé individuální evoluční linie,
- cesta každé individuální evoluční linie,
- vrcholný zážitek (určený stav vědomí),
- zvláštní postoj k životu.

Spiritualita je nejvyšší úroveň každé individuální evoluční linie a její cestou v tom smyslu, že každá část naší individuality (např. kognitivní, mezilidská, emocionální, morální) má na jedné straně nezávislé úrovně rozvoje a na druhé straně všechny přispívají k definici naší spirituality. Například morální oblast se sice vyvíjí nezávisle na ostatních oblastech, ale neexistuje bez určitého stupně vývoje interpersonální oblasti. Takto je naše spiritualita sdílená a výlučná zároveň. Jsou-li výše zmíněné oblasti plně rozvinuty, umožňují dosahovat vrcholné zkušenosti, té zkušenosti, skrze kterou je náš duchovní potenciál vyjádřen v nejvyšší možné míře. V tomto konkrétním stavu zkušenosti se nad danými problémy setkává spirituální posouzení s racionálním hodnocením a kategorickou intuící.

Spiritualita ale také může, zjednodušeně řečeno, představovat určitý postoj k životu. Použijeme-li slov Agostina Famlongy (2016, s. 104), jsou postoje laskavosti, soucitu, pomoci a služby druhým považovány za spirituální, na rozdíl od sobectví, projevů vzteku, závisti a všech pocitů/postojů, které člověka obecně vzdalují od zkušenosti společenství s ostatními. Vnitřní postoj otevřenosti a přijímání životních zkušeností je také považován za spirituální, na rozdíl od odmítavého postoje a uzavření se zkušenostem. Je více než jasné, že žádný z těchto vnitřních postojů nespadá do kritérií předchozích definic. Jsou jednoduše vnitřní predispozicí, kterou si člověk může vybrat v kterékoli fázi vývoje, bez ohledu na stav vědomí, ve kterém se nachází. V tomto případě je to volba jednotlivce, která určuje posun tohoto druhu postoje – ať už je jakýkoli – do jeho života. Zvolíme-li si například přijetí etického kodexu chování, jde o volbu vnitřní zralosti, protože člověku umožňuje vybudovat si život na základě vlastních hodnot.

Autentické spirituální posouzení tak prochází moudrým a správným rozpoznáním smyslu naší spirituality. Tato část knihy ukázala pouze konkrétní pohled na toto téma, a to i s ohledem na otázky nastolené v jiné kapitole knihy věnované spiritualitě.

3. Spiritualita a etická rozhodnutí. Konečný (navrhovaný) závěr

Jak je uvedeno v předchozích odstavcích, spiritualita a etická rozhodnutí spolu úzce souvisí. Jsou v kruhovém vztahu: spiritualita vede etická rozhodnutí a etická rozhodnutí pomáhají definovat spirituální specifika jednajících osoby a jejího okolí. Jak uvádí Gomez a Fisher:

Větší povědomí o vztahu mezi sebou samým a ostatními v komunitě (vysoká úroveň společného blaha) nebo větší zvážení toho, jak naše vlastní jednání ovlivňuje životní prostředí (vysoká úroveň environmentálního blaha), by nás měly vést k tomu, že se ve svém počinání zaměříme na druhé, ve smyslu jeho počinání, což povede k idealističtějšímu rozhodování. Z oblasti spirituální pohody je společnou oblastí možná ta, která nejpříměji souvisí s rozhodováním ovlivňujícím ostatní, protože společná pohoda se zaměřuje na vztah mezi sebou samým a ostatními a souvisí s láskou k lidem (Gomez a Fisher, 2003, s. 1979).

Spiritualita a etická rozhodnutí se proto netýkají pouze života jednotlivce, ale ve vztahu s ostatními současně ovlivňují sféru společnosti. Posouzení individuální spirituality nemůže ignorovat skutečnost, že je zakotvena v sociálním prostředí, které ji řídí a určuje. Analýza spirituality a etických rozhodnutí jedince je velkou pomocí při posuzování vztahu mezi jedincem a společností, ve které žije a jedná. Proto je nutné analyzovat spiritualitu jedince ve společenském kontextu a v různých prostředích, která charakterizují společenský život, a to jak z pohledu sociálního pracovníka, tak klienta, jak je uvedeno v kapitole III.1 a jak je uvedeno v kapitole následující.

Odkazy

- Argyle, M., Hills, P. (2000). Religious experiences and their relations with happiness and personality. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(3), s. 157–172.
- Bailey, J., Burch M. (2016). *Ethics for behaviours analysts*. London: Routledge.
- Bradburn, N. M. (1969). *The structure of psychological well-being*. Chicago (IL): Aldine.
- Famlonga, A. (2016). *Sistema operative non duale*. Sondrio: Essere Integrale.
- Gomez, R., Fisher, J. W. (2003). Domains of spiritual well-being and development and validation of the Spiritual Well-Being Questionnaire. *Personality and Individual Differences*, 35(8), s. 1975–1991.
- Goodloe, R., Arreola, P. (1992). Spiritual health: out of the closet. *Health Education*, 23(4), s. 221–226.
- May, D. R. et al. (2013). *Steps of the Ethical Decision Making Process*. Lawrence (KS): International Centre for Ethics in Business.
https://research.ku.edu/sites/research.ku.edu/files/docs/EESE_EthicalDecisionmakingFramework.pdf

- Tloczynski, J., Knoll, C., Fitch, A. (1997). The relationship among spirituality, religious ideology, and personality. *Journal of Psychology and Theology*, 25(2), s. 208–213.
- Todd Peters, R. (2004). *In search of the Good Life*. London: Continuum.

III.4 Církevní charitativní organizace a předpisy v sociální oblasti

Nándor Birher

DOI: 10.6094/UNIFR/223342

*Věřím,
že Bůh může a chce vytvářet dobro ze všeho, dokonce i z toho nejhoršího zla.
K tomu potřebujete lidi,
kteří umožňují, aby se vše, co se stane, nadobro zapadlo do vzorce.*

*Věřím,
že v každé kritické situaci nám Bůh dá
tolik síly odolat,
jak potřebujeme.*

*Ale nedává ji předem,
abychom se nespolehali sami na sebe,
ale jen na něj.
V takové víře
veškerý strach z budoucnosti musí být překonán.*

*Věřím, že Bůh není nadčasový osud,
ale že
čeká a odpovídá na
upřímné modlitby a zodpovědné činy.*

Bonhoeffer, Credo

Cítíme, že navzdory mnoha společným rysům existuje rozdíl mezi profesionální sociální prací, profesionální duchovní sociální prací naplněnou spiritualitou a profesionální náboženskou sociální prací.

Víme také, že při poskytování sociálních služeb musíme s očekáváními a normami, které se týkají klientů, sociálních pracovníků a institucí v procesu sociálních služeb, zacházet odděleně. Tyto rozdíly jsou dobře vymezeny, zkoumáme-li činnosti sociálního pracovníka, zřízení instituce nebo očekávání klienta. Vidíme, že tyto činnosti jsou primárně určovány normami a hodnotami: zákonem, morálkou nebo náboženstvím. Ve výjimečných případech se samozřejmě řídí pouze jedním, nebo druhým souborem pravidel. Jejich vztahy mají skutečně velký význam, avšak nezáleží na tom, kdo z nich stojí v popředí.

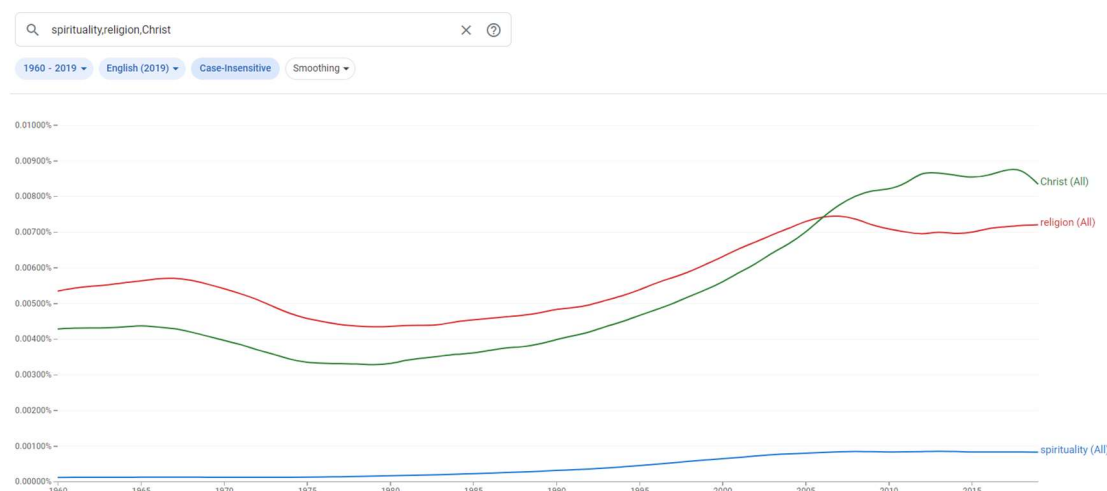
Místo jednoduchých odpovědí pojďme uvažovat nad složitou sítí normativních vztahů. V této síti norem mohou hrát důležitou roli náboženství. Role náboženství je zřejmá ve vývoji počtu věřících na planetě, jak je vidět v následující tabulce o vývoji náboženské krajiny na globální úrovni.

Tabulka č. 1: Odhadovaný přirozený nárůst (narození mínus úmrtí) 2010–2015, čísla uvedena v milionech

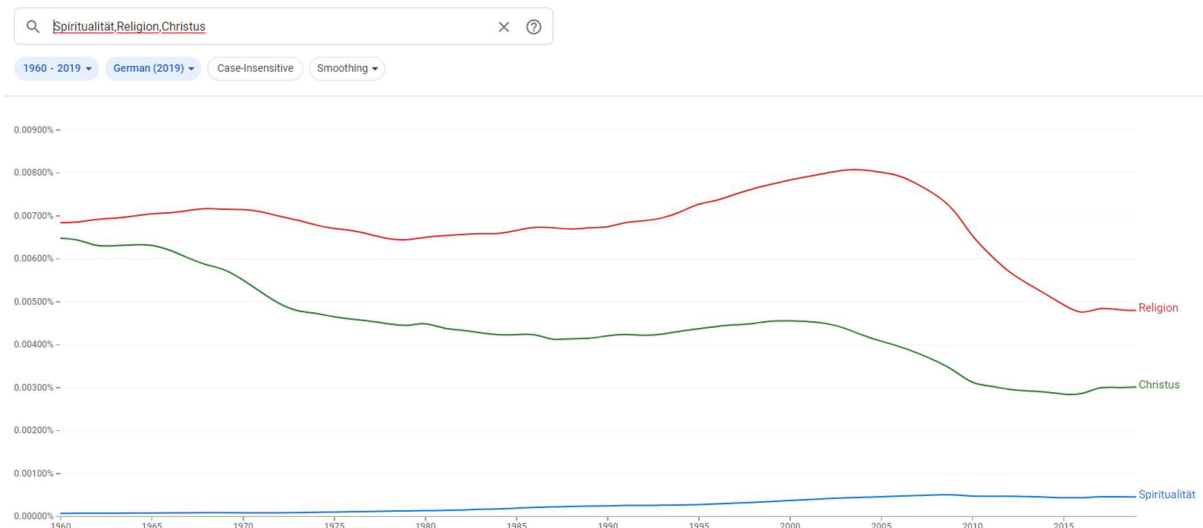
	<i>Evropa</i>	<i>Střední V-S Afrika</i>	<i>Severní Amerika</i>	<i>Asie a Tichomoří</i>	<i>Latinská Amerika</i>	<i>Subsaharská Afrika</i>
<i>Křesťané</i>	-5,6	+0,9	+5,8	+17,7	+32,6	+64,5
<i>Muslimové</i>	+2,3	+32,1	+0,3	+79,5	*	+38,2
<i>Bez příslušnosti</i>	+1,4	+0,2	+2,4	+16,8	+3,1	+2,2
<i>Hinduisté</i>	*	+0,1	+0,2	+66,5	*	*
<i>Buddhisté</i>	*	*	+0,2	+11,7	*	*

Zdroj: Pew Research Center. * žádná data

Dalším velmi důležitým rozdílem je, že současný koncept spirituality nemusí být nutně totožný s konceptem náboženství. V této kapitole poukazujeme na to, že vedle spirituality chápané jako nejhlubší principy, které nás vedou (Sheldrake, 2007), mohou mít také náboženství a náboženské instituce tisícileté hodnoty. Biskup Cecilio Raúl Berzosa Martínez se touto otázkou zabývá konkrétně a v roce 2011 popsal vztah mezi náboženstvím a spiritualitou v průběhu 20. století následovně: „V 60. letech to bylo: Kristus ano, církev ne. V 70. letech to bylo: Bůh ano, Kristus ne. V 80. letech to bylo: náboženství ano, Bůh ne. V 90. let to bylo: spiritualita ano, náboženství ne“ (Martínez). Navzdory Martínezovu tvrzení analýza praktického používání termínů v angličtině nenaznačuje, že by mezi nimi byl nějaký rozpor, protože frekvence používání slov Kristus a náboženství vykazuje od 60. let 20. století viditelný nárůst (obr. 1).



Obr. 1. Zdroj: Google Ngram Viewer, 2021.04.10.



Obr. 2. Zdroj: Google Ngram Viewer, 2021.04.10.

Při pohledu na používání stejných výrazů v němčině však vidíme, že podporují Martínezovo tvrzení (obr. 2). Obecně můžeme rozhodně říci: ve vztahu ke spiritualitě je nevyhnutelné představit pojmy náboženství a křesťanství.

Níže ukazujeme, jak se katolická Charita jako instituce a jako významný zaměstnavatel v mnoha částech světa snaží co nejúčinněji sladit právo, morálku a náboženství v dobře zavedeném provozním řádu.

Co můžete získat z této kapitoly

Doufáme, že po přečtení této kapitoly vyjasníme následující body:

- úloha náboženství ve fungování církevní instituce,
- vztah mezi spiritualitou, religiozitou církevní instituce a legislativou, která umožňuje její fungování,
- způsoby technické spolupráce norem,
- zvláštní úloha křesťanství jako náboženství při poskytování sociální pomoci.

Znalosti

Čtenáři poznají zvláštnosti církví, včetně institucí spravovaných katolickou církví, co do spirituality a institucionálního vedení.

Dovednosti

Při práci v církevní instituci se mohou čtenáři jako zaměstnanci přizpůsobit očekáváním církevní instituce jako zaměstnavatele.

Postoje

Čtenáři budou také schopni zařadit své nejhlubší hodnoty do hodnotového systému náboženské instituce.

1. Církevní instituce a její moc

Je důležité si uvědomit, že církve jsou hlavními představiteli náboženských norem v křesťanství. Přeměňují náboženské normy na slova, tradice a náboženské praktiky. Církve mohou vytvářet a zachovávat kolektivní charakter náboženství podle svého vlastního systému kódů. Náboženství a církevní komunita jsou proto pojmy, které spolu úzce souvisí. Církve přidružené k hlavním náboženstvím ve většině případů spojují jednotlivce přes hranice a vytvářejí komunity. Z tohoto důvodu příslušnost k větším církvím znamená také příslušnost k nadnárodní komunitě se specifickými právy a povinnostmi. Primární povinností každé církve je zachovat své náboženské hodnoty, přesahující individuální národní nebo skupinové zájmy, pro celou současnou i budoucí komunitu. A právě z tohoto důvodu má člen církevní komunity jedinečné poslání, a to i mimo rámec národů či států.

Povinností církevních institucí sociálního zabezpečení je organizovaně zajistit propojení mezi těmito třemi normami – zákonem, morálkou a náboženstvím. Jejich hlavním úkolem je harmonizace norem. Soustředíme-li se na duši, musíme podporovat dobré a spravedlivé soužití mezi lidmi. Podle Platónových slov:

Neboť každé dobro a každé zlo, ať už v těle nebo v lidské přirozenosti, pochází, jak řekl, v duši, a odtud přetéká, jakoby od hlavy k očím. A proto, má-li být hlava a tělo v pořádku, musíte začít uzdravováním duše; to je hlavní (Platón, 1984, s.62).

V Bonhoefferově definici jsou příznaky zmatku následující:

Když byla ztracena víra v Boha, zbýval jen racionalizovaný a mechanický svět [...] Požadavek absolutní svobody přivádí lidi do hlubin otroctví. Pán stroje se stává jeho otrokem [...] Nová jednota, kterou francouzská revoluce přinesla Evropě a jejíž krizi dnes zažíváme, je nepřítomnost Boha na Západě (Bonhoeffer, 2015, s. 78).

Dnes je křesťanství na Západě v náboženském úpadku (stále méně lidí praktikuje své náboženství). Naopak církevní instituce nadále hrají ve společnostech důležitou roli. Jsou také nepostradatelné v mezinárodních mocných vztazích. Je třeba poznamenat, že navzdory současným trendům na Západě počet náboženských lidí celosvětově neustále roste. Základní otázkou je, zda existuje nějaká přidaná hodnota odvozená z církevního charakteru institucí, nebo zda jsou prostě pouhými nevládními organizacemi. Jejich přidaná hodnota spočívá v náboženském závazku.

Právní nástroj upravující spolupráci států a církví – „*ius publicum ecclesiasticum*“ – je zásadní pro fungování a financování církevních institucí (Klein, 1997, s. 165). V zájmu státu může být „outsourcování“ některých jeho úkolů a určitých povinností externím poskytovatelem služeb, který respektuje zásadu hodnotové neutrality. Spolupráce státu a církve je typicky založena na

principu odluky, kdy stát očekává a financuje hodnotově neutrální služby, které nejsou ovlivněny náboženstvím.

Církevní instituce však nemůže být hodnotově neutrální. Její povinností je respektovat své základní hodnoty, které vycházejí z jejího zakladatele nebo tradice. V případě střetu hodnot by měla upřednostnit svou vlastní identitu, a to i na úkor své finanční podpory. Obvykle je však oboustranně výhodnější, pokud si církevní instituce při poskytování služeb zachovávají svůj náboženský charakter.

Je zřejmé, že od klientů institucí sociální péče církve se nevyžaduje, aby byli věřící nebo aby dodržovali morálku komunity. Je to instituce (a lidé, kteří v ní pracují), kdo musí dodržovat pravidla náboženství a morálky, což je stejně důležité jako dodržování zákona (Dal Toso, 2015, s. 13–30).

Partnerství státu a církve může být založeno pouze na vzájemném respektu. Není vhodné, aby stát očekával, že se církevní instituce vzdá své náboženské identity výměnou za financování, a rovněž není přijatelné, aby to církevní instituce sama od sebe podstoupila v naději na snazší získání financí. Z tohoto důvodu je nutné definovat charakteristiky církevních organizací. Pozornost by měla být zaměřena na skutečnost, že církevní instituce mají poskytovat služby v souladu se svými vlastními náboženskými a morálními očekáváními, což současně do procesu vnáší přidanou hodnotu.

Povinností církevních institucí je rozvíjet vlastní regulační systém, vycházející především z náboženských norem, a současně zohledňovat regulaci morálky a právo:

- Povinností církví a jejich institucí je znát a prosazovat své vlastní náboženské a morální normy.
- Církev a církevní instituce mají výlučné právo a povinnost ptát se a odpovídat na své náboženské a morální otázky. Lidé zvenčí nemají právo zasahovat do „společenského diskurzu“ církví a církevních institucí, ale podle svých vlastních pravidel se nutně mohou chránit před negativními důsledky nevhodných náboženských rozhodnutí.
- Povinností demokratických právních systémů je přijmout a respektovat pravidla odvozená z náboženských a morálních norem církví jako normativních regulátorů, samozřejmě za předpokladu, že církevní pravidla nejsou v rozporu s očekáváním sekulární legislativy.

V praxi to znamená, že by např. církevní instituce měla v rámci interní debaty rozvíjet svůj vlastní soubor etických norem na základě svých náboženských a morálních standardů. Žádný katolický etický kodex by neměl zahrnovat legitimitu potratů nebo eutanazie ve vztahu k právu lidí na sebeurčení, ani propagaci nějakého „veřejného hříchu“. Další otázkou je, co může katolická instituce udělat s potřebným hříšníkem, který způsobuje pohoršení – zejména za předpokladu, že podle katolických náboženských zásad (a každodenní zkušenosti člověka) jsme všichni hříšníci.

Pro státy nikdy nebylo tak důležité, aby církve a církevní instituce předefinovaly a důrazně reprezentovaly své náboženské a morální standardy (Dal Toso, 2015, s. 31–90). Jen tak budou moci najít plodný vztah k právnímu řádu států.

V opačném případě nebudou církevní instituce ničím jiným než jen více či méně efektivními nevládními organizacemi. Role církví jako institucí se bude navíc nadále umenšovat v souvislosti s neustálým poklesem počtu jejich členů na Západě. Jediným způsobem, jak tento proces zastavit, je postavit do popředí vlastní kulturu a religiozitu, i kdyby se tak stalo jako důsledek vzestupu jiných ideologií. Jednodušeji řečeno, církevní (křesťanská) instituce by měla sloužit, i když se jí nedostává žádné vnější pomoci v její službě nebo čelí vnějšímu odporu. Jak jsme se naučili z naší historické zkušenosti, musíme být včas dobře připraveni a ochotni zachovat, posílit a případně konfrontovat svou identitu s jinými ideologiemi, aniž bychom poškodili naši největší hodnotu, člověka samotného.

2. Charita jako instituce

V této studii se zaměřujeme na důležitý základní typ katolické církevní instituce – Charitu (Caritas). Její fungování má významný dopad na některé evropské společnosti a je určováno jak církevními, tak i státními pravidly.

Představa, že jediným účelem pomoci v lásce je polepšení chudých v jejich finanční situaci, je mylná. Je to pouze jeden z prostředků pomoci, a dokonce ani ten nejdůležitější. Účelem charity je rozvíjet život, přesněji řečeno život, který je libý Bohu, založený na spolupráci jednotlivce a komunity. Bonhoeffer definuje tento úkol takto: „Skutečný řád nahoře a dole žije z víry v úkol ‚shora‘, ‚od Pána‘ nebo ‚pánů‘. Tato víra sama o sobě zahání démonické síly, které povstávají zdola. Když se zhroutí víra, zhroutí se celá struktura...“ (Bonhoeffer, 2015, s. 247).

Součástí nejčastější (postmoderní) ideologie je myšlenka, že lze odstranit chudobu a dosáhnout všeobecného zdatu a zbohatnutí. Ježíš však jasně prohlásil, že „chudí tu budou vždycky“. Navíc to bylo řečeno v kontextu, kdy chtěl Jidáš dát podle všeho vyhozené peníze chudým. Myšlenku „ráje na zemi“ zavedly diktatury, je nemožné jej dosáhnout. Péče o chudé je samozřejmě prioritou, ale tento úkol je rozsáhlý. Nakonec, křesťanské náboženství a jeho instituce mají poslání vést každého k Bohu. V konečném důsledku je tímto posláním vydávat svědectví o hodnotě života, zejména toho lidského.

Skutečný život může pocházet pouze ze setkání lidí, říká Buber, protože zdrojem života je vztah mezi lidmi a odtud pochází veškerá existence. Jedním z velmi důležitých způsobů setkávání lidí je pomoc druhému.

V tuto chvíli je důležité rozlišovat mezi poskytováním pomoci na individuální úrovni a poskytováním odborné pomoci na institucionální úrovni. Charitativní organizace sice musí být profesionálně fungující organizace, které reagují na výzvy dnešní společnosti (církevní daň) a využívají dostupné zdroje co nejefektivněji, ale nikdy nesmí zapomínat, že „spotřebitelem jejich služby“ není ani instituce, ani „produkt“, nýbrž nejcennější Boží stvoření – člověk. V průběhu charitativní pomoci nemůže být lidská bytost z masa a kostí ignorována žádným

institucionálním procesem. Naopak, veškerá institucionalizace musí být zaměřena výhradně na službu jednotlivci.

Charitativní organizace, coby mezinárodní síť, mají zvláštní odpovědnost za nalezení správné úrovně intervence, přičemž rozlišují mezi povrchními aktivitami a skutečnou pomocí. Asi nejtypičtějším příkladem volby nesprávné úrovně intervence je případ, kdy lidé z bohatých zemí cestují na vlastní pěst do „chudých táborů“, které jsou pro ně speciálně určené. Tito štedří mladí lidé by místo toho měli založit rodinu ve své domovské zemi a starat se o své vlastní děti. Není-li v místě životaschopná komunita, nemůže tam být ani životaschopná organizace.

Neméně důležitým úkolem charitativních organizací je prozkoumat, definovat a prosazovat konkrétní náboženská a morální pravidla svých členů. To může být základem, na němž se charita může stát církevní organizací naplněnou Duchem a nikoli pouze lépe či hůře financovanou nevládní organizací efektivně rozdělující zdroje. Z tohoto důvodu by měly být vypracovány vhodné regulační přístupy, včetně etického kodexu, vědomého používání náboženských symbolů, znalostí náboženských textů a zajištění kvality. Jak vidíme, vypracování etického kodexu nestačí. Je nutno rozvíjet komplexní kulturu, která bude důsledně a ve všech aspektech reprezentovat hodnoty nábožensky angažované organizace.

Je potřeba zvážit dva důležité body:

- Příslušné normy musí vypracovat kompetentní členové komunity. Jinými slovy, samotná komunita musí prodiskutovat a určit, kdo si zaslouží stanovit primární náboženská, etická pravidla.
- Pravidla musí být v souladu se třemi systémy norem, takže nestačí vzít v úvahu pouze právo a jednoduše se odkazovat na deklaraci lidských práv; předpisy nesmí být pro církevní organizace zcela neutrální.

Vnitřní předpisy církevních organizací mohou obsahovat jasně formulované náboženské normy, které se liší norem formulovaných státem. Podle Habermase může právě tento rozdíl přinést ono sociální napětí, které je základem veškerých sociálních diskursů (Nass, 2003, 2019).

Může být základem plodného konfliktu, který sám Ježíš vnesl do světa se svou církví. Dvanáctá kapitola Lukášova evangelia, v celém svém rozsahu, by mohla být chápána jako položení základů charitativní společnosti. Zvláštní pozornost náleží části začínající veršem 49. Tato slova nejsou o bezstarostné církvi nebo skupině zdánlivě chudých dobrovolníků ze Západu. „Oheň jsem přišel uvrhnout na zemi, a jak si přeji, aby se už vzňal! Křtem mám být pokřtěn, a jak je mi úzko, dokud se nedokoná! Myslíte, že jsem přišel dát zemi pokoj? Ne, pravím vám, ale rozdělení!“ Tato Ježíšova slova ukazují sílu, kterou jsme ztratili a kterou musíme znovu společně objevit v debatě. Zdrojem debaty bude nevyřešený konflikt mezi třemi systémy norem.

3. Křesťanský humanismus v systému církevních institucí

Prostřednictvím naší analýzy moci jsme zjistili, že všechny náboženské činy jsou založeny na správném vztahu mezi Bohem a člověkem a že všechny morální činy jsou založeny na zdravém vztahu mezi lidskými bytostmi. Za účelem úspěšného popsání tohoto vztahu je velmi důležité, aby charitativní organizace identifikovaly člověka, „osobu“. Bez ohledu na to, zda jsou „akcionáři“ charity na straně poskytovatele nebo uživatele služeb, mají stejné charakteristiky.

Zvýraznění nezpochybnitelné důstojnosti člověka je nejviditelnější a nejpříjemnější idea, dokonce i pro liberální myšlení. Křesťanství však zachází ještě dál. Jelikož je člověk Božím obrazem, nemůže být například zničen jako plod – nemůže být předmětem experimentování (pouhým předmětem) a nemůže být zabit, aniž by na vrahovi neulpělo „břemeno krve“. Zákon nebo morálka by na tyto otázky mohly odpovědět jinak, nicméně náboženství, Boží zjevení, je v tomto smyslu zcela striktní.

Podle židovského a křesťanského přístupu je život člověka řízen dvojím přikázáním, láskou k Bohu a k bližnímu. Institucionální systém Charity se k tomuto mandátu musí vrátit v časech, kdy koncept Boha ztratil na důležitosti a člověk nemiluje svého bližního ani svůj vlastní život. V porovnání s tímto, láska k životu je radost vycházející ze skutečnosti, že život je jedinečný dar od Boha a má věčný smysl. Je povinností křesťana a žida objevit v sobě tuto radost a předat ji ostatním, svým bližním a těm, kteří potřebují pomoc a pozitivitu toho druhého. V našem vztahu s bližním existují dvě zásadní chyby, navíc značně umocňované dnešní konzumní kulturou. První chybou je, že nepomáhám bližnímu, který mě potřebuje, a druhou je nepřijímání pomoci od mého bližního, i když ji potřebuji.

Tento široce chápaný koncept lidské důstojnosti se dá aplikovat na vedoucí představitele charitativních organizací (ti zmocnění), na pracovníky, dobrovolníky i na uživatele služby (ti, kteří potřebují pomoc).

S lidskou důstojností je však úzce spojen ještě jeden aspekt – zlé sklony člověka či jeho hříšnost. Bylo by chybné domnívat se, že všichni v církevním systému nebo mezi těmi, kdo se podílejí na poskytování péče, jsou nevinní. Dnes, z velké části se záměrem vyhnout se zodpovědnosti, chceme vidět lidi jen jako „svaté“. Ve skutečnosti je však nutné objasnit, že existuje hřích a existuje trest coby následek hříchu. To platí pro oportunistického manažera, který zneužívá svou moc, stejně jako pro klienta nebo pracovníka, kteří nadužívají alkohol. Organizace je povinna toto vše zvládnout tak, aby se snížil stupeň hříchu a hříšník se uzdravil. Prvním krokem je identifikovat a deklarovat hřích. To je terapeutům pracujícím se závislými velmi dobře známo.

Úkolem člověka je vybudovat silnější komunitu sdílením objevených pravd s ostatními. V této oblasti zbývá ještě mnoho práce. Církevní charitativní organizace často udržují úroveň komunikace, která je účinná při získávání finančních prostředků a budování image, ale jinak je neutrální a povrchní. V budoucnu – kvůli posílení lidské důstojnosti – musíme jasně vystoupit na podporu hodnot vyjádřených v kombinovaném používání tohoto systému tří norem, byť by se dostával do rozporu s trendy. Církevní organizace musí najít svůj vlastní jazyk utvářející

komunitu a být dostatečně odvážné na to, aby vyjádřily své základní hodnoty s křesťanským přesvědčením, že „cesta, pravda a život“ je sám Ježíš.

4. Možný popis systému – Heinrich Pompey

Heinrich Pompey nabízí jeden z nejucelenějších popisů systému charitativní činnosti v církvi a analyzuje praktické úkoly podpory charity z teologického hlediska. Uvádí, že charitativní zařízení musí lidi v několika fázích „pokřesťanstvovat“. Prvním krokem v tomto procesu je objevit dobro v lidské přirozenosti. Následuje individuální nebo sociálně etický vývoj a později přistupují i duchovní (náboženské) aspekty. Láska uzdravuje jak fyzicky, tak duchovně. V dalším kroku je jasné, že tato láska nejenže léčí jednotlivce, ale také buduje komunitu (dal Toso a kol., 2015, s. 86). Jak je vidět, úkol „pokřesťanstění“ (christianizace) v systému charitativních institucí spočívá ve vytvoření velmi specifické kombinace tří norem, ve kterých je teoretický kontext doplněn o každodenní a skutečnou praxi pomoci.

Pompey odhalil, že služba charitativních organizací má „funkci pozvání“ a představuje tak morálně-náboženskou alianci, která může oslovit každého. Z tohoto důvodu si organizace sama musí být vědoma toho, co může od svých členů očekávat.

Pompeyova očekávání se samozřejmě neomezují pouze na katolickou Charitu. V případě jakékoli náboženské organizace lze při hledání odpovědi na otázku „Jakou přidanou hodnotu mají církevní sociální instituce?“ definovat zásady srovnatelné s těmi, které nedávno pojmenovala skupina kněží reformované církve. Zde uvádíme příklad. Bude na každé instituci, aby zjistila, jak lze níže uvedené zásady uplatnit v praxi.

- Církevní instituce je také duchovní institucí, což znamená, že je též církevní společenství. „Reprezentace“ duchovnosti je oficiální „povinnost“.
- Charita není služba – láska dělá službu charitou – Kristův „závazek“ – pas mé ovce – je založen na lásce.
- Nejdůležitější je věnovat pozornost jeden druhému – tváří v tvář při osobním kontaktu, důležitá je pravidelná modlitba s kolegy.
- Budování společenství: Hodnoty církevního společenství by měly být přítomny na pracovišti.
- Musí existovat vnější kontrola a řízení: presbyteriánská komunita.
- Organizace by měla být pracovištěm s pastorační péčí (povinnost mlčenlivosti).
- V rámci organizace by měly být stanoveny zásady „vzájemné pomoci“ a „víra mi dává sílu“.
- Berte vážně zásadu diakonie: „Moje odměna je, že to dokážu.“
- Charitativní činnosti zahrnují například: pomoc v domácnosti a zároveň budování vztahu mezi seniory a sborem (asistent přináší Boží slovo domů).
- Rovněž lidé využívající charitativních služeb formují své pečovatele, zejména co do víry; to by měla organizace podporovat.
- Je důležité mít pastora, na kterého se mohou „obrátit“.

- Místo/krom etického kodexu je nutno zdůraznit jednu větu: „Veškerá práce se koná v přítomnosti Boha“.
- Členové musí spolupracovat na všech úrovních organizace; vynikající práce má být očekávána od každého člena vynikajícího personálu. „Vedoucí pracovník by se měl stydět, není-li jeho komunita tou nejlepší.“
- Zaměstnanec musí získat trochu spirituality navíc – mentálně stabilní pracovník je také stabilní služebně.
- Práce v církevní instituci by měla být vykonávána v duchu dané církve.

5. Nástroje pro současné používání norem v charitativních institucích

Ústředním principem caritas (lásky) je (stejně jako v Platónově státě) spravedlnost pro chudé. Spravedlnosti lze dosáhnout kombinovaným uplatňováním pravidel.

Existuje však stejně důležitý, zato praktičtější aspekt než ten předchozí: ostatní náboženství si také budují svůj vlastní systém „charity“ s vlastními nábožensky angažovanými institucemi sociálního zabezpečení (Fonk, 2017, s. 207–208). To bude zásadní problém například v Německu – zejména kvůli restrukturalizaci církevních daní, která proběhne v příštích desetiletích. Bude nemožné vybudovat například islámský sociální systém v západní Evropě bez sladění norem.

Následující zásady lze zvážit v kontextu přístupů k různým normám.

a. *Přirozený zákon*, jako síť tří systémů norem, tvoří základ katolického přístupu, není tedy charitě nikterak vzdálený. Je však třeba poznamenat, že podle některých církevních přístupů technologické úspěchy

odhalily dosud neznámý aspekt moci, a v důsledku toho představují nové výzvy pro právo i politiku. Nejdůležitější otázkou tedy je, zda můžeme najít [...] morální důkazy. Myšlenka přirozeného zákona již není pro tento úkol adekvátní, protože idea přírody, na které je založena, byla svržena evoluční teorií (Bavarian Catholic Academy).

Jak jsme již ukázali, toto tvrzení je v určitém smyslu pravdivé, ale znovuobjevení přirozeného zákona, zejména v dobách krize, je nevyhnutelné. Principy přirozeného práva se stále nacházejí v teologii charity a v předpisech charitativní činnosti.

Pro zodpovědné jednání je stejně důležité znát církevní právo upravující charitativní činnost. Stejně jako zásady přirozeného práva jsou církevní předpisy něco, co se musí osoby zapojené do aktivit charity naučit. To je prioritou jak pro manažery, tak pro zaměstnance zařízení, protože jsou to oni, kdo vyvíjí osvědčené postupy pro dosažení efektivního provozu. Nejdůležitějšími předpisy Charity jsou *Deus Caritas est* a *Intima Ecclesiae natura* o službě caritas; vůdčí principy jsou zahrnuty v encyklikách *Rerum novarum* 13, *Mater et magistra* 6 a 119–121, *Populorum progressio* 45–46 a 67, *Sollicitudo rei socialis* 42–43 a 47, *Centesimus annus* 11 a 48–49, *Caritas in veritate* 11.

b. Charita jako instituce působí v rámci *mezinárodního práva* (domníváme se, že mezinárodní právo tvoří, podobně jako přirozené právo, další síť tří systémů norem). Náboženské principy organizace řízené z centra Říma jsou v souladu s náboženskými zásadami přibližně jedné miliardy lidí. To vše hraje ve společnosti významnou úlohu, a proto je jeho účinné využívání důležitým úkolem. Tento systém by měl vyjasnit aspekty, které se objevují v přirozeném právu a v dalších právních předpisech. V těchto souvislostech by měl být objeven věčný význam lidských práv, jdoucí dál za soupis imanentních a často přehlížených lidských práv.

c. Současné používání norem lze v praxi identifikovat na třech různých úrovních. *Dodržování* předpisů může sloužit jako základ transparentního systému řízení v celé organizaci, který plně respektuje zásady integrity. Na této úrovni by měly být k harmonizaci norem použity všechny dosud známé technické metody, což by byl velmi dobrý nástroj pro řízení charitativních organizací působících na mezinárodní úrovni.

d. Interní předpisy, které lze nejlépe charakterizovat *etickým kodexem*, musí vzniknout na místní úrovni. Již jsme poznamenali, že pro tyto kodexy je signifikantní jejich sestavování ve spolupráci všech zúčastněných stran. Obzvláště důležitou roli zde hraje shoda manažerů, zaměstnanců a dobrovolníků.

e. Vývoj standardů a zejména rozvoj *systémů zajišťování kvality* (Deutscher Caritasverband, 2003) lze identifikovat především na místní úrovni. V této oblasti je třeba vzít v úvahu potřeby zúčastněných stran, zejména „spotřebitelů“. Je nutno posoudit potřeby klientů, lidí v nouzi a také jejich spokojenost za účelem provedení nezbytných úprav. V roce 2015 začala mezinárodní organizace *Caritas Internationalis* testovat standardy řízení pro své členské organizace a v roce 2019 spustila jejich efektivní implementaci. Tyto standardy zahrnují celou organizaci do právě popsané logiky řízení procesů. Stručná verze aktualizovaná k 1. 1. 2021 se nazývá: „Standardy řízení Caritas Internationalis (CI MS)“. Zvláštní pozornost by měla být věnována důrazu, který organizace přikládá prioritám managementu, jakož i řádnému zapojení zúčastněných stran. Obecně zde poskytovaný rámec plně zohledňuje ovládací prvky a regulátory nezbytné pro jeho provoz. Propojení těchto regulátorů se správou řízení, řízením rizik a zapojením zúčastněných stran zajišťuje, že procesy realizované organizací lze adekvátně kontrolovat. Zároveň si však musíme být vědomi také toho, že se jedná o extrémně složitý systém, jehož fungování vyžaduje porozumění právním, morálním a náboženským pojmům současně.

Jak již bylo zaznačeno, na každé z uvedených regulačních úrovní se musí promítnout pravidla každé ze tří norem. Na všech úrovních musí být jasně vidět, co je zákon, co je morálka a co se očekává od náboženství. Sladění těchto pravidel se ve většině případů jeví jako snadný úkol. Praxe však odhalí taktéž konflikty a spory. Tyto konflikty a spory však nakonec podpoří poslání pomáhající lásky.

Neměli bychom přehlížet skutečnost, že okolnosti institucionalizovaného provozu Charity se v posledních letech výrazně změnily. Demografická změna a posun v přístupu k církvím vedla k poklesu počtu lidí ochotných profesionálně pracovat v sociální oblasti, včetně několika málo oddaných křesťanů. Výzvou zaměstnanosti (i když je to v současnosti spíše pouhý sen) může být robotizace v rámci konceptu Průmyslu 4.0. Nicméně pravděpodobnější je vývoj směrem ke zvyšování počtu sociálních pracovníků přicházejících z chudších zemí Východu a Jihu. Situace se ještě zkomplikuje příchodem dalších sociálních pracovníků z islámských zemí. Pro zvládnutí

těchto nových situací je nezbytné, aby pravidla práva, morálky a náboženství mohla být efektivně kombinována různými způsoby popsanými výše.

Závěry (odpovědné katolické chování)

Církev vyznává, že toužila po bezpečí, míru a klidu, majetku a cti, na což neměla právo [...] Ospravedlnění a obnova Západu bude proto možná pouze tehdy, pokud se nějakým způsobem obnoví zákon, pořádek a mír... (Bonhoeffer, 2015, s. 92–94).

Jako základ veškeré sociální činnosti můžeme uvést dva citáty z Písma. Obě pasáže začínají existenciální otázkou, která je pro všechny věřící tou nejdůležitější – co dělat, aby získali „věčný život“ a vyhnuli se smrti. V obou případech je odpověď na otázku sociální povahy, tedy jinými slovy jedna odkazuje na druhou.

Jan Křtitel prohlašuje, že naše osobní činy určují náš vztah s Bohem. Je zde naléhavá potřeba „konverze“, což v zásadě znamená obrátit se k druhému. Toto obrácení má navíc výslovně materiální povahu. Svými dary musíme pomáhat blahu toho druhého v míře, jakou on potřebuje a jaká je v našich možnostech. Evangelista Lukáš to vyjadřuje těmito slovy:

„Sekera už je na kořeni stromů; a každý strom, který nenese dobré ovoce, bude vyřazen a hozen do ohně.“ Zástupy se Jana ptaly: „Co jen máme dělat?“ On jim odpověděl: „Kdo má dvoje oblečení, dej tomu, kdo nemá žádné, a kdo má co k jídlu, udělej také tak.“ (L 3,9–11)

Ježíš tuto otázku dále rozpracovává definováním *druhého* či bližního. Není náhodou, že tímto podobenstvím začíná i encyklika papeže Františka *Fratelli Tutti*. Podobenství o milosrdném Samaritánovi odhaluje, že bližní je ten, kdo nás potřebuje. Všechny ostatní okolnosti – náboženské, národní, patrimoniální nebo jakékoli jiné povahy – nejsou relevantní; jediným podstatným aspektem je, že nás ten druhý potřebuje. To je základ všech sociálních aktivit. Není to jen otázka zajištění kvality uspokojování požadavků spotřebitele. Jde o člověka, kterému můžeme naplnit jeho potřeby. Pokud můžeme pomoci potřebným, je naší osobní povinností tuto pomoc poskytnout. Neučiníme-li tak, náš vztah s Bohem utrpí. Je povinností zmírnit aktuální potřebu kteréhokoliv z našich bližních i na úkor našeho vlastního dobra. Tímto způsobem se stáváme dokonalejšími. Nejde jen o pomoc chudým. Naši rodinní příslušníci nebo dokonce i naši zámožnější přátelé mohou být těmi, kdo potřebují naši pomoc ve smyslu naší profesionální nebo dobrovolné charitativní práce.

Tu vystoupil jeden zákoník a zkoušel ho: „Mistře, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?“ Ježíš mu odpověděl: „Co je psáno v Zákoně? Jak to tam čteš?“ On mu řekl: „Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí“ a „miluj svého bližního jako sám sebe.“ Ježíš mu řekl: „Správně jsi odpověděl. To čin a budeš živ.“ Zákoník se však chtěl ospravedlnit, a proto Ježíšovi řekl: „A kdo je můj bližní?“ Ježíš mu odpověděl: „Jeden člověk šel z Jeruzaléma do Jericha a padl do rukou lupičů; ti jej obrali, zbili a nechali tam ležet polomrtvého. Náhodou šel tou cestou jeden kněz, ale když ho uviděl, vyhnul se mu. A stejně se mu vyhnul i levita, když přišel k tomu místu a uviděl ho. Ale když jeden Samařan na své cestě přišel k tomu místu a uviděl ho, byl pohnut soucitem; přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem a obvázal mu je, posadil jej na svého mezka, zavezl

do hostince a tam se o něj staral. Druhého dne dal hostinskému dva denáry a řekl: ‚Postarej se o něj, a bude-li tě to stát víc, já ti to zaplatím, až se budu vracet.‘ Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?“ Zákoník odpověděl: „Ten, který mu prokázal milosrdenství.“ Ježíš mu řekl: „Jdi a jednej také tak.“ (L 10,25–37)

Heinrich Pompey představuje precizním a vyčerpávajícím způsobem potřeby, které ve společnosti obvykle vyvstávají (Pompey, 1997, s. 19–39). Zdůrazňuje také, proč jsou lidé ochotni si navzájem pomáhat. Je důležité ještě více zdůraznit Pompeyova slova, protože sekera u kořenů stromů je v naší západní společnosti stále evidentnější. Naše spása je v rukou našeho bližního. Musíme pomáhat, jinak ztratíme život. Ačkoliv se může tato fáze zdát triviální, je významná. I pravoslavná církev jasně formulovala, že primárním účinkem dobrého skutku není nutně pomoc druhým, ale přiblížení Božího království (Van der Voort, 1997, s. 182).

Jako křesťané se můžeme „osvědčit“ pouze tehdy, pokud dáme jasně najevo, že naše činy mají za účel pomoc bližnímu – v nejvyšší míře, jaké jsme schopni. Tato pomoc může být např. podání pomocné ruky, nebo je to také ochota bránit naše křesťanské hodnoty, dokonce i proti většině společnosti, a zároveň budovat společnost, která v protikladu k sobectví vytváří harmonickou spolupráci mezi normami práva, morálky a náboženství k dosažení naší vlastní dokonalosti a štěstí ostatních.

Na základě židovské tradice Buber radikálně definuje, s odkazem na Cohena, vztah mezi Boží láskou a naším závazkem vůči jiné lidské bytosti. „Jestliže já miluji Boha [...] pak jej již nemyslím [...] jen jako ručitele pozemské mravnosti [...] nýbrž jako mstitele chudých v dějinách světa: Tohoto mstitele chudých miluji. [...] V Bohu miluji Otce člověka.“ „Otec“ zde znamená „ochránce a opora chudých“, protože „v chudákovi se mi otevírá člověk“ (Buber, 2017, s. 68).

Otázky pro sebereflexi

- Jak mohou být pojmy spiritualita a náboženství spojeny s církevním zaměstnavatelem v sociální oblasti? Jaké jsou důsledky pro zaměstnavatele, zaměstnance a klienta?
- Jaká pravidla mohou organizace a instituce dodržovat?
- Jak se liší instituce provozovaná katolickou církví od instituce spravované státem?

Zdroje

Bajor Katolikus Akadémia (Bavarian Catholic Academy, 2004. 01. 19), J. Ratzinger J. Habermas – J. Ratzinger, *Ami megelőzi a politikát. A szabadelvű társadalom erkölcsi alapjairól (The Pre-Political Moral Foundations of a Liberal State)*, MÉRLEG 2004/1, s. 71–90.

Bonhoeffer, D. (2015). *Etika*, Exit.

Buber, M. (2017). *Istenfogyatkozás*, Typotex, s. 68.

- Caritas Internationalis (2021). The Caritas Internationalis Management Standards (CI MS). Revised Version 2021. <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2021/03/Revised-Caritas-Internationalis-Management-Standards-2021.pdf>
- Dal Toso, G. (2015). Ministry of Charity – Canon Law Rules and Theological Inspiration: The Motu Proprio „Intima Ecclesiae natura“. In G. Dal Toso, H. Pompey, R. Gehrig, J. Doležel, *Church Caritas Ministry in the perspective of Caritas-Theology and Catholic Social Teaching*, (s.15–30). Olomouc: Palacký University Olomouc.
- Deutscher Caritasverband (2003). Eckpunkte für Qualität in der verbandlichen Caritas. Positionspapier. https://www.caritas-koblenz.de/cms/contents/rcvkoblenz.caritas.d/medien/dokumente/verband/eckpunkte-fuer-quali/eckpunkte_qualitaet_dcv_2003.pdf?d=a&f=pdf
- Klein, F. (1997). Das Christliche Profil der Verbandscaritas aus rechtlicher Sicht, in H. Pompey (Ed.), *Caritas im Spannungsfeld von Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit* (s.165–175). Würzburg: Echter.
- Fonk, P. (2017). Institutionelle Transformationsprozesse: Ethische Herausforderungen der Caritasmanagements zwischen Nächstenliebe und Wirtschaftlichkeit, in Baumann, K., *Theologie der Caritas. Grundlagen und Perspektiven für eine Theologie, die dem Menschen dient* (s. 207–220). Würzburg: Echter.
- Martínez, C. R., <https://akinsidepassage.org/2011/09/17/teresa-of-avila-called-an-antidote-to-new-age-deceits/>
- Nass, E. (2003). Orientierung Mensch. Die christlich-humanistische Alternative zur Diskurshörigkeit der offenen Gesellschaft. *Forum katholische Theologie*, 2, 114–122.
- Nass, E. (2019). „Postmoderne Ethik“ – ein Oxymoron. Zum Verzicht auf substantielle Ethik. *Die Neue Ordnung*, 73(1), 46–54.
- Plato. *Kharmidész (Charmides)* 157a, In: Platón Összes Művei (Complete works of Plato) I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- Pompey, H. (2015). Theological foundations and shape of the Church’s Charitable Ministry. In G. Dal Toso, H. Pompey, R. Gehrig, J. Doležel, *Church Caritas Ministry in the Perspective of Caritas-Theology and Catholic Social Teaching* (s. 31–90). Olomouc: Palacký University Olomouc.
- Pompey, H. (1997). Der leidende Mensch und die Solidarität der Menschen. In H. Pompey (Ed.), *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens*. Würzburg: Echter, 19–39.
- Sheldrake, P. (2007). *A Brief History of Spirituality*. Wiley-Blackwell.

Van der Voort, T. (1997). Theologie und Praxis der Diakonie in der russisch-orthodoxen Kirche. In H. Pompey (Ed.), *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens*. Würzburg: Echter, 182.

The Changing Global Religious Landscape, <https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>

<https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/04/07092755/FULL-REPORT-WITH-APPENDIXES-A-AND-B-APRIL-3.pdf>

https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf

Google Ngram Viewer, <https://books.google.com/ngrams/info>

Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/projektion-2060-ekd-vdd-factsheet-2019.pdf

III.5 Podpora spirituality ve strukturách pomáhajících organizací

Daniela Blank

Karel Šimr

DOI: 10.6094/UNIFR/223343

V kapitole představíme čtenářům dva příklady aktivní podpory spirituality ve strukturách pomáhajících organizací. Příklady chtějí pouze otevřít prostor pro reflexi tématu z organizačního hlediska, které souvisí se sociální prací. Tyto příklady jsou z Německa a České republiky, jejichž zázemí autoři znají.

Co můžete z této kapitoly získat

Znalosti

Čtenáři popisují možné způsoby implementace spirituální prvků v organizaci s ohledem na její úroveň.

Dovednosti

Čtenáři aplikují maticovou šablonu týkající se křesťanského charakteru firemní kultury na organizaci vykonávající sociální práci a rozvíjejí další impulsy pro realizaci spirituality v jejich strukturách.

1. Základní pojmy: organizace, spiritualita – definice a úvod do problému

Oblast sociální pomoci – obdobně jako ostatní – dominuje v moderním systému organizace. Z hlediska teorie sociálních systémů zaručuje formální organizace, při plnění různých funkcí, spolehlivost a dlouhodobost, a to i v podmínkách komplexní společnosti (Luhmann, 1997, s. 826). Podle Ralfa Wetzela definují organizace tyto charakteristiky:

1. Organizace se reprodukují v komunikačním kódu rozhodnutí (zejména co se týče programu a členství).
2. Organizace používají členství jako způsob inkluze.
3. Organizace vytvářejí formalizované struktury.
4. Organizace regulují samy sebe jako sdělování rozhodnutí o premisách rozhodování (Wetzela, 2004, s. 124).

Nemůžeme však hovořit o pomáhajících organizacích pouze v tomto úzkém smyslu. Současná organizovaná pomoc se vyznačuje mnohovrstevnatostí. Kromě úrovně organizace s akcentem na rozhodování o programu a personálu existují také úrovně interakce a osobních vztahů mezi klienty a zaměstnanci a mezi klienty a zaměstnanci navzájem, které se vymykají striktní

podřízenosti organizační logice. Kromě toho je nutné brát v potaz úroveň společnosti, v níž se pomáhající organizace podílejí na plnění funkce pomoci, jako je např. začleňování lidí ohrožených sociálním vyloučením. Komplexnost této vícerozměrné reality si můžeme představit jako ruskou „matrjošku“ složenou z různých úrovní, které tvoří společný celek při zachování relativní autonomie.

Pomáhající organizace mají hybridní charakter. Kombinují různé racionality, sociální systémy a formy komunikace, které jsou reflektovány různými obory (např. náboženství, ekonomika, právo, sociální pomoc atd.).

V dnešní době mohou organizace vykonávající sociální práci přežít pouze tehdy, pokud zavedou systém řízení kvality. Na jedné straně musí soutěžit na trhu organizací vykonávajících sociální práci, tj. vydobít si místo na trhu, na druhé straně – a to platí zejména pro hodnotově orientované organizace – musí také autenticky žít své hodnoty v rámci organizace. Příslušná firemní filozofie je obvykle v organizaci vykonávající sociální práci formulována prostřednictvím veřejného závazku, který by se měl odrazit i ve firemní kultuře (Haderlein, 2003, s. 23).

2. Dva příklady: Jak mohou křesťanská zařízení implementovat křesťanskou spiritualitu?

Níže je na dvou příkladech křesťanských zařízení sociální péče ukázáno, jak lze v organizacích implementovat spiritualitu. Přestože tyto organizace vycházejí z křesťanského hodnotového pozadí, tento přístup může inspirovat také nekřesťanské organizace v sociálním sektoru. Spiritualita by měla být chápána jako základní rozměr všech organizací – už jen z toho důvodu, že samotní zaměstnanci mají spiritualitu, kterou si přinášejí s sebou.

Nejprve se podívejme na výsledky německé studie spirituality uskutečněné mezi 17 000 zaměstnanci diecézní Charity ve Würzburgu a posléze publikované v roce 2016; studie byla provedena na jedné straně prostřednictvím řízených rozhovorů s 30 lidmi a na druhé straně standardizovaným průzkumem prostřednictvím dotazníků (srov. Ebertz a Segler, 2016, s. 43, 86, 102, 106). Byl tak mimo jiné vytvořen tzv. církevní profil zaměstnanců:

Mezi zaměstnanci bylo 79 % římských katolíků, 15,8 % protestantů a pouze 0,3 % nekřesťanů. Pouhá příslušnost k denominaci a náboženské komunitě však málo vypovídá o spiritualitě a víře člověka. Průzkum se v tomto ohledu tázal na další prvky. Více než 69 % respondentů souhlasilo s tvrzením, že křesťanství je „základem jejich osobního hodnotového systému“. Více než 81 % respondentů věřilo ve vyšší moc či bytí; 84 % respondentů věřilo v posmrtný život.

Tyto stručné poznatky naznačují, že existuje, alespoň v německém kontextu, zásadní otevřenost zaměstnanců vůči spiritualitě a religiozitě, což by rozhodně mělo umožnit implementaci spirituálních prvků do řízení společnosti.

2.1 Sdružení diecézní charity Rottenburg-Stuttgart a Paul Wilhelm von Keppler-Stiftung (Německo)

V diecézní charitní asociaci Rottenburg-Stuttgart a nadaci Paula Wilhema von Keplera byl realizován tříletý projekt spirituálního vzdělávání zaměstnanců. Některé základní myšlenky zde budou uvedeny. Projekt si mezitím vybudoval stabilní pozici, a proto je pevně integrován u obou poskytovatelů. Koncept nesl název „Zaměstnanecká pastorační péče a spirituální vzdělávání“, a zahrnoval tři témata zaměstnanecké pastorační péče (ve smyslu pastorační péče pro zaměstnance), spirituálního vzdělávání a spirituální kultury. Na tomto místě se zaměřujeme na realizaci spirituálního vzdělávání. Součástí konceptu se staly následující prvky (Reber, 2009, s. 75):

- texty k přemýšlení a oslovení / textové impulsy;
- tematický blok ke „spiritualitě Charity“;
- semináře v rámci celoživotního vzdělávání, např. „úvod do křesťanského obrazu člověka (křesťanská antropologie)“, „úvod do sociální etiky“ a „struktury katolické církve“;
- etické fórum (otevřené diskuzní fórum, diskuze o etických problémech s konkrétními případovými studii).

Podle Rebera by „duchovní kompetence“ měla být ukotvena v kompetenčních profilech zaměstnanců Charity, což bylo skutečně realizováno v Diecézní charitní asociaci Rottenburg-Stuttgart v rámci projektů *Profily výkonnosti a základní kvalifikace* (Reber, 2009, s. 95). Kromě toho diecézní sdružení Charit ukotvilo téma spirituality ve svém poslání. Obsahuje tři aspekty křesťanské spirituální firemní kultury: kulturu zastavení, kulturu (sebe)reflexe a kulturu modlitby.

V tuto chvíli by nemělo zůstat bez povšimnutí, že zmíněné organizace mají křesťanské (přesněji katolické) zřizovatele. V otázce možné přenositelnosti může nekřesťanská organizace vykonávající sociální práci, která chce v rámci své organizace zavést spiritualitu, „těžit z těchto zkušeností [...], neboť existuje společný základní zájem: i ony vstupují do služby pro lidi v nouzi a zastávají se lidské důstojnosti a lidských práv“ (tamtéž, s. 9).

2.2 Diakonie ČCE (Česká republika)

V Diakonii Českobratrské církve evangelické (ČCE), největší protestantské církve v České republice, je novým zaměstnancům nabízen kurz s názvem *Vítejte v Diakonii*. Tento kurz se skládá ze tří částí. V první části jsou účastníci seznámeni s Diakonií – s jejím řízením a historií, včetně problematiky vztahu s církví. Ve druhé části získají přehled o službách v Diakonii. Třetí část je věnována informacím o evangelické církvi jako zřizovateli. Pojetí vzdělávání v rámci tohoto kurzu vychází ze skutečnosti, že Diakonie funguje ve vysoce sekularizované situaci České republiky a že její zaměstnanci obvykle nejsou členy církve. Lektoři se snaží poskytnout alespoň základní povědomí o Diakonii a církvi. Navazující kurz *Diakonické hodnoty – Etické aspekty práce v sociálních službách – Úvod do problematiky* je založen na roli hodnot

v osobním životě i v organizaci a prezentuje zejména diakonické hodnoty (viz bod 4). Oba kurzy jsou součástí povinného školení.

3. Úrovně implementace

Nejprve se podívejme na otázku, které úrovně nabízí potenciál k realizaci a kde je možné očekávat úspěch. Dále budou pojednány možnosti implementace spirituálních a etických prvků v instituci na různých rovinách organizace.

Pokud má dojít ke změně organizační struktury (*management změn*), existují dvě možnosti, jak toho dosáhnout. Buď existuje pohyb, který vzniká zdola a může vnést téma do organizace (zdola nahoru), nebo je možné implementovat téma z úrovně managementu do organizace (shora dolů). Obě možnosti mají pozitivní prvky, které by neměly být opomíjeny. V procesu zdola nahoru můžeme předpokládat vysokou úroveň energie, kterou přinesou zaměstnanci, protože jde o „jejich“ témata spojená s jejich potřebami a přáními. Pokud (!) je tento pohyb převzat vedením, může být zahájen plodný proces. Procesem shora dolů je možné ukotvit téma průřezově a na všech úrovních společnosti.

Možné negativní dopady jsou zřejmé u obou směrů: existuje riziko, že vedení buď nebere téma vážně a potlačuje ho (zdola nahoru), nebo že zaměstnanci pracují na tématu, které je jim uloženo „shora“, ale nejsou do něj vnitřně zapojeni, a tedy mohou příp. téma „torpédovat“ (shora dolů).

Zde je příklad druhého případu: Vedení Charity chce podporovat spiritualitu svých zaměstnanců a rozhodne se konat bohoslužby pro zaměstnance. Taková povinnost je na jedné straně v rozporu s dobrovolností účasti na bohoslužbách, na straně druhé pravděpodobně nepodporuje kladný vztah ke křesťanské spiritualitě.

I přes toto nebezpečí se soustředíme především na strategii shora dolů. Tento směr se zdá být skutečně slibným, protože existuje možnost průřezové implementace, a to jak horizontálně (tj. všechna oddělení), tak vertikálně (na všech úrovních).

Podíváme-li se na různé úrovně organizace, můžeme s ohledem na implementaci spirituality a etiky rozlišovat následující úrovně, které zároveň ovlivňují způsob implementace:

- a. suprasystémy: systém sociálního zabezpečení (včetně související hospodářské soutěže); sdělení poslání, firemní filozofie (do vnějšího světa);
- b. systém: implementace v poslání společnosti na úrovni managementu; profesionální vztah zaměstnanců ke klientům;
- c. subsystém: implementace do organizačních substruktur; podpora spirituálního vzdělávání mezi zaměstnanci (znalosti – dovednosti – duchovní metodická kompetence).

Teoretik diakonie Andreas Einig ve své disertační práci ukazuje, jak lze spiritualitu v diakonické organizaci začlenit do oddělení personálního rozvoje i do celkového organizačního rozvoje. Autor popisuje spiritualitu jako „prenormativní dimenzi diakonické

organizace“ (Einig, 2013, s. 210), která ovlivňuje ostatní úrovně z hlediska poslání, identity, hodnot, dovedností a chování.

Otázka, co organizace dělá pro své zaměstnance a jak s nimi jedná a komunikuje, je základem úspěšné implementace spirituality. V této souvislosti je dobrovolnost ze strany zaměstnanců povinným předpokladem úspěšné implementace – stejně jako rozhodnutí managementu lidských zdrojů s ohledem na vedoucí pracovníky, kteří by se měli autenticky držet hodnot organizace.

4. Specifikace: Maticová šablona

Jak se může křesťanská spiritualita projevovat v instituci a jak ji tam dostaneme? Položme si nejprve otázku, co je úkolem charitativní organizace. Na všech výše uvedených úrovních nyní můžeme dále rozlišovat mezi různými dimenzemi implementace křesťanského vlivu.

Katolický teolog Paul Hüster odkazuje na encykliku „Deus caritas est“ a za základní prvky bere v úvahu základní funkce církve (srov. Hüster, 2016, s. 31). Jako církevní instituce sledují charitativní instituce také křesťanské poslání. S ohledem na základní funkce křesťanských církví – *diakonia*, *leiturgia* a *martyria* – mohou sloužit jako pomůcky, jak doporučuje Hüster s použitím maticové šablony. Kromě základní implementace představuje *koinonia* jako společenství církve další aspekt, který chápe zaměstnance jako služebné společenství. V praktické ukázce kombinuje Hüster tyto prvky v matici tak, že se zabývá výše uvedenými základními funkcemi včetně *koinonie* na třech úrovních klientů, zaměstnanců a managementu. Hüster zdůrazňuje, že tato maticová šablona musí být v každém případě upravena a vyplněna společně se zaměstnanci.

Nejprve je vhodné vyplnit matici prvky, které jsou již v organizaci implementovány a následně pokračovat v oblastech, které lze ještě rozvinout. Na úrovni klientů by měly být brány v úvahu jejich potřeby. Jsou přání a potřeby klientů známé, nebo je třeba se na ně ještě vyptat?

Tabulka 1: Matice pro křesťanskou firemní kulturu

Křesťanská firemní kultura	Úrovně		
	klienti	zaměstnanci	organizace vedení
<i>Dimenze</i>			
diakonia			
martyria			
leiturgia			
koinonia			

Zdroj: Hüster, 2016, s. 32

5. Spirituální kompetence: znalosti, schopnosti, metodologie

Na úrovni zaměstnanců je možno podporovat spirituální vzdělávání, jak naznačuje Joachim Reber se svými zkušenostmi z projektu Diecézní charitní asociace Rottenburg-Stuttgart. Reber zastává názor, že „spirituální vzdělávání“ je úkolem charitativních institucí ve smyslu „podpory spirituální kompetence“ (Reber, 2009 s. 58). Poukazuje na různé dimenze duchovní kompetence a uvádí konkrétní praktické příklady na podporu spirituálního vzdělávání. Reber rozlišuje mezi různými dimenzemi spirituálního vzdělávání: znalosti, dovednosti a metodika.

5.1 Znalosti

Zaměstnanci charitativní instituce nejprve potřebují znalosti základního charitativně teologického porozumění. Kromě toho by zaměstnanci měli rozumět pojmu spiritualita, zejména pokud je porozumění spiritualitě zakotveno v poslání společnosti. Pojem spiritualita, který je sám o sobě problematický, protože může být naplněn různými způsoby a někdy je dokonce označován jako „kontejnerový termín“, musí být institucí definován. Co je spiritualita, když ji používáme v zařízení a ve veřejném závazku?

Reber zastává názor, že „pro spiritualitu organizace není rozhodující to, co se dělá, (...) ale proč se to dělá. Rozhodující je duch, který má být vyjádřen v zapálení svíčky, rituálech, modlitbách

nebo bohoslužbách“ (Reber, 2013, s. 60). Tento pohled na *proč* nábožensko-spirituálního prvku je pohled do zákulisí a zajišťuje, že kulisy (abychom zůstali u tohoto obrazu) nejsou pouhými kulisami či nejsou provozovány jen kvůli kulisám samým. Zaručuje hlubší porozumění mezi zaměstnanci, kteří se stávají součástí příslušných rituálů, například zapálením svíčky, modlitbou, vedením nebo asistencí při bohoslužbě.

Dále znalost existenciálních interpretací (zejména jiných než vlastních existenciálních interpretací) s přesahující perspektivou tvoří těžiště dalšího vzdělávání. Reber předpokládá, že „každý člověk má ‚interpretaci existence‘, ‚koncept života‘ a přinejmenším implicitní představu o svém zdařilém životě“ (tamtéž, s. 61). V tomto ohledu již přiřazuje každému člověku určitou duchovní složku, která už má na čem stavět. „Pokud se člověk dívá na svou životní cestu v perspektivě, že existuje nebeský ‚cíl‘, bude to, co se děje zde a dnes, chápat zásadně jinak. [...] Svou existenci interpretuje z transcendentní perspektivy“ (tamtéž, s. 62). Součástí dalšího vzdělávání zaměstnanců může být také znalost křesťanského obrazu člověka a Boha. Vzhledem k tomu, že autorem popisovaný projekt byl realizován ve sdružení Charit, obsahuje zřetelné křesťansko-katolické prvky, což se odráží zejména v prvku znalostí.

5.2 Dovednosti

Samotná znalost symboliky křesťansko-katolických prvků nepostačuje k duchovní kompetenci zaměstnanců. Kromě toho je zapotřebí schopnosti existenciální analýzy a přenosu – „večtit se do různých životních modelů a konceptů“ (tamtéž, s. 64). Jde tedy především o schopnost empatie vůči klientovi.

Autor se také zabývá schopností interpretovat křesťanskou existenci, tj. konkrétně posoudit situaci lidí pomocí „měřítek evangelia“ (tamtéž).

Kromě toho je prvořadá schopnost vést dialog o vlastní představě o životě. U Rebera to předpokládá „schopnost mluvit o své vlastní představě (zdařilého) života“ (tamtéž).

Zaměstnanci by měli být schopni vnímat „svaté časy“ a existenciální témata. Jde také o osobní zkušenosti s vlastní zranitelností, kde často vyvstávají existenciální otázky.

Křesťanská organizace může nabídnout pastorační péči (zde jsme na úrovni managementu/organizace), která oslovuje zaměstnance jako osobu s jeho specifickým tématem a také činí lidi citlivými pro svaté časy v rámci spirituálního vzdělávání.

5.3 Spirituální metodická kompetence

Pokud jde o konkrétní aplikaci znalostí a dovedností, je podle Rebera nezbytná spirituální metodická kompetence. To zahrnuje také vnášet do práce chvíle zastavení stejně jako časy odpočinku a ne-pracování. To může být vyjádřeno cedulkou s nápisem „Nerušit“ a odebráním se do ústraní, které přeruší každodenní práci. Zahrnuje také jazykovou schopnost pro spirituální

metodickou kompetenci, kterou lze vyjádřit například (ale ne výlučně) vyslovením modlitby (přičemž pocit správného načasování a znalost otevřenosti druhého člověka vůči tomu jsou také důležité).

Mezi metodickou kompetenci patří také liturgická kompetence nebo symbolická komunikace. To zahrnuje znalost významu symbolů a také znalost provádění určitých rituálů.

Symbol se (svým významem) zaměřuje na dvě funkce: na jedné straně je to reprezentace, na druhé straně slouží k budování komunity. Jazyk symbolů však musí být známý. Jedním z příkladů je logo Charity, které znamená „program“ a slouží také identifikačnímu profilu (Reber, 2013, s. 73).

Rituál (který se vyznačuje určitým procesním schématem a opakovatelností) má různé funkce. Může sloužit jako vzor jednání v krizových situacích, pro strukturování komunikace a interakce i pro strukturování času.

5.4 Postoj

Zaměstnanci mohou získat potřebné znalosti prostřednictvím seminářů, přenést je do praxe, a rozvíjet tak své duchovní metodické kompetence. Kromě těchto tří prvků navržených Reberem lze přidat ještě čtvrtý prvek – postoj personálu. To mimo jiné vyvolává otázku stávajícího konceptu člověka. To má přímý dopad na způsob, jakým personál jedná s klienty a jak s nimi komunikuje.

Tento postoj tak stojí nad všemi uvedenými prvky či určitým způsobem představuje jejich základ. Pouhá znalost křesťanského obrazu člověka například nevede automaticky k jednání. Teprve osobní přesvědčení vytváří rozdíl.

Postoj, který se odráží v každodenní práci s klienty, přesahuje profesionální (a nezbytnou!) odbornost. Zaměstnanci jsou tak vždy svázáni s vlastní osobou a osobností.

6. Spirituální kultura: Pojem diakonické kultury od Beate Hofmann

Joachim Reber rozlišuje dva přístupy k tématu spirituality v rámci organizace: zaprvé aditivní přístup (nabídka duchovně orientovaných aktivit) a zadruhé integrativní („duch“, který v organizaci převládá). V tomto druhém přístupu jde o formování křesťanské organizační kultury (Reber, 2013, s. 219). Vývoj tohoto konceptu souvisí s hledáním identity v křesťanských charitativních organizacích. Diakonická a charitativní práce byla tradičně spojena s náboženskou motivací (např. s diakonkami, řeholníky atd.). Práce v Charitě a Diakonii je dnes jen částečně profilována osobní křesťanskou motivací nebo charismaty zaměstnanců. Pro moderní pomoc je charakteristické, že je realizována prostřednictvím organizované sociální práce. Udržováním diakonické firemní kultury je možné zachovat

křesťanský charakter organizace, a tím ji oddělit od jednotlivců a jejich motivace (Moos, 2018, s. 94–95).

Příkladem konceptualizace firemní kultury v křesťanském duchu je model diakonické kultury, který se snaží integrovat náboženství do celého života organizace. Tento koncept vychází z organizačně teoretického příspěvku Edgara Scheina a Geerta Hofsteda s víceúrovňovou diferenciací. Beate Hofmann ilustruje diakonickou kulturu na obrazu leknínu. Rostlina roste z kořenů, které zůstávají ukryté v půdě. To představuje základní předpoklady Diakonie v křesťanské víře, v obrazu člověka a interpretaci světa. Stonek představuje hodnoty a etické principy, v nichž se křesťanský pohled „zhušťuje“ a může řídit praktická rozhodnutí v životě organizace. Viditelnou částí leknínu je květ na hladině. Představuje „artefakty“ diakonické kultury, jako je architektura, symboly, rituály, jazyk atd. (Hofmann, 2008, s. 15). Pojem kultury také zdůrazňuje, že ji nelze vytvořit, ale pouze trpělivě a dlouhodobě pěstovat (slovo kultura pochází z latinského slova colere – kultivovat). Vedení zařízení hraje při pěstování diakonické kultury zásadní roli. Význam tohoto konceptu spočívá v jeho holistickém přístupu a ve skutečnosti, že překonává myšlení pouze v kategoriích veřejných závazků a hodnot (viz bod 4). Zdůrazňuje také často neviditelné podmínky křesťanské víry, ve kterých má své kořeny. Nekončí pouhými formulacemi „na papíře“, ale usiluje o živou postavu v životě organizace ve formě viditelných artefaktů.

7. Problémy hlavních principů a práce s hodnotami v organizacích

Myšlení v kategoriích hodnot a formulování poslání organizace má svůj původ v managementu kvality. Hodnoty jsou „proměnné, na nichž lidé orientují své chování“ (Nauerth, 2014, s. 32). Navzdory pozdějšímu filozofickému a sociálněvědnímu, tj. kvalitativnímu významu, má tento termín ve svém jádru také související kvantitativní využití v oblasti matematiky a ekonomiky. Jak bylo ukázáno (viz bod 1), důraz na hodnoty je důležitou formou profilování organizace, která zároveň u křesťansky orientovaných organizací slábně.

Z pohledu víceúrovňového modelu organizační kultury představují hodnoty střední část; jsou to stonky, spojení mezi kořeny a květy. V roce 2017 například Diakonie ČCE v České republice formulovala následující čtyři hodnoty jako své základní: milosrdenství, fortelnost, společenství a naděje. Kromě fortelnosti vyjadřují všechny hodnoty křesťanskou víru, a proto vytvářejí jasný vztah mezi organizací a jejími kořeny. Možnost operacionalizace těchto „vysokých hodnot“ je však problematická. Jak je možné implementovat milosrdenství, společenství a naději do struktur sociální organizace a do profesionální sociální práce, aniž bychom ztratili jejich hluboký teologický význam? Jiným příkladem jsou hodnoty, které si pro sebe vytvořila Diakonie ČCE – středisko Západní Čechy: respekt, spolupráce a pravdivost. Ačkoli tyto hodnoty nezní vysloveně křesťansky, velmi dobře korespondují s křesťanskou perspektivou a je možné velmi snadno kontrolovat jejich aplikaci v praxi.

Maak a Ulrich předkládají následující obecné požadavky na formulaci veřejných závazků:

1. inkluzivita (slovní vyjádření musí být přijatelné pro všechny zúčastněné – tj. pro zaměstnance i pro klienty),
2. věrohodnost (poslání musí být realistické a musí vyjadřovat žité hodnoty organizace),
3. motivační formulace cílů (vyjádření musí motivovat spolupráci k dosažení cílů),
4. jasnost (prohlášení o veřejném závazku by nemělo používat fráze),
5. konkrétnost (formulace musí umožňovat konkrétní kroky a musí být zaručena jejich kontrolovatelnost). (Arnold et al., 2017, s. 113)

Závěry

Viděli jsme, že spiritualitu lze do organizace vykonávající sociální práci implementovat různými způsoby. Pokud předpokládáme scénář „shora dolů“, je za implementaci odpovědné vedení. Mělo by sledovat různé úrovně implementace: úroveň klientů, úroveň zaměstnanců i úroveň samotného managementu.

V tomto článku bylo uvedeno několik konkrétních příkladů implementace:

- zahrnutí spirituality (a etiky) do veřejného závazku společnosti,
- duchovní koučování řídicích orgánů,
- pastorační péče o zaměstnance (včetně vedoucích pracovníků),
- spirituální vzdělávání: nabídky pro zaměstnance (speciální nabídky pro vedoucí),
- zřízení prostorů a časů pro praktikování spirituality,
- zřízení etických komisí,
- supervize,
- kultivace diakonické kultury,
- formulace důležitých hodnot pro organizaci,
- ...

Tento seznam není v žádném případě vyčerpávající, ale má vás povzbudit k tomu, abyste si tyto prvky vyzkoušeli ve své praxi a případně přidali další prvky.

Otázky k sebereflexi

- Vzpomeňte si na sociální (křesťanskou) organizaci, kterou již znáte. Nyní použijte matici Paula Hüstera a poznamenejte si, které prvky má organizace k dispozici. Pak se podívejte do oblastí, kde nejsou žádné nabídky. Jaké máte nápady na konkrétní realizaci?
- Představte si, že jste vedoucím sociální organizace (např. vedoucí oddělení) a chcete posílit (křesťanský) profil organizace. Jak byste konkrétně postupovali a proč?
- Představte si sociální organizaci, kterou znáte trochu lépe (v případě potřeby proveďte průzkum). S ohledem na model diakonické kultury Beate Hofmann se zamyslete: kde jsou kořeny organizace, jaké jsou stonky a jak vypadá květ?

Zdroje

- Arnold, M., Bonchino-Demmler, D., Evers, R., Hussmann, M., Liedke, U. (2017). *Perspektiven diakonischer Profilbildung. Ein Arbeitsbuch am Beispiel von Einrichtungen der Diakonie in Sachsen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ebertz, M. N.; Segler, L. (2016). *Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie*. Würzburg: Echter.
- Einig, A. (2013). *Wie im Himmel so auf Erden: Spiritualität in der Personal- und Organisationsentwicklung*. Hochschulschrift: Dissertation. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Haderlein, Ralf (2003). *Wertorientiertes Qualitätsmanagement in caritativ-diakonischen Einrichtungen der katholischen Kirche. Eine empirische Studie zur Kriterienforschung bei wertorientierten Qualitätsmanagementkompetenzen* [Doctoral dissertation, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg]. Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral. Echter.
- Hofmann, B. (2008). *Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hüster, P. (2016). Der diakonische Sendungsauftrag: Inkulturation in der Unternehmenskultur kirchlicher Sozialunternehmen. In P. Hüster, H. Hobelsberger, A. Hellwig (Ed.). *Christliche Organisationskulturprägen. Ansätze im kirchlichen Gesundheitswesen* (9–47). Freiburg: Lambertus.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Moos, T. (2018). *Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nauerth, W. (2014). *Wertorientiertes Management mit Kennzahlen. Unternehmensethische Grundlagen, wertorientierte Konzepte, diakoniespezifische Konkretionen*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Nauerth, M., Hahn, K., Tüllmann, M., Kösterke, S. (Hg.) (2017). *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reber, J. (2009). *Spiritualität in sozialen Unternehmen. Mitarbeiterseelsorge – spirituelle Bildung – spirituelle Unternehmenskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reber, J. (2013). *Christlich-spirituelle Unternehmenskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wetzel, R. (2004). *Eine Widerspenstige und keine Zähmung. Systemtheoretische Beiträge zu einer Theorie der Behinderung*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.

III. 6 Vedení lidí v sociální práci a spiritualita

Klaus Baumann

DOI: 10.6094/UNIFR/223344

Tato kapitola zdůrazňuje výzvy vedení v sociální práci a její trvalé propojení se spiritualitou, se zvláštním důrazem na osobu vedoucího. Sociální pracovníci chtějí svou práci něco změnit, podílet se na prevenci a zvládání problémů klientů a na podpoře jejich sociálního rozvoje.

Vedení lidí je tedy (1) důležitým rozměrem samotné sociální práce jako takové a také mnohostranným úkolem pro sociální pracovníky v organizacích a institucích. Přestože je spiritualita v teoriích vedení neobvyklým tématem (2), ukazuje se nejen jako potenciálně užitečná pro lepší zvládání stresu ve vedoucích pozicích; kontinuální reflektivní sebe-kompetence sociálních pracovníků na vedoucích pozicích se orientuje na spirituální hledání, které vyvolává spirituální otázky o stávající sociální strukturu a ev. i o životě samotném. Nicméně empirických výzkumů o spiritualitě vedoucích pracovníků je nedostatek. Ukázalo se, že teorie vedení (3) ve skutečnosti poskytují několik výchozích či opěrných bodů, které vyžadují a zdůrazňují roli spirituality pro vedoucí pracovníky, včetně etických zásad, možných pokusů pro ně (3.3) a jejich potřebných kompetencí (3.4).

Co se dozvíte v této kapitole

Znalosti

Vedení je nedílnou součástí sociální práce a je důležitým úkolem sociálních pracovníků pracujících v institucích a v organizacích. Čtenáři se naučí základní koncepty vedení a různé teorie vedení.

Spiritualitu ve vedení lze z vnějšku považovat za užitečný nástroj a ve své podstatě za nezbytný požadavek efektivního vedení v sociální práci.

Různé teorie vedení poskytují relevantní vodítka k roli a důležitosti spirituality vedoucího.

Dovednosti

Čtenáři se zamýšlejí nad vlastními pocity a zkušenostmi s vedoucími, které poznali, a nad tím, zda sami mají nebo používají moc v sociální práci.

Čtenáři reflektují ústřední problémy přístupů k vedení a převádějí je na otázky mandátů sociální práce.

Čtenáři vnímají, chápou a reflektují etické principy a pokusů, stejně jako vyzrálou ve vedoucích rolích.

Postoje

Čtenáři jsou pozorní a chápou přítomnost moci (autority) v sociální práci a v jejích vztazích.

Čtenáři akceptují, že jako sociální pracovníci zastávají vedoucí pozice různými způsoby a na různých stupních. Tuto akceptaci začleňují do svého spirituálního postoje a závazku. Kladně přijímají vedoucí úkoly jako součást své profesionální činnosti.

Čtenáři neustále reflektují aspekty moci v rámci svého výkonu sociální práce a věnují pozornost etickým a spirituálním aspektům a pokušení spjatá s vedoucí pozicí, čímž předcházejí zneužívání moci.

1. Vedení v sociální práci: důležitý aspekt a úkol pro sociální pracovníky

V sociální práci je vedení jak důležitým aspektem samotné sociální práce (1.1), tak i úkolem pro sociální pracovníky, pokud ve svých organizacích zastávají manažerské nebo vedoucí funkce (1.2). Oba aspekty vyžadují od začátku důkladnou sebereflexi (1.3).

1.1 Vedení je nedílnou součástí sociální práce

Součástí profesionálního étosu sociální práce je uschopnit klienty pomoci si svými silami, zmocnit je a omezit jejich potřebu asistence na užitečnou a osvobozující míru. Smyslem sociální práce je prevence sociálních problémů, pomoc klientům ve zvládnání a řešení jejich sociálních problémů a dále podpora sociálního rozvoje. Bezpodmínečným prvkem tohoto étosu a sebe-porozumění je kritický vztah k výkonu moci a kritická obezřetnost vůči jejím pokušením a nebezpečím skrytým v profesionální roli sociálního pracovníka. Takový étos a sebe-porozumění v sociální práci bylo vnímavé vůči studiím Michela Foucaulta (Chambon a kol., 1999; pro oblast zvláštních potřeb a inkluze: Schäper, 2006) a za mnohé mu vděčí. Kritická reflexe a sebereflexe sociální práce musí zohledňovat otázky moci a rozhodování v sociální práci. Role sociálního pracovníka je ve skutečnosti současně vůdčí rolí. V tomto ohledu by neměl být prostor pro naivitu nebo romantismus. To je evidentní při zvažování široce přijímané definice vedení: „Vedení je proces, kterým jednotlivec ovlivňuje skupinu jednotlivců, aby byl dosažen společný cíl“ (Northouse, 2010, s. 3).

Typické pro definici odborného výrazu je, že každé slovo přispívá k definici svým komplexním významem. V návaznosti na Northouse (2010) stručně vysvětlím a zamyslím se nad čtyřmi prvky:

- a) Vedení je *proces*. Není to charakteristika osobnosti nebo charisma člověka sama o sobě. Vedení znamená interakci či komunikaci „v čase“ a nedochází k němu v jediném ohraničeném okamžiku. Coby interakce není jednosměrným a lineárním procesem, ale spíše se odehrává mezi vůdci a následovníky a oba je ovlivňuje ve vzájemné kauzalitě. V interakci lze jednání vůdců nebo následovníků vždy považovat za stimul a odezvu a jako zesílení – v závislosti na „interpunkci“ začátku interakce mezi zúčastněnými

(Watzlawick a kol., 1967). Velká část úspěchu vedení proto závisí na tomto procesu vzájemné interakce (komunikace) mezi vůdci a následovníky. V důsledku toho neexistují jen jmenovaní lídři: vedení je v tomto ohledu dostupné všem – prostřednictvím interakce.

- b) Vedení je *ovlivňování*. Bez vlivu není vedení. Vliv je nezbytným předpokladem (*conditio sine qua non*) vedení. Otázkou je, jak vůdce ovlivňuje následovníky. Definujeme-li moc jako schopnost nebo potenciál ovlivňovat lidi, je zřejmé, že vedení je také a vždy o moci: „Lidé mají moc, když mají schopnost ovlivňovat přesvědčení, postoje a chování druhých“ (Northouse, 2010, s. 7).
- c) Vedení probíhá ve *skupinách*. „Vedení zahrnuje ovlivnění skupiny jednotlivců, kteří mají společný cíl“ (tamtéž, s. 3). Jakkoli je to důležité (a dokonce základní), nejde zde o schopnost řídit sám sebe. Skupina může být primární nebo velmi malá, středně velká komunitní skupina nebo velká organizace. Vedení vždy předpokládá vztah vedoucího a podřízeného, vůdce a následovníka. Musí být vnímání, chápání a reflektování ve vzájemném vztahu. „Vedoucí pracovníci mají etickou odpovědnost za to, že se věnují potřebám a obavám svých podřízených“ (tamtéž, s. 4).
- d) Vedení pečuje o *společné cíle*. Vedoucí a následovníci mají společný, vzájemný cíl. Tento aspekt „zdůrazňuje, že vedoucí musí pracovat s následovníky, aby dosáhli zvolených cílů“ (tamtéž).

Všechny tyto aspekty, byť to může znít neobvykle, lze snadno aplikovat na úkoly sociálních pracovníků týkající se jejich klientů. Sociální práce je vykonávána v procesu interakce a komunikace; aby byla úspěšná, musí tak či onak *ovlivňovat* klienty – jejich přesvědčení, postoje, chování a případně i okolnosti, ve kterých žijí. Sociální práci nelze vykonávat jinak než ve *skupinách* s alespoň dvěma dospělými osobami, z nichž jeden je sociální pracovník a druhý klient, se zvláštní odpovědností sociálního pracovníka vůči klientovi a za jejich vztah. Sociální práce se snaží usnadnit dosažení společného a schváleného *cíle*.

Nezbytnou podmínkou účinnosti procesu sociální práce je ovlivňování, tj. uplatňování moci. Proto, jakkoli se tato perspektiva může zdát neobvyklá, musí být sociální pracovník ochoten být lídrem a být připraven na profesionální výkon této role – a tím i moci.

1.2 Úkoly spjaté s vedením pro sociální pracovníky na manažerských a vedoucích pozicích v organizacích

Sociální pracovníci se zároveň během své kariéry stávají ve své organizaci vedoucími pracovníky na různých úrovních: vedoucí úseku, procesu nebo setkání, týmu, pracovní skupiny či dokonce celé organizace. Méně se zabývají klienty a intenzivněji kolegy, jejich výkony, strukturou a úspěchy organizace v kontextu sociálního systému a v konkurenčním kontextu ostatních (konkurenčních či partnerských) organizací a institucí. Ovlivňují a formují okolnosti nebo pracovní prostředí, které působí na profesionální chování zaměstnanců (viz kapitola III.1).

Musí dbát na potřeby a cíle managementu i na potřeby a cíle vedení zařízení nebo organizace, z nichž vyplývají příslušné funkce a úlohy:

Tabulka č. 1 – Potřeby, cíle, funkce a úkoly řízení a vedení

Potřeby a cíle	Potřeby a cíle řízení (managementu): Pořádek a důslednost	Potřeby a cíle vedení (leadershipu): Transformace a pohyb
Funkce a úkoly	Funkce a úkoly řízení 1: Plánování a tvorba rozpočtu Určete agendu. Stanovte termíny. Přidělte zdroje.	Funkce a úkoly vedení 1: Stanovení pokynů Vytvořte vize. Vyjasněte celkovou situaci. Určete strategie.
	Funkce a úkoly řízení 2: Organizace a personální zajištění Poskytněte strukturu. Vytvořte pracovní místa. Stanovte pravidla a postupy.	Funkce a úkoly vedení 2: Sblížení lidí Komunikujte cíle. Hledejte závazek. Vytvořte týmy a koalice.
	Funkce a úkoly řízení 3: Ovládání a řešení problémů Rozvíjejte pobídky. Generujte kreativní řešení. Proveďte nápravná opatření.	Funkce a úkoly vedení 3: Motivující a inspirující Inspirujte se a aktivujte. Posilujte „podřízené“. Uspokojte nenaplněné potřeby.

Zdroj: převzato z Northouse, 2010, s. 10, obr. 1.2, s použitím Kotter, 1990, s. 3–8.

Vzhledem k limitům této kapitoly zkrátíme diskuzi o rozdílech mezi managementem a vedením (Kotter, 1990; Northouse, 2010, s. 10–11), která je příliš rozsáhlá, a poukážeme na jejich výrazné překrývání. *Jak řízení (management), tak vedení (leadership) zahrnují ovlivňování skupiny jednotlivců se záměrem dosáhnout cílů* a zapadají do Northousovy definice vůdcovství. V závislosti na potřebách organizace mohou být zdůrazněny různé funkce (a aspekty rolí). V souhrnu však lze k rolím manažerů a lídrů přistupovat a uvažovat podobným způsobem.

1.3 Sebereflexe moci a vedení

Než budu pokračovat dál, zdá se mi užitečné věnovat chvíli procesu učení sebereflexe souvisejícím s vlastními zkušenostmi čtenáře.

- Jak vnímám formální moc ve své roli? Jak ji chci použít?
- Jaké mám zkušenosti s lídry? S využíváním vlastního vlivu nebo moci/autority?
- Chci se stát lídrem ve své praxi (v praxi sociální práce) a být jím? Chci se stát lídrem ve své organizaci? Jak se jím chci stát a být jím?
- Jak v tomhle smyslu *vnímám* sám sebe – jak sám sobě *rozumím* – jak toto reflektuji? Jaká rozhodnutí jsem učinil nebo chci učinit, abych byl *zodpovědným* lídrem?

2. Spiritualita: vzácné téma v teoriích vedení

Na rozdíl od etiky není spiritualita v teoriích vedení explicitním tématem. Vynikající práce Northouse „Teorie a praxe vedení“ (Leadership. Theory and Practice, 5. vydání, 2010) končí významnou kapitolou o etice vedení. Pojem „spiritualita“ však v obsahu učebnice není vůbec zmíněn. Mohli bychom téma odbýt jen v krátkosti, že každý člověk má své duchovní potřeby, nějak se vypořádává s existenčními otázkami a víceméně se řídí svým duchovním, náboženským a osobním přesvědčením. Proč by tedy měla být spiritualita považována za zvláštní téma v teoriích vedení?

V současné době existuje v oblasti vedení mnoho školení a vzdělávání v technikách, jako je všímavost, jóga, meditace a další duchovní praktiky zaměřující se na zlepšení odolnosti vůči stresu a na celkovou pohodu vedoucích, omezení pracovní neschopnosti a dalších negativních dopadů, které s sebou nese velmi stresující práce manažerů a vedoucích pracovníků. V mnoha případech jsou tato školení užitečná; pomáhají lépe zvládat stres. Spiritualita je vnějším nástrojem práce a její vnitřní logiky samé. Práce a vnitřní logika vedení nejsou tímto typem spirituality upravovány ani ovlivňovány (Büssing, 2019), ale jsou díky ní vykonávány efektivněji.

S využitím klasického rozlišení vnitřní a vnější religiozity (Allport a Ross, 1967) můžeme hovořit o vnější spiritualitě (praxi), která je užívána k jiným účelům, zatímco vnitřní spiritualitu žijeme kvůli ní samotné či jako cíl sám o sobě. V tomto smyslu by manažeři mohli aplikovat vnější spiritualitu k efektivnějšímu výkonu vedení díky lepší regulaci stresu nebo podobným účinkům; vnitřní spiritualita *inspire*je lídra k efektivnějšímu vedení k cílům a postupům, které stojí za to a jsou – více či méně – v souladu s cíli organizace a profese na jedné straně a s vlastní spiritualitou vedoucího na straně druhé.

Kromě vnitřně-vnějšího rozlišení představil Batson ještě třetí důležitý aspekt kategorie religiozity (a analogicky také spirituality), který nazval orientací na hledání a který lze právem považovat za součást vnitřní spirituality, a koneckonců i religiozity (srov. kap. III.1). Tato kategorie převádí do operativních termínů zobecněný náboženský nebo duchovní fenomén, podle něhož jednotlivci žijí a chápou své náboženství nebo spiritualitu jako proces zkoumání a tázání, způsobený napětím, rozpory a tragédiemi v jejich vlastním životě a ve společnosti. Nejsou nutně spojeni s žádnými formálními náboženskými institucemi nebo vyznáním, ale neustále vznášejí zásadní „proč“ jak ohledně stávající sociální struktury, tak ohledně struktury života samotného (Batson, 1976, s. 32).

Za předpokladu, že zásadní duchovní praxe kombinuje jak vnitřní, tak vnější aspekty, by se mohla stát inovativním a slibným tématem teorie vedení a praktického výzkumu (Warode a kol., 2019). To platí zejména pro oblast sociální práce, ve které sociální pracovníci se svou kontinuální reflektivní sebe-kompetencí vznášejí dotazy „o stávající sociální strukturu, a [případně, KB] o strukturu života samotného“ (Batson, 1976, s. 32).

Kde jsou však záchytné body nebo východiska v teoriích vedení, potřebách a funkcích, která ze své podstaty vyžadují nebo promítají roli spirituality u vedoucích? Nebo by snad bylo lepší taková tvrzení ignorovat a odmítat?

3. Teorie vedení a spiritualita

Existuje mnoho teorií, přístupů a modelů vedení. Jmenujme některé z nich:

- model osobnostních rysů (*trait leadership model*),
- model procesního vedení (*process leadership model*),
- model stylu vedení (*style leadership model*),
- model vedení založený na službě (*servant leadership model*),
- model autokratického vedení,
- model transakčního vedení,
- vedení zaměřené na úkoly (*task-oriented leadership*),
- charismatické vedení,
- vedení se silnou týmovou prací,
- transformační modely vedení,
- laissez-faire vedení,
- model demokratického vedení,
- model byrokratického vedení.

Většina z nich se zaměřuje na dovednosti a postoje požadované pro vedoucí úkoly a funkce, zejména pro dosažení cílů. Zaměříme se na několik relevantních aspektů z pohledu problémů souvisejících se spiritualitou.

3.1 Přístupy založené na osobnostních rysech a procesní přístupy k vedení

Od čtyřicátých let minulého století bylo vytvořeno několik teorií vedení, počínaje těmi, které vycházejí z vlastností nebo osobnostních rysů lídra, a konče těmi, které považují vedení za proces. Podle prvně jmenovaných je vedení pojímáno jako specifická vlastnost nebo rys, kterou někteří lidé mají a jiní nikoliv. Jejich talent z nich dělá vůdce. Naproti tomu procesní přístupy k vedení se zaměřují na interakci mezi lídry a následovníky, či jinak manažery a zaměstnanci: Z tohoto pohledu lze vedení pozorovat v chování, a proto se ho lze v zásadě naučit. Northouse ve své příručce o vedení poskytuje stručný přehled výzkumu vůdčích rysů a v podstatě přijímá procesní přístup k vedení v samotné definici vedení: „Vedení je proces, kterým jednotlivec ovlivňuje skupinu jednotlivců za účelem dosažení společného cíle“ (Northouse, 2010, s. 3). Nyní budeme pokračovat v přístupu založeném na osobnostních rysech.

Navzdory své základní kritice Northouse uznává sílu a trvalost přístupu založeného na vlastnostech, protože (úspěšní) vůdci jsou vnímáni a považováni za nadané lidi, což je činí odlišnými nebo vynikajícími ve srovnání s obyčejnými lidmi. Na druhou stranu tento model, i když neposkytuje definitivní sadu vlastností, nabízí představy o tom, jaké vlastnosti je dobré mít, pokud usilujeme o vedoucí pozice. Pomocí osobnostních testů a dalších podobných dotazníků můžeme zjistit, zda máme určité vlastnosti, které jsou považované za důležité pro vedení lidí, a identifikovat naše silné a slabé stránky ve vztahu k vedení (Northouse, 2010, s. 27).

Tento model může být také užitečný pro přijímání nových vedoucích. Podle výzkumu patří k ústředním vlastnostem úspěšných lídrů v tomto ohledu inteligence, sebevědomí, odhodlání, integrita a společenskost (tamtéž, s. 19–22).

Je však třeba poznamenat, že tento model bere v úvahu pouze prvek lídra bez zohlednění následovníků nebo různých situací a interakcí. Existuje malý prostor pro školení, rozvoj nebo zlepšování vedení jako procesu, s jeho potřebami a cíli a s jeho funkcemi a úkoly (viz tabulka 1). Tento přístup se zdá být značně statický a nepružný. Dynamičtější je model vedení založený na dovednostech. Zdůrazňuje dovednosti potřebné pro vedení: technické, lidské a koncepční dovednosti (model se třemi dovednostmi) nebo – jako základní kompetence modelů dovedností – dovednosti řešit problémy, schopnost sociálního úsudku a dále znalosti. Většinu z nich lze získat školením a je nutné se v nich setrvale proškolovat, pokud jde o schopnosti nebo kompetence pro práci nebo na práci, využití kariérních zkušeností a zohlednění vlivů prostředí a vnějších vlivů na výsledky vedení.

Tyto modely vedení se zaměřují na vlastnosti osobnosti lídra. Co je to za člověka? Jaké jsou jeho silné a slabé stránky ve vnímání sebe sama a ve vnímání ostatních, zejména zaměstnanců? Jak se vyrovnává se svými vlastními vlastnostmi – a jak je vnímán v interakci s personálem?

Zde je seznam pozitivních vlastností, které mohou vrstevníci a zaměstnanci vnímat u svých lídrů:

- věrohodný,
- charismatický,
- zaměřený na cíl,
- angažovaný,
- motivující,
- starostlivý,
- autentický,
- důvěřivý,
- orientovaný na budoucnost,
- povzbuzující,
- inteligentní, přesvědčivý,
- problémy řeší přístupem win-win (výhra-výhra),

- komunikativní,
- stavitel týmu,
- ...

Zatímco seznam negativních vlastností, které by kolegové a zaměstnanci mohli vnímat u svých lídrů, může zahrnovat následující:

- rozmarný, náladový,
- zkorumpovaný,
- vykořisťovatelský,
- neupřímný,
- nepředvídatelný,
- sobecký,
- manipulativní,
- diktátorský,
- autoritářský,
- lehkomyšlný,
- bezohledný,
- samotářský,
- nedůtklivý,
- nespolečenský,
- ...

3.2 Hlavní zájmy v modelu stylu vedení – aplikované na vedoucího v sociální práci

Implicitní k těmto vlastnostem vedoucího, jak jej vnímají kolegové a zaměstnanci, je to, že nejsou spojené pouze s vedením, ale jsou rovněž spirituálně a eticky relevantní. Při dvojím stylu přístupu k vedení (Northouse, 2010, s. 69–88) musí vedení kombinovat 1) *starost o lidi* a 2) *starost o výsledky*. Tento přístup lze aplikovat téměř na vše, co vedoucí dělá; zdůrazňuje, že lídři spolupracují s ostatními – v sociální práci i v organizacích a institucích sociální práce a sociálních služeb, a to jak na úrovni úkolů, tak na úrovni vztahů, analogicky s Watzlawickovým axiomem v oblasti komunikace. Obě úrovně musí být v kompetenci vedoucího; jsou duchovně a eticky relevantní a v kontextu vedení v sociální práci nabývají zvláštních nuancí. Při bližším pohledu:

1) *zájem o výsledky* v institucích a organizacích sociální práce – podle definice předmětu a cílů sociální práce – není vlastně (nebo by neměla být) primárně starost o *dobrá ekonomická čísla* ve čtvrtletních zprávách, jak je tomu v ekonomických podnicích, ale měla by to být *starost o lidi*, tj. do jaké míry organizace přispěla k blahu klientů, k jejich vlastní účasti na společenském životě a sociálnímu rozvoji.

2) Ve stylovém přístupu teorie vedení se *zájem o lidi* zaměřuje především na zaměstnance a jejich potřeby: je to zájem o lidi, kteří jsou součástí organizace/zařízení; a na druhém místě opět o lidi, kteří jsou klienty organizace. Pokud vedoucí v oblasti

sociální práce dbá pouze o klienty, ale zanedbává potřeby a pohodu zaměstnanců, ztrácí potřebnou důvěryhodnost. Musí spojit starost o kvalitu sociální práce vykonávanou zaměstnanci se zájmem o ně, tj. o kvalitu klimatu a organizačního zdraví organizace, kde pracovníci mají podporu a vnímají své přijetí uprostřed výzev svých úkolů, úspěchů a neúspěchů.

V první části této kapitoly jsme viděli, že samotná sociální práce je určitým druhem vedení, protože si klade za cíl ovlivňovat a osvobodovat lidi, aby předcházeli svým sociálním problémům a účinněji je řešili. Se zohledněním trojího mandátu sociální práce musíme reflektovat vztah těchto mandátů k oblastem zájmu ve stylu vztahu.

Předběžně a s otevřeností k diskusi se zdá, že zájem sociálních pracovníků o výsledky je silněji vázán na zákonný mandát, zatímco starost o lidi má těsné propojení s mandátem klienta. Mandát vlastní profesní etiky a sebe-porozumění, oddaný lidské důstojnosti a lidským právům, je zastřešujícím prvkem obou těchto zájmů. Výsledky a lidé jsou vnímáni ve světle tohoto třetího mandátu. Stejně tak přijetí náboženského a/nebo duchovního postojemotivujícího k tomuto druhu práce, např. láska k bližnímu a spravedlnost ke každé lidské bytosti, lze propojit se třetím mandátem a posílit jej.

V případě vedoucího pracovníka organizace sociálních služeb k těmto třem mandátům přistupuje ze smlouvy ještě další mandát s organizací naléhající na vykazování přiměřených výsledků a dále závazek k vlastnímu étosu, firemní filozofii, svému poslání a zásadám vedení společnosti. Vedoucí pracovník je před všemi zúčastněnými stranami (zřizovateli, zaměstnanci, klienty) zodpovědný za výsledky a kvalitu výkonu organizace. V této souvislosti může hodně záviset na typu organizace, pro kterou vedoucí pracuje: veřejná, nevládní, nezisková či soukromá zisková (viz kapitola III.1). A relevantně k osobnímu duchovnímu a náboženskému postoji sociálního pracovníka, postoj lídrů v jejich svědomí a spiritualitě může utvořit mandát týkající se étosu, poslání a hlavních zásad zařízení nebo organizace, může-li se k nim lídr přihlásit a zavázat se k jejich dodržování tím, že je učiní integrující pro chápání reality a pro každodenní rozhodování a činnosti a učiní je součástí kultury vedení této organizace.

Vedení v sociální práci a sociálních zařízeních a organizacích je samozřejmě náročné na všech úrovních: pozornosti, porozumění, reflexi a rozhodování. Odpovědnost vedoucích je nezbytná na všech úrovních (viz kapitola 1.2 o metodě) výkonu; jinými slovy, spirituální a etické kvality a starosti lídrů jsou v jejich úkolech prvořadé.

3.3 Spirituální a etické obavy o vedení v sociální práci: principy a pokušení

3.3.1 Pět zásad etického vedení

Abychom mohli reflektovat etické obavy a kvality vedení v sociální práci, je přínosné obrátit se na Northouse (2010, s. 386–394), který popisuje pět zásad etického vedení.

Za prvé, etický lídr *respektuje ostatní* a dává jim pocítit tento respekt v kvalitě jejich interakce a komunikace. Ačkoli ve vztahu existuje asymetrie rolí, lídr zprostředkovává respekt a symetrii co do osobní důstojnosti. Usnadňuje ostatním cítit se svobodně, být sami sebou, včetně respektu

k jejich kreativitě a potřebám. Jedná s ostatními způsobem, který potvrzuje jejich dovednosti a postoje, kompetence, přesvědčení a hodnoty.

Za druhé, etický lídr *neslouží* primárně sám sobě, nýbrž *ostatním*. Robert K. Greenleaf (Jennings a Stahl-Wert, 2003; Knight a Baumann, 2011; Hartmann, 2013) na tomto principu vystavěl celou svou teorii vedení a nazval ji „vedení služebníka“ (1977). Základním kamenem tohoto modelu vedení je péče o druhé, snaha být prospěšný a nepoškozovat blaho druhých. To dokonale koresponduje s předmětem a cílem sociální práce a zároveň i s původní a v podstatě prosociální a altruistickou motivací drtivé většiny sociálních pracovníků k výkonu této profese.

Za třetí, zájmem etického lídra je *spravedlnost a férovost*, zejména v jednání s každým zaměstnancem zařízení nebo organizace, která má rovněž poslání prosazovat spravedlnost a rovnost pro a mezi klienty ve společnosti. „Když je s někým zacházeno odlišně, důvody pro takové zacházení musí být jasné a rozumné a založené na morálních hodnotách“ (Northouse, 2010, s. 389). To se velmi liší od systému založeného na laskavosti, sympatiích a nelibostech.

Za čtvrté, etický lídr je *upřímný*. Tuto poctivost je třeba prokázat i při osobních setkáních v momentech, které Jan Carlzon (1987) nazval „okamžiky pravdy“, na nichž závisí úspěch a neúspěch, pokrok a nezdar, vzestup a pád, dosahování cílů či jejich nesplnění. Neupřímnost je zhoubná. Tyto „okamžiky pravdy“ se objevují při každém setkání odborníků s klienty, a stejně tak při interakci vedoucích se zaměstnanci.

Za páté, etický lídr *buduje společenství*, místo aby rozdělával a vládl („divide et impera“). Je-li vedení definováno jako ovlivňování skupiny jednotlivců za účelem dosažení společného cíle, pak tato etická kvalita podtrhuje cíl jako *společný* a odsouhlasený vedoucím i zaměstnanci. Není vedoucím vnucován, nýbrž vyhovuje oběma.

Ačkoli tento seznam není zamýšlen jako vyčerpávající, bylo by praktické zachovat vždy pět zásad: respekt – služba – spravedlnost – poctivost – budování komunity. Bylo by také vhodné propojit je s našimi reflexemi a spirituálními praktikami, které napomáhají internalizaci těchto principů.

3.3.2 Principy vedení navržené papežem Františkem

Každý lídr musí čelit napětí a konfliktům a zvládat je, tím spíše v oblasti sociální práci, kde jsou sociální problémy součástí každodenního předmětu sociální práce a organizací a zařízení sociální práce. Obdobně je tomu i u jednoho z nejvýznamnějších současných vůdců, papeže Františka, v každodenním životě katolické církve, s její velikostí, organizací a rozdíly na globální úrovni. Zdá se, že sám papež používá určité vůdčí zásady pro promyšlené, inteligentní, racionální a zodpovědné vedení, zásady, o které se chtěl podělit s veřejností a jsou výrazem jeho spirituality zakořeněné v evangeliu.

Už v roce 2013, v prvním roce pontifikátu, překvapil Papež František mnoho učenců tím, že ve své apoštolské exhortaci nazvané „Evangelii gaudium“ (EG, *Radost evangelia*, vydané dne 24. listopadu 2013) přidal k tradičním zásadám sociální nauky církve čtyři „nové“ principy. Učinil

tak ve čtvrté kapitole „Sociální rozměr evangelizace“, což je kapitola hodná zvláštního zájmu sociálních pracovníků, kteří jsou otevřeni evangelijním hodnotám a jejich sociálním důsledkům pro jejich osobní spiritualitu. Tyto čtyři navrhované principy Erny Gillen ve své aplikaci těchto zásad na vedení ve zdravotnických organizacích založených na víře – jakož i při koučování vedoucích pracovníků v sekulárních politických a ekonomických souvislostech – nazval „vzorcem papeže Františka“ (Gillen, 2016).

Ve skutečnosti se zdá, že tyto principy jsou vyjádřením naděje uprostřed mnoha napětí a konfliktů ve společnosti, potvrzeným v duchu, který se snaží sloužit společnému dobru a míru ve společnosti. Tyto zásady ve stručnosti uvádíme níže a komentujeme na základě výkladů samotného papeže Františka. Žádáme čtenáře, aby je propojil se situacemi sociální práce, kde panuje silné napětí a konflikty.

První z těchto principů je podle mého názoru také tím nejzákladnějším, rozvinutým do následujících principů s vírou v počínající procesy zdokonalování:

1. „Čas je nadřazen prostoru“ (EG 222)

Základní smysl této zásady – ať už ji nazveme duchovní či nikoli – ukazuje jasné implikace pro samotnou sociální práci a také pro vedení v sociální práci:

Tento princip umožňuje pracovat dlouhodobě, bez posedlosti okamžitými výsledky. Pomáhá trpělivě snášet obtížné a nepříznivé situace nebo změny plánů, které dynamičnost reality vynucuje. Je to výzva k přijetí tenze mezi plností a omezením, přičemž prioritou je čas. Jedno z pochybení, ke kterým dochází v sociálně-politickém dění, spočívá v upřednostňování prostorů moci před časem procesů. Dát prioritu prostoru vede k bláznivé snaze vyřešit všechno v přítomném okamžiku, k pokusu obsadit všechny prostory moci a k sebepotvrzení. Procesy zde mají vykristalizovat, aby je bylo možné zastavit. Dát prioritu času znamená starat se víc o to, abychom spouštěli procesy, než abychom obsazovali prostory. Čas dává řád prostorům, osvětluje je a přetváří v články řetězu, který bez zpětných chodů neustále roste. Jde o to, abychom dávali přednost takovým skutkům, které ve společnosti plodí nové dynamismy a vtahují ostatní lidi i skupiny, jež je budou rozvíjet, dokud nepřinesou plody v důležitých dějinných událostech. Bez úzkostlivosti, ale s jasným a pevným přesvědčením (EG 223).

2. „Jednota je nadřazena konfliktu“ (EG 228)

Vyrovňovat se se sociálními problémy znamená řešit sociální konflikty mnoha různých typů. Papež František vyjadřuje duchovní realismus v kontextu tohoto druhého principu:

Konflikt nelze ignorovat nebo zastírat. Musí se přijmout. Avšak zůstaneme-li v něm uvězněni, ztratíme perspektivu, horizonty se zužují a sama realita zůstává rozdrobena. Zastavíme-li se v konfliktní konjunktuře, ztratíme smysl pro hlubokou jednotu reality.

Jsou lidé, kteří tváří v tvář konfliktu ho sice registrují, nicméně pokračují jakoby nic, umyjí si ruce, aby mohli pokračovat ve svém životě. Jiní vstupují do konfliktu takovým způsobem, že v něm uvíznou, ztrácejí patřičný horizont, projektují své vlastní nejistoty a nespokojenost na instituce, a tak se jednota stane neuskutečnitelnou. Potom je tu ještě třetí, vhodnější způsob, jak čelit konfliktu. Je to ochota snášet konflikt, řešit ho a přetvořit ho na spojující článek nového procesu. „Blahoslavení tvůrci pokoje“ (Mt 5,9).

Takto je možné rozvíjet společenství v různosti, společenství, jež jsou schopni uskutečňovat pouze šlechetní lidé, kteří mají odvahu vystoupit nad konfliktní rovinu a nahlížejí na druhé v jejich nejhlubší důstojnosti. Proto je nutné postulovat princip, který je pro vytváření sociálního přátelství neodmyslitelný: jednota je nadřazena konfliktu. Solidarita pojatá ve svém nejhlubším smyslu a pochopená jako výzva představuje styl budování dějin, životní prostor, v němž konflikty, napětí a protiklady mohou dosáhnout mnohotvárné jednoty, jež plodí nový život. Neznamená to usilovat o synkretismus ani o pohlčení jednoho druhým, nýbrž o řešení na vyšší rovině, která v sobě uchovává cenné možnosti protikladných polarit (EG 226–228).

3. „Realita je důležitější než idea“ (EG 231)

Tento princip může být na první pohled překvapivý, jako princip vyslovený papežem. Ve skutečnosti se filozoficky zdá, že tento princip je volbou spíše pro Aristotela než pro Platóna. Jako ve všech principech, priorita jednoho z výrazů nepopírá druhý, ale staví jej do širší perspektivy. Je těžké si představit sociální pracovníky, kteří by nemohli spojit své vlastní praktické zkušenosti s následujícím popisem a úvahou o tomto principu:

Existuje také bipolární napětí mezi ideou a realitou. Realita jednoduše je, idea se vypracovává. Mezi oběma se musí odvíjet soustavný dialog, přičemž idea se nesmí oddělovat od reality. Je nebezpečné žít v říši pouhého slova, obrazu, sofismatu. Odtud plyne potřeba přijetí třetího principu: realita je nadřazena ideji. To znamená vyhýbat se různým formám zatemňování reality: andělskému purismu, totalitarismu toho, co je relativní, nominalismu vyjádřenému v prohlášeních, spíše formálním než reálným projektům, antidějinným fundamentalismům, moralismům zbaveným dobra, intelektualismům bez rozvahy.

Idea – myšlenkové koncepty – slouží k pochopení, k uchopení a k usměrnění reality. Idea odtržená od reality plodí neúčinné idealismy a nominalismy, které nanejvýš klasifikují či definují realitu, ale nevtahují do ní. To, co přitahuje, je realita osvětlená uvažováním. Je zapotřebí přejít od formálního nominalismu k harmonické objektivitě. Jinak budeme pravdu manipulovat, tak jako se gymnastika nahrazuje kosmetikou. Existují politici – i náboženští představitelé –, kteří se ptají, proč jim lid nerozumí a nenásleduje je, když jsou jejich návrhy tak logické a jasné. Pravděpodobně k tomu dochází proto, že se zabydli v říši čirých idejí a zredukovali politiku či víru na rétoriku. Jiní zapomněli na jednoduchost a importovali zvenčí takovou racionalitu, která je lidem cizí (EG 231–232).

4. „Celek je nadřazen části“ (EG 235)

Tato zásada opět nemá v úmyslu devalvovat části a individuality v sociální oblasti; ani nedává absolutní převahu idealizované totalitě; naopak, jak vysvětlení jasně ukazuje:

Napětí vzniká také mezi globalizací a lokalizací. Je třeba věnovat pozornost globální dimenzi, abychom neupadli do všední malichernosti. Zároveň však není dobré ztrácet ze zřetele to, co

je lokální a umožňuje nám kráčet nohama po zemi. Spojení obou dimenzí nás chrání, abychom neupadli do jednoho ze dvou extrémů. První spočívá v tom, že lidé žijí v abstraktním a globalizujícím univerzalizmu a podobají se cestujícím v koncovém vagonu, kteří s otevřenými ústy a s nacvičeným potleskem obdivují ohňostroj světa, který patří druhým. Druhý spočívá v tom, že se stanou folkloristickým muzeem lokalpatriotistických poustevníků odsouzených sociální rozměr evangelizace opakovat stále totéž a neschopných nechat se oslovit tím, co je odlišné, a ocenit krásu, kterou Bůh šíří za jejich hranicemi. Celek je víc než část a je také víc než pouhý součet jeho částí. Netřeba se tedy přespříliš zabírat omezenými a částečnými otázkami. Je třeba stále rozšiřovat pohled, abychom rozpoznali větší dobro, které prospěje nám všem. Je však třeba to činit bez vytáček a bez ztráty vlastních kořenů. Je nezbytné zapustit kořeny do úrodné země a místních dějin, které jsou darem Božím. Pracuje se v malém a na tom, co je po ruce, avšak v širší perspektivě. Člověk, jenž si uchovává svůj osobní svéráz a neskrývá svoji identitu, když se ochotně začleňuje do společenství, se neanuluje, nýbrž dostává se mu stále nových podnětů pro jeho vlastní rozvoj. Jako globální sféra neruší jedinečnost, stejně ani zvláštnost ve své ojedinelosti nevede k neplodnosti (EG 234–235).

Považuji za velmi cenné, zamyslet se nad těmito principy a cvičit, jak udržet kreativní napětí s jejich implicitními prioritami v každém z těchto principů. Priorita neznamená devaluaci opačného prvku, spíše rámeček přijetí obou pólů v napětí. Nejde samozřejmě jen o znalost těchto zásad, ale také o rozvoj schopnosti udržet pozitivní hybnost napětí, o které jde. Jde také o získání duchovních postojů, které usnadňují implementaci těchto zásad do praxe.

3.3.3 Pokušení moci a jak se s ní vypořádat

Jakákoli kapitola o vedení by se měla zabývat rovněž problémy spojenými s mocí či autoritou. Lidské dějiny a současná realita jsou plné (strašlivých) příběhů o zneužívání moci, příběhů všudypřítomných v každé době a na každém místě lidských dějin, dokonce i v náboženstvích a náboženských komunitách.

V oblasti vedení existují (přinejmenším) tři zvláštní eticky a spirituálně relevantní pokušení související s postavením moci a vlivu ze strany lídra vůči personálu (a klientům), kteří jsou často v kontextu vedení označováni jako následovníci nebo dokonce podřízení. Tato pokušení lze identifikovat jako přehnanou a někdy i nevědomou závislost lídra na uspokojování svých osobních potřeb. Jinými slovy, a pomocí konceptů z psychoanalýzy, to jsou pokušení ke zneužití moci, která uspokojují zejména narcistické, erotické a agresivní potřeby lídra.

- Narcistické potřeby jsou uspokojovány přijímáním obdivu, pěstováním pocitů vznešenosti a nárokováním si zvláštních práv a výsad odvozených z vedoucí pozice.
- Erotické potřeby jsou uspokojovány smyslnými a sexuálními interakcemi různých způsobů (např. sváděním a nucením).
- Agresivní potřeby jsou uspokojovány dominancí, ponižováním, ubližováním a ničením ostatních.
- Všechny tři lze kombinovat, např. pocity velkoleposti v aktech násilí a sexuálního vykořisťování.

Chování často slouží více funkcím – rozumným cílům a motivacím, které se mísí s iracionálními, často předvědomými a nevědomými motivy, sloužícími potlačovaným psychosociálním potřebám, které lze také v případě narcistických, erotických a agresivních potřeb současně uspokojit kombinovaným způsobem.

Každý jednotlivec, a zejména každý vůdce, může přijímat a užívat si narcistické, erotické a agresivní uspokojení jako součást svého každodenního života, úspěchů, chování a interakcí. To není problém. Problémem by bylo přehánění, popírání a manipulativní honba za takovými uspokojeními ze strany vedoucího, který je z definice v pozici moci a činí tak na úkor svých podřízených.

Je důležité, aby vedoucí byli pozorní, inteligentní, rozumní a zodpovědní co se týče svých vlastních vědomých i méně vědomých narcistických, erotických a agresivních potřeb, aby je přijali a předvíдали potenciální zneužití moci. Ve svém chování a funkcích musí být vůdce schopni dodržovat pravidla abstinence: nevyhledávat své narcistické, erotické a agresivní uspokojení na úkor zaměstnanců nebo následovníků, nevyvíjet závislost (jakmile je přijat s vděčností) a nepronásledovat je skrytým nebo manipulativním způsobem v pracovních a profesních vztazích.

Abstinence v tomto smyslu není druhem přesvědčivého nátlaku, ale aktem vnitřní svobody dostatečně vyzrálé osobnosti. Pokud je abstinence vnímána jako nátlak, měl by to lídr chápat jako varovný signál, že již není dostatečně svobodný, a věnovat zvláštní pozornost svým potřebám a vlivu, který mohou mít na jeho chování a vystupování coby vedoucího pracovníka vůči zaměstnancům a případně klientům. Mohlo by to být výzvou k vědomé péči o sebe sama, učení se vnímat, chápat a přijímat narcistické, erotické a agresivní potřeby, které si nárokují své místo a roli ve struktuře osobnosti, chování a vztahů, včetně profesního života. Byla by to také výzva k supervizi, koučingu a případně psychoterapii. Jakým člověkem se chce stát, včetně vůdčích rolí a úkolů? Ve skutečnosti je taková vědomá péče o sebe sama existenciálním úkolem autentické spirituality.

3.4 Shrnutí: Kompetence potřebné pro vedoucí úlohu v sociální práci

Warren Bennis shrnul v roce 2007 výzvy vedení v moderním světě a zasazoval se o rozvoj následujících kompetencí vedoucích pracovníků, které by měly charakterizovat jejich vůdčí aktivity:

- Jsou schopni vytvořit pocit mise.
- Jsou schopni motivovat ostatní, aby se k nim v této misi připojili a spolupracovali ve prospěch společných, v misi implicitních cílů.
- Daří se jim vytvářet adaptivní sociální architekturu pro své spolupracovníky.
- Vytvářejí a udržují důvěru a sebedůvěru. Jsou připraveni přijímat zpětnou vazbu a jsou schopni poskytovat konstruktivní zpětnou vazbu.
- Necháávají ostatní, aby se rozvíjeli ve svých profesních a osobních kompetencích i jako lídři.
- Dosahují cílů, které si realisticky stanoví.

Tyto kompetence dobře odpovídají potřebám a cílům managementu a vedení, cílům, funkcím a úkolům uvedeným výše v tabulce 1:

- Uspokojují potřeby a cíle řádu a soudržnosti, ale také transformace a pohybu.
- Určují směr, orientují k němu lidi, motivují je a inspirují.

Komunikační kompetence jsou implicitní pro všechny tyto kompetence: tito vůdci konstruktivně komunikují a vytvářejí kulturu transparentní komunikace.

Dva prvky, které se zdají v tomto kontextu nové a objevují se poprvé až zde, jsou:

- 1) Tito vedoucí jsou připraveni přijímat zpětnou vazbu a jsou schopni poskytovat konstruktivní zpětnou vazbu.
- 2) Necháávají ostatní, aby se rozvíjeli ve svých profesních, osobních a vedoucích kompetencích.

Tyto dvě kompetence znamenají pokročilý stupeň osobní zralosti vedoucích pracovníků. Předně jsou dostatečně pokorní, aby byli připraveni na zpětnou vazbu (a aktivně ji povzbuzovali). Zpětná vazba si nezaslouží své jméno, pokud neobsahuje prvky pro zlepšení, i když bohužel také nekomunikuje kritiku. Takovému lídrovi nejde primárně o sebeochranu nebo grandióznost, ani o pocity méněcennosti a základní nejistoty. Podobně se takoví lídři necítí napadeni a ohroženi talentovanými a nadanými zaměstnanci. Spíše cítí upřímnou radost z úspěchů a zlepšení svých zaměstnanců a podporují je. Je na čtenáři, aby se rozhodl, zda bude tento typ osobní zralosti považovat také za „spirituální zralost“. Autor této kapitoly by tak učinil.

Konečně jsou tito lídři schopni vytvořit atmosféru důvěry, bezpečnosti a komunikace mezi svými zaměstnanci a zároveň prostředí pro konstruktivní správu chyb, a ještě více klima kreativity a inovací. Jeho personál není jednotný, ale je otevřený různým typům talentů a postav (Kelley a Littman, 2006), vybavený různými dovednostmi: aby se všichni, otevření různým kompetencím, stali pozornějšími, získali nové poznatky, nové nebo jiné aspekty reflexe a lépe rozeznali příslušné aspekty odpovědného rozhodování a postupu. Jednotnost zaměstnanců je vyhledávaná nejen pro cíle a společný záměr dosáhnout cílů zařízení nebo organizace vykonávající sociální práci, ale i kvůli sdílení radostí, stresu a výzev při prevenci a zvládnutí sociálních problémů a podpoře sociálního rozvoje.

Závěry

Moc a vedení jsou ústředními problémy sociálního pracovníka a vyžadují přijetí spirituálního přístupu. Sociální pracovník musí tyto problémy řešit s pozorností, inteligencí, racionalitou a odpovědností, aby sloužil nejlepším zájmům svých klientů, zaměstnanců, organizace a v neposlední řadě i sebe. Ve své roli vedoucího pracovníka by měl být ochoten přijímat autentické návrhy a pravidelně je vyžadovat od svých spolupracovníků jako součást sebe-reflexivní spirituality, která dýchá vnitřní svobodou.

Otázky k sebereflexi

Následující otázky vám mohou pomoci lépe se zamyslet nad obsahem kapitoly. Mohly by být také použity pro skupinové aktivity a vzdělávání v sociální práci na toto téma.

- Vzpomeňte si na příklad své profesní zkušenosti s jiným vedoucím. Jak se prvky této kapitoly vztahují na tuto osobnost vedoucího?:
 - Které rysy nebo osobní vlastnosti projevil?
 - Jaké byly jeho hlavní starosti?
 - Které etické vlastnosti byste v něm mohli identifikovat?
 - Jak se tento vedoucí vypořádal s napětím a konflikty ve světle čtyř zásad vedení papeže Františka?
 - A co narcistické, erotické nebo agresivní aspekty jeho vůdcovského chování?
 - Jakým způsobem jste byli vyzváni k poskytování zpětné vazby, jak jste zpětnou vazbu dostávali?
 - Jaký druh spirituálních aspektů jste mohli vnímat – a které vám chyběly?
- Koho byste jmenovali jako osobní model dobrého a přesvědčivého vůdce? Jak by se výše uvedené otázky vztahovaly na tento konkrétní model?

Zdroje

- Allport, G., Ross, J. M. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432–443.
- Batson, D. C. (1976). Religion as Prosocial: Agent or Double Agent? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15(1), 29–45.
- Bennis, W. (2007). The Challenges of Leadership in the Modern World. *American Psychologist*, 62(1), 2–5.
- Büssing, A. (2019). Dimensionen der Spiritualität bei Führungskräften. In M. Warode et al. (Eds.), *Spiritualität in der Managementpraxis* (s. 82–107). Freiburg: Herder.
- Carlzon, J. (1987). *New Strategies for Today's Customer Driven Economies*, New York: Harper Perennials.
- Chambon, A., Irving, A., Epstein, L. (Eds.) (1999). *Reading Foucault for Social Work*. New York: Columbia University Press.
- Gillen, E. (2016). *Healthy Leadership in Healthcare: The Pope Francis Formula*. Luxembourg: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Greenleaf, R. K. (1977). *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. New York: Paulist Press.
- Hartmann, M. (2013). *Servant Leadership in diakonischen Unternehmen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Jennings, K., Stahl-Wert, J. (2003). *The Serving Leader*. San Francisco: Berrett-Koehler.

- Kelley, T., Littman, J. (2006). *The Ten Faces of Innovation: Strategies for Heightening Creativity*. London: Profile Books Ltd.
- Knight, L.-A., Baumann, K. (2011). „Not to be served but to serve“: leadership in Caritas as part of the Church's mission in the service of love. In O. A. Rodríguez Maradiaga (Ed.), *Caritas – Love received and given. Theological reflection* (s. 53–63), Luxembourg: Éditions Saint Paul.
- Kotter, J. P. (1990). *A Force for Change. How Leadership Differs from Management*. New York: Free Press.
- Northouse, P. G. (2010). *Leadership. Theory and Practice*. 5th ed., Thousand Oaks (CA): Sage Publications.
- Schäper, S. (2006). *Ökonomisierung in der Behindertenhilfe. Praktisch-theologische Rekonstruktionen und Erkundungen in den Ambivalenzen eines diakonischen Praxisfeldes*. Münster: Lit.
- Warode, M., Bolsinger, H., Büssing, A. (Eds.) (2019). *Spiritualität in der Managementpraxis*. Freiburg: Herder.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H., Jackson D. D. (1967). *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York: Norton.

Část čtvrtá: Vybrané oblasti praxe

IV.1 Depersonalizovaná migrace: směrem k pohostinné společnosti

Aaron Muñoz Devesa

María Dolores Pereñíguez Olmo

DOI: 10.6094/UNIFR/223345

Právě v tuto chvíli, ačkoliv si to neuvědomujeme, možná tisíce lidí prchají ze svých domovů, aby zachránili svůj život před hrozbou smrti, nebo aby prostřednictvím práce přežili a zlepšili kvalitu svého života. Svoje zkušenosti popisuje jedna z nich, imigrantka z Jižní Ameriky:

Co si pamatuji, můj otec vždy bil moji matku. Nás, své dcery, nenapadal fyzicky, ale slovně. Jsou to věci, které vás psychicky hodně poznamenají, pak přijde bod, kdy už takové chování není normální, ale nemáte odvahu něco udělat, nemáte odvahu se z takové situace dostat. Do Španělska jsem přišla, když mi bylo 27 let. Řekla jsem si, že buď něco udělám, nebo otce jednou ranou zabiji. Definitivně jsem se rozhodla, že odejdu, když matku zbil tak moc, že ji skoro zmrzačil nebo něco takového. Navrhla jsem tedy matce, abychom vypadly z domu. Možná jsme neměly mít moc pohodlí, ale měla jsem možnost odjet do Španělska a pracovat, a potom dostat svou matku i dceru pryč z té situace. Moje matka souhlasila, že přijde za mnou a postará se o mou dceru, a tak se stalo, že za mnou přijela.

Na tomto místě se musíme zamyslet nad konkrétním typem migračních toků, registrovaných od ustanovení světové ekonomiky (Wallerstein, 2007) a od vzniku národních států v Evropě, zejména nad migrací ekonomické povahy, konkrétněji nad migrací „z jihu na sever“ z důvodů přežití nebo za účelem zlepšení kvality života. Popis tohoto migračního toku byl vytvořen na základě rolí, kterou v posledních staletích sehrály dva paralelní procesy: postupné budování kapitalistické světové ekonomiky a vznik nové politické „architektury“ vzájemně hierarchických národních států.

Co můžete z této kapitoly získat

Znalosti

Čtenáři porozumí psychospirituálním potřebám migrantů a utrpení souvisejícímu se zahájením migračního procesu a začleňováním do komunity.

Dovednosti

Čtenáři mají mezikulturní kompetence, aby byli efektivní při setkávání s různými kulturami.

Čtenáři pochopí potřebu spirituálních kořenů ze strany imigrantů.

Čtenáři získají psychospirituální dovednosti pro práci s migranty v pomáhajících vztazích.

Postoje

Čtenáři budou schopni rozvíjet v ontologickém smyslu postoje, jako je empatie, pohostinnost, aktivní naslouchání, autenticita a přítomnost ve vztahu.

Čtenáři jakožto profesionálové také trpí určitou formou individuální nebo institucionální nespravedlnosti, takže si mohou uvědomit potřebu nejprve pečovat o sebe, aby byli schopni pečovat o druhé a mohli se rozvíjet na spirituální úrovni ve vlastní realizaci svého povolání.

1. Problémy migrace

Rostoucí globalizace ekonomiky vytváří podmínky pro nová populační hnutí a tyto migrační toky byly řízeny novým politickým systémem, který začal organizovat identity na základě národních příslušností (Wimmer a Glick-Schiller, 2002). Když tedy hovoříme o migraci z *jihu na sever*, máme na mysli toky obyvatel ze zbedačených zemí, které se snaží získat přístup k ostatním zemím s lepšími ekonomickými podmínkami. Můžeme ale hovořit o jiných lidských hnutích odlišných od předchozích, například o stále početnější skupině uprchlíků. Za uprchlíky považujeme ty lidi, kteří ze strachu z pronásledování, konfliktu nebo násilí uprchli ze své země původu. Nachází se mezi nimi uprchlíci před válkou nebo ozbrojenými konflikty, ženy přecházející před sexuálním nebo genderovým násilím, včetně mrzačení ženských pohlavních orgánů, osoby pronásledované kvůli své sexuální orientaci nebo osoby, jejichž životy jsou v ohrožení (IOM, 2021). Podle mezinárodních údajů tvoří migranti více než 280 milionů lidí z celkové světové populace. V poměru k celkovému počtu vysídlených osob a uprchlíků již představují přibližně 1 % světové populace (Migration Data Portal, 2021).

Ačkoli si mnozí mohou myslet, že přijíždějí spotřebovat ekonomické nebo materiální zdroje hostitelských zemí, migrující populace trpí kvůli opuštění vlastní historicko-kulturní komunity pocitem vykořenění a naráží na další překážku: určitý typ sektářství. Jeho charakteristikou je atrofie duchovní inteligence lidí utvářejících komunitu uzavřenou samu do sebe a izolovanou od ostatních, protože se považují za nadřazené; ten druhý – cizinec – vyvolává v komunitách vykazujících prvky sektářství strach, protože se nedokáží distancovat od svého vlastního bytí, nejsou schopny přesahu z lokální úrovně na globální a uznání důstojnosti druhého jako svébytného cíle (Torralba Roselló, 2010). Proto je vyžadována mezikulturní kompetence; a ačkoliv tato kompetence není součástí spirituality, je důležitá pro otevřenost vůči odlišným druhým (American Psychological Association, 2017), k níž musí být přidán rozvoj spirituální inteligence (Zohar a Marshall, 2001) pro rozpoznání druhého jako dobrého, nikoliv jako čehosi zlého, jak uvedl Sartre (1983). Migrant, který je považován za zlo, zažívá násilí, různé formy útlaku nebo diskriminace, což způsobuje utrpení a depersonalizaci. Sociální práce tedy může sloužit jako most mezi komunitou a imigrantem prostřednictvím péče a pomoci na úrovni obou dimenzí, individuální i skupinové, vůči jedinci, který má být přivítán, a hostitelské komunitě i jednotlivci prostřednictvím péče o hodnoty a přesvědčení všech zúčastněných aktérů (Moss, 2011); může být takto schopna vytvořit přístup otevřenosti bez posuzování a přístup přijetí

(Hick, 2009), poněvadž jedním z úkolů specializované sociální práce je „pobytová péče a sociální péče pro migranty a uprchlíky“ (ANECA, 2004, s. 140):

V rozsáhlých situacích, během násilného sociálního konfliktu, mohou hrát sociální pracovníci se svými zkušenostmi z oblasti sociální a lékařsko-sociální praxe klíčovou roli při péči o specifické potřeby uprchlíků a vysídlených osob a při podpoře usmíření komunity (ANECA, 2004, s. 150).

Je pozoruhodné, jak španělský etický kodex sociální práce prohlašuje, že základními principy, jimiž se tato profese řídí, jsou důstojnost, svoboda a rovnost, a znovu potvrzuje cíl, kterého má být dosaženo mezi imigranty a uprchlíky (Consejo General del Trabajo Social, 2001).

2. Zapuštění kořenů jako duchovní potřeba

Člověk je od narození součástí historického společenství tím, že dědí určité kulturní kořeny, na jejichž podkladě je chápána lidská bytost. V tomto odkazu je tato osoba pozorována a uznávána a zároveň jej přetváří svými zkušenostmi při vytváření afektivních komunitních vazeb, které jí poskytují nové kulturní prvky. Není-li člověk rozpoznán nebo vítán, cítí se izolovaný a vyčleněný, jak to můžeme pozorovat u migračních toků z ekonomických důvodů nebo u migrace kvůli ochraně vlastního života a také v důsledku globalizace způsobující, že konkrétní kulturní identita ztratí sílu a dojde k vykořenění (Torralba Roselló, 1998; Torralba Roselló, 2003). Na druhé straně, podle Miriam George (2010), přichází do hostitelské země mnoho migrantů s četnými psycho-spirituálními traumaty, které vedly k migraci. Podle WHO trpí velká část přistěhovalecké nebo uprchlické populace posttraumatickým stresem nebo schizoafektivní duševní poruchou. Tyto potíže jsou úzce propojeny se zemí původu a mohou být spouštěčem rozhodnutí opustit zemi a odejít na jiné místo za lepším životem. Hlad, války, diskriminace na základě pohlaví nebo sexuální orientace, znásilnění... to bývají faktory s vysokou predispozicí k opuštění vlasti, takže když migranti dorazí do hostitelské země, vyžadují ze strany institucí větší pozornost zaměřenou na jejich rehabilitaci a ze strany komunity větší péči k dosažení integrace (WHO, 2018; García-Campayo a Sanz Carrillo, 2002), tak může být dosažen dodržování sociální spravedlnosti a solidarity, což jsou základní principy sociální práce (Consejo General del Trabajo Social, 2001). Etický kodex v článku 43, který se týká sociálních pracovníků, uvádí:

V rámci svých profesních kompetencí v organizaci, jejíž je součástí, musí usnadňovat spolupráci s příbuznými subjekty a organizacemi, jejichž politiky a programy jsou zaměřeny na poskytování adekvátních služeb a podporu kvalitního života uživatelů (Consejo General del Trabajo Social, 2001, s. 15).

Podle Kunze (1981) se utrpení migrantů může lišit v závislosti na tom, zda byl odchod ze země původu plánovaný, nebo nastal v důsledku vyšší moci, který je mnohem více zraňující, protože při plánované migraci mívá migrant s hostitelskou zemí nějaké propojení, obvykle prostřednictvím rodiny, přátel nebo pracovní smlouvy. V obou případech může i tak migrant zažít změny ve svých životních návycích, zvycích, hodnotách a přesvědčeních, v mezilidských

vazbách, jídle, jazyce nebo politice a legislativě (Guinsberg, 2005). Pro některé mohou být tyto rozdíly mezi vlastní a hostitelskou kulturou utrpením, zatímco jiní tento konflikt překonají:

idealizovat – například – všechny nové zkušenosti a aspekty odpovídající prostředí, které je právě přijalo, a současně přisuzovat vše znehodnocené a pronásledované místu a lidem, které opustili; tato disociace jim pomáhá vyhnout se smutku, lítosti a depresivním úzkostem, které jsou zhoršeny samotnou migrací, zvláště jde-li o migraci dobrovolnou (Giménez, 1997, s. 27).

Jinak mohou migranti zažívat úzkosti, když považují hostitelskou komunitu za nepřítele a nejsou schopni se do ní zapojit kvůli vnímání nenávisti k odlišným. Může to zapříčinit vznik depresivních patologických aspektů, paranoidní nebo manické procesy nebo procesy truchlení nad jejich minulým já. Opuštěním vlastní kultury, určitých aspektů nebo mezilidských vazeb mohou dokonce vznikat pocity viny (Guinsberg, 2005). Všechny tyto zdravotní problémy jsou předznamenány povahou jedince a hostitelské komunity. Můžeme tedy, společně se Simone Weil (1996), potvrdit, že zapuštění kořenů je duchovní potřeba být součástí, protože na tom závisí existenciální nebo spirituální utrpení nebo úzkost.

Zapuštění kořenů je možná nejdůležitější a nejignorovanější potřebou lidské duše a jednou z nejobtížněji definovatelných. Lidská bytost zapouští kořeny na základě své skutečné, aktivní a přirozené účasti na existenci komunity, která udržuje při životě určité poklady minulosti a určité předtuchy budoucnosti... Lidská bytost potřebuje zapustit více kořenů, přijímat souhrn svého morálního, intelektuálního a duchovního života, jehož je přirozeně součástí (Weil, 1996, s. 51).

2.1 Pohostinnost tváří v tvář lidské zranitelnosti

K tomu, aby mohl člověk zapustit kořeny, je nezbytná pohostinnost jakožto spirituální schopnost, která je postavena na vřelém vztahu mezi hostem a hostitelem, přičemž host představuje neznámou lidskost. Ovšem, zatímco cizinec v hostiteli vyvolává strach, v pohostinném vztahu si host zachovává všechna svá práva, přičemž hostitelem je bytost mající dluh vůči lidstvu (Potocky a Naseh, 2019). Aby se tento vztah stal pohostinným a zároveň místem k uvítání, je nezbytné od druhých přivítat vše, co s sebou přinášejí (Riesto a García, 2002). Ale „schopnost přijímat pramení z hluboké a osobní zkušenosti vlastního přivítání uznání a milování jinou osobou“ (Pangrazzi, 1990, s. 20), a nedostatek pohostinnosti v našich vlastních původních komunitách může být příčinou nedostatku pohostinnosti vůči druhým. V tomto smyslu můžeme definovat pohostinnost jako „vítání druhého cizince a zranitelného ve vlastním domě“ (Torralba Roselló, 2003, s. 22), nebo jak uvádí Lévinas (1993):

Druhý jakožto druhý není jen alter ego: on je tím, čím já nejsem. A není tím kvůli své povaze, kvůli své fyziognomii nebo psychologii, ale kvůli své jinakosti samotné. Jsou to například slabí, chudí, „vdova a sirotek“, zatímco já jsem bohatý a mocný. Mohli bychom říci, že intersubjektívni prostor není symetrický. Vnějškovost druhého není dána pouze prostorem,

který odděluje to, co je koncepčně identické, ani žádným konceptuálním rozdílem, který by se projevil prostorovou exteriérností (s. 127).

Pokud jde o zranitelnost a nepředvídatelnost života, jsou si hosté i hostitelé rovni, ale největší potřebu představuje host, protože:

Afektivní zranitelnost, metafyzická zranitelnost nebo nedostatek smyslu, touha po uznání, strach ze smrti, strach ze samoty, výčitky svědomí, zakoušení viny – všechny představují nějakou formu lidské zranitelnosti, kterou nelze vyléčit technickým nebo materiálním pokrokem (Torralba Roselló, 2003, s. 179).

Sociální pracovník může k tomuto uzdravení pomáhat, může být mostem mezi oběma stranami, pozorovat vzájemné propojení v jakémkoliv – nejen lidském – vztahu a napomáhat respektovat různé úhly pohledu a harmonizovat vnější a vnitřní svět (Canda, 2008). Přirozeně musí být také host vůči sobě pohostinný, propojený se svým bytím, pochopit příčiny a důsledky prožívaného utrpení, jako je ztráta smyslu jevů vlastní existence, a proto sociální pracovník musí mít osvojeny interkulturní kompetence, aby byl schopen porozumět významům klientova světa předem stanoveným způsobem, avšak bez předsudků (Furness a Gilligan, 2010).

Témuž jevu přisoudí každý člověk svůj subjektivní význam podle svého koncepčního rámce, zpracovaného na základě minulých zkušeností podmíněných převládající kulturou subjektu. Nicméně, abychom poznali druhou neznámou bytost a porozuměli její zkušenosti, je nezbytné mít kulturní povědomí, tj. je nutné si být vědom, že každý člověk nebo komunita má svou vlastní kulturu. Toto povědomí probouzí v sociálním pracovníkovi kulturní touhu, která jej dovede ke kulturnímu vědění, tj. prohloubení – na teoretické úrovni – hodnot nebo přesvědčení, které jsou pro migranta určující, a to jak v kolektivní, tak v individuální ideologii, což bude možné až po uskutečnění rozhovoru s migrantem.

Nijak by nepřekvapilo, kdyby byly zpozorovány neshody při setkání mezi profesionálem a migrantem, protože ačkoli oba hovoří o stejném jevu, je možné, že mu každý přisuzuje jiný význam, což může potenciálně vést k jistému odpojení a blokaci mezi oběma (Vázquez-Aguado 2002). Sociální pracovník říká:

Věřím, že ačkoli, jak jsem již řekl, víme o přistěhovalcích stále více a víme lépe, jak s touto realitou pracovat, již delší dobu si uvědomujeme, že z kulturních a jiných důvodů mají přistěhovalci různé referenční vzorce lišící se od našich, odlišné škály hodnot, než máme my, a snažíme se přistupovat ke své práci s přihlédnutím k těmto parametrům. Přesto si uvědomuji, že přistěhovalci nejsou homogenní skupina, že jsou velmi, velmi heterogenní, a to i pokud patří ke skupině ze stejné země původu. Maročané jsou mezi sebou tak různorodí, že vidím vážné problémy v tom, jak přistupovat k jejich problémům, myslím tím i vztah s nimi obecně, protože, jak jsem už řekl dříve, to, jak posuzují svoje problémy, různé situace, své potřeby, očekávání [...], to je zcela odlišné od našeho přístupu (Vázquez-Aguado, 2002).

Na druhé straně, jak se může stát v případě sociálního pracovníka, hostitelská komunita nebo jednotlivec projevuje rezistenci vůči propojení s druhým, protože musí ustoupit z centra pozornosti, aby se soustředil na dobro druhé zranitelné bytosti. K tomu musí vidět tvář toho

druhého coby místo prvního setkání; ale to nestačí, je nutné naslouchat sebe-odhalení druhého, aby nedošlo ke komunikačním chybám. Proto je prvořadým a nepostradatelným nástrojem sociálního pracovníka i hosta přítomnost a naslouchání, které povedou k empatii a soucitu (Gardner, 2020).

Empatií myslíme schopnost porozumět druhému z perspektivy jeho vlastního bytí, bez interpretace profesionálem, díky čemuž se přistěhovalec bude cítit chápán, aniž by byl souzen, což umožňuje dosáhnout větší hloubky mezilidského vztahu a spojení (Madrid, 2005; Bermejo, 2012). Empatie však může být omezena na pouhé porozumění druhému, aniž by to mělo na profesionála jakýkoli dopad, takže zásadním se stává soucit, umožňující člověku pociťovat utrpení druhých jako své vlastní, což vyvolává touhu ho zmírnit (Nouwen, MacNeill a Morrison, 1985). V těchto případech hrozí sociálnímu pracovníkovi únava ze soucitu, potenciálně vedoucí až k vyhoření, pokud se pracovník nenaučí udržovat potřebný odstup od utrpení druhých jako prevenci získání mesiášského komplexu; udržení potřebného odstupu je svoboda emocionálních reakcí profesionála a převzetí kontroly nad nimi, což sociálnímu pracovníkovi umožní beze strachu se těšit soucitné spokojenosti (Bermejo, 1993; Galland, 2008). Sociální pracovník tedy musí tvář v tvář své vlastní zranitelnosti rozvíjet soucit (Neff, 2003b), aby byl schopen čelit svým omezením a vyrovnat se se svým vlastním utrpením, přijmout své strachy a bolesti, tj. přijmout svou vlastní zranitelnost. Touto cestou by profesionál mohl kontinuálně rozvíjet svou spiritualitu a zdokonalovat se. Slovy Lévinase (1995):

Otevření je nahota kůže vystavená zranění a podráždění. Otevřenost je zranitelnost kůže, která nabízí sama sebe, podrážděnou a zraněnou, nad rámec toho, co může být ukázáno, nad rámec veškeré podstaty bytí, které může být vystaveno pochopení a oslavě. [...] Zranitelnost je více než pasivita, která přijímá tvar a dopady. Je to schopnost – kterou by se každý hrdý člověk styděl přiznat – být sražen k zemi, přijímat rány (s. 88–89).

3. Sociální pracovník jako nástroj pohostinnosti

Sociální pracovník nebo jedinec – hostitelská komunita potřebují disponovat sebeuvědoměním a schopností neodsuzovat (Polinska, 2004), aby se migrant cítil uznáván jako osoba a byl schopen připojit se k hostitelské osobě nebo komunitě (George a Ellison, 2015). To však neznamená, že je třeba přijmout všechny druhy myšlenek – jde spíše o to, poznat možné příčiny utrpení, aby bylo možné je překonat (Chrisp, 2020). Sociální pracovník si tedy musí být vědom svých úsudků nebo předsudků, aby migrantovi nezpůsobil větší újmu a doprovázel ho v jeho osobním rozvoji a sociálním začlenění (Srivastava, 2007). Sociální pracovník může mít potíže kvůli svým minulým zkušenostem, které ho vedou spíše k nedůvěře k migrantovi než k empatii, což je příležitost spojit se s touto bolestí z minulosti a uzdravit ji prostřednictvím zrcadla, které migrant nastavuje. Jestliže sociální pracovník překoná tyto negativní pocity pramenící z minulých zkušeností a dokáže dále přistupovat k migrantovi s empatií a důvěrou, jeho přístup může mít na druhého pozitivní dopady a může ho prostřednictvím respektu k jeho individualitě zmocňovat (Kabat-Zinn, 1994).

S tímto spojením mezi hostem – hostitelem či sociálním pracovníkem s oběma stranami se tak můžeme vyhnout ztotožnění se s vlastními představami nebo myšlenkami, s postojem, který na nás přechází sám od sebe (Polinska, 2004), žitá a přijatá zranitelnost, společná pro celé lidstvo, stavební prvek veškerého propojení. Proto by mohla být vytvořena vzájemnost, ve které se dva různí lidé se svými historickými individualitami vzájemně uznávají a pozorují. K tomu je, dle Lydie Feito (2007), zapotřebí povědomí:

Z hlediska sociální zranitelnosti a požadavků spravedlnosti, které vznáší, je toto povědomí o obtížnosti uznávání ze strany druhých zásadním tématem. Předpokládá vypovězení nejen oblastí zranitelnosti, které vytvářejí větší citlivost, ale také situací, ve kterých je zranitelnost způsobena nedostatkem síly, nemožností bojovat proti těmto prvkům.

Tato zranitelnost však může sloužit jako záminka k nadvládě v návaznosti na dialektiku moci, která se může projevovat paternalismem, jak uvádí Ricoeur (2005):

Znamená to specifickou formu moci, moci-nad-někým, která se skládá z asymetrického vztahu mezi zástupcem moci a příjemcem; tato asymetrie zase otevírá cestu ke všem formám zastrahování, manipulace nebo jednodušeji k instrumentalizaci člověka, která poškozuje vztahy služby mezi lidmi (s. 74).

V migrační politice však můžeme pozorovat různé paternalistické postoje, jako je strukturální násilí. Migrace může být sice v hostitelské zemi regulována, ale přistěhovalci mohou být zařazeni na nejnižší sociální úroveň, diskriminační a nelidskou, kdy není uznávána jejich důstojnost a jsou považováni jednoduše za parazity na sociálním systému nebo pracovních příležitostech (George, 2010). Ačkoliv velmi závisí na představách každého jednotlivce, značné dopady na odborníky a jejich cíle mají rovněž politické situace v evropských zemích, jako je tomu např. v Maďarsku, Rakousku nebo Polsku, kde v současné době vládnou populistické nebo ultrakonzervativní ideologie. Tyto politiky mohou odborníky omezovat při výkonu jejich povolání a zabraňovat integraci migrantů nebo uprchlíků (Krause a Schmidt, 2020). Nicméně v reakci na tlak ze strany vlády vytváří společnost podpůrné skupiny nebo se snaží inspirovat jednotlivce k větší solidaritě a velkorysosti (Bernát, Kertész, a Tóth 2016). Evropská unie má zcela jistě širokou migrační politiku, avšak vzhledem k suverenitě každého členského státu není dostatečně účinná; takže je stále nutné usilovat o prohloubení tohoto aspektu, abychom podpořili začlenění a sociální spravedlnost (Evropská rada, 2020).

Základním problémem, který lze vidět v mezilidských vztazích mezi jednotlivci z různých kultur, je strach, možnost ztráty ostražitosti vůči hrozbám, protože host i hostitel jsou neznámé bytosti s potenciálem ublížit a způsobit utrpení (Feito, 2007). Byť je to host, kdo je zranitelnější, strach hostitele je možná tím největším odpůrcem pohostinnosti, takže se stává mechanismem, který lze využít ke zvýšení sebepoznání a rozvoj psycho-spirituálních zdrojů podporujících jeho svobodu (Torrallba Roselló, 2003). V tomto smyslu by měl sociální pracovník věnovat pozornost oběma stranám, hostu i hostiteli, a výsledkem by mohlo být:

Byt s ním, sdílet jeho strasti i radosti, trápení a očekávání, nenechávat ho samotného [...] Je to nechat ho být, pomáhat mu být, chránit jeho identitu, jeho způsob vykonávání tvrdé práce být člověkem, zkrátka nemíchat se s jeho identitou (Torrallba Roselló, 2002, s. 114).

V tomto smyslu a z praktických důvodů by za účelem dosažení cíle integrace a lepší kvality života imigrantů a uprchlíků mohl sociální pracovník plánovat strategie sociálních služeb, analyzovat a rozvíjet organizace, podílet se na politice sociálního zabezpečení, provádět sociální marketing s cílem zlepšit komunikaci a celkově obraz této cílové skupiny, bránit lidská práva, zapojit se do projektů mezinárodní spolupráce a rozvoje anebo vykonávat přímé poradenství pro komunitu nebo pro migranty a uprchlíky (ANECA, 2004).

Závěr

Závěrem vás zveme k zamyšlení nad zkušenostmi imigrantky:

... Musíš se obětovat, protože v životě nemůžete mít všechno. No, rozhodla jsem se přijít. Jak říkám, to, na co jsem vždy pamatovala, bylo, že jsem v první řadě žena a teď jsem matka, takže musím myslet s chladnou hlavou. Se super chladnou hlavou. Protože vám schází tolik věcí, jako jsou [...] narozeniny, povýšení v práci, promoce (*pláče*). Můj syn právě promoval a já u toho nemohla být, ale je pravda, že svým dětem něco dáte, protože když jste chudý, tak to, co můžete dítěti nabídnout, je vzdělání. Alespoň to je mentalita nás, Latinoameričanů, když sem přicházíme.

- Jaký je důvod odchodu migrantky?
- Jakého cíle hodlá emigrací dosáhnout?
- Jaké jsou důvody migrantčina utrpení?
- Jaké nástroje má sociální pracovník ke zmírnění jejího utrpení?
- S jakými obtížemi se sociální pracovník může setkat při dosahování zásady sociální spravedlnosti?
- Jaké podmínky by mohl sociální pracovník předložit ke spolupráci s osobou a komunitou při setkání se zranitelnou osobou?
- Jaké zdroje mají Spojené státy americké pro spolupráci s migrujícím obyvatelstvem?
- Uveďte intervence, které by sociální pracovník mohl provést přímo s migranty a komunitou, aby dosáhl větší sociální a individuální pohody (well-being).

Zdroje

American Psychological Association (2017). *Multicultural Guidelines: An Ecological Approach to Context, Identity, and Intersectionality*. Washington: APA. Retrieved from <https://www.apa.org/about/policy/multicultural-guidelines.pdf>

ANECA (2004). *Libro blanco. Título de grado en Trabajo Social*. España: ANECA.

Bermejo, J. (1993). *Relación pastoral de ayuda al enfermo*. Madrid: San Pablo.

Bermejo, J. (2012). *Empatía terapéutica. La compasión del sanador herido*. Madrid: Desclée de Brouwer.

- Bernát, A., Kertész, A., & Tóth, F. (2016). Solidarity Reloaded: Volunteer and Civilian Organizations during the Migration Crisis in Hungary. *Review of Sociology*, 26(4), 29–52.
- Canda, E. (2008). Spiritual connections in social work: Boundary violations and transcendence. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 27(1), 25.
- Crisp, B. R. (2020) Charting the Development of Spirituality in Social Work in the Second Decade of the 21st Century: A Critical Commentary. *The British Journal of Social Work*. 50(3), 961–978.
- European Council (11 April 2020). *A new strategic agenda 2019–2024*. Retrieved from <https://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2019/06/20/a-new-strategic-agenda-2019-2024/>
- Consejo General del Trabajo Social (2001). *Código deontológico de trabajo social*. Consejo General del Trabajo Social.
- Feito, L. (2007). Vulnerabilidad. *An. Sist. Sanit. Navar*, 30(3), 7–22.
- Furness, S., & Gilligan, P. (2010). *Religion, Belief and Social Work: Making a Difference*. Portland: The Policy Press.
- Galland, L. (2008). A little tenderness goes a long way. *Nursing*, 38.
- García-Campayo, J., & Sanz Carrillo, C. (2002). Salud mental en inmigrantes: el nuevo desafío. *Med Clin*, 118(5), 187–191.
- Gardner, F. (2020) Social work and spirituality: Reflecting on the last 20 years, *Journal for the Study of Spirituality*, 10 (1), 72–83.
- George, M. (2010). A theoretical understanding of refugee trauma. *Clinical Social Work Journal*, 38(4), 379–387.
- George, M., & Ellison, V. (2015). Incorporating Spirituality into Social Work Practice with Migrants. *British Journal of Social Work*, 45, 1717–1733.
- Giménez, G. (1997). *Ser joven a fin de siglo*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Guinsberg, E. (2005). Migraciones, exilios y traumas síquicos. *Política y cultura* 23, 161–180.
- Hick, S. (2009). Mindfulness and social work: paying attention to ourselves, our clients, and society. En S. Hick, *Mindfulness and Social Work* (s. 135–148). Chicago: Lyceum Books.
- International Organization for Migration. (25 April 2021). International Organization for Migration. Reports of migrations in the world 2020: Retrieved from https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020_es.pdf

- Kabat-Zinn, J. (1994). *Wherever You Go There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*. New York: Hyperion.
- Krause, U. & Schmidt, H. (2020). Refugees as Actors? Critical Reflections on Global Refugee Policies on Self-reliance and Resilience. *Journal of Refugee Studies*. 33(1), 22–41.
- Kunz, E. (1981). Exile and resettlement: Refugee theory. *International Migration Review* 15, 42–51.
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.
- Lévinas, E. (1995). *Humanismo de otro hombre*. Madrid: Caparrós.
- Lévinas, E. (2015). *Ética e infinito*. Madrid: Antonio Machado.
- Mac Neill, D., Morrison, D., & Nouwen, H. (1985). *Compasión*. Santander: Sal Terrae.
- Madrid, J. (2005). *Los procesos de la relación de ayuda*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Migration Data Portal. (25 April 2021). *Migration Data Portal*. Total number of international migrations at mid-year 2020: Retrieved from https://migrationdataportal.org/data?i=stock_abs_&t=2020.
- Moss, B. (2011). The pedagogic challenge of spirituality: A "co-creative" response. *Social Work Journal*, June(2).
- Neff, K. (2003b). Self-compassion: An alternative conceptualization of a healthy attitude toward oneself. *Self and Identity*, 2, 85–102.
- WHO Executive Board, 144. (2018). Promoting the health of refugees and migrants: draft global action plan, 2019–2023: report by the Director-General. World Health Organization. Retrieved from <https://apps.who.int/iris/handle/10665/327515>
- Pangrazzi, A. (1990). *El mosaico de la misericordia*. Santander: Sal Terrae.
- Polinska, W. (2004). *Civilizing Natures: Race, Resources and Modernity in Colonial South India*. Brunswick: Rutgers University Press.
- Potocky, M. & Naseh (2019). *Best Practices for Social Work with Refugees and Immigrants*. New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Riesto, V., & García, J. (2002). *Camino de hospitalidad al estilo de San Juan de Dios*. Roma: Curia General de la Orden Hospitalaria de S. Juan de Dios.
- Sartre, J. (1983). *La puerta respetuosa / A puerta cerrada*. Bogotá: Orbis.
- Srivastava, R. (2007). *The Healthcare Professional's Guide to Clinical Cultural Competence*. Toronto: Elsevier.

- Torralba Roselló, F. (1998). *Antropología del cuidar*. España: Mapfre.
- Torralba Roselló, F. (2002). *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Madrid: Fundación Mapfre Medicina.
- Torralba Roselló, F. (2003). *Sobre la hospitalidad*. Madrid: PPC.
- Torralba Roselló, F. (2010). *Inteligencia espiritual* (4 ed.). Barcelona: Plataforma actual.
- Vázquez-Aguado, O. (2002). Trabajo social y competencia intercultural. *Porturalia*, 2, 125–138.
- Wallerstein, I. (2007). *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Kairós.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.
- Wimmer, A., & Glick-Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation–state building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4), 301–334.
- Zohar, D., & Marshall, I. (2001). *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plaza & Janés.

IV.2 Spiritualita, sociální práce a zmocňování žen: nástroj sociální změny

Aaron Muñoz Devesa

María Dolores Pereñíguez Olmo

DOI: 10.6094/UNIFR/223346

V této kapitole se čtenáři budou moci seznámit s dovednostmi a strategiemi sociálních pracovníků při práci se ženami ze spirituální perspektivy. Péče, doprovázení a zmocňování z genderového hlediska jsou úkoly, které jsou v profesi zaměřené na péči o druhé hluboce zakořeněné. Z hlediska spirituality bude práce sociálních pracovníků založena na pomoci klientům být hlavními hrdiny jejich vlastních životů a také přispěje k transformaci sociálních struktur a diskurzů, které se domnívají, že ženy již dosáhly účinné rovnosti a bojují za její dosažení skutečným způsobem.

Co získáte z této kapitoly

Znalosti

Čtenáři se vcítí do situací násilí, kterými trpí ženy po celém světě.

Čtenáři eticky a profesionálně chápou spiritualitu v praxi sociální práce se ženami.

Čtenáři chápou spiritualitu v rozmanitosti jako univerzální dimenzi.

Dovednosti

Čtenáři mohou v praxi se ženami těžit ze soucitu.

Čtenáři mohou zmocňovat své klienty z genderové, nikoliv z paternalistické perspektivy.

Postoje

Čtenáři jako odborníci v sociální práci mohou do své praxe integrovat koncept sociálního násilí, na jehož základě si budou vědomi situací, v nichž mohou být ženy zranitelné.

Čtenáři jsou otevřeni k vlastním hodnotám, přesvědčením a postojům, které se týkají náboženského nebo spirituálního rozměru lidské existence.

1. Ženy a sociální zranitelnost. Přístup k realitě dnešních žen

Každý člověk podle Simone Weil (1996) prezentuje duchovní potřebu hierarchie, kterou se stanoví řazení jevů na základě přiřazené hodnoty. Tato potřeba „je konstituována určitou úctou, určitou oddaností nadřazeným, která není považována za jejich osoby ani za moc, kterou vykonávají, ale za symboly“ (Weil, 1996, s. 35).

Problém tedy není v hierarchii, ale v zasahování lidské vůle k moci, která instrumentalizuje symboly ve svůj vlastní prospěch, ať už individuální nebo kolektivní, jak dobře oceňuje patriarchální paradigma, které rozlišuje mezi muži a ženami, a to podle rolí nadřazenosti a podřazenosti.

V celé historii je možné pozorovat, jak tato dichotomie muže a ženy, poznamenaná mužskou nadřazeností, určovala sekundární roli žen a ženství, jejich odsunutí do soukromé a domácí sféry, kde jim svět mužů vnucoval pečovatelskou roli, stejně jako profese, které byly historicky určené ženám: učitelství, ošetrovatelství nebo sociální práce. Společnost byla od starověku přesvědčena, že každý plní svou funkci; muži a ženy, každý svým vlastním způsobem, plnili role předurčené přírodou, přičemž úkoly muže byly důležitější jak ve veřejném, tak v pracovním životě (Busto, 1996). Ženy byly od přírody považovány za mužům podřízené, slabé a emocionální, inklinující ke zlu a méně schopné uvažovat, což znamená, že byly považovány za nedokonalého člověka (Díaz de Greñu, 2010, s. 32–33).

Od 19. století se však ženy probudily ve svém individuálním svědomí a důstojnosti, aby prostřednictvím emancipačního boje se světem mužů dosáhly sebepoznání, seberealizace, a to nikoli ve smyslu třídního boje, nýbrž jako obranu své důstojnosti, protože gender jako sociální konstrukt by neměl určovat seberealizaci člověka na základě jeho pohlaví.

Historie žen byla tedy poznamenána utrpením pramenícím z nemožnosti dojít naplnění, z nesvobody kvůli nedostatku možností, frustrací vyvolanou rozdíly mezi jejich skutečnými a vnučenými potřebami. I tak žena našla ve spiritualitě místo, ke které může dosáhnout pokoje:

Spiritualita je pro ženy přitažlivější, protože potvrzuje tradičně ženské hodnoty péče, ale pomáhá jí také zvládat dvojí (nebo trojí) zátěž současné ženskosti: naplňování materiálních a emocionálních potřeb její rodiny v soukromé sféře; někdy také péče o starší rodiče a práce ve veřejné sféře (i když obecně v rámci pečujících profesí) (Fedele a Knibbe, 2013).

Spiritualita by dnes mohla přispět k plné realizaci rovnosti mezi lidmi, pokud jde o pohlaví nebo sociálně připisované role na základě pohlaví (gender), protože jsou pouhým vyjádřením lidské důstojnosti, pólů komplementárními a nezbytnými pro realizaci plnosti života, což bychom mohli nazývat vyrovnanost (Torrallba Roselló, 1998). Z tohoto důvodu může být sekulární spiritualita, která nás zve k soucitu k sobě samému, považována za podvratný mechanismus, protože upřednostňuje péči o sebe sama před péčí o druhé, kterou bychom dle tohoto pojetí měli odsunout na někoho jiného, jako to děláme s jinými běžnými úkoly. V této kapitole stručně popíšeme utrpení žen, které vzniká v důsledku genderových problémů, představíme přínos spirituality k jeho zmírnění a naplňování žen prostřednictvím sociální práce (Fedele, 2019).

Vycházíme z předpokladu, že být ženou historicky znamená prožívat různé formy sociálních rozdílů a diskriminace, které působí zároveň a staví ji do pozice sociální zranitelnosti, bez ohledu na individuální vlastnosti každé ženy (jako je úroveň vzdělání, postoje a/nebo očekávání a mnohé jiné) a bez ohledu na strukturální charakteristiky společnosti, ve které žijete (Lockheed, 2010). Aby bylo možné kontextualizovat a učinit předmět tohoto textu

srozumitelným, je třeba řešit roli, kterou patriarchální společnosti přisoudily ženám, včetně rolí, které jim nenáležely, mužských rolí, které podporovaly jejich začlenění (De Beauvoir, 2009).

Dnešní ženy si nárokují a přebírají stav ženskosti, vědí, jaké role nebo vlastnosti nechtějí ztratit (například širší a lepší zvládnání emočních dovedností nebo větší intuitivní inteligence, abychom uvedli několik příkladů), ale také z jakých dalších charakteristik připisovaných pohlaví se chtějí osvobodit (podrobení se na základě toho, že jsou „slabší pohlaví“ a další) (Batliwala, 1997; León, 1997).

V sociální konstrukci tohoto rozdílu mezi muži a ženami jsou klíčovými pojmy pohlaví a gender (sociální pohlaví), které se při mnohých příležitostech používají k označení stejné věci, přestože se jedná o velmi odlišné pojmy, naprosto zásadní pro pochopení historií budovaných nerovností mezi muži a ženami (Conway, Bourque a Scott, 2013; Lamas, 2013). Pojem pohlaví odkazuje na rozdílné fyziologické charakteristiky mužů a žen, zatímco gender se týká myšlenky kulturní konstrukce, která ženám a mužům hierarchicky přiřazuje různé formy chování a rolí na základě jejich pohlavní rozdílnosti (Espinoza, 2016). Gender je vícerozměrná proměnná chápána jako role, hodnoty, funkce a očekávání, které jsou ženám a mužům přisuzována odlišně v kolektivní představivosti, která je určovaná spiritualitou populace.

Koncept genderu maskuje atributy přiřazené pohlavím, přičemž každému z nich propůjčuje diferencovanou moc postavenou na základě kultury a přidělení odlišného postavení. Za touto koncepcí se skrývá sexismus (Cowie, Greaves a Sibley, 2019), chápáný jako moc, kterou jedna lidská skupina vládne nad druhou z pozice svého pohlaví. Victoria Sau (2002) to ve svém feministickém ideologickém slovníku definuje jako:

Soubor každé z metod používaných v patriarchátu k udržení ovládaného pohlaví v situaci méněcennosti, podřízenosti a vykořisťování: žena [...]. Sexismus zahrnuje všechny oblasti života a mezilidské vztahy, takže je nemožné vytvořit vztah, který by nebyl vyčerpávající, ale dokonce ani přibližný jeho formám vyjadřování a bodům dopadu. (Sau, 2002, s. 257)

V návaznosti na tuto definici a kvůli porozumění konceptu sexismu a strukturálním rozdílům mezi muži a ženami se musíme zabývat konceptem patriarchátu, který je přímým původcem těchto nerovností (Facio a Fries, 2005). Sociální instituce, sdružené v patriarchátu, se vyvinuly kolem mužské postavy a spoléhaly na naturalizovanou a vnucenou ideologickou nadvládu. Lerner definuje patriarchát jako:

Projev a institucionalizace mužské dominance nad ženami a dětmi v rodině a rozšíření této nadvlády nad ženami ve společnosti obecně (Lerner, 1990, s. 84).

Mluvíme tedy o systému historické sociální organizace, který spojuje klíčové pozice moci s mužskou postavou. Navzdory úspěchům žen v různých sférách společenského života jsou viditelné tváře ekonomické a politické moci nadále zastoupeny muži, aniž by existoval konkrétní a explicitní způsob, jak tuto diskriminaci žen institucionalizovat (Fernández-Montaño, 2015).

2. Ženy, sociální utrpení a zranitelnost. Úloha sociálních pracovníků se ženami v kontextu nerovnosti

Chceme-li hovořit o genderu a zranitelnosti, musíme tyto prvky zasadit do kontextu globální éry a toho, jak se globalizační procesy v současnosti promítají do kontextu všeobecných změn týkajících se klíčových charakteristik průmyslové společnosti. Ekonomická, sociální a kulturní globalizace zvýšila křehkost podmínek, na nichž je založena schopnost podílet se na běžných formách života, zvyků a aktivit společnosti (Potrafke a Ursprung, 2012). V důsledku nového ekonomického, politického a sociálního vývoje se zvýšilo riziko vyloučení, ve kterém ženy obsadí prostor zvláštní křehkosti. Ačkoliv dal proces globalizace vzniknout novým možnostem růstu, vedl tento jev také k nerovnoměrnému rozvoji světa, což postihuje zejména ženy (Keller & Utar, 2018). Snad nejhlubší transformace má co do činění s účinkem, který tyto procesy globálních změn měly na ženy a genderové vztahy, na jejich individualitu, péči o mateřství a rodinu, rodinnou strukturu a důsledky toho všeho. To vede k genderové nerovnosti. Proměny ve struktuře rodiny, začlenění žen jako nových pracovních sil do výroby, feminizace migrace nebo feminizace chudoby, to jsou některé proměny spojené s tímto novým řádem (Khatri Babbar, 2017), které staví ženy do pozice podřízenosti, což z nich dělá zvláštní cílovou skupinu sociální práce.

V tomto smyslu definuje Mezinárodní federace sociálních pracovníků tuto vědu jako: „profesi založenou na praxi a akademickou disciplínu, která podporuje změnu a sociální rozvoj, sociální soudržnost a posílení a osvobození lidí. Pro sociální práci jsou klíčové zásady sociální spravedlnosti, lidských práv, kolektivní odpovědnosti a respektování rozmanitosti“ (IFSW, 2020). Sociální práce se ženami uznává, že rozvoj kritického povědomí prostřednictvím reflexe strukturálních zdrojů útlaku na základě kritérií, jako je např. pohlaví, a také rozvoj akčních strategií k řešení strukturálních a osobních překážek jsou pro tuto praxi, jež má za cíl zmocnění a osvobození žen, naprosto zásadní.

Jednou z hlavních charakteristik globalizovaného světa je individualismus (Rose, 1995). Individualismus je spojen s distancováním se lidí od jejich nejpřímějších skupin a komunit, v prostředí, kde lidé mají možnost vybrat si, co chtějí dělat se svým životem, zatímco jejich závislost na trhu i trh sám vzrostly (Foucault, 2007). Dnešní ženy jsou tímto individualismem, charakteristickým pro moderní společnosti, ovlivněny dvojnásob. S jejich začleněním do světa práce končí někdejší ekonomické a psychologické spojení s muži, což vede k transformaci rodinných a sociálních vztahů. Nové role předpokládají, že ženy mají stejné příležitosti jako muži, ovšem v heteronormativním kontextu je historická podřízenost žen mužům stále vnímána jako břemeno. Ženy zažívají více sociálního (nebo strukturálního) násilí, které je podle Farmera chápáno jako:

Násilí systematicky páchané všemi, kteří patří k určitému společenskému řádu: z toho pramení nepohodlí, které tyto myšlenky vyvolávají v morální ekonomice, stále orientované tak, že jednotlivým aktérům přisuzuje chválu nebo vinu. Stručně řečeno, koncept strukturálního násilí má informovat o útlaku ve společnosti. Útlak je výsledkem mnoha podmínek, ze kterých minimum spočívá na svědomí (Farmer, 2004, s. 307).

Sociální násilí bychom pak mohli definovat jako formu násilí páchaného na ženách jednoduše proto, že je. A násilí páchané na ženách je společensky postaveno na patriarchálním modelu vztahů a je neustále posilováno. Explicitní formy sociálního násilí na ženách jsou mikrosexismy přítomné v každodenním životě – stereotypy, které prezentují ženy jako závislé, všeobecně akceptované představy spojené s ženskou identitou (mazaná, zrádná a jiná pejorativní přídavná jména), víra v soupeření mezi ženami, používání sexistického jazyka a výrazů, objektivizace ženského těla, které je chápáno jako předmět k uspokojení, přehlížení žen nebo redukce ženy pouze na její schopnost mít děti. To jsou mimo jiné strukturální prvky násilí na ženách (Kleinman, Veena a Lock, 1997; Lockwood, Palazzolo & Savage, 2012). Přehled literatury nám poskytl pohled na určité formy zranitelnosti, podle protagonistů byly dále zúženy na tři oblasti: gendrové násilí, trh práce a mateřství (Clavijo & Aguirre, 2002). Proto je tak důležité demaskovat všechny tyto diskriminační praktiky, které nadále přetrvávají v každodenním životě, konfigurují naši bezprostřední realitu a vytváří základnu, na níž je veškeré násilí založeno.

Příklad toho, jak toto násilí působí na ženy, lze pozorovat v případech, kdy žena upřednostňuje potřeby ostatních před těmi svými, což má za následek nedostatek sebe-soucit. Západní kultura stanovila, že soucit s druhým je chvályhodný, ale soucítění s vlastním utrpením je v případě žen považováno za slabost či tendenci stavět se do role oběti. To může vést jednak k vyhoření v rolích, které ženy zastávají, a také k ohrožení zdraví, neboť ženy o sebe nepečují tak, jak by bylo potřeba (Bluth, Campo, Futch a Gaylord, 2017; Leadbeater, Kuperminc, Blatt a Hertzog, 1999; Nolen-Hoeksema, Larson a Grayson, 1999; Lynch a Lobo, 2012). Společnost jako celek zase – jak individualismem, tak narcismem – nevykazuje empatii vůči druhému, takže obě strany – žena i společnost – by mohly zlepšit obě své duchovní schopnosti soucit a sebe-soucit. Tímto způsobem bychom mohli vytvořit lidský systém založený na lásce, kde se pohlaví navzájem nekonfrontují, ale spíše si rozumí. Podpora a obrana lidských práv a sociální spravedlnosti jsou motivací a ospravedlněním sociální práce.

Pro zmírnění utrpení, které ženy zažívají, se sociální pracovníci mohou zaměřit na duchovní potřebu svobody, rovnosti a ocenění (Weil, 1996). Podle Simone Weil (1996) svoboda „spočívá v možnosti volby. Je to, samozřejmě, reálná možnost [...] Je to potřeba duše, protože když je inteligence nešťastná, je celá duše nemocná“ (s. 30; 38).

Mluvíme-li o násilí páchaném na ženách, jednou z jeho forem (existuje mnoho dalších forem jemného, strukturálního násilí zaměřeného proti ženám), kterou v současné době zažívá každá třetí žena na celém světě, je fyzické a/nebo sexuální násilí. Podle globálních údajů zažilo fyzické nebo sexuální násilí 35 % žen (do tohoto čísla nebylo započítáno sexuální obtěžování). Podle dalších výzkumů je denně 137 žen zavražděno členy vlastní rodiny, což dokazuje závažnost tohoto problému. Po celém světě, ještě před začátkem pandemie covidu-19, zažívala každá třetí žena fyzické nebo sexuální násilí, většinou ze strany svého partnera, a tato situace se během lockdownu ještě zhoršovala, protože ženy už tak ohrožené násilím zůstaly uzavřené ve svých domovech s pachateli tohoto násilí (OSN, Women, 2021). Statistiky od začátku pandemie navíc ukazují, že se v mnoha zemích zvýšil počet volání na linky pomoci pro oběti domácího násilí. V takto výjimečných situacích, kdy je potřeba, aby se odborníci přizpůsobili

novým formám a metodám pomoci a intervence, je právě využívání nových technologií a telefonické pomoci hlavním nástrojem pomoci. Přímý kontakt s klienty, který byl vždy základem sociální práce, byl doplněn o tyto formy pomoci, u kterých je klíčová komunikace a naslouchání. Znovu se potvrdilo, že úlohou sociálních pracovníků je doprovázení, projevování respektu a zájmu, což vede k tomu, že se klienti necítí tolik osamělí (Consejo General del Trabajo Social, 2020).

Ačkoliv jsou v současnosti ženy svobodnější a dokáží být na mužích ekonomicky a pracovně nezávislé, stále je trápí obtížné volby: péče o rodinu je stále převážně ženská role, která nebývá příliš sociálně oceňována. Proto je zapotřebí nejen zmocňovat ženy, ale také dát větší váhu péči jako základnímu úkolu k zajištění života. Diskriminace tedy nedopadá pouze na ženy jako takové, ale je to samotná ženskost, kterou je zapotřebí kulturně osvobodit, aby se ženy mohly plně a svobodně rozvíjet.

Psychologické podmiňování a sociální tlaky způsobily, že žena není schopna být sama sebou či se realizovat ze své ženské perspektivy. Sociální pracovník by v tomto smyslu měl spolupracovat se ženami na jejich sebepoznání, aby objevil psycho-socio-spirituální struktury, které potlačují jejich seberealizaci (Torrallba Roselló, 2003). Emoce, jako je vina, stud, nejistota, strach..., může zažívat mnoho žen, které se ve svém každodenním životě omezují, jak je vidět na zneužívání sexuální moci mužů nad ženami. Dále může patriarchát také zapříčinit, že ženy budou ve snaze po dosažení stejného zacházení, jaké se dostává mužům, prožívat emocionalitu nebo citlivost jako něco opovrženého, což může vést k emocionálnímu stresu či citové represi. Jistěže, obě pohlaví se sbíhají ve stejnou společnou přirozenost, ale to neznamená, že jí musí prožívat stejným způsobem, jakým káže patriarchát, pro který byla maskulinita tím jediným správným způsobem života každého jedince. Vidíme tedy, že ženy i muži mohou zažívat útlak konceptem maskulinity, vnuceným patriarchálním paradigmatem, podle kterého byla citlivost vyloučena z každodenního života. Fráze typu *to dokážeš; neplač; to nemůže být tak zlé; musíš být silný...* jsou výrazy, které projevují tuto mentalitu potlačující emocionalitu, což bylo popsáno již v klasickém helénismu jako lidská anomálie, jak správně zmínil Aristoteles.

Guardini (2003) uvedl, že být svobodný „znamená být svůj, být sám sebou“ (s. 117), takže jak potvrzuje Lévinas (1997), sociální pracovníci by měli cítit, že „odpovědnost vůči druhým předchází mé svobodě“ (s. 263). Sociální pracovníci, bránící vnitřní i vnější svobodu ženy, jí umožní získat vědomí její vlastní rovnosti díky zažití veřejného a obecného uznání této rovnosti, protože „každému člověku je dluženo stejné množství respektu a ohleduplnosti, protože respekt je dlužen člověku jako takovému, a v tom ohledu neexistují žádná odstupňování“ (Weil, 1996, s. 33), což bývá překládáno jako spravedlnost nebo sociální spravedlnost, podle toho, zda se jedná o individuální nebo kolektivní případ.

K tomu všemu je potřeba přičíst respekt, náležející člověku na základě důstojnosti, kterou představuje, protože „zmiňovaná úcta je neměnná a stejná pro všechny, zatímco čest se netýká pouze člověka jako takového, ale je svázána s jeho sociálním prostředím“ (Weil, 1996, s. 34).

Ačkoli čest je každému člověku vlastní na základě jeho důstojnosti, je na druhém, aby tuto čest uznal v jinakosti a jako nezbytnou skutečnost (Torralba Roselló, 1998).

V tomto smyslu by sociální pracovník mohl spolupracovat se společností na postupech, jak pohlížet na ženy a ženství, pře-vychovávat ke zdravým hodnotám, aby ženy a ženství mohly být zahrnuty, rozpoznány a oceněny v univerzální ideologii, osvobozující a posilující to, co je pro ženské pohlaví nejtypičtější, jako dobrý začátek ženských duchovních hnutí generující sesterství.

3. Sociální práce a spiritualita: zmocňování žen jako nástroj sociální změny

Sociální práce je pomáhající profese, jejímž profesionálním cílem je zasáhnout do určitých základních dimenzí lidí, podporovat nejvhodnější intervenci ke zlepšení jejich životních podmínek, umožnit pozornost, péči a obranu nejzranitelnějších skupin (ANECA, 2004) a jež je zasazena do tradičního ženského genderového modelu *sociálních pečovatelek* (Lima, 2014; European Anti-Poverty Network, 2015). Historicky je feminizace součástí profese sociální práce, akademické sféry, ale i cílových skupin (Agrela, Gutiérrez a Fernández, 2016).

V praxi zahrnuje sociální práce se ženami posilování jejich postavení a doprovázení v procesu stávání se protagonistkami vlastních životů, a to prostřednictvím ne-paternalistických intervencí, které zahrnují poskytování informací a zprostředkování zdrojů v různých oblastech činnosti: sociální, právní, vzdělávací a/nebo pracovní a mnohé jiné; poradenství a vedení žen při dosahování jejich životních cílů, včetně od nich odvozených cílů: v profesní, vzdělávací, rodinné nebo sociální oblasti; poskytování intervencí za účelem zlepšení kvality života, podpora žen s cílem zmocnit je, aby byly aktivními účastnicemi projektu na zlepšení svého života. Sociální práce se ženami chce ukázat, že to musí být ony samy, kdo díky podpoře odborníka a sociálního prostředí musí změnit nebo vyřešit situaci, jež by mohla poškodit některý aspekt jejich života (Martín Estalayo, 2018).

Cílem práce se ženami bude dosažení spravedlnosti, nikoli rovnosti, při respektování jejich cti a důstojnosti. K dosažení tohoto cíle musíme k nastavení limitů použít sebe-soucítí, který prostřednictvím zmocnění usnadní převzetí odpovědnosti a přijetí důsledků v plné sociální a individuální svobodě. Pro zlepšení sebe-soucítí můžeme využít následující intervenci, vhodnou pro práci s jednotlivcem i ve skupině. Cílem této intervence je identifikovat sebekritické hlasy, poučit se z nich a proměnit je na přívětivé a motivující hlasy (Neff a Germer, 2020):

- a) Vyberte si nějaké nepříjemné a neúčinné chování, například samolibé chování.
- b) Uvědomte si, jak se projevují sebekritické hlasy: jaká slova, s jakou intonací vám přicházejí na mysl?
- c) Uvědomte si důsledky těchto hlasů: Jak na vás tyto sebekritické názory působí?
- d) Zareagujte na tyto hlasy s porozuměním.

e) Proč trvaly tyto sebekritické hlasy tak dlouho? Plnily nějaké ochranné funkce, byť nebyly adaptivní? Jaké byly motivy těchto názorů? Nenalezneme-li v těchto názorech žádný přínos, oceníme dobré úmysly naší mysli a pocítíme sebelítost vůči tomu.

f) Napište si dopis, jaký byste poslali příteli se stejnými problémy. Využijte fráze jako „Chci, abys byl šťastný a netrpěl“, „Miluji tě a vážím si tě“, „Můžeš se na mě spolehnout, kdykoliv budeš potřebovat.“

g) Rozhodujte se na základě sebe-soucitných názorů a respektu k vlastním potřebám.

Jak bylo v této kapitole uvedeno, nelze popřít, že sociální práci vykonávají především ženy a že ženy jsou také jednou z cílových skupin, ať už kvůli rodinným problémům nebo kvůli situacím vznikajícím z genderového násilí aj. (Richmond, 1995). Sociální práce je důležité ohnisko, z něhož musí nutně vycházet takové formy intervence, které přispějí k transformaci sociálních struktur a diskurzů, jež berou v úvahu, že ženy již dosáhly odpovídající rovnosti, a které bojují za to, aby bylo této rovnosti skutečně dosaženo (Alcazar-Campos, 2014; Dominelli, 2002; Van Den Bergh a Lynn, 1986). Tudíž toto není otázkou redefinice nové maskulinity a femininity, nýbrž spíše cvičením v znovuustanovení hodnot náležejících pohlaví. Ženy obsadily svůj prostor ve světě ovládaném heteronormativní logikou, je před nimi ovšem ještě velký kus cesty. Pro všechny je nezbytné, aby byl znovu nalezen ženský prostor. To znamená hlubokou kulturní transformaci, která směřuje k dosažení větší rovnosti a udržitelnosti ve sdíleném systému života, což jsou cíle sdílené v praxi sociální práce. Muži a ženy musí společně pracovat na předefinování svých vlastních kořenů a rolí, zároveň je však nutné, aby si ženy zachovaly vlastní prostor pro svobodné obnovení vlastního ženství.

Otázky pro sebereflexi

- Jakou prioritu bychom měli dát, coby profesionálové v sociální práci, provádění změn v situaci ženy, které (dle našeho přesvědčení) povedou ke zlepšení její situace, přestože je ona sama není ochotna učinit?
- Co se stane, když jsme jako profesionálové schopni analyzovat problém z genderového hlediska, porozumět faktorům vedoucím k podřízenému postavení žen, ale máme k jeho řešení k dispozici pouze specifickou intervenci, která bude prospěšná jen krátkodobě a která bude nerovnost dále reprodukovat?

Zdroje

- Agrela, B., Gutiérrez, C. & Fernández, T. (2016). Repensar la ética en Trabajo Social desde una perspectiva de género. *Cuadernos De Trabajo Social*, 30(1), 51–64.
- Alcazar-Campos, A. (2014). Miradas feministas y/o de género al Trabajo social, un análisis crítico. *Portularia*, 14(1), 27–34.
- ANECA. (2004). *Libro Blanco del Trabajo Social*. http://www.aneca.es/var/media/150376/libroblanco_trbjsocial_def.pdf
- Batliwala, S. (1997). El significado del empoderamiento de las mujeres. Nuevos conceptos desde la acción. En M. León, *Poder y empoderamiento de las mujeres* (s. 187–211). Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.
- Bluth, K., Campo, R., Futch, W. & Gaylord, S. (2017). Age and Gender differences in the Associations of Self-Compassion and Emotional Well-being in a Large Adolescent Sample. *Journal of Youth Adolescence*, 46, 840–856.
- Clavijo, C. & Aguirre, M. (2002). *Políticas sociales y estado de bienestar en España: las migraciones: informe 2002*. Madrid: Fundación Hogar del Empleado.
- Conway, J., Bourque, S. & Scott, J. (2013). El concepto de género. En M. Lamas, *El género. La construcción social de la diferencia sexual* (s. 21–33). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Consejo General del Trabajo Social (2020). *El Trabajo Social en Violencia de Género ante la situación del COVID-19*. Madrid: Grupo Estatal de Intervención en Emergencias Sociales.
- Cowie, L., Greaves, L., & Sibley, C. (2019). Sexuality and sexism: Differences in ambivalent sexism across gender and sexual identity. *Personality and Individual Differences*, 85–89.
- De Beauvoir, S. (2009) [1949]. *The Second Sex*. Trans. C. Borde and S. Malovany-Chevallier. Random House: Alfred A. Knopf.
- Dominelli, L. (2002). *Feminist social work theory and practice*. New York: Palgrave.
- Espinoza, N. (2016). La moral, los roles, los estereotipos femeninos y la violencia simbólica. *Humanidades*, 1–32.
- Facio, A. & Fries, L. (2005). Feminismo, género y patriarcado. *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho de Buenos Aires*, 259–294.
- Farmer, P. (2004). An anthropology of structural violence. *Current Anthropology*, 45(3), 305–325.
- Fedele, A. (2019). Spirituality and Gender. In B. Flanagan, & L. Zsoltnai (Eds.), *The Routledge International Handbook of Spirituality in Society and the Professions* (s. 135–141). New York: Routledge.

- Fedele, A. & Knibbe, K. (2013). Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality. In A. Fedele & K. Knibbe, *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches* (s. 1–27). New York: Routledge.
- Fernández-Montaña, P. (2015). Trabajo Social feminista: una revisión teórica para la redefinición práctica. *Trabajo Social Global*, 5(9), 24–39.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Guardini, R. (2003). *Cartas sobre la formación de sí mismo*. Madrid: Palabra.
- International Federation of Social Workers, IFSW. (2020). *Global Definition of Social Work*. Rheinfelden: IFSW.
- Khatri Babbar, S. (2017). Globalization and Gender. *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 22(5), 6–8.
- Kleinman, A., Veena, D. & Lock, M. (1997). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Keller, W. & Utar, H. (2018). *Globalization, gender and the family*. Cambridge: NBER National Bureau of Economic Research.
- Lamas, M. (2013). La antropología feminista y la categoría "género". En M. Lamas, *El género. La construcción social de la diferencia sexual* (s. 97–125). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leadbeater, B., Kuperminc, G., Blatt, S. & Hertzog, C. (1999). A multivariate model of gender differences in adolescents' internalizing and externalizing problems. *Developmental Psychology*, 35, 1268–1282.
- León, M. (1997). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Lévinas, E. (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lima, A. (coord.) (2014). *I Informe de los Servicios Sociales en España*. Madrid: Colegio General de Trabajo Social.
- Lockheed, M. (2010). *Gender and social exclusion*. IAE Educational Policy Series nr.12. Paris: UNESCO. Retrieved from <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190248>.
- Lockwood, H., Palazzolo, K. & Savage, M. (2012). 'I'm not sexist, but...': How ideological dilemmas reinforce sexism in talk about intimate partner violence. *Discourse & Society*, 23(6), 643–656.

- Lynch, S. & Lobo, L. (2012). Compassion fatigue in family caregivers: a Wilsonian concept analysis. *Journal of Advanced Nursing*, 68(9), 2125–2134.
- Martín Estalayo, M. (2018). El Orgullo en Trabajo Social: Mujer, poder, conocimiento y profesión. *Cuadernos de Trabajo Social*, 31(2), 309–320.
- Nolen-Hoeksema, S., Larson J. & Grayson, C. (1999). Explaining the gender difference in depressive symptoms. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77, 1061–1072.
- Neff, K. & Germer, C. (2020). *Mindfulness y Autocompasión. Un método seguro para aumentar la fortaleza y el desarrollo interior y para aceptarse a uno mismo*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Potrafke, L. & Ursprung, H. W. (2012). Globalization and gender equality in the course of development. *European Journal of Political Economy*, 28(4), 399–413.
- Red Europea de Lucha contra la Pobreza y la Exclusión Social. (2015). *V Informe sobre El Estado de la Pobreza en España*. Madrid: EAPN.
- Richmond, M. (1995). *El caso social individual; El diagnóstico social*. Madrid: Talasa.
- Rose, N. (1995). The Death of the Social: Re-figuring the Territory of the Government. *Economy and Society*, 25(3), 327–356.
- Sau, V. (2002). *Diccionario ideológico feminista*. Barcelona: Icaria.
- Torralba Roselló, F. (1998). *Antropología del cuidar*. España: Mapfre.
- Torralba Roselló, F. (2003). *Sobre la hospitalidad: Extraños y vulnerables como tú*. Madrid: PPC.
- UN Women. (2021). *UN Women*. Retrieved from: The shadow pandemic: violence against women during COVID-19: <https://www.unwomen.org/en>.
- Van Den Bergh, N. & Lynn B., C. (1986). *Feminist visions for social work*. Washington DC: National Association of Social Workers.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.

IV.3 Spiritualita a duševní zdraví

Francisco José Moya-Faz

Klaus Baumann

DOI: 10.6094/UNIFR/223347

Psychologie je základní věda a předmětem jejího studia je lidské chování, a to včetně chování na motorické úrovni (co je člověk schopen udělat), emocionální úrovni (co člověk cítí) a na kognitivní úrovni (co si člověk myslí), kromě dalších složitých lidských atributů a konstruktů, jako je vědomí, zkušenost, osobnost, inteligence či mysl. Úkolem psychologie je také porozumět nebo vysvětlit, v čem je mentální aktivita podobná a v čem se mezi jednotlivci liší, vytvářet individuální rozdíly na základě jejich věku, pohlaví nebo jiných biologických či sociálních podmínek (Fernández-Ballesteros, 2002), které ovlivňují zejména vztahy k sobě samému, k ostatním a světu. V sociální práci je pak duševní stav klientů (a také v jiné perspektivě sociálního pracovníka) součástí předmětu sociální práce: prevence a zvládání sociálních problémů a podpora sociálního rozvoje.

Z dosud řečeného vyplývá, že psychologie si nejprve klade za cíl popsat mentální aktivity rozmanitými prostředky vnímání a empirického výzkumu, které se pak snaží vysvětlit nebo jim porozumět systematickou reflexí (srov. kap. 1.2: Metoda); na praktické úrovni se psychologie také snaží zlepšit mentální fungování na základě získaných znalostí. Empiricky popsané rozdíly ukazují širokou škálu variací se statistickou pravděpodobností; v tomto smyslu lze otázku psychopatologie posuzovat také z hlediska statistických odchylek od toho, co je považováno za „normální“ rozsah fungování. Americká psychiatrická asociace (2013) proto nazvala svůj oficiální a normativní souhrn psychiatrických poruch „Diagnostický a statistický manuál duševních poruch“. V současné době je v platnosti 5. vydání („DSM – 5TM“), které je výrazem nepřetržitého procesu výzkumu a vědeckých znalostí o duševních poruchách. Jinými slovy, funkce, které jsou předmětem psychologie, jsou náchylné k patologii nebo onemocnění, a jsou tedy předmětem studia psychopatologie na fenomenologické úrovni, stejně jako psychiatrie na lékařské a terapeutické úrovni.

Mluvit o psychické nebo mentální dimenzi osoby znamená vzít v úvahu neurologické, afektivní, kognitivní, výkonné nebo metakognitivní aspekty (které zahrnují typ nebo kvalitu sociálních vztahů nebo sociálního fungování). Pokud jde o afektivní aspekty, jsou tvořeny stavem mysli, impulzy a emocemi, které mohou vést ke složitějším konstruktům, jako je sebeúcta nebo empatie. Zohledňují se také kognitivní aspekty, od těch nejzákladnějších, jako je pozornost, vjemy a paměť, až po ty nejpropracovanější a nejkvalitnější, jako je jazyk, které umožňují správu informací a vedou ke komplexnějším propracováním typu self-konceptu nebo atributů, výkonných a metapsychologických. Při plánování nebo výběru strategií či regulaci aktů je třeba vzít v úvahu výkonné aspekty, které by podmínily sebeovládání nebo interakci. Na metakognitivní úrovni existují aspekty, které zcela přesahují ty předchozí a jsou umístěny v duchovní sféře, jako je myšlení nebo schopnost milovat. Přemýšlení a milování implicitně představují svobodu, jsou charakteristickými rysy odlišujícími člověka od jiných zvířat, která rovněž disponují psychickými funkcemi.

Na této úrovni působí spiritualita ve vztahu ke kvalitě života jako ochránce fyzického a duševního zdraví, psychosociální zdroj emoční pohody a podporuje aspekty, jako je odolnost, pozitivní zvládání nebo sociální podpora, nabízení pokynů, průvodců nebo strategií, jak čelit utrpení pramenící z duševních chorob bez změny vědomí (González-Celis a Gómez-Benito, 2013). Dalo by se říci, že je to jedinečný, specifický a osobní transcendentní zážitek. Lze jej ztotožnit s osobním hledáním a smyslem života (srov. Frankl, 1945). Proto je spojena s procesy, jako je zvládání nebo odolnost v kontextu stresových nebo problémových situací, a její význam je potvrzen u duševních onemocnění typu deprese, sebevražda, úzkost, psychóza a zneužívání návykových látek (Koenig, 2009; Ronneberg et al., 2016) a rovněž u fyzických nemocí (Cohen a Koenig, 2003; Rivera-Hernández, 2016).

Spiritualita – podobně jako náboženství obecně – může být také ovlivněna duševními poruchami a může také negativně přispět k symptomům a průběhu nemoci (Griffith, 2010). Tato skutečnost byla jedním z faktorů a výzev – kromě těch ideologických – jak v klinické praxi, tak ve vývoji psychoterapie, např. v kontextu obsedantně kompulzivních poruch (Baumann, 2007), které marginalizovaly studium a uznávání náboženských a duchovních potřeb, postupů a zdrojů pacientů v oblasti duševního zdraví (Baumann, 2012).

Témata, která v této kapitole rozvineme, jsou: problém duše–tělo nebo mysl–mozek; duch a svoboda; zdraví a nemoc vs. normalita a patologie (*Podmínky duševního zdraví a Duševní zdraví a životní projekt*); duševní zdraví (vina, bolest a deprese; úzkost a strach; smysl života, existenciální prázdnota a beznaděje a exkurz: *sebevražda, lidský a enigmatický f/akt*); právní problémy, které mohou nastat v průběhu onemocnění; spiritualita a práce s lidmi s duševními problémy; potřeba specializovaného školení a vzdělávání.

Co získáte z této kapitoly

Znalosti

Čtenáři chápou člověka jako fyzickou a duchovní bytost.

Čtenáři chápou důležitost osobní zkušenosti s duševním onemocněním.

Čtenáři poukazují na důležitost životního projektu pro zdraví člověka.

Čtenáři poukazují na důležitost smyslu života pro zdraví člověka.

Čtenáři znají vliv existenciální prázdnoty a beznaděje jako rizikových faktorů pro rozvoj duševních onemocnění.

Čtenáři vymezují právní problémy, které doprovázejí duševní onemocnění.

Čtenáři chápou význam školení a vzdělávání v oblasti spirituality pro práci s lidmi trpícími duševními chorobami.

1. Problém duše–tělo nebo mysl–mozek

S četnými příspěvky neurověd v posledních desetiletích se znovu objevilo staré paradigma vztahu mezi duší a tělem nebo (proč ne) vztahu mezi myslí a mozkiem.

Je známo, že změny v mysli vznikají po poranění mozku, obdobně zhoršení určitých vyšších mozkových funkcí, jako je paměť a myšlení, způsobuje syndromy demence vedoucí k postupnému zhoršení kognitivního a často emocionálního fungování postižené osoby.

Na druhé straně, lépe definovaná zranění, například na Papezově okruhu, obvykle způsobují amnézii a dezorientaci čelních a spánkových laloků anebo změny řeči, jako je afázie. Také zhoršení vyšších funkcí na subkortikální úrovni může změnit náladu na afektivní úrovni, včetně agresivity v oblasti amygdaly v limbickém systému, centrálně souvisejícím s emocemi.

Psychofarmakologie na základě neurologických a endokrinních (hormonálních) nálezů využívá toho, jak se naše zkušenosti mohou měnit s příjmem určitých psychoaktivních látek, které ovlivňují naše mentální funkce. Afekty lze upravit antidepresivy, úzkost psychodysleptickými léky a trankvilizéry a požitím halucinogenních látek je ovlivněn sensoricko-percepční systém i samotné vědomí.

Na základě všech těchto předpokladů můžeme na jedné straně říci, že duševní život je ovlivněn mozkovou aktivitou, a na straně druhé, že některé psychologické procesy souvisejí s určitými strukturami mozku, tj. že mentální funkce jsou v mozku nějakým způsobem lokalizovány a zpracovávány.

2. Duchovno a svoboda

Doposud byly zvažovány pouze dva aspekty reality člověka – somatické a biologické na jedné straně, emocionální a mentální na straně druhé, což vyvozuje, že psychická a duševní aktivita vyplývá z fungování mozku. Studujeme-li některé patologie, vyvstávají otázky, jak vysvětlit a chápat určité aspekty mozkové činnosti.

Tyto aspekty hovoří více o někom než o něčem; mluví o osobě, která to zažila. Lidskou realitu nelze plně pochopit biologickými, mozkovými ani emocionálními a tělesnými, tedy psychosomatickými nebo biopsychosociálními modely. Slovy Viktora Frankla (1945, s. 32): „Psychicko-tělesná jednota ještě nepředstavuje úplnost lidské bytosti. K celku člověka je třeba přidat třetí prapůvodní prvek: duchovní patří k podstatě.“

Při přístupu ke studiu lidské psychologie a lidské psychopatologie je třeba rozpoznat spirituální rozměr. Omezíme-li studium člověka na vědecky biologické paradigma, máme tendenci zapomínat na duchovní rozměr. Mysl, protože je přirozená (psychosomatická), lze vysvětlit (do určité míry), ale člověk, přesahující svoji přirozenost, musí být pochopen (Barcia, 1979). Pokud se s člověkem během léčby zachází v rámci čistě vědeckého paradigmatu, dochází k jeho znehodnocení a realita lidské bytosti je ignorována, protože dle slov G. Marañón: „je-li člověk osobou, jeho způsob onemocnění je osobní“ (Laín, 1962, s. 74). Při studiu člověka je tedy třeba vzít v úvahu problémy těla, problémy duše a svobodné vůle, stejně jako sociální prostředí

s přihlédnutím k psychofyzické realitě, kde hnízdí Duch a v níž je osoba povolána k uskutečnění hodnot a transcendence se vší realitou této osoby.

3. Zdraví a nemoc vs. normalita a patologie

Je zcela běžné používat pojmy zdraví a normalita a nemoc a patologie jako synonyma, ačkoliv ve skutečnosti synonymy nejsou a by měly být jasně odlišeny.

Zdraví a nemoci pocházejí z kulturního kontextu, tzn. nejsou to pojmy, které souvisejí se zdravotnickými vědami, ale spíše se snaží podat kauzální vysvětlení nemoci podle konceptualizace vytvořené kulturou.

Bylo to na konci druhé světové války, kdy Chisholm, první generální ředitel Světové zdravotnické organizace (WHO), poukazoval na skutečnost, že utrpení lidstva nelze redukovat na nemožnost žít v míru samo sebou jako jedna lidská rodina; vyzýval ke studiu psychologických problémů, které by mohly bránit fyzické a duševní pohodě. Tváří v tvář takovým obavám a významu ztotožnili odborníci WHO v roce 1946 duševní zdraví se zdravím a stanovili tehdy všeobecně přijímanou definici, která chápala zdraví jako „stav úplné tělesné, duševní a sociální pohody, a nikoli pouze jako absenci nemoci nebo vady“ (WHO, 1946).

Podmínky duševního zdraví

Duševní zdraví je určováno třemi centrálními dimenzemi.

Na prvním místě je neurobiologie s tím, co bylo již dříve uvedeno v souvislosti s problémem mysli a mozku.

Na druhém místě je osobnost jako způsob bytí jedince a proměnné, které přispívají k jeho formování. Tímto způsobem člověk může nebo nemusí podporovat dobré duševní zdraví. Kognitivní styl, asertivita, optimismus, extraverte, sebevědomí, rozhodnutí, vytrvalost, trpělivost nebo flexibilita vynikají v rámci osobnosti, která ovlivní zdravý profil duševního zdraví.

A konečně, rodinné, sociální, pracovní a kulturní prostředí mohou také ohrozit duševní zdraví v podobě individualismu a pocitu, že nás okolí ovládá, místo abychom se ovládali my sami, což může generovat stres a pocity nemohoucnosti, závislosti, snížení afektivní samoregulace, omezení a neúčinnost zvládnání obtíží.

3.1 Duševní zdraví a životní projekt

Von Siebeck (1957) zavedl koncept zdraví jako „proč“ nebo „k čemu“, neboť smyslem života není být zdravý (*sám o sobě*), ale být zdravý, *abychom* žili a dokázali uskutečňovat svůj život s hodnotami, které dávají našim životům smysl a které stojí za to rozvíjet a pracovat na nich (Frankl, 1957). Někdy je realizace života narušena nebo jí ztíží patologie, takže samotná nemoc není patologická, ale v důsledku oné patologie nastává určité omezení nebo selhání života. Právě v mentální sféře mohou vznikat potíže s rozvojem osobnosti, které generují nejistotu

a nezralost. Může také dojít k deficitu při získávání hodnot, což může poškodit zdravý životní řád a zkomplikovat život.

Z tohoto pohledu je třeba říci, že člověk je otevřený budoucnosti, sahající od hledání určitých uznání až po osobní odkaz, který zanechává ve svých činech nebo prostřednictvím svých dětí. Tato situace se odráží i v bolesti člověka, která nastává, nezanechá-li po smrti v prostředí žádnou stopu vlastní historie. Tato otevřenost do budoucnosti vyžaduje, jak jsme již řekli, motivaci *proč, k čemu a za jakým účelem*. Budoucnost vyžaduje od minulosti příčinu projité cesty a té, kterou ještě zbývá urazit, což není nic jiného než důvod (či účel) našeho života. Důvod a motiv k životu proto formuje přítomnost tím, že rozvíjí životní projekt. Tento projekt poskytuje nejen cíl, ale také dává smysl osobnímu bytí, organizuje biologický, psychologický, sociální a duchovní rozměr při neustálém hledání plnosti života, vždy na základě lidské svobody uprostřed enviromentálních tlaků a okolností. Proto se toho nedosáhne vždy. Zpracování projektu vychází ze začleněných hodnot, vytvořených motivů a nashromážděných zkušeností, které podmiňují konkrétní formu pohledu na svět (osobního a sociálního), světonázor a způsob života – vždy na základě interakce člověka s (mj. pluralistickým a sekulárním) prostředím.

Úspěch tohoto zásadního projektu souvisí s psychickou rovnováhou a dobrou sociální integrací. Není to záruka duševního zdraví, ale jejich absence může být pro duševní zdraví rizikovým faktorem. Soulad s životním prostředím a opuštění životních podmínek vede k pocitům prázdnoty a ztrátě smyslu života. Bez životního projektu může být člověk přehnaně aktivní, nebo být odsouzen k ničemu; obě situace ohrožují duševní zdraví člověka, přinášejí úzkost, a dokonce i beznaděj a deprese (Cabanyes a Monge, 2010).

4. Duševní zdraví: vina, bolest a deprese

Většina nemocí, zejména duševních, je doprovázena pocitů studu, ačkoliv v jejich pozadí či přímo v mnoha z nich lze vysledovat také pocit osobní viny.

Některé depresivní charakterové obrazy jsou doprovázeny spíše (psychotickými) klamy než smutkem či zábrany. Schneider (1955) poukázal na to, že tyto problémy se týkají fundamentálních životních starostí, které souvisejí s ekonomickými a zdravotními otázkami nebo otázkami zodpovědnosti. Způsobují bludy zkázy, hypochondrie a pocit viny. Na druhou stranu podle Frankla (1957) souvisí se základním pojetím, které člověk o svém životě má.

Afektivní poruchy navozují pokles vitálního charakteru, což mimo jiné způsobuje pocit nedostatečnosti, který podle Franklových slov „implantuje postavení člověka ve světě“ (Frankl, 1957, s. 52) způsobující delirium.

Tato pozice člověka ve světě vyvolává obavy mezi tím, co „je“, a tím, co „by mělo být“, rozšiřuje tento prostor do netušených rozměrů v případě melancholie a více ho potlačuje v případě mánie. Tato obava se projevuje jako protesty a obvinění vůči sobě samému ve formě existenciální viny za vnímanou životně důležitou změnu, viny, která nepochází z pocitu povinnosti a naplnění, ale spíše je spojená s trestem vyplývajícím z frustrace a odpovědnosti.

V případě psychosomatických poruch způsobených biologickými poruchami je tento pocit viny způsoben agresivními představami nevědomé povahy vůči členům rodiny nebo jiným blízkým,

kteře jsou kompenzovány utrpením, starostmi a úzkostí. Potřeba trestu, obsažená v nevědomé vině, je tedy uspokojena, onemocnění vzniká, alespoň zčásti, v důsledku potrestání viny. Trest nejen že vytváří vinu, ale je také příčinou bolesti a utrpení, a tato bolest, kromě vytváření vyhýbavého chování, je také důležitá při rozvoji anticipační funkce, ovlivňující vypracování „vlastního světa“.

5. Duševní zdraví: trýzeň a úzkost

V současné době mají pojmy trýzeň a úzkost několik významů, ačkoliv jsou často používány jako synonyma k definování různých situací, jako je strach nebo panika, pro něž je společná přítomnost nějakého bezprostředního nebezpečí, dobře či špatně stanoveného, které drasticky mění emoční situaci.

Trýzeň je v zásadě zdrcující, paralyzující a somatizovaná zkušenost s pocitem tlaku na srdci, zatímco úzkost má spíše psychologickou povahu; začala být definována jako emoce stresu a souvisí s neklidem, rozechvělostí a pocitem dušnosti.

Možná bude snadnější uvést rozdíl mezi trýzní a strachem. Podle Kierkegaarda (1844) trýzeň vyvstává před nicotou, tzn. vztahuje se k afektu bez předmětu, na rozdíl od strachu, který je způsoben něčím určeným, spojeným s předmětem, čímž je záměrnou emocií.

V závislosti na vnímání zážitku nebezpečí nebo ohrožení mohou být vyvolány následující stavy.

O strachu bychom mluvili jako o emoci způsobené známou a konkrétní situací nebo předmětem.

O obavě jako o emoci velmi blízké strachu, avšak odehrávající se v situaci, kdy je vnímání nebezpečí méně definováno s větším prožitkem nejistoty.

O hrůze jako přehnaném zážitku dvou předchozích termínů. O trýzni jako o neustálém znepokojení bez konkrétního předmětu, do něhož silně zasahují individuální představy a fantazie.

O úzkosti jako strachu při absenci definovaného objektu. Dochází k němu také v situacích, kdy jsou ohroženy morální zásady a hodnoty dané osoby. Úzkost i tíseň předvídají budoucí, nedefinovatelné a nepředvídatelné ne-přítomné podněty.

O panice jako přehnané zkušenosti úzkosti.

V tomto smyslu může být znepokojení člověka při odevzdávání se různým každodenním úkolům spolu s rušivými vlivy života spojeno s dočasným strachem, který může vést k pocitu úzkosti při získávání sebeuvědomění, což následně způsobí únik této emoce směrem k hledání falešné existence hledající útočiště u ostatních a odvracející se od vlastních přesvědčení souvisejících se zkušenostmi svobody, věrnosti a loajality směrem k hodnotám vzdalujícím od více duchovní sféry. Jsou-li rozhodnutí dané osoby podmíněna, přestává mít tato úzkost existenciální složku a získává somatizovanější formu a neurotičtější charakter.

6. Duševní zdraví, smysl života, existenciální prázdnota a beznaděj

Bolest i utrpení nejsou jen *pathos*, ale jsou také *logos*, to znamená, že bolest a utrpení zahrnují kognitivní zkušenost trpícího; a způsobují kognitivní zážitky a postoje také u člověka, který s trpící osobou pracuje, např. u lékaře, terapeuta i sociálního pracovníka.

Psychopatologie v podstatě studuje dva typy poruch – na jedné straně poruchy psychotické povahy se ztrátou vědomí reality spolu s bohatou symptomatologií, na straně druhé poruchy, kterým se dříve říkalo neurotické, zahrnující poruchy úzkostné, afektivní, ba dokonce osobnostní povahy, u nichž obvykle není narušeno vědomí a testování reality. V současné době se přestala tato skupina definovat jako neurotické poruchy a neurózy; v důsledku toho existuje několik nezávislých poruch, ale je pravda, že obecně vykazují některé společné rysy. Tyto poruchy představují odchylky od normality. Někdy je složité definovat hranici mezi normálním a patologickým, protože patologické symptomy lze přisoudit i zdravým osobám: symptom sám o sobě nepředstavuje patologii nebo poruchu. Kromě toho jsou tyto „neurotické“ poruchy obvykle nejvíce studované a nejlépe analyzované psychopatologickými obory. Konečně, některé formy těchto poruch ukazují přímo na duchovní problémy ve vztahu mezi lidským utrpením a „bezvýznamností“ života.

V těchto souvislostech Frankl navrhuje ideu „pocitu bezesmyslnosti“, když člověk porušuje své tradice, popírá a nahrazuje své tradiční hodnoty jinými hodnotami. Osoba je tedy zbavena tradic a hodnot, které jí pomáhají existovat, jednat a žít, které dávají smysl jejím činům a vlastnímu životu.

Duševní zdraví člověka je tímto způsobem narušeno a oslabeno ve smyslu sklíčenosti, apatie, únavy, nedostatku naděje a pocitu zbytečnosti, vyjadřujícího nedostatek směru a zpochybnutího smysl a platnost všech životně důležitých důvodů, manifestujícího obtíž žít s vědomím, že život nemá smysl, a jako alternativní chování se mohou objevit sebevraždy a užívání drog.

Exkurz: Sebevražda, lidský a záhadný f/akt

K sebevraždám dochází s určitou frekvencí v souvislosti s psychickými problémy, i když se v zásadě může jednat také o dobrovolný čin, který provede duševně zdravý člověk. Ačkoli ve vzácných případech to může být symptom jiných psychotických onemocnění, jako jsou např. bludy u schizofrenie, jsou důvody pro sebevraždu obvykle stejné ve zdraví i v nemoci. U nemocí jako deprese je stavem, který motivuje hledání konce života, beznaděj, rys, který se na druhé straně může vyskytnout i u duševně zdravého člověka.

Jako touha po sebepoškozování je to naprosto záhadný akt, jehož zvážení vzbuzuje obavy, protože ukazuje na samotný střed lidského stavu. Představuje nejextrémnější ztrátu smyslu života. Vyvolává také četná etická dilemata, jako je údajná svoboda rozhodovat o kontinuitě vlastní existence a následné právo ukončit svůj život (Cabanyes a Monge, 2010), zatímco na druhé straně může hluboce ovlivnit a zasáhnout rodiny, příbuzné, přátelé, kolegy a sousedy, neformální a formální (profesionální) pečovatele, včetně sociálních pracovníků.

Důvody, proč si člověk podle Barcia (2003) přeje zemřít, jsou: zoufalství, beznaděj, osamělost a únava životem.

Zoufalství vzniká, když pochopíme, že v životě je za co bojovat, ale tato touha je i přes veškeré úsilí nedosažitelná. To znamená, že existuje něco cenného, o co stojí usilovat. Nemožnost úspěchu při tomto úsilí činí pouhou představu smrti příjemnější a osvobozující.

Beznaděj, na rozdíl od zoufalství, se v člověku projevuje jako absence hodnoty. Nic v životě nemá cenu či nestojí za čekání nebo žití. Dalším rozdílem oproti zoufalství je to, že je charakteristická spíše pro depresivní osobu než pro zdravého člověka. Pro zdraví je typické zoufalství; bezvýhodnost více souvisí s afektivní patologií, i když se může nějakým způsobem objevit v raném věku, jako je dospívání, kde je prevalence sebevražd obvykle vysoká. V tomto smyslu pacient prožívá situaci jako lítost, břemeno, které je obtížné nebo nemožné nést.

Osamělost. Osamělost můžeme vyhledávat, můžeme ji vyžadovat za účelem osobního rozvoje, nesvědčí o psychologických obtížích nebo zdravotních problémech, ale může nám být také vnucena, a pak je člověk příliš izolovaný a osamělý. S cílem předejít takové osamělosti jsou nezdravým způsobem vyhledávání „špatní přátelé“, jako je drogová závislost, která nakonec vyvolává větší osamělost, a dokonce ještě více podporuje sebevraždu. Problém závislosti, zejména alkoholismu, je jednou z hlavních příčin sebevražd, která vzniká v důsledku rozepří a neshod, které má nemocný s rodinou, přáteli, prací...

Únava životem. Není to synonymum únavy; je to spíše vědomý a svobodný intelektuální přístup jako přijetí osudu, který je někdy nepříznivý. Takový je případ Seneky nebo Sartra tváří v tvář absurditě života. Nejde o únavu navozenou životem obecně, ale spíše o únavu způsobenou životem, který je třeba prožít, tedy naším vlastním konkrétním životem. Není vyloučeno, že v životě existují zajímavé a cenné věci, za které je třeba bojovat, ale pro ostatní lidi, ne pro člověka unaveného v tomto smyslu. Tito lidé projevují apatii, nedostatek iluzí, vzdávají se dosažení toho, co je cenné, a navzdory možnému úspěchu je pro ně život bezvýznamný: žijí a zažívají existenciální prázdnotu.

7. Právní problémy, které v průběhu onemocnění mohou nastat

Při rozvoji duševních onemocnění se zmenšují kognitivní a intelektuální schopnosti, které nakonec ovlivňují „schopnost jednat“ jako schopnost osoby vykonávat práva a povinnosti, které má jako „osoba podléhající právu“.

Úřední prohlášení o nezpůsobilosti k právním úkonům musí být vždy chápáno jako ochranné opatření, protože zhoršení kognitivních funkcí může vést pacienty k tomu, aby činili nenapravitelná rozhodnutí.

Pokud je ohrožena schopnost sebe-správy a přijímání vhodných rozhodnutí o vlastní osobě nebo o svém majetku, je nutné zákonným způsobem přistoupit ke zbavení způsobilosti těchto osob a jmenovat osoby – včetně případných sociálních pracovníků – které je v tomto smyslu zastupují a nahrazují jejich schopnost jednat zákonným způsobem (Figini, 2010).

8. Spiritualita a práce s lidmi s duševními problémy. Potřeba specializovaného školení

Profesionálové zabývající se oblastí duševního zdraví čelí každý den bolesti a utrpení lidí, kteří trpí duševním onemocněním, a také utrpení jejich rodin. Toto zapojení profesionála se může stát emocionálně velmi intenzivním a šokujícím zážitkem profesionálně i osobně (Ortega a López, 2004). Mnozí odborníci nemají potřebné vzdělání a/nebo specifická školení, aby se s těmito situacemi vyrovnali (Vallés a García, 2013; Vaquero a Centeno, 2013; Zalon, 1995). Vzdělávání těchto odborníků musí proto zahrnovat dovednosti, které umožní doprovázet pacienta a jeho rodinu, poskytovat jim všechny informace, které jsou v jejich dosahu, pomáhat jim při rozhodování a především zajistit jejich emociální pohodu a kvalitu života (Novack, 1987; Epstein a kol., 1993).

Navzdory rostoucímu významu duchovní dimenze v posledních letech stále existují potíže s péčí o ni u pacientů s psychickými problémy (Puchalsky a kol., 2011). Podle Barbera (2008) „existuje tendence profesionálů, kteří pracují s duševně nemocnými pacienty, neposlouchat duchovní potřeby většiny těchto pacientů kvůli jejich obtížné identifikaci a kvůli absenci hodnotících protokolů“. Hlavním omezením v řešení spirituálních potřeb odborníky v oblasti duševního zdraví je pravděpodobně způsob, jakým konceptualizují pojem spiritualita, neboť je často zaměňován s jinými koncepty, jako jsou náboženská přesvědčení, religiozita nebo náboženská víra (Sandoval a kol., 2014).

V současné době se tedy nezdá, že by význam uspokojování duchovních potřeb byl zpochybňován. WHO již zdůraznila důležitost psychosociálních i spirituálních aspektů pacienta (Maté, 2014). Stále je však třeba usilovat o to, abychom věděli, jak mohou tuto funkci vykonávat kliničtí pracovníci v různých profesních oblastech, konkrétně lékaři, sestry, psychologové, psychiatři a duchovní vůdci (Rivera-Ledesma a Montero-Lopez, 2007).

Spirituální péče je uznávána jako základní součást kvality duševního zdraví (Powel a kol., 2015). Existuje zájem o formální duchovní výchovu pro ty profese, kterých se dotýká péče o duševní zdraví. Školy osteopatie, lékařství, ošetrovatelství, sociální práce, psychoonkologů (mezi mnoha jinými) začleňují spiritualitu do svých vzdělávacích programů (Puchalski a kol., 2011). Více je potřeba v tomto ohledu provést v oblasti psychiatrie a psychoterapie, např. empirický výzkum mezi pacienty a profesionální dokumentaci (Baumann, Reiser a Lee, 2021).

Je důležité, aby *duchovní potřeby* nebyly chápány pouze jako nenaplněný deficit nebo nedostatek. Podle Barbera, Dones a Benita (2008) odkazují také na „ty potenciály a možnosti, které ještě nejsou dostatečně rozvinuté, nebo na ta očekávání, která nejsou dostatečně pokryta, avšak jsou v duchovní oblasti žádoucí“. Pro tyto autory by byl tento způsob nahlížení na duchovní potřeby klíčem k situování duchovní reality duševně nemocných jako vize příležitosti – a nejen z pozice ohrožení.

Stále více se zdůrazňuje potřeba vytvořit duchovní historii pacienta, poskytující nezbytné informace o duchovních aspektech pacientova života, které mohou být v případě potřeby použity jako zdroj zvládnutí. V tomto ohledu lze použít různé formáty duchovní historie: k tomu, aby lékaři nebo jiní formální pečovatelé mohli posoudit význam víry pro daného pacienta, jsou navrženy čtyři otázky, a to jak ve vztahu k jeho nemoci, tak k dalším aspektům pacientova života, existence dalších lidí, s nimiž může pacient diskutovat o náboženských záležitostech, a

zájmu pacienta o diskuzi o těchto potřebách. Byly navrženy různé dotazníky, které posuzují duchovní potřeby, např. zkoumání čtyř oblastí duchovních potřeb: 1. zdroje naděje, smyslu, pohodlí, síly, míru, lásky a spojení; 2. organizované náboženství; 3. osobní spiritualita a praktiky a 4. účinky na lékařskou péči a aspekty související s koncem života (Rivera-Ledesma, Montero-López, 2007; viz také Büssing, 2021).

Závěry

Tato kapitola se zabývá základními aspekty lidské spirituality: životním projektem, smyslem života, hodnotami, existenciální prázdnotou, beznadějí, bolestí a lidským utrpením... To vše je nahlíženo z křesťanské perspektivy a analyzováno z psychopatologické perspektivy s cílem usnadnit a vést léčbu směrem k člověku, který trpí duševním onemocněním.

Zdá se anachronické starat se a zabývat se duchovní orientací člověka, a to konkrétně člověka, který je duševně nemocný. Je to něco, co dnes není v módě nebo se nezdá, že by to pro společnost nebo vědeckou komunitu bylo zajímavé a důležité. Proto je třeba zdůraznit důležitost a aktuálnost této dimenze, která konfiguruje normální i maladaptivní lidské chování.

Lidská bytost je svobodná a spirituální osoba, která překračuje svoji lidskou přirozenost. Jak zdůrazňuje Písmo svaté, člověk byl stvořen k Božimu obrazu a podobě Boha, je středem a vrcholem Stvoření. Člověk je schopen poznávat, vlastnit a svobodně obdarovat tím, že vstupuje do společenství s jinými lidmi.

V případě duševních onemocnění je tedy nutno zohlednit duchovní aspekty postiženého pacienta a o tyto aspekty musí být postaráno i v klinické praxi. Porucha mozku ne vždy plně vysvětluje duševní patologii, protože je třeba co nejvíce rozlišovat mezi dvěma binomy: zdraví–nemoc vs. normalita–patologie, kde má koncept nemoci, společensky řečeno, širší konotace (hodnoty, práva, povinnosti... a to pacienta ohrožuje) než samotná patologie, která je výhradní pro zdravotnické vědy. Proto by bylo nutné studovat, navštěvovat a pomáhat duševně nemocnému spíše jako člověku než jako nemocnému, tj. poznat nemocného na základě principů a schémat používaných při chápání zdravého člověka, protože nemocný člověk je ovlivněn stejnými problémy, které postihují zdravého člověka. V oblasti zdravotnictví se objevují existenciální problémy, které prožívá každý člověk: hodnoty, bolest, utrpení, smrt... Nemocní a zdraví jsou dva různé, ale rovnocenné aspekty z hlediska jejich konstituce. Někdy nemoc funguje jako lupa, která umožňuje extrémní pozorování aspektů lidské existence.

Z tohoto důvodu je nutné definovat osobní způsob prožívání nemoci, roli smyslu života, který člověk našel, a životního projektu, který sleduje, neboť nějakým způsobem načrtne způsob vnímání nemoci, do určité míry dokonce ochrání zdraví člověka před útoky nemoci. Může ochránit před propadem do opačného pólu, do existenciální prázdnoty a zoufalství, které urychlují a zhoršují duševní psychosomatická onemocnění. V každém případě mají lidé postižení jakýmkoliv druhem duševní choroby práva na vše výše uvedené. Je nutné v tomto ohledu přijmout právní předpisy a znát je, aby byly chráněny osoby trpící duševním onemocněním.

V současné době je nezbytné a důležité otevřít se poznání a upřednostnění spirituálních aspektů lidské bytosti, jejich roli v normálním a maladaptivním lidském chování a tomu, jak mohou ovlivnit vznik a vývoj duševních chorob.

Otázky k sebereflexi

- Jak spolu souvisí mysl a tělo?
- Páchají sebevraždu jen lidé s duševními problémy?
- Co je v oblasti duševního zdraví normální a co je patologické?
- Jak byste vysvětlili potenciální role osobních smyslů a životních projektů, existenciální prázdnotu a beznaděj s ohledem na duševní zdraví?
- A co právní ochrana duševně nemocných osob?

Zdroje

- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition. DSM-5™*. Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing.
- Barcia, D. (1979). *Necesidad de una medicina antropológica*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Barcia, D. (2003). Dolor, ansiedad y desesperanza. In D. Barcia. *Psiquiatría y humanismo* (s. 309–391). Murcia: Quaderna Editorial.
- Barbero, J. (2008). Psicólogos en Cuidados Paliativos: La sinrazón de un olvido. *Psicooncología*, 5, 179–91.
- Baumann, K. (2007). Zwangsstörungen und Religion aus heutiger Sicht (Obsessive-compulsive disorders and religion from a contemporary perspective). *Fortschritte der NeurologiePsychiatrie*, 75, 587–592.
- Baumann, K. (2012). Remarks on Religions and Psychiatry/ Psychotherapies. In R. Hefti, J. Bee, (Eds). *Spiritualität und Gesundheit. Spirituality and Health. Ausgewählte Beiträge im Spannungsfeld zwischen Forschung und Praxis. Selected Contributions on Conflicting Priorities in Research and Practice* (s. 99–118). Bern: Peter Lang.
- Baumann, K., Reiser, F., Lee, E. (2021) Ch. 17. Spiritual Needs in Psychiatry and Psychotherapy. In: Arndt Büssing (Ed.) *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. Palgrave Macmillan.
- Bayés, R. (1998). Psicología del Sufrimiento y de la Muerte. *Anuario de Psicología*, 29(4), 5–17.
- Benito, E., Dones, M., Barbero, J. (2016). El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. *Psicooncología*, 13(2-3), 367–384. <https://doi/10.5209/PSIC.54442>

- Büssing, A. (Ed.) (2021). *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. Palgrave Macmillan.
- Cabanyes, J., Monge, M. A. (2010). *La salud mental y sus cuidados*. Navarra: Universidad de Navarra. EUNSA
- Cohen, A., Koenig, H. (2003). Religion, religiosity and spirituality in the biopsychosocial model of health and ageing. *Ageing International*, 28(3), 215–241.
- Epstein, R. M., Cambell, T. L., Cohen Cole, S. A., McWhinney, I. R., Smilkstein, G. (1993). Perspectives on patient-doctor communication. *The Journal of Family Practice*, 37, 377–388.
- Fernández-Ballesteros, R. (2002): *Envejecer bien*. Madrid: Pirámide.
- Figini, H. A. (2010). Ethical issues in the management with dementia patients. *Neurología Argentina*. 2(2), 96–101
- Frankl, V. E. (1945). *El hombre en busca del sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. E. (1957). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- González-Celis, A., Gómez-Benito, J. (2013). Quality of life in the elderly: Psychometric properties of the WHOQOL-OLD module in Mexico. *Health*, 15(12A), 110–116. <https://doi.org/10.4236/health.2013.512A015>
- Griffith, J. L. (2010): *Religion That Heals, Religion That Harms*. New York: The Guilford Press.
- Kierkegaard, S. (2013) [1844]. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Koenig, H.G. (2009). Research on religion, spirituality, and mental health: a review. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 54(5), 283–91. <https://doi/10.1177/070674370905400502>
- Lain, P. (1962). *Marañón y el enfermo*. Madrid: Revista Occidente.
- Maté, J. (2014). Sufrimiento en el paciente oncológico al final de la vida. *Psicooncología*, 11(2–3), 419–420.
- Novack, D. H. (1987). Therapeutic aspects of the clinical encounter. *Journal of General Internal Medicine*, 2, 346–55.
- Ortega, C. López, F. (2004). El burnout o síndrome de “estar quemado” en los profesionales sanitarios: revisión y perspectivas. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 4, 137–160.
- Powell, L. H., Shahabi, L., Thoresen, C. E. (2003). Religion and spirituality. Linkages to physical health. *The American Psychologist*, 58(1), 36–52. <https://doi/10.1037/0003-066X.58.1.36>
- Puchalsky, C., Ferrellb, B., Viranib, R., Otis-Green, S., Baird, P., Bulla, J., Chochinov, H., Handzod, G., Nelson-Becker, H., Prince-Paulf, M., Pugliese K. and Sulmasy, D. (2011).

- Improving the quality of spiritual care as a dimension of palliative care: the report of the Consensus Conference. *Medicina Paliativa*, 18(1), 55–78.
- Rivera-Hernandez, M. (2016) Religiosity, social support and care associated with health in older Mexicans with diabetes. *Journal of religion and health*, 55(4), 1394–1410.
- Rivera-Ledesma, A., Montero-López, M. (2007). Ejercicio clínico y espiritualidad. *Anales de Psicología*, 23(1), 125–136.
- Ronneberg, C.R., Miller, E.A., Dugan, E., Porell, F.W. (2016). The Protective Effects of Religiosity on Depression: A 2–Year Prospective Study. *The Gerontologist*, 56(3), 421–431.
- Sandoval, P., Rangel N. E., Allende, S. R. y Ascencio L. (2014). Concepto de espiritualidad del equipo multidisciplinario de una unidad de cuidados paliativos: Un estudio descriptivo. *Psicooncología*, 11(2–3), 333–344. https://doi/10.5209/rev_PSIC.2014.v11.n2-3.47392
- Schneider, K. (1955). *Psicopatología clínica*. Madrid: Fundación Archivos de Neurobiología.
- Vallés, P., García, I. (2013). Formación básica en cuidados paliativos. Estado actual en las universidades de enfermería españolas. *Medicina Paliativa*, 20(3), 111–114.
- Vaquero, J. A., Centeno, C. (2013). Panorama actual de la enseñanza de medicina paliativa en la universidad española. *Medicina Paliativa*, 21(1), 3–8. <https://doi/10.1016/j.medipa.2013.01.003>
- World Health Organization. (1946). Preamble to the Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference, New York, 19–22 June, 1946; signed on 22 July 1946 by the representatives of 61 States. Official Records of the World Health Organization, 2, s. 100, and entered into force on 7 April, 1948. Genève, Switzerland: Author.
- Zalon, M. L. (1995). Pain management instruction in nursing curricula. *Journal of Nursing Education*, 34, 2622–2627.

IV.4 Práce s mládeží a spiritualita v Irsku

Brian McManus

DOI: 10.6094/UNIFR/223348

Tato kapitola se zaměří na to, jak pracovníci s mládeží v Irsku bez napojení na náboženské organizace zjistili, že ztrácí kontakt s mladými lidmi v oblasti spirituality.

Bude tvrdit, že existuje chuť a potřeba tuto situaci napravit, a naznačí, že pracovníci s mládeží jsou, díky jedinečnému přístupu k praxi, vybaveni schopnostmi tento trend zvrátit a jsou dobře připraveni poskytnout mládeži prostor k prozkoumání této důležité oblasti jejich života.

Co můžete z této kapitoly získat

Toto je praktická kapitola a čtenář by ji měl používat v kontextu předchozích, více teoretických kapitol.

Znalosti

Sociální pracovníci a pracovníci s mládeží pochopí, jak je důležité naslouchat mladým lidem.

Sociální pracovníci a pracovníci s mládeží budou mít k dispozici návrh prvků a nástrojů osvědčených praxí, aby byli schopni vnímat a podporovat spiritualitu při práci s mladými lidmi.

Sociální pracovníci a pracovníci s mládeží budou mít k dispozici sedm praktických návrhů či nástrojů, které budou užitečné při práci s mladými lidmi v oblasti spirituality.

Dovednosti

Sociální pracovníci a pracovníci s mládeží budou reflektovat své vlastní hodnoty a spiritualitu v kontextu své organizace a jejích donátorů.

Sociální pracovníci a pracovníci s mládeží budou procvičovat sebehodnocení ve spiritualitě a etice a rozpoznají napětí, které může vzniknout mezi osobní, profesní a organizační etikou.

Postoje

Sociální pracovníci a pracovníci s mládeží budou podporovat sebehodnotící postupy týkající se spirituality a etiky.

Sociální pracovníci a pracovníci s mládeží by měli mít na paměti své vlastní hodnoty, víru a postoje týkající se náboženství či spirituální dimenze lidské existence.

Sociální pracovníci a pracovníci s mládeží se budou spoléhat na účinnost spirituálních zdrojů mladých lidí, které jim pomáhají zvládat různé situace v jejich životě.

1. Nedávné změny v Irské společnosti a práce s mládeží

V pastorační úvaze o budoucnosti katolické církve v Irsku v květnu 2021 jeden z nejnovějších a nejmladších biskupů církve, Michael Duignan, biskup z Clonfertu, reflektoval výzvy, které před námi stojí.

Opravdu můžeme držet krok s počtem mší, které máme? Opravdu můžeme nechat všechny naše kostely otevřené? A jaká je naše budoucí role v katolickém vzdělávání? Můžeme i nadále sponzorovat tolik základních škol? (McGarry, 2021)

V době návštěvy papeže Jana Pavla II. v Irsku v roce 1979 by bylo neslýchané, aby katolický biskup kladl takové otázky. Ale za necelých 40 let od té doby Irská republika prošla proměnou ze společnosti, v níž učení katolické církve ovládalo rozsáhlé oblasti sociálního života – včetně vzdělávání, zdravotnictví, rodiny, práva a morálních i sociálních norem. V této době se otevírají necírkevní školy, nemocnice přecházejí z náboženských řádů na stát, státem financované církevní instituce pro matky samoživitelky a jejich děti byly uzavřeny a jsou předmětem velmi kritického vyšetřování. Republika oficiálně uzákonila dekriminální homosexualitu a v roce 2015 se stala první zemí na světě, která na základě lidového hlasování legalizovala manželství lidí stejného pohlaví.

Tato měnící se situace se odráží ve studii z roku 2017 zabývající se vírou náctiletých a mladých lidí v Irsku, která uvádí, že „většina mladých dospělých v Irské republice se identifikuje jako křesťané – 65 % – což je pro danou oblast poněkud vysoké číslo. Nicméně republiková míra praktikujících křesťanů klesá ke 13 %, což je podobné jako u dalších sousedů v této geografické oblasti“ (Barna Group, 2017, s. 28).

Navzdory tomu všemu na Světovém setkání rodin (WMOF) v Irsku v srpnu 2018 počet mladých lidí, kteří si rezervovali lístky, předčil mnohá očekávání. Více než 6 000 mladých lidí mladších 18 let požádalo o lístky na pastorační kongres v Royal Dublin Society. Podle organizátorů setkání je to nejvyšší rekord v této věkové skupině pro jakékoli dosavadní světové setkání (Farrell, 2018). Dále uvádí, že „pro mladé praktikující katolíky v Irsku může být někdy vyjádření jejich víry obtížné v národě, který je často vnímán jako stále liberálnější“ (tamtéž). Toto je sentiment, který později v této kapitole zopakuje Deay (2017).

Obecný trend v Irsku směřuje k odklonu od zavedených církví, ale celkový obraz je složitější než toto jednoduché vyjádření a odráží trendy v moderních nebo postmoderních západních společnostech (Daughtry a Devenish, 2016).

Tento trend se odráží do určité míry také v práci s mládeží. Mnoho hlavních organizací začalo jako součást církevní struktury nebo v souvislosti s ní. To byl také případ skautů – katolická církev založila „Katolické skauty Irska“ jako protipól ke „Skautské asociaci Irska“, jejíž skupiny pocházely převážně z protestantské a židovské komunity. Podobná situace nastala také mezi mladými ženami při vytvoření dvou soupeřících nábožensky založených organizací.

Organizace *Clare Youth Service* je typická regionální služba pro mladé. Její struktura byla původně diecézní, později se stala sekulární, ale vzhledem ke složitosti irské společnosti jako

celku má stále ve správní radě zástupce biskupa. Podrobnější studii o práci s mládeží v Irsku a jejím evropském kontextu lze nalézt v dílech Devlina (2010) a (2017), což však není hlavním tématem této kapitoly.

Práce s mládeží v Irsku je právně definována v zákoně o práci s mládeží z roku 2001 (ods. 3) takto:

Práce s mládeží je plánovaný vzdělávací program, jehož cílem je napomáhat a posilovat osobní a sociální rozvoj mladých lidí prostřednictvím jejich dobrovolné účasti..., což je –

(a) doplňkem k jejich formálnímu, akademickému a odbornému vzdělávání a přípravě;

a

(b) je poskytována zejména dobrovolnými organizacemi.

V další části prozkoumáme neochotu a/nebo potíže zahrnutí aspektu spirituality do této práce s mládeží.

2. Bariéry v začlenění spirituality do práce s mladými lidmi

Překážky bránící otevřenosti v interakci s mladými lidmi ohledně jejich spirituality jsou vidět na různých úrovních nebo stupních – vládní, institucionální a na úrovni jednotlivých pracovníků nebo dobrovolníků. Tato neochota se projevuje buď opomenutím, úmyslným nebo neúmyslným, nebo interferencí, opět záměrnou nebo nevědomou. Tato neochota může existovat i přes proklamovaný opačný postoj.

2.1 Kontext

Spolu s měnící se povahou společnosti a rostoucím sekularismem si myslíme, že existují zejména dvě oblasti, které jsou zodpovědné za neochotu pracovníků s mládeží zapojit do své práce i spiritualitu:

- nedůvěra v náboženství a zavedené/organizované církve a
- sektářství.

Tato nedůvěra vůči církvím a zejména vůči katolické církvi je v posledních letech z velké části způsobena množstvím případů zneužívání dětí členy církve a církevních institucí: kněžími, řeholnicemi a laickými úředníky, jakož i na půdě církevních škol, polepšoven, sirotčinců, Magdalénských prádelen nebo domovů pro matky s dětmi. A větším problémem pro lidi je způsob, jakým byly tyto záležitosti na úkor jednotlivců zakryty, aby byla chráněna církevní instituce, a jak byli pedofilové místo nahlášení na policii pouze přesunuti z jedné farnosti do jiné, což vedlo ke zneužívání dalších dětí.

Barratt (2010), který píše o skotském kontextu, poznamenává, že ve Skotsku hraje sektářství stále významnou roli v životě mnoha lidí a že náboženskou a kulturní identitu je třeba chápat v kontextu politického a sektářského pozadí. To samozřejmě platí i v případě Severního Irsku a

Irské republiky, kde mohou pracovníci odmítat mluvit s mladými lidmi o náboženství kvůli ožehavosti tohoto tématu.

Historie násilí a politické neshody na ostrově mají mnoho příčin, včetně postkoloniálního dědictví, ekonomických hledisek, izolace a třídní politiky, avšak sektářství k tomu přidalo hluboký a nemorální prvek.

Nedávno prezident Irské republiky Michael D. Higgins o sektářství řekl, že – „jakmile do něj vstoupí náboženství, má to v mnoha ohledech destruktivní vliv, protože to nemá nic společného se spiritualitou nebo posvátností nebo obdivem k církvi. Spiritualita byla kolonizována do denominačních forem, které spolu nyní vzájemně válčí...“ (O’Toole, 2021).

Ale proč ten strach z diskuse o spiritualitě? Zatímco prezident – básník a filozof – si je dobře vědom tohoto rozdílu a dal by za pravdu autorům Davidu Hayemu a Rebecce Nye (2006), že je možné být spirituální, aniž bychom mluvili o Bohu, mnoho dalších, jak se zdá, zápasí s tím, jak neslučovat náboženství a spiritualitu.

Většina lidí, kteří byli v určitém okamžiku dotazováni pro účely této studie, začala pojmy náboženství a spiritualita používat zaměnitelně, i když je předtím jasně vysvětlili jako odlišné. V květnu tohoto roku otec Michael Commane poukázal na to, že lidé často říkají, že nejsou věřící, ale spirituální ano. A pak se ptají, co vlastně tyto termíny znamenají. To je něco, co budou muset všichni profesionálové v sociální oblasti, včetně těch, kteří pracují s mladými lidmi, prozkoumat pro sebe samotné, než budou rozvíjet svou práci s mladými lidmi.

2.2 Vláda

Role národní politiky má přímý a významný dopad na pracovní praxi sociálních pracovníků a pracovníků s mládeží. Irská vláda jako ratifikaci Úmluvy Spojených národů o právech dítěte (1989) tento rámcový text ve velké míře cituje v národním politickém programu *Lepší výsledky, jasnější budoucnost – Rámec národní politiky pro děti a mladé lidi 2014–2020* (Department of Children, Equality, Disability, Integration and Youth, 2014). Nicméně v tomto významném politickém dokumentu se o náboženství objevuje pouze mizivá zmínka, zejména v kontextu menšin, a o spiritualitě se nezmiňuje vůbec, ačkoliv Úmluva spojených národů v *čl. 14* uvádí, že politické strany státu by měly respektovat právo každého dítěte na svobodu myšlení, svědomí a náboženství.

Organizace a projekty pro práci s mládeží byly požádány, případně dostaly pokyn, aby propojily své roční pracovní plány s připojenými žádostmi o financování s pěti národními výsledky (*The Five National Outcomes*) předpokládanými v rámci činnosti programu *Lepší výsledky, jasnější budoucnost (Better Outcomes Brighter Futures)*. Nárazovým efektem tohoto je, že tímto programem zdůrazněné oblasti budou financovány a bude se na nich pracovat – na rozdíl od těch, které zvýrazněny nebyly, jako např. spiritualita.

Tento důsledek posilují oficiální instituce, jako jsou Výbory pro služby pro děti a mládež (CYPSC), které představují klíčovou strukturu určenou vládou pro plánování a koordinaci služeb zaměřených na nezletilé a mladé lidi ve všech irských krajích. CYPSC jsou výbory na

úrovni kraje, které sdružují hlavní statutární, komunitní a dobrovolné poskytovatele služeb pro děti a mládež.

Jak uvádí web CYPSC: „Poskytují fórum pro společné plánování a koordinaci činností s cílem zajistit, aby děti a jejich rodiny získaly lepší a přístupnější služby. Jeho funkcí je zlepšit spolupráci mezi agenturami a dosáhnout národních cílů stanovených ve výše uvedeném rámci činnosti. Dále poskytují dodatečné financování projektů místních organizací, aby dosáhly pěti národních výsledků.“

Po uvedení řady příslušných dokumentů podporujících náboženské a duchovní potřeby nezletilých v pěstounské péči a pobytové péči ve Skotsku, včetně Úmluvy OSN o právech dítěte a zákona o dětech z roku 1995 ve Skotsku, dochází Barratt (2010) k závěru, že v osobních plánech nezletilých pod opatrovnictvím příslušných správ je překvapivě malá pozornost věnována náboženským a duchovním potřebám.

V podobné situaci v Německu doktorka Carola Roloff tvrdí, že „problém [...] související s ubytováním uprchlíků v Hamburku je, že náboženství nebo spiritualita jsou široce ignorovány“ (2017, s. 2).

Tyto a další podobné situace představují pro organizace a samozřejmě i pro jednotlivce dilema, jak je uvedeno v předchozích kapitolách tohoto manuálu: jaké kroky podniknout, pokud politický důraz není v souladu, příp. je v rozporu s názorem pracovníka na potřeby dítěte nebo mladého člověka.

2.3 Mládežnické organizace

Stejně jako mohou být organizace brzděny ve své činnosti ze strany vlády nebo jiných velkých externích donátorů, mohou být v realizaci svých stanovených organizačních cílů blokovány i vnitřními překážkami.

Autorova vlastní zkušenost z posledních let může posloužit za příklad této situace.

V samostatných neoficiálních rozhovorech se dvěma bývalými pracovníky organizace poskytující služby pro mládež byla položena otázka, *zda je již čas přinést náboženství zpět do práce s mládeží*. Jeden z bývalých pracovníků byl proti myšlence vést programy s přímou vazbou na náboženství. Druhý byl otevřený programům, které by více souvisely se spiritualitou než s náboženstvím, ale cítil, že by to bylo obtížné ve službě, která byla sice sekularizována, ale stále udržuje silné napojení na diecézi.

S ohledem na podobné názory ostatních pracovníků se vedení rozhodlo, že programy náboženského/spirituálního charakteru budou svěřeny tomu pracovníkovi, který o ně projevil zájem, a ostatní nebudou mít za povinnost se do nich zapojit. To pro organizaci vyvolává řadu otázek, včetně otázky proč je v diecézní organizaci takový odpor k začlenění prvků náboženství a – mnohem závažněji – spirituality do programů, jestliže je *spirituální rozvoj mladého člověka* uváděn jako jedna z jejich základních hodnot.

Při zkoumání aktuální dostupnosti zpráv a programů pro pracovníky s mládeží ze tří národních organizací, které pracují s mládeží a které byly osloveny v souvislosti s interním výzkumem

nebo programy, bylo zjištěno, že nelze dohledat kopie těchto dokumentů, přestože byly dříve skutečně pořízeny. Část této práce je zveřejněno v digitálním formátu na internetu, část je však stále potřeba dohledat. Bylo zřejmé, že pokud kontaktovaní jedinci neměli o oblast spirituality zájem anebo nebyli u organizace alespoň deset let, aby si mohli vzpomenout na předchozí programy, bylo velmi obtížné zdroje najít. Jeden vedoucí pracovník dokonce odrazil od dalšího angažování se v této oblasti.

Irská národní rada pro mládež (NYCI) zveřejnila v roce 2010 Zdravotní stanoviskozahrnující spiritualitu jako *Klíčové téma* a jako součást *Rozvoje praxe*. Rada se zavázala, že bude i nadále podporovat pracovní skupinu pro spiritualitu a všechny její návrhy. Pracovní skupina již neexistuje a školení pro pracovníky s mládeží v oblasti spirituality nyní spadá pod Podporu zdraví nebo Vzdělávání pro rozvoj souvisejícím s Cíly udržitelného rozvoje 2015–2030. Současné školení *Spiritualita a pohoda* odráží důraz na podporu zdraví jako součásti Pěti národních výsledků zmíněných výše. Aktuálně je uvedeno jako nedostupné.

Národní organizace *Foroige* nabízí program *Bud' zdravý, bud' šťastný*, který věnuje zvláštní pozornost čtyřem oblastem fyzického, sociálního, duševního a duchovního zdraví. Sleduje, co spiritualita znamená pro mladého člověka, a může jít do určité hloubky, většina zpětné vazby ji umístila do oblasti všímavosti, ke zklidnění myšlenek a relaxaci pomocí technik, jako je meditace a dýchání.

Zdá se, že přímo před a po ekonomické krizi v roce 2008 byl v oblasti práce s mládeží v Irsku – severním a jižním – velký zájem o téma spirituality. Tento zájem však opadl a spiritualita se jako téma stala součástí programů podpory zdraví, nebo se z agendy práce s mládeží zcela vytratila.

2.4 Jednotlivci

Součástí výzkumu pro tuto kapitolu byly rozhovory s pracovníky s mládeží v irských službách pro mládež mapující jejich postoje a praxi související s tématem spirituality. V rámci výzkumu jsme získali povolení k použití výsledků a byla garantována anonymita, abychom ochránili identitu mladých lidí podílejících se na tomto výzkumu.

Souhrnná zpětná vazba při dotazování na tyto otázky je následující:

Objevuje se téma spirituality při vaší práci s mladými lidmi?

„No, ani ne – museli by s tím začít sami.“

A začínají s tím někdy sami?

„Zřídka – někdy nepřímo.“

Myslíte si, že spiritualita je důležitou součástí rozvoje mladé osoby?

„Ano.“

Proč se tedy tématu nenevňovat?

„Já bych o tom mluvil, pokud by o tom začali. Ale mám obavu se pouštět do oblasti náboženství. Nejsme takový druh organizace. Zároveň jsou tu historické případy zneužívání dětí, které se týkají kněží a dalších duchovních, a já nechci být s tím vším ani vzdáleně spojován.“

„Také by bylo velmi jednoduché, abych někoho ovlivnil svými názory. Mladí lidé nám řekli o dvou konkrétních případech, kdy jim dospěli, kteří s nimi pracovali, v průběhu této práce vnucovali své vlastní názory. První případ se týkal dobrovolníka, který byl také členem církve a nabádal mladé, aby chodili do kostela, s tím, že jim to pomůže najít odpovědi. Druhým případem byl mladistvý, který vyprávěl, že jejich sociální pracovník byl „takový hippiesák“ a „pořád mi servíroval nějaké spirituální věci“, ale mladiství to považovali za nepříjemné a dotěrné, protože pro tenhle typ new age spirituality neměli čas.“

Víte o tom, že jste spiritualitu a náboženství několikrát zaměnil?

„Zpočátku jsem si toho nevšiml, ale teď jsem si to uvědomil. To je právě součástí toho problému – velmi jednoduše se to zamění.“ (Většina pracovníků si je v určitém okamžiku konverzace spletla.)

U velké části konverzací musíš začít se svými vlastními přesvědčeními a být si vědom sám sebe, tak pokud tohle děláš u jiných témat, proč ne u spirituality?

Každý pracovník popsal svou vlastní spiritualitu a náboženské přesvědčení – nebo jeho absenci – různým způsobem a všichni vnímali, že toto je jedním z problémů během rozhovorů s mladými lidmi o spiritualitě. Všichni se shodli na tom, že to je velmi individuální a neuvěřitelně složité téma, což zvyšuje strach z přijetí (spirituality). Tento názor vyjádřila také diskusní skupina – Mládež a spiritualita – v rámci multiplikační on-line konference „Spiritualita a etika v sociální práci“ (26/02/2021).

Proč si myslíte, že mladí lidé zřídka kdy otvírají oblast spirituality nebo rovnou náboženství?

„Někdy se obávají, že by se jim ve skupině ostatní smáli nebo, že by si o nich ostatní mysleli, že jsou ‚svatouškové‘ a příliš konzervativní.“

Tento názor podporuje Ciarán Deay, mladý člověk, který v roce 2017 publikoval na webu článek „Být v dnešních dnech mladý a věřící“. V článku uvedl: „Protože jsem věřící, lidé předpokládají, že nepodporuji manželství pro lidi stejného pohlaví nebo že jsem proti potratům“ a „podle mých zkušeností v posledních několika letech bylo běžnější, že mě lidé ostře kritizovali za to, že jsem věřící.“

Může být dalším důvodem to, že mladí lidé nevidí žádné známky toho, že by pracovníci byli k těmto konverzacím přístupní?

„Pravděpodobně – zřejmě by si všimli, že je mi to nepříjemné.“

Služba pro mládež si všimla stejného problému v souvislosti s neochotou nastolovat otázky související s LGBT, takže proškolila zaměstnance a dobrovolníky a pozměnila prostředí, aby se docílilo větší vstřícnosti. Úspěch těchto snah se projevil při navazování konverzací a interakcí.

V situaci, kdy mladý člověk otevřel téma spirituality, jak jste s tím naložil?

„Pokusil jsem se s tím pracovat jako s jinými tématy, zájmy, koníčky a dalšími. Většinou to bylo spojené s všímavostí (mindfulness) – sice je to trochu něco jiného, ale může se to překrývat. Spiritualita se objevuje, když jsme v horách nebo venku, je tam klid a blízkost k přírodě je něco, jako bychom byli i blíže k Bohu. Rozhovory, které vedu, jsou spíš o přírodě než o Bohu, protože mladým lidem nechci vnucovat svou víru nebo přesvědčení.“

Přestože bylo mezi pracovníky běžné považovat spiritualitu za *ochranný faktor*, bylo rovněž společným znakem, že nepoukazovali na možnosti stejným způsobem jako u jiných oblastí, např. nabídkou možnosti navštívit odborníka z oblasti spirituality. Tento příklad to jasně ukazuje.

„Pracoval jsem s jednou mladistvou, která kvůli omezením spojeným s pandemií covidu-19 zmeškala zádušní mši za svou babičku a která mi řekla, že v rámci procesu truchlení za babičku potřebuje jakési uzavření. Ze seznamu možností, který byl vytvořen během diskuse, si mladá žena vybrala krátkou návštěvu místa určenému k bohoslužbám, kde v tichu vykonala modlitby, a s pomocí pracovníka vyrobila květinovou výzdobu, kterou poté položila na hrob své babičky. Tato péče o duchovní potřeby této mladé ženě pomohla posunout se na lepší místo a zdá se, že to bylo přesně, co potřebovala.“

Když byl pracovník dotázán, zda v tomto případě zvažoval možnost nechat mladou ženu promluvit s knězem či jinou osobou spojenou s náboženstvím, odpověď byla jednoznačné ne. Tento pracovník by nikdy nic takového neudělal, ať už by se jednalo o kněze, rabína, imáma atd. V případě potřeby by zvážil poradce, pracovníka rodinné podpory nebo praktického lékaře, pokud by to bylo potřeba, ale ne osobu z církve.

Na otázku po důvodech byla odpověď podobná té předchozí – nedostatek důvěry pramenící z historie případů zneužívání dětí v Irsku zahrnujících církve, zejména katolickou.

Dříve jste říkal, že spiritualita je důležitou součástí vývoje mladého člověka. Existují konkrétní situace nebo případy mladých lidí, ve kterých považujete spiritualitu za obzvláště důležitou?

„Ano, je to důležité a může to být velmi silný ochranný faktor v závislosti na řadě faktorů, jako je rodinné prostředí, osobní spiritualita nebo náboženská praxe a konkrétní situace, ve které se nacházejí.“

Zde jsou uvedeny příklady vycházející z přímé zkušenosti či z kvalifikované pozice s omezenými znalostmi:

- Mladý muž, kterému hrozí trest odnětí svobody, se v poslední době účastnil činnosti církve a říká, že se tam necítí souzen, ale přijímaný za součást komunity.
- Mladí lidé, kteří mají silnou úctu k náboženským tradicím a jejich dodržování.
- Mladí lidé z romské komunity v Irsku (tzv. cestovatelská komunita), kteří vyjadřují spirituální spojení se zesnulými členy rodiny.
- Migranti v Irsku, pro které náboženství hraje důležitou roli v rodinném životě: mimo jiné polští katolíci, členové evangelikálních církví ze západní Afriky a muslimové z různých zemí, včetně Sýrie.
- Mnoho mladých lidí zažívajících spirituální vakuum způsobené rychlou sociální změnou v Irsku a odsunutím církví z jejich rolí s ohledem na morální a sociální vedení.

Jak se tedy k tomuto tématu staví pracovníci s mládeží? Co by vám pomohlo?

Nástroje nebo programy a školení, které by bylo možno využít, pokud se vyskytne problém s důvěrou. Mělo by být možné je využít u všech mladých lidí nezávisle na tom, zda jsou věřící. A to platí i pro pracovníky.

Protože každý rozhovor o sociální práci s mladými lidmi začíná sebekontrolou a vědomím toho, jak se cítíme v určitých tématech, chování atd., byl by důležitý nějaký způsob, jak vnímat vlastní spiritualitu či náš postoj k spiritualitě.

Důležitá je i podpora ze strany organizace, abychom se do této oblasti mohli ponořit – mít to zavedené v pracovních plánech a schválené vedoucím či donátorem.

Přiveďte řečníka a nechte zaměstnance hovořit o jejich práci – možná jiného pracovníka s mládeží, který již pracuje v oblasti spirituality; lze uspořádat workshop o ideích, jaké např. vyjadřuje John O'Donoghue v knize „Anam Cara“ (<https://www.johnodonoghue.com/about>).

Poslední otázka – Je etické, že pracovníci s mládeží ignorují spiritualitu v životech mladých lidí?

„Ne, pro pracovníka s mládeží není etické, pokud se rozhodl ignorovat oblast spirituality v životech mladých lidí.“

2.5 Pohled mladého člověka

Následující rozhovor byl veden se šestnáctiletým mladým mužem, který sice mluví sám za sebe, ale má několik zajímavých postřehů a v této diskusi je důležité slyšet i hlas mládeže. Znovu jsme získali povolení použít rozhovor při zachování anonymity.

Zajímáš se nebo přemýšlíš o svojí spiritualitě?

„Ani ne, ale jsem křesťan a věřím, že věda není schopná vysvětlit všechno. Když se stane něco zásadního, například když někdo zemře, tak mám pocit, že jsem součástí vesmíru – to je spirituální. Ale jinak bych o tom nikdy nepřemýšlel.“

Vnímáš tenhle pocit jako podporu?

„Nijak zvlášť, ale může být.“

A co například během covidu?

„Ano – pomodlil jsem se a cítil lehkost, jako kdyby někdo dával pozor, ale nezasahoval. Modlil jsem se za to, aby mě někdo během covidu provázel, ale nesnažil se to změnit nebo vyřešit. To byla podpora.“

Všímáš si, že zaměňuješ spiritualitu a náboženství?

„Ne, pro mě jsou navzájem propojené a myslím si, že náboženství je stručnější nebo omezenější. Spiritualita je jako velká bublina a náboženství je jako odvětví spirituality. Nemusíš být věřící, abys byl spirituální. Stejně tak věřit ve znamení horoskopu a astrologie nejsou spiritualita.“

Kromě tohoto rozhovoru, mluvíš někdy s někým o svojí spiritualitě?

„Ne. Proto se mi to líbí – je to osobní.“

Proč o tom nemluvíš s přáteli?

„Jsou to až moc hluboký hovory a já bych nerad kazil náladu.“

Pokud by se tě na to zeptal pracovník s mládeží, mluvil bys s ním o tom?

„Ano – mluvím o tom s tebou... (smích). Zřejmě ano, pokud by se zeptal.“

Odpověď na závěrečnou otázku a doporučení pracovníkům s mládeží najdete ve shrnutí této kapitoly.

2.6 Posun vpřed

Práce Dallase (2009) naznačuje, že v budoucnu by se práce s mládeží mohla zaměřit na pět témat duchovního rozvoje a na způsob, jak jej v této oblasti podporovat:

1. Spirituální rozvoj je spojený s formováním sebe sama a osobním a sociálním rozvojem.
2. V kontextu práce s mládeží je spirituální rozvoj inkluzivní.
3. Současné hodnoty a oblasti programů v práci s mládeží kultivují spirituální rozvoj.
4. Koncept spirituálního rozvoje by měl být součástí školení a supervize pracovníků s mládeží.
5. Představy o spirituálním rozvoji jsou formovány osobními příběhy.

Existuje i šesté téma, které částečně souvisí se čtvrtým tématem, a to je rozvoj nástrojů pro spirituální posouzení a nástrojů a krátkodobých programů pro pracovníky s mládeží, které by mohli použít při práci mladými lidmi.

Existuje možný výzkumný projekt, který by otestoval americké nástroje uvedené v předchozích kapitolách této příručky a v případě potřeby je přizpůsobil evropskému kontextu. Existují také akční a výzkumné projekty, které by bylo možné rozvíjet s mladými lidmi za účelem vytvoření krátkých programů, které pomohou profesionálům usnadnit rozhovory o spiritualitě. Některé dostupné nástroje a techniky jsou uvedeny na konci této kapitoly.

Strategický plán Irské národní rady mládeže (NYCI) na období 2018–2022 identifikuje aspekty práce s mládeží, které jí odlišují od ostatních oblastí práce s mládeží. V oblasti spirituality musí práce s mládeží zůstat věrná níže uvedeným prvkům.

- *Práce s mládeží je o dobrovolné účasti.*

(Diskuse o spiritualitě musí být dobrovolná a směr konverzace musí vést mladý člověk, který může kdykoli ukončit dialog.)

- *Práce s mládeží začíná tam, kde „je mládež“.*

(Práce s mládeží je ve svém přístupu flexibilní a všestranná. Přijímá zájmy a touhy mladého člověka a pomáhá mu rozvíjet se a rozšiřovat své obzory. Končí spíše tam, kde se mladí lidé v danou chvíli nacházejí, než v nějakém bodě, který pracovník s mládeží považuje za úspěch. Spirituální cesta je cestou mladého člověka a není určena agendou pracovníka s mládeží.)

- *Práce s mládeží je o partnerství.*

(V práci s mládeží jsou mladí lidé aktivními partnery při rozhodování, plánování programů a nastavování priorit. Partnerství při práci s mládeží je založeno na dialogu mezi mladými lidmi a dospělými s tím, že obě strany by měly být otevřeny učení se ze vzájemné interakce).

Z pohledu Daughtryho a Devenishe (2016) se spiritualita jeví jako ústřední a sjednocující energie, princip a způsob bytí ve vztahu k prostoru, který pracovník s mládeží mladému člověku nabízí.

To všechno naznačuje, že pracovníci s mládeží mají dobré předpoklady k tomu, aby poskytli mladým lidem prostor k rozvoji této nejdůležitější oblasti jejich života.

Závěr

Irští pracovníci s mládeží, kteří pracují mimo církevně založené organizace a kteří se chtějí při práci s mládeží angažovat v oblasti spirituality v jejich životech, musí čelit množství překážek. Ty fungují na mnoha úrovních a stupních, včetně národní politiky, organizační kultury a sociálních norem, ale v konečném důsledku se možná týkají jednotlivce a důvěry v jeho schopnost jednat.

Co je zřejmé, je celková shoda ve vztahu k mladým lidem a spiritualitě.

Spirituální aspekt života mladého člověka musí být považován za stejně důležitý jako jiné aspekty a musí být otevřený prozkoumání, pokud si to mladý člověk přeje.

Pracovníci s mládeží musí být připraveni pracovat s mladistvým a vytvořit podmínky, které mladistvému vyšlou signál dávající jasně najevo tuto ochotu a připravenost.

Spiritualita je hluboce osobní a komplexní.

Ty jako pracovník nemusíš být nábožensky založený a/nebo spirituální, aby ses mohl s mladým člověkem věnovat spiritualitě.

Pokud pracovníci s mládeží zapojí do tohoto dialogu všechny své schopnosti a metodiky profese, bude výsledek pro mladého člověka velmi pozitivní.

Závěrečné slovo by mělo patřit mladému muži, který odpověděl na následující otázku: *Jak by vám pracovník s mládeží mohl nejlépe pomoci prozkoumat vaši spiritualitu?*

- *Dejte mi vědět, že vám nesejde na tom, čemu věřím. Jinými slovy, budete respektovat, čemu věřím, a nebudete čekat, že přejdu na to, čemu věříte vy.*
- *Nesud'te mě.*
- *Odložte stranou své vlastní náboženství a svá přesvědčení.*
- *Neklad'te otázky, na které se odpovídá ano/ne.*
- *Netlačte. Neklad'te otázky typu – a proč...? a proč ne...?*
- *Pamatujte, někteří lidé tyto věci (spiritualitu) nesou velmi těžce, takže je nestresujte ještě víc tím, že zajdete příliš daleko.*
- *A někteří lidé o tom nijak zvlášť nepřemýšlí, tak jim nenasad'te do hlavy, že je s nimi něco špatně, když budete trvat na tom, že je to (spiritualita) tak důležité, že by o tom měli přemýšlet mnohem hlouběji.*
- *Konverzace je o mně, ne o vás.*

Otázky pro sebereflexi

Následující otázky vám pomohou zamyslet se lépe a osobněji nad obsahem kapitoly. Mohou být použity pro skupinové aktivity a školení pro práci s mládeží nebo sociální práci s ohledem na probíraná témata nebo pro rozvoj zaměstnanců a dobrovolníků obecně.

- Jaký je můj koncept spirituality při práci s mládeží nebo v sociální práci?
- Co dělám pro řešení duchovních potřeb mladého člověka?
- Jaká je moje vlastní spirituální zkušenost?
- Jak reaguji, když se v pomáhajícím vztahu objeví spirituální témata?
- Jak se zachovám, když se spiritualita či náboženství mladého člověka, se kterým pracuji, významně liší od mé vlastní spirituality či náboženství?
- Jak se zachovám, když se moje spiritualita či náboženství významně odlišuje od pozice mé organizace nebo donátora?
- Mám dostatečné prostředky k provedení spirituálního posouzení nebo k poskytnutí pomoci mladým lidem rozvinout vlastní spirituální schopnosti? Aplikoval jsem je na sebe, než jsem vyzval mladistvého, aby zvážil jejich užití?

Seďm nástrojů pro práci s mládeží ve vztahu ke spiritualitě

Následující informace jsou užitečné pouze tehdy, jestliže zvážíme jejich využití ve vztahu k mladému člověku či skupině, se kterou pracujeme. Musíte znát osobu nebo skupinu, se kterou pracujete, a pečlivě zvolit, které cvičení či nástroj použít na základě mnoha faktorů, jako je věk, ochota zapojit se do cvičení, fáze vašeho vzájemného vztahu atd.

1. Foto box – vybrané obrázky se použijí pro zahájení konverzace.
2. Brainstorming nebo Blue Skies (druh brainstormingu) – vyvolá diskusi, ve které „nejsou žádné odpovědi špatné“.
3. „Záhadné otázky“ (Kessler, 2000, s. 10–13)
4. Lectio Divina (Nash, 2009).
5. Procházky za poznáním v městském nebo venkovském prostředí: snažte se posunout nad rámec všímavosti.
6. Program Bud' šťastný, bud' zdravý – www.foroige.ie.
7. Pro někoho mohou být slova obtížná – dejte jim časopisy a noviny k vytvoření koláží na téma „Co pro mě znamená spiritualita“. Následně debatujte bez hodnocení či posuzování.

Zdroje

- Barna Group (2017). *Finding Faith in Ireland: the Shifting Spiritual Landscape of Teens and Young Adults in the Republic of Ireland*. Ventura CA: Barna Group.
- Barratt, C. (2010). Supporting the religious and spiritual needs of looked-after and accommodated children in Scotland. *Scottish Journal of Residential Child Care*, 8(1), 38–50.
- Be Healthy, Be Happy Programme* – www.foroige.ie
- Children and Young Person’s Service Committee. <https://www.cypsc.ie/>
- Commane, M. (2021, May 21). Thinking anew. The Holy Spirit is central to our faith. *The Irish Times*.
- Dallas, S. (2009). *Youth Work and Spiritual Development in the North and South of Ireland: old ideas, new twists and losing apprehension*. <https://www.ireland.anglican.org/archive/hardgospel/cmsfiles/pdf/YouthWorkReport.pdf>
- Daughtry, P.; Devenish, S. (Eds.) (2016). *Spirituality for Youth-Work: New Vocabulary, Concepts and Practices*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Deay, C. (2017). *Being young and religious today*. <https://spunout.ie/voices/experiences/being-young-and-religious-today>
- Department of Children, Equality, Disability, Integration and Youth (2014). *Better outcomes brighter futures. The national policy framework for children & young people 2014–2020*. <https://assets.gov.ie/23796/961bbf5d975f4c88adc01a6fc5b4a7c4.pdf>
- Devlin, M. (2010). Youth work in Ireland – Some historical reflections. In F. Coussée, G. Verschelden, T. Van de Walle, M. Mędlińska and H. Williamson (Eds.), *The History of Youth Work in Europe. Vol. 2*. (s. 93–104). Strasbourg: Council of Europe.
- Devlin, M. (2017). Thinking about youth work in Ireland. In H. Schild, N. Connolly, F. Labadie, J. Vanhee, H. Williamson (Eds.), *Thinking seriously about youth work and how to prepare people to do it* (s. 81–90). Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Farrell, R. (2018, July). 'Being Catholic is the best part of my life' - What it's like to be young, Irish and Catholic in 2018. *Irish Independent Online*. <https://www.independent.ie/irish-news/news/being-catholic-is-the-best-part-of-my-life-what-its-like-to-be-young-irish-and-catholic-in-2018-37055970.html>
- Hay, D. and Nye, R. (2006). *The spirit of the child (Revised Edition)*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Kessler, R. (2000). *The soul of education*. Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development.

- McGarry, P. (2021, May 7). 'A possible disaster': Catholic Church reckons with declining interest post-pandemic. *Irish times Online*. <https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/religion-and-beliefs/a-possible-disaster-catholic-church-reckons-with-declining-interest-post-pandemic-1.4557615>
- National Youth Council of Ireland (2018). *Strategic plan 2018–2022*. www.nyci.ie
- National Youth Council of Ireland (2010). *Health Position Paper Comhairle Náisiúnta na nÓg*. <https://www.youth.ie/wp-content/uploads/2010/06/NYCI-Health-Position-Paper-2010.pdf>
- Nash, S. (2009). Promoting young people's spiritual well-being through informal education, *International Journal of Children's Spirituality*, 14(3), 235–247, <https://doi.org/10.1080/13644360903086505>
- O'Toole, F. (2021, February 20). Michael D Higgins: Things 'could go either way' after this crisis. *The Irish Times*. <https://www.irishtimes.com/life-and-style/people/michael-d-higgins-things-could-go-either-way-after-the-pandemic-1.4486347>
- Roloff, C. (2017). Exchange on the religious dimension of intercultural dialogue: Migrants and refugees: challenges and opportunities – What role for religious and non-religious groups? Feedback to discussion paper RENC (2017) 3-final 13/09/2017. Council of Europe 2017. <https://rm.coe.int/1680764767>

IV.5 Spiritualita a senioři

Věra Suchomelová

Francisco Moya Faz

DOI: 10.6094/UNIFR/223349

Současný trend aktivního stárnutí vede na jedné straně k žádoucí podpoře fyzické, psychické a sociální vitality seniorů, na straně druhé k tendenci marginalizovat význam duchovního vývoje ve stáří. S ohledem na biologicko-psychologicko-sociálně-duchovní jednotu člověka je ale zřejmé, že spiritualita se promítá do všech oblastí lidského života. V období, kdy fyzická konečnost nabývá konkrétnější podoby, ubývá psychická i fyzická síla a síť sociálních vztahů se tenčí, leží stěžejní výzvy a úkoly právě v oblasti osobní spirituality.

Grün (2009) mezi tyto výzvy řadí umění přijetí sebe sama, „odevzdání“ jak na duchovní, tak na materiální rovině a „vyjítí ze sebe sama“ ve smyslu odstupu od životních událostí i zaměření se na transcendentno (ať už na náboženské, nebo nenáboženské úrovni). Stárnoucí člověk se musí naučit smířit se s vlastní minulostí, přijmout hranice vlastních schopností a postupně se odpoutat od toho, čeho si cenil, co mu přinášelo radost a s čím byl často intenzivně propojen (dobré zdraví, výkon, moc, sociální vztahy, sexualita, majetek, plná autonomie atd.). Musí se naučit být smířen sám se sebou, pracovat se vzpomínkami a odpouštět.

Podstatou takového postoje je úspěšně zvládnutá kognitivně-emoční přestavba (Baltes, 2009). Kruse (1992) identifikoval řadu schopností, které mohou (ale nutně nemusí) u starších lidí přicházet s procesem kognitivně-emoční přestavby. Je to schopnost dělat kompromisy mezi očekávaným a skutečně dosaženým, schopnost přijmout hranice života a zároveň nové životní možnosti; schopnost uspořádat minulé události a zkušenosti a nově je přehodnotit. Dále je to schopnost přistupovat k životním výzvám zralým způsobem a s moudrostí a schopnost přesměrovat své vlastní potřeby ve prospěch druhých. A konečně je to schopnost budoucího očekávání, kdy očekávání a plány nesměřují k vzdálenému časovému horizontu, nýbrž do blízké budoucnosti.

V Bibli v Lukášově evangeliu můžeme číst: „Což je mezi vámi otec, který by dal svému synu hada, když ho prosí o rybu?“ (L 11,11). V oblasti sociální práce nebo sociální péče se seniory však často můžeme vidět snahu uspokojit potřebu „ryby“ (vědomí důstojnosti, smyslu života, odpuštění, lásky a podpory, potřebu řešit otázky a úkoly stáří) „hadem“ (volnočasovým programem, výběrovou stravou, moderním zařízením, chlácholením, bagatelizováním problému, dárky). Pro sociální práci tedy vyvstává několik otázek: jaké změny a výzvy ve stáří přicházejí? Jaká jsou specifika spirituality ve stáří? Jaké jsou duchovní potřeby seniorů a jak se projevují v každodenním životě? Jak mohou sociální pracovníci pomoci seniorům k tomu, aby dosáhli duchovní zralosti?

V první části této kapitoly popisujeme změny, které mohou ovlivňovat kvalitu života člověka. Zmíníme některé rozdíly mezi zdravým a patologickým stárnutím a popíšeme specifika práce s lidmi trpícími demencí. Ve druhé části se zabýváme významem spirituality ve stáří a popíšeme

specifika psycho-spirituálního vývoje ve stáří. Ve třetí části se zaměříme na psycho-spirituální potřeby a jejich projevy v každodenním životě seniora. Ve čtvrté části se budeme věnovat principům smysluplné duchovní podpory ve stáří.

Co můžete získat z této kapitoly

Znalosti

Čtenáři chápou rozdíl mezi normálním a patologickým stárnutím.

Čtenáři umí vysvětlit některá specifika spirituality ve stáří.

Čtenáři umí charakterizovat duchovní potřeby ve stáří.

Dovednosti

Čtenáři umí identifikovat klíčové duchovní potřeby a ví, jak podporovat jejich uspokojování.

Čtenáři získají přehled o důležitých aspektech duchovní podpory ve stáří.

Čtenáři jednájí v souladu s etickými zásadami, které se týkají duchovní podpory ve stáří.

Postoje

Čtenáři akceptují spirituální základ klíčových psychologických úkolů stárnutí.

Čtenáři jsou, s ohledem na výzvy a úkoly stárnutí, citliví k významu duchovní podpory ve stáří.

Psychosociální změny ve stáří

Podle Organizace spojených národů (OSN) je za seniora ve vyspělých zemích považována každá osoba starší 65 let, v rozvojových zemích jsou za seniory považovány již osoby ve věku 60 let (OSN, 2002). Proto se kategorie „seniorů“ týká dvou generací (ve věku od 60 do 100 let). Je zřejmé, že tato skupina obyvatelstva je velmi různorodá: existuje několik typů seniorů v závislosti na jejich osobnosti, generační zkušenosti a zejména na úrovni jejich fyzického a duševního zdraví. Obecně je stárnutí charakterizováno řadou fyzických, psychických a sociálních změn.

Patří sem tělesné změny, anatomické i funkční, obrácení pozornosti spíše do vlastního nitra než k vnějším podnětům, klesající schopnost přizpůsobit se novým situacím a reagovat na stres, což vede k tendenci se stresovým situacím vyhýbat. V důsledku ztráty sociálních vztahů či odmítání těch, které zůstaly, upadá sociální aktivita (Bordignon, 2005). Tyto změny mohou vést k pocitům únavy a opotřebovanosti, bezcennosti, osamělosti i vnímání sebe sama jako břemena druhých, které mohou vést k rozvoji afektivních, adaptivních a úzkostných poruch (Estrada, Restrepo et al., 2015). Úzkost ze smrti blízkých, chudší sociální prostředí, přebírání závislé role

a ztráta podílu na rozhodování v rodině se mohou podílet i na vzniku deprese a regrese (Radan a Ramírez, 1985). S věkem také klesá zájem o některé aktivity a schopnost si tyto aktivity užít.

Problematické je také navazování nových přátelských vztahů, což může být způsobeno několika faktory: nejistotou při setkávání s novými lidmi, nedostatkem sociálních příležitostí, sníženou fyzickou mobilitou (i ve smyslu samostatně se někam dopravit) či smyslovým handicapem. V situacích nejistoty nebo závislosti mají starší lidé tendenci vracet se k dětinskému chování, kterým chtějí vyřešit nastalé problémy. Někteří senioři tak mají agresivní, paranoidní nebo antisociální rysy; stávají se úzkostnými, rozmrzelými, mlčenlivými a podrážděnými. Tento stav může být způsoben nejen vnitřními příčinami, jako jsou výše zmíněné fyzické a psychické změny, ale i vnějšími příčinami, jako jsou postoje sociálního okolí seniora (Berríos, 2002).

Výše zmíněné změny jsou do velké míry přirozeným fyziologickým procesem. O patologickém stáří mluvíme tehdy, pokud tyto změny výrazně limitují život člověka a jeho fungování ve společnosti. Klienti domovů pro seniory nebo pečovatelských domů často trpí různými stupni demence. Při práci s nimi je potřeba vzít v úvahu typické projevy tohoto onemocnění v následujících oblastech (Casanova a Casanova, 2004). *Získávání nových informací* je limitováno opakujícími se potížemi při zapamatování konverzací, nedávných událostí nebo schůzek. Co se týče *prostorové kapacity a orientace*, takto postižení senioři bývají zmatení při rozpoznávání míst a dat, těžko se orientují i na známých místech. V *řeči* mají potíže při hledání slov a udržení konverzace, což ovlivňuje schopnost vyjadřovat se a porozumět řečenému. Nastalé obtíže v sociálním kontaktu nejsou schopni racionálně řešit. Signifikantní je také *chování*; lidé trpící demencí se jeví jako pasivní, nepřítomní, apatičtí, nedůvěřiví, nepatřiční a nedůtkliví, mohou být fyzicky nebo verbálně agresivní.

Přes individuální rozdíly způsobu stárnutí konkrétních lidí můžeme konstatovat, že mnohé změny ve stáří ovlivňují kvalitu života a staví stárnoucího člověka před zásadní výzvy a úkoly. Důležitým zdrojem pro zvládání těchto výzev je osobní spiritualita. Na druhou stranu, spiritualita může být také zdrojem stresu, příp. může obtíže spíše umocňovat.

Pro sociálního pracovníka je důležité pochopit, že spiritualita může být důležitým faktorem při zvládání a vyrovnání se (nebo naopak nevyrovnání) se stářím.

Obecné modely spirituálního vývoje ve stáří

Jaké faktory spirituality mohou podporovat kvalitu života ve stáří? Za prvé, skrze vztah k „vyšší instanci“ je možné pocítit bezpodmínečné přijetí vlastní osobnosti. Pocit přijetí je stěžejní pro emoční zdraví seniorů, zejména v době snížené pracovní výkonnosti a menší míry uznání a pozornosti ze strany sociálního okolí. Za druhé, spiritualita umožňuje smysluplnou integraci negativních zkušeností do vlastního života, což může vést ke zmírnění bolesti nebo ke kognitivnímu přehodnocení vlastních životních situací. Za třetí, modlitby, meditace a další duchovní praktiky snižují napětí a stres, přinášejí do života celkově více klidu a usnadňují každodenní život. Za čtvrté, v mnoha duchovních (náboženských) komunitách zažívají

jednotliví členové blahodárné účinky ukotvení ve společenské síti (Suchomelová, 2015; Fuchs, 2000).

Na druhou stranu se spiritualita projevuje jako stresor, který zvládání života komplikuje. Pargament a Exline (2021) zmiňují duchovní zápas a nutnost změny spirituálního nastavení (viz také Pargament et al., 2005). Tento stav může nastat například v procesu truchlení. Někdy je v tomto smyslu používán pojem duchovní bolest či tíseň.

Modely nábožensko-duchovního vývoje ve stáří naznačují v podstatě dva možné směry: model spirituality lineárně rostoucí s věkem a life-span model, nelineární celoživotní spirituální vývoj, který je ovlivněn konkrétní situací a prostředím konkrétní osoby.

První přístup, definovaný Fowlerem (1981), ukazuje na přímou souvislost věku a spirituálního vývoje ve smyslu „čím starší, tím duchovněji“. S tím souvisí Tornstamův (2011) pojem gerotranscendence, který označuje stáří jako přirozeně transcendentní životní období. Jako takové je charakterizováno rozostřením hranic mezi minulostí, přítomností a budoucností, silným pocitem sounáležitosti s přírodou nebo vesmírem a pocitem vnitřního míru. Důležitou aktivitou je přitom rozjímání, které vytváří prostor pro vyrovnávání se se specifickými úkoly a výzvami stáří.

Přínosem konceptu lineárně rostoucí spirituality je nepochybně důraz na duchovní potenciál stáří a na základní spirituální orientaci, kterou disponuje každý člověk. Ukazuje, jaký význam má zklidnění a rozjímání, které se vnějšmu pozorovateli sice může jevit jako nežádoucí pasivita, avšak vyvábí prostor pro zvládání výzev na duchovní úrovni. V oblasti sociální práce nebo sociální péče je to důležitý argument proti možnému tlaku na pečovatele, aby udrželi klienty aktivní za každou cenu. Na druhé straně předpoklad jakési přirozené duchovní zralosti ve stáří nezohledňuje obtíže tohoto životního období, které mohou radikálně ovlivnit duchovní rozvoj. Celoživotní náboženská praxe člověka rozhodně není „automatickou“ zárukou zralého religiozního postoje ve stáří. Přirozenou duchovní zralost nelze předpokládat ani u seniorů postižených demencí (Eglin et al., 2009).

Druhý přístup (celoživotní proces) chápe spirituální vývoj jako neustálou interakci životního příběhu konkrétního člověka, duchovního potenciálu, sociálního ukotvení a životní historie. Cestu k duchovní zralosti nevnímá jako lineární směr vzhůru, ale jako proces zahrnující jak období růstu, tak období stagnace nebo dokonce regrese, a to i ve zralém věku. Fürst a jeho kolegové (2003) definovali dva hlavní spouštěče změn spirituality ve stáří: setkání se zvláštními lidmi (pečovateli, pastoračními pracovníky, přáteli) a životní krize. Zvláště krize mohou být důležitými milníky na cestě k duchovní zralosti. Úspěšné překonání obtížných životních překážek podporované přiměřeným duchovním doprovodem přináší seniorům novou životní sílu, uspokojení a naději a podporuje vědomí jejich vlastní hodnoty a důstojnosti.

Zdá se, že s postupujícím věkem vzrůstá privátní podoba spirituality, a to i u tradičně náboženských seniorů (Fürst et al., 2003). Podobně si v kvalitativní studii zaměřené na spiritualitu jihočeských seniorů (Suchomelová, 2016) senioři cenili spirituality jako vnitřního soukromého bezpečného prostoru, kde mohou být ve spojení s Bohem, se svými příbuznými,

kteří jsou daleko nebo zemřeli, kde mohou být jen sami se sebou. Spiritualita může být zdrojem určité vnitřní autonomie v případech, kdy je soběstačnost seniora zásadně omezena.

Pro ty, kteří pracují se seniory, je důležité porozumět „přirozeně duchovním“ základům stáří, ale také tomu, že stáří s sebou automaticky nepřináší duchovní zralost.

1. Duchovní potřeby ve stáří

V této části ukazujeme variabilitu duchovních potřeb ve stáří a poté se zaměřujeme na vybrané duchovní potřeby v každodenním životě seniorů.

1.1 Duchovní potřeby obecně

V literatuře nenajdeme *univerzální* definici duchovních potřeb. Všechny koncepty duchovních potřeb však zahrnují témata významu vlastního života, usmíření, odpuštění, lásky, naděje, víry.

Variabilita duchovních potřeb je ukázána v Dotazníku duchovních potřeb (Büssing, 2009). Autor radí využívat jej jako nástroj pro diagnostiku nenasycených potřeb pacientů nebo obyvatel domovů pro seniory. Dotazník rozlišuje čtyři hlavní oblasti socio-spirituálních potřeb. V první oblasti jsou zahrnuty **náboženské potřeby**. Sem patří například potřeba modlit se za druhé, účastnit se náboženských obřadů, číst duchovní literaturu či potřeba vztahovat se k vyšším mocnostem – Bohu, andělům, svatým. Druhá oblast zahrnuje **existenciální potřeby**, například potřebu mít někoho, s kým člověk může hovořit o smyslu života, utrpení a posmrtném životě, potřebu přemýšlet a hovořit o vlastní minulosti a nevyřešených událostech ve vlastním životě. Třetí oblast je označena jako **potřeba vnitřního klidu**. Zde je zahrnuta např. potřeba žít na klidném a bezpečném místě, potřeba hovořit o strachu, nacházet a zažívat pocit vnitřního klidu, potřeba být obklopen krásou přírody, doslova se do ní ponořit. Čtvrtá oblast označuje **potřebu dávání/generativity** a pojímá např. potřebu pečovat o druhé, předávat vlastní životní zkušenosti či potřebu patřit k ostatním (Büssing et al., 2018).

Komplexní charakteristiku hlavních duchovních potřeb seniorů nabízí Koenig (1994). Je to potřeba smyslu života a naděje, potřeba vidět přesah životních situací, potřeba kontinuity, podpory v čase ztrát, potřeba akceptace a validace spirituálního/náboženského chování, potřeba spirituálně se projevit, potřeba důstojnosti a hodnoty, potřeba bezpodmínečné lásky, potřeba vyjádřit hněv a pochyby, potřeba vědět, že Bůh je na naší straně, potřeba milovat a být užitečný, potřeba vděčnosti, potřeba odpouštět a zažít odpuštění a potřeba přípravy na umírání a smrt. Koenig později přehled čtrnácti potřeb rozpracoval a rozšířil s důrazem na propojení psychické a spirituální dimenze osobnosti a v rámci rozšířeného pojetí charakterizoval pětadvacet psycho-spirituálních potřeb středního a staršího věku, jejichž naplnění se odráží jak v psychické, tak spirituální pohodě (well-beingu). Tato klasifikace tedy striktně nerozlišuje mezi psychickými a duchovními potřebami (Koenig a kol., 1997).

3.2 Vybrané duchovní potřeby a jejich projevy v každodenním životě

Suchomelová (2016), inspirovaná Koenigem (1994; 1997), realizovala kvalitativní studii mezi dvaceti jihočeskými seniory staršími 75 let, žijícími jak v zařízeních pro seniory, tak ve svých domovech. Na základě závěrů bylo možné definovat pět klíčových psycho-spirituálních potřeb seniorů: potřeba vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty, potřeba smyslu a kontinuity životního příběhu, potřeba víry a důvěry, potřeba naděje a cíle a potřeba dávat a přijímat lásku.

Potřeba vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty

Současný pohled společnosti na důstojnost ve stáří lze charakterizovat modelem definovaným na základě evropské studie *Důstojnost a starší Evropané* (Calnan a Tadd, 2005). Tento model rozlišuje nejméně čtyři typy důstojnosti: důstojnost zásluh, důstojnost mravní síly, důstojnost osobní identity a komplexní přístup s názvem *Menschenwürde* (lidská důstojnost). Již z názvů je zřejmé, že první tři typy důstojnosti závisí na vnějších podmínkách nebo na aktuálním stavu starší osoby. Čtvrtý typ vychází z obecného pojetí člověka. Vnímá člověka jako osobu s nezcizitelnými právy a je zdrojem morálního imperativu *úcty k lidem*. Tento přístup je nejbližší *teologicko-antropologickému pojetí nezpochybnitelné a nezcizitelné důstojnosti* dané skutečností, že člověk je stvořen Bohem a k Božímu obrazu (Gn 1,27). Taková lidská důstojnost je nezávislá na jakýchkoliv vnějších nebo vnitřních, zvyhodňujících nebo znevýhodňujících podmínkách.

Vědomí důstojnosti a hodnoty je oslabeno, pokud člověk nevidí smysl svého života, pokud ztratí naději a víru ve smysl své existence, pokud se cítí nemilován a nemá možnost někoho milovat, pokud nikomu nevěří nebo pokud hodnotí životní rovnováhu jako převahu ztrát. Při práci se seniory je naprosto nezbytné pochopit, že naplnění těchto potřeb ovlivňuje u seniorů vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty a naopak.

U účastníků výzkumu bylo možné identifikovat uvedené přístupy k vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty. Účastníci kvalitativní studie (Suchomelová, 2016) zdůrazňovali na jedné straně některé vnější zdroje vlastní hodnoty, například dobrý původ, pracovní nebo osobní úspěchy, finanční nezávislost, dobrou rodinu nebo morální důslednost. „*Člověka nikdy nenapadlo, aby počítal s tím, že za to něco dostane. To se dělalo pro ten národ, pro tu vlast a všechno*“ (Matěj, 87).

Na jedné straně zdůrazňovali mnoho vnějších zdrojů jako některé minulé i současné životní výhry, zásluhy a úspěchy, respekt a uznání své identity. Na druhé straně vyjádřili potřebu důstojnosti, která nezávisí na těchto vnějších okolnostech, která nesouvisí s jejich fyzickým nebo duševním stavem, stupněm jejich autonomie nebo sociálních vztahů.

Potřeba smyslu a kontinuity životního příběhu

Předpokladem pro vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti v „cílové rovině“ života se ukazuje schopnost smysluplně začlenit tragické a nešťastné okolnosti do svého životního příběhu, a tím přijmout vlastní život jako celek. Stárnoucí lidé musí zažít, že jejich současný život navazuje na minulost a je na ní založen, zejména pokud se ocitají v novém prostředí nebo v nové životní situaci. „*Taky, že to, čím jsem si prošla v mých mladších letech, nejsou hezké věci... takže... Myslím, že to bylo pro moje vlastní dobro... a že mě to například přivedlo tam, kde jsem teď, a že bez toho špatného jednání bych dnes tak nějak neměla tak silnou víru*“ (Jana, 77).

Atchley (2009) vnímá potřebu zachování kontinuity životního příběhu jako klíčovou, zejména v souvislosti s radikálními životními změnami, které mohou ve stáří nastat. Definování a předefinování životního příběhu je jedním z důležitých duchovních úkolů stáří (Büssing, 2009; Grün, 2009; Koenig, 1994). Vede člověka k tomu, aby rozpoznal nové kontexty, přehodnotil některá rozhodnutí a závěry, přijal, že přesně tento životní příběh byl přidělen pouze a jen jemu: že věci, které se staly, byly nezbytné. Opakovaným budováním a sdílením částí životní historie člověk dosahuje takové formy životního příběhu, která je pro něj přijatelná a srozumitelná (Křivohlavý, 2004).

Potřeba víry a důvěry

Tato oblast zahrnuje víru v náboženský smysl, ale také víru, že životní události mají vyšší význam, že člověk je součástí něčeho většího, víru ve vyšší hodnoty (moudrost, spravedlnost, lásku, čest atd.). Pro religiózní seniory je to vztah s transcendentním partnerem, vztah víry a důvěry. Religiózní senioři musí mít pocit, že Bůh je na „jejich“ straně a mohou se na něj kdykoli s důvěrou obrátit. Náboženský základ je významným prostředkem v hodnocení vlastního života. Víra v posvátnost původu života přináší seniorům naději, že i negativní a bolestivé životní okolnosti mají smysl, kterým jim bude možná časem odhalen (Guardini, 2002). „*No, někdy si myslím, říkám si, jestli ten Bůh je opravdu spravedlivý. Nevím, jestli se na to takhle může dívat celou tu dobu*“ (Kornelie, 75).

Potřeba naděje a smyslu života

Senioři potřebují mít naději, že v jejich životě může nastat určitý pozitivní obrat, alespoň na mentální nebo duchovní úrovni. Musí vidět cíl, o jehož dosažení mohou usilovat, byť by byl jen krátkodobý. Potřebují vědět, že jejich život bude nějakým způsobem pokračovat – ať už v nějaké formě věčnosti, nebo prostřednictvím potomků, životní práce, životní moudrosti nebo poselství.

Je důležité doufat, že ještě může přijít něco pozitivního, že je stále možné naplnit nějaký účel, že závěrečná rekapitulace dosavadního života bude, alespoň v některých věcech, kladná. „*Jenom bych byla ráda, kdybych tu mohla ještě nějaký rok, nebo nějaký měsíc být, abych si*

ještě užila života. Alespoň teď si myslím, že mám aspoň klid a pohodu a jsem se životem spokojená. Tak bych si to ještě ráda nějaký čas užila“ (Kateřina, 88).

Potřeba naděje i potřeba víry jsou nepochybně spojeny s prožíváním vděčnosti. Vědomí, že nic z toho, co člověk v životě získal, není jisté, pomáhá k emočnímu uvolnění, stejně jako ke změně úhlu pohledu a odhalení zbývajících možností (Seligman, 2003).

Potřeba dávat a přijímat lásku

V kvalitativní studii mezi jihočeskými seniory (Suchomelová, 2016) bylo zjištěno, že potřeba přijímat a zejména dávat lásku je jediná, u které jsou patrné významné rozdíly mezi seniory žijícími ve vlastním domě a seniory žijícími v rezidenčním zařízení. Bylo možné definovat řadu oblastí, ve kterých se odráží potřeba milovat a být milován.

Všichni účastníci vyjádřili potřebu pevného ukotvení v láskyplném vztahu. Vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty jasně vyplývalo ze skutečnosti, že jsou někým milováni a přijímáni: dobře fungující rodinou, přáteli, okolím nebo Bohem. Pro religiózní seniory je transcendentním partnerem ten, kdo je trvale přítomen, kdo je vždy připraven naslouchat, ke komu je možné neomezeně směřovat prosby, stesky, zklamání, stejně jako pocity radosti a vděčnosti.

Potřeba zdravých vztahů se neomezuje pouze na vztahy s žijícími lidmi, ale zahrnuje i vztahy se zesnulými, které mohou být zatíženy mnoha současnými i dávnými konflikty, nedorozuměními a zraněními. Ukazuje se tedy, že potřeba odpouštět a prožít odpuštění, jak ji definoval Koenig (1994), je součástí potřeby lásky a podpory. Kvalitativní studie potvrdila, že odpouštět je obtížné, zejména odpustit sobě samému, a to i v případě tradičně religiózních, věřících seniorů.

Potřeba dát lásku druhým se projevila jako touha být pro někoho potřebný, být pro někoho užitečný. Účastníci jasně a hrdě zmiňovali své blízké, kteří jsou nemocní nebo jinak postižení, kteří „čekají“ právě na ně, ať se jedná o malou výpomoc či popovídání. „*Tak a když nějakou dobu nepřijdu, vždycky říká: ty jsi na mě zapomněla. Takže takhle se sblížíme, chodíme spolu po chodbě, někde si sedneme a povídáme si, někdy taky přijde i jiná paní“ (Hana, 83).* Tato pomoc může mít také duchovní charakter. Senioři zdůrazňovali, že se modlí za své blízké, ať za živé, nebo zemřelé.

Ti, kteří žijí v domově pro seniory, vyjadřovali potřebu být pro někoho užiteční – být užiteční pro komunitu – daleko výrazněji, častěji a explicitněji než ti, kteří žijí ve svých domovech. To staví do negativního světla různé organizované aktivity pro seniory, které často nemají jasný, praktický účel. Pokud senioři nevidí ve své práci smysl a konečný užitek, hodnota této práce a následná hodnota a důstojnost jich samých klesá.

4. Duchovní podpora ve stáří

Duchovní péči obvykle poskytují kaplani nebo jiní odborníci z řad duchovních, kteří jsou v této oblasti vzděláni. Základní podporu však mohou poskytovat také dobrovolníci či sociální pracovníci. V této části uvažujeme o několika aspektech smysluplné spirituální péče (Suchomelová, 2015).

Jak jsme uvedli v části 3.1 této kapitoly, duchovní potřeby odrážejí celý komplex hodnot společných pro religiózní i nereligiózní seniory. Duchovní péče by se proto měla zaměřit na *každého, kdo má zájem*, bez ohledu na (ne)deklarovanou spirituální orientaci nebo náboženství. Religiózní i nereligiózní obyvatelé domova pro seniory se musí vyrovnávat se specifickými stresovými situacemi, které život v zařízení přináší: omezení autonomie, omezené příležitosti věnovat se koníčkům, nutnost přizpůsobit se novému prostředí a dennímu rytmu, nedostatek soukromí a na druhé straně pocit osamělosti v davu, nutnosti žít se spolubydlícím, s nímž člověk nemá nic společného, zkušenost s nemocí, umíráním a smrtí. Velmi staří lidé nebo ti, kteří trpí demencí, mohou trpět infantilním přístupem ze strany personálu, mohou se cítit bezmocní a sociálně izolovaní. Na druhé straně ti, kteří poskytují duchovní péči, se musí sami aktivně zabývat vlastní spiritualitou, uvědomovat si ji, umět definovat její hranice, včetně toho, na jakých duchovních činnostech klienta se s ohledem na vlastní spiritualitu nemohou podílet (Kaňák, 2020).

Duchovní podpora musí být založena na *respektu k jedinečnosti člověka*, včetně jeho životní historie a obsahu a formě spirituality nebo náboženské víry.

K identifikaci duchovních potřeb konkrétní osoby a k objevení a posilování jejích zdrojů je potřeba věnovat dostatek času k navázání *bezpečného a důvěryhodného vztahu*. Průběžné duchovní doprovázení skrze osobní rozhovor je pro navázání vztahu vhodnější než jednorázová intervence. Potřesení rukou nebo opatrný dotyk paže nebo ramene může povzbudit navázání vztahu zejména s těmi, kteří trpí demencí (Eglin a kol., 2009).

Smysluplné duchovní doprovázení znamená *podporu vlastních zdrojů jedince* a praktické kroky, které mu pomohou v definici nebo redefinici jeho životního příběhu. Koenig, Lamar T. a Lamar G. (2013) zdůrazňují význam *aktivního naslouchání a sdílení*, které umožňuje staršímu člověku zpracovat a lépe pochopit vlastní životní situaci, redukovat bolest, získat nadhled a díky tomu posílit vůli k životu a sílu k odolávání smutku a depresi. Je proto nezbytné znát životní příběh konkrétního seniora, porozumět vztahům a hodnotám, které jsou pro něj důležité, porozumět jeho osobnímu pojetí spirituality nebo přístupu k víře, náboženství a účasti na církevních obřadech. Díky *aktivnímu naslouchání* je možné odhalit skutečné příčiny negativních náboženských a nenáboženských postojů, o nichž senior hovoří ve vztahu k sobě, lidem, světu, Bohu (např. jsem bezcenný člověk, moje situace je Boží trest, nezasloužím si odpuštění, nemohu nikomu věřit atd.).

Duchovní doprovázení *neznamená explicitní vyvolávání duchovních témat* v hovoru. Konverzaci je vždy nutné přizpůsobit aktuální náladě a nastavení konkrétního seniora. Cesta k otevírání vážných témat často spočívá ve sdílení společných každodenních událostí, byť

zdánlivě banálních. Zejména pro lidi trpící demencí je důležité, aby se s nimi zacházelo jako se sobě rovnými, je třeba s nimi navazovat oční kontakt, obracet se na ně přímo, oslovit je jménem a představit se. Hovořit jasně a pomalu, používat jednoduchá slova a krátké věty a zařadit do konverzace pauzy, to vše je může podpořit v účasti na konverzaci. Vhodné otázky jsou takové, jež začínají slovy *kdo, co, jak, kdy, kde*. Naopak otázky jako *proč? kvůli čemu? nebo s jakým záměrem?* jsou nevhodné (Eglin et al., 2009).

Duchovní péče má za cíl pomoci probudit a podpořit silné stránky a duchovní zdroje člověka, nikoliv podporovat závislost člověka na této péči.

Ti, kteří poskytují duchovní péči, by také měli zachovávat následující etické zásady:

- respektovat a chránit nedotknutelnou hodnotu a důstojnost každého člověka;
- respektovat existenciální a duchovní rozměr utrpení, nemoci a smrti;
- poskytovat podpůrnou duchovní péči, zejména prostřednictvím empatického naslouchání a porozumění stavům úzkosti a nejistoty;
- přibližovat bez nátlaku uzdravující, podpůrnou, usměrňující a usmiřující sílu náboženské víry;
- chápat duchovní péči jako primárně ne-evangelizační službu, prostou jakékoliv indoktrinace;
- zajistit, že duchovní potřeby lidí pocházejících z různých náboženských nebo kulturních prostředí jsou naplňovány s respektem k osobnímu přesvědčení jak uživatele sociální služby, tak osoby, která duchovní péči poskytuje.

Závěr

Stáří jako životní období odkazuje na tak důležitá témata, jakými jsou bilancování života, formování a přetváření smysluplného životního příběhu a hledání nových zdrojů vlastní důstojnosti, zhroutí-li se ty staré. Odkazuje na schopnost odpouštět a prosit o odpuštění, usmířit se s lidmi, světem, Bohem a hlavně sám se sebou. Řešení těchto úkolů a výzev se týká oblasti osobní spirituality, proto je zřejmé, že duchovní podpora je součástí kvalitní sociální práce či sociální péče o seniory.

Spiritualita a duchovní potřeby jsou neodmyslitelně spjaty s každým jednotlivcem, bez ohledu na deklarovanou víru nebo příslušnost k církvi. Konkrétní podoba spirituality je tvořena osobní životní historií.

Zralá spiritualita je velkou součástí dobrého stárnutí. Jak dobře víme z Eriksonova vývojového modelu, duchovní zralost pomáhá seniorům nepopírat negativní životní okolnosti, ale vnímat je v kontextu celkové životní historie. V náročných okamžicích života důležitost osobní spirituality jasně vystupuje jako *nárazník* nebo filtr, který pomáhá seniorům překonat stávající obtíže.

S rostoucím věkem dochází také k proměně spirituality. Rozvoj spirituality ve stáří odráží nejen duchovní potenciál člověka, ale také jeho prostředí, společenské ukotvení a životní historii obecně.

Osobní spiritualita se rozvíjí v interakci s biologickou, duševní a sociální stránkou jedince. Některé obtíže ve spirituální oblasti mohou být způsobeny špatným psychickým stavem a stejně tak psychosomatické problémy mohou mít kořeny v osobní spiritualitě. Nesprávný výklad fyzických nebo psychických projevů krize nebo duchovní regrese může vést k nevhodné medikaci nebo terapeutické intervenci. Odpovídající vzdělávání a interdisciplinární spolupráce v oblasti sociální práce nebo sociální péče jsou proto nezbytné.

Duchovní potřeby jsou spojené s vědomím vlastní důstojnosti a hodnoty člověka, smyslem života, kontinuitou vlastního životního příběhu, s vírou, nadějí a láskou. Seniori potřebují dobré vztahy s ostatními, s Bohem a sami se sebou a potřebují sdílet své životní znalosti. Čím více je jejich autonomie snížena, tím osamělejší se cítí a tím více potřebují vnímat, že jsou stále součástí komunity a že o ně má někdo skutečný zájem. „Není dobré, aby byl člověk sám“ (Gn 2,18). Pro ty, kteří pracují se seniory, je důležité pochopit, že tyto potřeby mohou být u každého člověka rozdílné a mít odlišné projevy v jeho každodenním životě.

Smysluplná duchovní podpora by měla seniorům pomoci poznat tyto potřeby a odhalit vnitřní zdroje k zvládnutí životní situace, ve které se nacházejí. Podstata této intervence spočívá v navázání důvěrného vztahu pomocí aktivního naslouchání a projevením respektu k jedinečnosti spirituality konkrétního člověka, k jeho aktuální situaci a životní historii. Takto pojatý rozhovor umožňuje doprovázejícímu rozpoznat často nevyřčené, skryté duchovní potřeby staršího člověka a zdroje k jejich naplnění a pomáhá odhalit kořen obtíží, které jsou sice vyjadřované náboženským či spirituálním slovníkem, ale pramení z psychického onemocnění a naopak.

Otázky k sebereflexi

- Zamyslete se nad seniory, které máte kolem sebe, například nad členy své rodiny. Pokuste se interpretovat způsob, jakým vyjadřují a naplňují své psycho-spirituální potřeby popsané v kapitole 3.2.
- Co jsou v jejich životech *ryby* a co jsou *hadi*? Co „ryby a hadi“ znamenají ve vašem životě? (viz úvod do této kapitoly)
- Zamyslete se nad tím, jak je duchovní péče poskytována v domovech pro seniory nebo pečovatelských domech ve vaší zemi. Kdo tuto péči poskytuje? Považujete tento typ duchovní podpory za dostatečný?
- Umíte aktivně naslouchat bez pocitu, že byste měli klienta někam směřovat?

Zdroje

- Atchley, R. C. (2009). *Spirituality and aging*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Baltes, P. B. (2009). Stáří a stárnutí jako oslava rovnováhy: mezi pokrokem a důstojností. In P. Gruss (Ed.), *Perspektivy stárnutí z pohledu celoživotního vývoje* (s. 11–27). Praha: Portál.
- Berrios, G. E. (2002). Psychotic symptoms in the elderly: concepts and models. In C. Katona, and R. Levy (Eds.). *Psychotic symptoms in the elderly* (s. 3–14). London: Gaskell.
- Bordignon, N. A. (2005). El desarrollo psicosocial de Eric Erikson. El diagrama epigenético del adulto. *Revista Lasallista de Investigación*, 2(2), 50–63.
- Büssing, A. (2009). *Spiritual Needs Questionnaire*. <http://www.spiritualneeds.net/Home/>
- Büssing, A., Rodrigues Recchia, D., Koenig, H. G., Baumann, K. & Frick, E. (2018). Factor structure of the spiritual needs questionnaire (SpNQ) in persons with chronic diseases, elderly and healthy individuals. *Religions*, 9(1), 13. <https://doi.org/10.3390/re9010013>
- Calnan, M., Tadd, W. (2005). Dignity and older Europeans: Methodology. *Quality in Ageing and Older Adults*, 6 (1), 10–16. <https://doi.org/10.1108/14717794200500003>
- Casanova, P., Casanova, C. (2004). Deterioro cognitivo en la tercera edad. *Revista Cubana de Medicina General Integral*, 20, (5–6).
- Eglin, A., Huber, E., Rüegg, A., Schröder, B., Stahlberger, K. & Wuillemin, R. (2009). *Dem Unversehrten begegnen: Spiritualität im Alltag von Menschen mit Demenz. Reflexionen und Anregungen*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Erikson, E. H. (1999). *Životní cyklus rozšířený a dokončený*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Frankl, V. E. (2006). *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brna: Cesta.
- Fuchs, B. (2000). Religiosität und psychische Gesundheit im Alter. In P. Bäuerle et al. *Klinische Psychotherapie mit älteren Menschen* (s. 235–243). Bern: Hans Huber.
- Fürst, W. et al. (2003). „Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten...“ *Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns. Reihe: Theologie und Praxis*. Münster: Lit Verlag.
- Grün, A. (2009). *Umění stárnout*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Guardini, R. (2002). *O živém Bohu*. Praha: Vyšehrad.

- Kalvach, Z. (2004). *Respektování lidské důstojnosti*. Praha: Cesta domů.
- Kaňák, J. (2020). Spiritualita seniorů a její místo v sociální práci s klienty. In J. Ondrušová and B. Krahulcová (Eds.). *Gerontologie pro sociální práci* (s. 141–156). Praha: Karolinum.
- Koenig, H. G. (1994). *Ageing and God: spiritual pathways to mental health in midlife and later years*. New York: The Haworth Pastoral Press.
- Koenig, H. G., Lamar, T., Lamar, B. (2013). *A gospel for the mature years: Finding fulfillment by knowing and using your gifts*. New York: Routledge.
- Koenig, H. G., King, D. E., Carson, V. B. (2012). *Handbook of religion and health*. Oxford: Oxford University Press.
- Kruse, A. (1992). Alter in Lebenslauf. In P. B. Baltes & J. Mittelstrass (Eds.) *Zukunft des Alterns und Gesellschaftliche Entwicklung* (s. 333–335). New York: de Gruyter.
- Křivohlavý, J. (2004). *Pozitivní psychologie: radost, naděje, odpouštění, smířování, překonávání negativních emocí*. Praha: Portál.
- Pargament, K. I., Exline, J. J. (2021). *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy. From Research to Practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I., Murray-Swank, N., Magyar, G., Ano, G. G. (2005) Spiritual struggle: A phenomenon of interest to psychology and religion. In W. R. Miller and H. Delaney (Eds.), *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change* (s. 245–268). Washington, D.C.: APA Press.
- Scherlein, R. (2001). *Älter werden lernen: Pastoral in der dritten Lebensphase*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Suchomelová, V. (2015). Pastoral Care in Homes for The Elderly: Selected Issues. *Caritas et Veritas*, 2, 112–121.
- Suchomelová, V. (2016). *Senioři a spiritualita. Duchovní potřeby v každodenním životě*. Praha: Návrat domů.
- Radan, A., Ramírez, T (1985). Funcionamiento intelectual y emocional del anciano. *Universidad de Costa Rica*, 29, 43–46.
- Restrepo, S. L., Estrada, A., González, L. I., Agudelo, A. A. (2015). Newborn birth weights and related factors of native and immigrant residents of Spain. *Journal Immigration Minority Health*, 17(2), 339–348.
- Seligman, M. E. (2003). *Opravdové štěstí: pozitivní psychologie v praxi*. Praha: Ikar.
- Tornstam, L. (1996). *Gerotranscendence – a theory about maturing into old age*. Uppsala universitet: Sociologiska institutionen.

UN (2002). *Political declaration and Madrid International Plan of Action on Ageing*. New York.

IV.6 Náboženství a spiritualita v komunitní práci

Michal Opatrný

DOI: 10.6094/UNIFR/223350

Rozvoj komunity je, vedle dalších komplexních metod, jednou ze základních metod sociální práce. Komunitní práce navíc souvisí s místní a obecní samosprávou a jejich sociální politikou. Rozvoji komunity je však často věnována jen nepatrná pozornost, a to nejen v obecné perspektivě, ale také při studiu sociální práce (Dudley, 2016; Hill a Plitt Donaldson, 2012). Komunitní rozvoj není přímá práce s konkrétním klientem či svépomocnou skupinou. Sociálnímu pracovníkovi tak může chybět přímý kontakt s klienty při posuzování jejich životní situace a také ve smyslu přímé intervence – standardního rozhovoru, podpory a rozhodování s konkrétním klientem. Tento kontext se zdá být pro spiritualitu v sociální práci problematický.

Kapitola pojednává o spiritualitě v sociální práci v rámci práce na rozvoji komunity. Nejprve shrnuje základní principy komunitní práce. Pro účely zahrnutí tohoto pojmu do příručky o spiritualitě a etice je nutné sledovat praxi, a to kvůli zmíněné marginalizaci této metody sociální práce. Rozvoj komunity bude definován jako aktivita sociální práce v rozvoji systému sociálních vztahů. Poté budou v oddílech dva a tři projednány dva konkrétní aspekty spirituality v rozvoji komunity – náboženské skupiny (např. farnost, sbor) jako aktéři procesu rozvoje komunity a různé skupiny odlišných spiritualit v komunitě.

Co můžete získat z této kapitoly

Znalosti

Čtenáři znají propojení spirituality a religiozity v komunitě s teorií sociálního kapitálu.

Dovednosti

Čtenáři respektují náboženské a spirituální skupiny v procesu práce na rozvoji komunity.

Čtenáři integrují náboženské a spirituální skupiny do procesu práce na rozvoji komunity.

1. Základní principy komunitní práce

Komunitní rozvoj jako metoda a přístup k sociální práci působí na sociální systém tvořený relativně stálými vazbami a vztahy mezi lidmi. Společně jsou součástí místa (dům, obec, část města) a žijí tam již dlouhou dobu (Havrdová a kol., 2013). Slovo komunita je však běžně používaným termínem. Rozvoj komunity v sociální práci tedy znamená rozvoj územní komunity (Navrátil, 2001).

Sociální práce v komunitě je založena především na teorii sociálního kapitálu (Havrdová a kol., 2013). Tato teorie popisuje společnost nebo její část (např. místní komunitu, jako je vesnice, část města nebo bytový dům) podle vztahů mezi členy této společnosti. Zásadní je hustota a kvalita sítě vztahů. Hustota znamená počet různých vztahů mezi jednotlivými členy

komunity. Kvalita sítě charakterizuje její schopnost mobilizovat vztahy na podporu členů komunity ve prospěch řešení nebo zvládnání různých problémů.

Třída místních vazeb vs. třída strádajících – příklad:

V roce 2019 zadal veřejnoprávní Český rozhlas Radiožurnál rozsáhlý výzkum české společnosti založený na teorii sociálního kapitálu. Výsledky a výstupy ukázaly, že společnost se dělí do šesti různých tříd (Prokop a kol., 2019). Každá třída je definována sociálním kapitálem svých členů.

- Relativně dobře materiálně zajištěná je podle tohoto výzkumu například *třída místních vazeb* (nižší příjem, ale vlastní bydlení). Disponují mnoha vztahy na místní úrovni, proto se mohou v případě potřeby obrátit o pomoc v sousedství, kontaktovat dobrého odborníka, jako je lékař nebo právník, nebo najít řemeslníka. Tito lidé žijí v malých městech, kde se soustřeďuje silný sociální kapitál. Jsou příkladem prosperující fungující komunity.
- Oproti tomu *třída strádajících* je třída bez sociálního kapitálu. V Česku je to nižší třída s nízkými příjmy, která žije pouze v nájmu, bez možnosti koupit si vlastní dům. Tito lidé nemají žádné jiné kontakty než lidi ve stejné situaci. Postrádají podpurné rodinné nebo sousedské vztahy. Nemohou mobilizovat svou síť k řešení existenčních, zdravotních a dalších problémů. Členové třídy strádajících také často žijí v lokalitách a na sídlišťích, kde žijí lidé se stejnými problémy. Nemají tedy žádný sociální kapitál ani sociální síť a žijí v sociálně vyloučených lokalitách.

Členové *třídy místních vazeb* pomoc a podporu sociálních pracovníků nepotřebují, protože v případě problémů mohou zmobilizovat svou sociální síť, tzn. využívají svého sociálního kapitálu. Lidé z *třídy strádajících* jsou uvězněni v nepřítomnosti vztahů, nemají sociální kapitál. Pomáhat jim znamená budovat a rozvíjet jejich sociální kapitál a zapojovat lidi do sítě vztahů v celé společnosti (Dudley, 2016). Pokud však žijí v sociálně vyloučených lokalitách, je nutné nejprve zahájit změnu odtud. Nejvhodnější metodou pro sociální práci v těchto lokalitách je komunitní rozvoj. Prostřednictvím mobilizace jejich lidského kapitálu (tj. znalostí a dovedností konkrétních lidí) a jejich spolupráce na snadných a rychle dostupných cílech (Havrdová a kol., 2013) může sociální práce pomocí metody komunitní práce změnit životní situaci marginalizovaných lidí zlepšením jejich sociálního systému a jejich propojením s celou společností. Prospěšné mohou současně být i některé sociální služby, jako jsou střediska pro mládež nebo poradny, aplikace metody svépomocných skupin nebo spolupráce s aktéry na místní úrovni a v rámci regionální a obecní sociální politiky.

Zde je na místě otázka, jakou roli hraje v takové sociální práci spiritualita. V následujících sekcích jsou diskutovány dva základní přístupy: za prvé, náboženské společenství (tj. sbor, farnost atd.) bude považováno za ohnisko rozvoje komunity; za druhé, důraz je kladen na vliv spirituality členů komunity na jejich interakce.

2. Náboženská komunita jako aktér komunitního rozvoje

V Praze jsou dvě velká sídliště ze 70. a 80. let., typická pro bývalé komunistické země. V období vlády komunismu (1948–1989) nebyly stavěny žádné kostely. Teprve v 90. letech začal úřad pražského katolického arcibiskupa plánovat výstavbu nových kostelů. Kostely nebyly označeny jako katolické kostely nebo farnosti, ale jako komunitní centra. Aktivně se však na sociální práci ani na rozvoji komunity nepodílely (Tichý, 2006). Nazývat nové kostely komunitními centry bylo „šikovným“ trikem, jak v sekulárním společenství mluvit o výstavbě kostelů. Tato zkušenost však naznačuje vztah mezi různými církvemi a rozvojem komunity. Přestože církve nejsou v rozvoji komunity výslovně aktivní, implicitně vnímají svou základní funkci v místní komunitě a své sociální poslání v komunitě.

I když se náboženské komunity primárně nevěnují komunitní práci, jsou často de facto ohniskem rozvoje komunity v obci, v níž se nacházejí (Dudley, 2016). Z jiného pohledu jsou však církve v komunitním rozvoji zdrženlivé (Vondrasek, 2006) v důsledku radikálních koncepcí a interpretací rozvoje komunity (Martinek, 2010). V historii sociální práce v některých zemích však byla účast kongregací a farností v místní komunitě velmi důležitá a vnášeli do ní významnou sociální pomoc (Hill & Plitt Donaldson, 2012), což vzhledem k teorii sociálního kapitálu nikterak nepřekvapí. Členové náboženských komunit rozšiřují svůj sociální kapitál o další členy stejné farnosti či kongregace nebo o další vyznavače stejného náboženství (Stachová a kol., 2009). Podle některých teologických zdrojů by křesťanské sbory a farnosti měly být také aktéry komunitního rozvoje (Vondrasek, 2006).

Farnost nebo sbor propojuje v místní komunitě různé lidi na základě jejich víry, přesvědčení a členství v konkrétní církvi. Díky své náboženské komunitě mají tyto lidé více možností, jak mobilizovat svůj sociální kapitál, např. najít ve své farnosti či kongregaci lékaře, řemeslníka nebo právníka. Kromě toho mohou také tuto síť mobilizovat, aby našli podporu mimo farnost či kongregaci. Náboženské skupiny, kongregace nebo farnosti jsou tedy přinejmenším implicitní a pasivní součástí komunity a mají dopad na život komunity a posléze také na její rozvoj.

Farnost nebo kongregace může organizovat nebo se alespoň účastnit procesu rozvoje komunity v té části velkoměsta, města nebo vesnice, kde se nachází, např. v souvislosti s možnými změnami v rozvoji města (Nixon, 2014). Zkušenosti z druhé poloviny 20. století s experimenty směřujícími k nastolení komunitního vývoje jako základní součásti pastorační a sociální služby katolických farností v Rakousku a Německu nebyly úspěšné (Vondrasek, 2006). Vzhledem k výše zmíněné skepsi a omezením církví v komunitní práci by proto sociální pracovník měl:

- Při práci na každém případě rozvoje komunity vzít v úvahu místní farnosti, kongregace a náboženské skupiny. Jsou koneckonců důležitým centrem a násobitelem sociálního kapitálu v komunitě.
- Ve specifických případech může sociální pracovník zapojit farnost nebo sbor do procesu rozvoje komunity. Sborem nebo farností může být konkrétní skupina členů komunity, kteří se účastní interakcí mezi skupinami a jednotlivci v komunitě.

Příklad: Během povodní v roce 2002 v obci Štěchovice ve Středočeském kraji byl kostel a fara centrem pomoci, skladem materiální pomoci, potravin, pitné vody, dočasného

ubytování pro zasažené záplavami atd. Takový sklad a ubytování vyžaduje také aktivní účast členů farnosti. Podíleli se tak na procesu pomoci v komunitě. Po povodni byli schopni se průběžně podílet na projektech komunitního rozvoje a obnovy.

- V méně častých případech může být sbor nebo farnost aktivním aktérem rozvoje komunity.

Příklad: V roce 2018 zpřístupnil sbor Českobratrské církve evangelické v Chrástu u Plzně (Plzeňský kraj) vlastní zahradu za farou jako komunitní zahradu a dětské hřiště pro celou místní komunitu. Zahrada s lavičkami, altánem a křížem je otevřena všem zájemcům, kteří by tam chtěli trávit svůj volný čas. Je také centrem pro setkání, akce, koncerty atd. Sbor tedy prostřednictvím otevírání a údržby vlastní infrastruktury podporuje život komunity v obci, a to prostřednictvím akcí a aktivit na rozvoj komunity. Taková činnost kongregace je pak také součástí její diakonie – sociální služby církve (Vondrasek, 2006).

V Evropě lze aktivnější vliv farností a sborů na rozvoj komunity očekávat pouze tehdy, pokud církev odhalí svou sociální roli v obci společně se svým sociálním posláním a teologickou motivací – tj. charitativním a diakonickým úkolem církve ve společnosti. Úspěšný však bude pouze tehdy, pokud budeme solidaritu chápat jako společný cíl pastorační služby a rozvoje komunity (Vondrasek, 2006).

3. Organizace a skupiny s různou religiozitou a spiritualitou v komunitě

Výše uvedená teorie sociálního kapitálu předpokládá, že v místním územním společenství existují různé menší skupiny a organizace. V komunitě existují různá ohniska a sociální ostrovy. Prostřednictvím sítě sociálního kapitálu interagují s ostatními ohnisky a ostrovy v místní komunitě. Komunikují také s konkrétními členy komunity. Sociální pracovník tedy během sociální práce s komunitou musí nejen *respektovat*, ale také *zohledňovat* různé náboženské, duchovní skupiny a organizace v komplexu místní komunity.

- *Respektovat* znamená neizolovat nebo neničit tato malá sociální ohniska a ostrovy, pokud neohrožují nebo neničí místní komunitu. Pokud jde o sociální systém, princip „žít a nechat žít“ jednotlivé součásti je nezbytnou součástí práce na rozvoji komunity.
- *Zohlednit* různé náboženské a duchovní skupiny (např. sbory, farnosti a další) v rámci komunitní práce znamená začlenit jejich sociální a kulturní aktivity, případně jejich náboženské aktivity (bohoslužby atd.) do systému komunitní práce a jejich konkrétních kroků a aktivit. *Například v Česku, nejsekulárnější evropské zemi (Pew Research Center, 2017), se významná část společnosti obvykle účastní půlnoční mše v katolických kostelích. Informace o době mše a další související informace by tedy měly být sdělovány prostřednictvím informačních kanálů (městský zpravodaj, domovská stránka obce atd.) místní komunity.*

Pokud do místní komunity náleží různé skupiny stejného náboženství, např. katolická farnost a protestantský sbor, nebo skupiny z odlišných náboženství, např. protestantský sbor a mešita a synagoga, pak by interakce mezi nimi mohla být součástí práce na rozvoji komunity.

- V případě problémů v komunitě nebo konfliktů mezi náboženskými skupinami by komunitní práce mohla být důležitým nástrojem místní samosprávy nebo nevládní organizace ke zmírnění napětí a hledání usmíření. Smíření je důležitý náboženský termín, motiv a cíl duchovního života (Van der Borgh, 2015). Sociální pracovníci tak mohou ve snaze o usmíření použít metodu komunitní práce a další nástroje sociální práce. Respektování zvláštností náboženství či vyznání a citlivá práce na usmíření jsou během takové sociální práce zásadní.
- Sociální pracovník může, v případě komunity bez konfliktů a napětí mezi různými náboženskými a spirituálními skupinami, zapojit výše uvedené kongregace, farnosti, synagogy, mešity atd. do komunitní práce jako celku. Interakce mezi různými křesťanskými konfesemi se nazývá *ekumenismus* (ekumenismus prvního stupně). Má silné teologické důvody a dlouhou historii. Například protestantský sbor a katolická farnost by mohly mít zájem o interakci a uvítat účast takové interakce v síti aktivit celé komunity. *Mezináboženský dialog* (ekumenismus druhého stupně) je interakce mezi různými náboženstvími. Nejde o misie nebo proselytismus, což je způsob, jak získat druhé k víře nebo konfesi. Místo toho jde o společné hledání mostů mezi náboženstvími k nalezení vzájemného respektu a usmíření.
- V neposlední řadě můžeme hovořit také o *ekumenismu třetího stupně* (Tiefensee, 2015). Jde o dialog mezi náboženskými a nenáboženskými lidmi. Tato výměna navíc může podporovat sociální síť komunity a přispívat k jejímu rozvoji. Přinejmenším v katolické teologii najdeme solidní argumenty pro takovou ekumenickou spolupráci (Tiefensee, 2015). Nedávno je také formuloval papež František (2020) ve své encyklice *Fratelli tutti*.

Alespoň z hlediska křesťanských církví a jejich farností a sborů by měla být aktivita v rámci komunitní práce více podporována, než aby jí byly kladeny překážky či omezení. Praxe však není dokonalá. Sociální praxe neodpovídá teoriím o dokonalé společnosti. Podobně náboženská praxe neodpovídá teologickým a náboženským ideálům. Rozvoj komunity bude proto především v Evropě souviset s rozvojem náboženských a duchovních skupin a naopak.

Otázky k sebereflexi

- Co je teorie sociálního kapitálu? Kdo disponuje silným a bohatým sociálním kapitálem? Kdo má slabý a chudý sociální kapitál?
- Proč mají členové například farností či sborů silnější sociální kapitál?
- Proč jsou náboženské a spirituální skupiny zapojeny do rozvoje komunity?
- Proč by měli sociální pracovníci při sociální práci s místní komunitou brát v úvahu náboženské skupiny a komunity?
- Co je ekumenismus prvního, druhého a třetího stupně?
- Co znamená *respektovat* náboženské a spirituální skupiny při práci na rozvoji komunity?
- Co znamená *zohlednit* různé náboženské a spirituální skupiny při práci na rozvoji komunity?
- Co víte o různých náboženstvích (judaismus, křesťanství, islám)? Jak se nazývají jejich komunity a posvátné budovy?
- Co víte o různých křesťanských konfesích?

Zdroje

- Dudley, J. R. (2016). *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – London: Routledge.
- Francis (2020). *Fratelli tutti: Encyclical letter on Fraternity and Social Friendship*. October 3 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Havrdová, Z., Kosová, J., Svobodová, J., Vomlelová, A. (2013). *Mít život ve svých rukou*. Praha: Český západ, o. s. a Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze
- Hill, A. J., Plitt Donaldson, L. (2012). We Shall Overcome: Promoting an Agenda for Integration Spirituality and Community Practice. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 31(1–2), 67–84.
- Martinek, M. (2010). Teologický a pastorační aspekt komunitní práce. In Martinek, M. et al. *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Praha: Jabok.
- Navrátil, P. (2001). *Teorie a metody sociální práce*. Brno: Marek Zeman.
- Nixon, D. (2014). Towards a Theology of Urban Regeneration: Stories from Devonport. *International Journal of Public Theology* 8: 2, 223-245.
- Pew Research Center (2017, May 10). *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe: National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes* <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>
- Prokop, D., Tabery, P., Buchtík, M., Dvořák, T., Pilnáček, M. (2019). *Rozdělení svobodou: Česká společnost po 30 letech*. Praha: Radioservis.
- Stachová, J., Bernard, J., Čermák, D. (2009). *Sociální kapitál v České republice a v mezinárodním srovnání*. Sociologické studie 09/5. Praha: Sociologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Tiefensee, E. (2015). Ökumene mit Atheisten und religiös Indifferenten. *euangel: magazin für missionarische pastoral*. <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2015/oekumene-und-mission/oekumene-mit-atheisten-und-religioes-indifferenten/>
- Van der Borgh, E. (2015). Reconciliation in the Public Domain: The South African Case. *International Journal of Public Theology*, 9(4), 412–427.
- Vondrasek, B. (2006). Nächstenliebe und Empowerment: Theologische Perspektiven in der Gemeinwesenarbeit. In Krockauer, R., Bohlen, S., Lehner, M. (Eds.). *Theologie und Soziale Arbeit: Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*. München: Kösel.

Příspěvatelé

KLAUS BAUMANN je profesorem na Albert-Ludwig-Universität Freiburg (Freiburg, Německo), od roku 2004 vede katedru Teorie charity a křesťanské sociální práce. Přednášel na univerzitách v Erfurtu a Paderbornu (2002–2004), kde byl vedoucím oboru aplikovaných humanitních věd. Po studiích teologie a psychologie ve Freiburgu a Papežské univerzitě Gregoriana získal doktorát z teologie a cenu Bellarmino (1996). Byl interním vedoucím pracovníkem Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS). Jako katolický diecézní kněz spolupracuje ve farní a vězeňské pastorační službě a vede soukromou psychoterapeutickou praxi. V rámci mezioborového vzdělávání a praxe se jeho výzkumná témata zaměřují na spirituální péči, zdraví a psychoterapii, teologii charity a psychologii náboženství.

NÁNDOR BIRHER je řádným profesorem a lektorem na Arcibiskupské vysoké teologické škole ve Veszprému a vedoucím katedry na Právnické fakultě Univerzity reformované církve Károli Gáspár v Maďarsku. Je teologem (vystudoval Papežskou univerzitu Gregoriana), právníkem a inženýrem zajišťování kvality a vedoucím projektu na Gál Ference University, (Szeged). Jako hlavní poradce rektora je odpovědný za strukturu systému řízení kvality na Katolické univerzitě Petra Pázmánye. Ve výzkumu se zabývá oblastí norem, zejména rolí práva, morálky a náboženství v životě společnosti. Během výzkumu normativních systémů vypracoval teorii regulační složitosti (2020. Szabályozáskomskomplexitás [Regulatory Complexity]. *Glossa Iuridica*, 7 [1–2], s. 285–315; 2015. *Ius, Fas, Mos: The emergence of normy. Deliberationes*, 8 [3], s. 11–20). Ve výzkumu se věnuje roli sociálních sítí v procesech uspokojování potřeb systému sociální péče.

DANIELA BLANK je od roku 2012 výzkumnou pracovnící a přednášející na katedře Teorie charity a křesťanské sociální práce na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Freiburg, Německo). Vystudovala sociální práci (a sociální teologii), teorii charity a křesťanskou sociální etiku (Mgr.) a má doktorát z teorie charity. Ve výzkumu se zaměřuje na historii charity, zejména na ženy v katolické církvi.

RAINER B. GEHRIG je odborným asistentem na Katedře humanitních, etických a náboženských věd na Catholic University San Antonio, Murcia (Španělsko). Získal doktorát z oboru sociálního rozvoje a je garantem magisterského programu sociální rozvoj. Jeho výzkum souvisí s organizacemi sociální akce založenými na víře ve Španělsku, chudobou a sociálním vyloučením a teologií charity. Tématem jeho současného výzkumu je antropologická analýza návykového chování při používání technologií (2020. *Viviendo en una burbuja: Pasos tentativos para una antropología de la «adicción a las nuevas tecnologías»*).

EMANUELE LACCA je odborným asistentem na Katedře sociální a charitativní práce Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Získal doktorát z filozofie na Univerzitě v Salamance a v současné době studuje vztahy mezi raně moderní a současnou kulturou. Jeho výzkum je spojen především s etikou ve středomořské renesanci a s katolickým sociálním myšlením, a to jak z teologického, tak filozofického hlediska. V současných studiích zkoumá teorie lidské důstojnosti v současné západní debatě o sociální etice a také prohlubuje její kořeny a dědictví.

BRIAN MCMANUS je manažerem práce s mládeží ve společnosti Clare Youth Service (CYS), regionální službě založené Charitou na západním pobřeží Irska. Kromě toho, že je profesionálním pracovníkem s mládeží, je zkušeným středoškolským učitelem a dobrovolníkem, který se mladým lidem věnuje více než 30 let. V současné době jsou hlavní oblastí jeho práce projekty cílené na mladé lidi, kteří jsou považováni za znevýhodněné nebo se podílejí na trestné činnosti. Pracuje také na podpoře, školení a prověřování dobrovolníků, kteří provozují místní mládežnické kluby, a na školení a rozvoji zaměstnanců. Je facilitátorem Comhairle na nÓg – regionálním parlamentu mládeže a koordinátorem programu CYS Erasmus+. Brian má velký zájem zvrátit současný trend v přístupu vlády k práci s mládeží, který směřuje ke zvýšené cílené práci a pohlíží na mladé lidi jako na problém, který je třeba vyřešit krátkodobými řešeními.

FRANCISCO J. MOYA FAZ. Profesor psychologie, fyzioterapie a pracovní terapie na Fakultě zdravotnických věd a profesor kriminologie Fakulty právních věd Catholic University San Antonio, Murcia (Španělsko). Je doktorem zdravotnických věd (2007), doktorem psychologie (2017) a ředitelem katedry psychogeriatric a hlavní výzkumný pracovník výzkumné skupiny klinické a zdravotní psychologie. Tématy jeho výzkumu jsou: psychogeriatric, psychogerontologie a konec života. V současné době se věnuje výzkumu smutku a sebevražd u seniorů.

AARON MUÑOZ DEVESA je od roku 2011 odborným asistentem Fakulty ošetřovatelství na Catholic University San Antonio, Murcia (Španělsko), kde vyučuje předmět historie, teoretické základy a základní ošetřovatelská péče a v magisterském programu v oblasti socio-sanitárních věd přednáší ošetřovatelské myšlení a antropologii péče. Získal vysokoškolský diplom v ošetřovatelství, diplom a titul z náboženských věd, magisterský titul v oboru bioetika a doktorát v ošetřovatelství. Je vědeckým pracovníkem v tématech historie, spirituality a zdraví. Jeho publikace se týkají poradenství a duchovní péče v mateřských školách (2020. *Cesta osobního rozvoje péči svatého Jana z Boha*).

MICHAL OPATRNÝ je docentem sociální práce, charitativní práce a pastorální teologie na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Je vedoucím Katedry sociální a charitativní práce a získal doktorát na Katolické univerzitě v Linci v Rakousku. Je trvalým jáhnem katolické církvi. Ve výzkumu se zaměřuje na transdisciplinární otázky v sociální práci, včetně interakce teologie a společenských věd. Je hlavním řešitelem projektu Spiritualita a sociální etika v sociální práci Erasmus+ KA2 a dalších veřejných grantových projektů aplikovaného výzkumu. V roce 2019 získal výzkumné stipendium Humboldtovy nadace pro zkušené výzkumné pracovníky na univerzitě ve Freiburgu v Německu.

MARÍA DOLORES PEREÑÍGUEZ OLMO je antropoložka a sociální pracovnice. V současné době vyučuje na Fakultě ošetřovatelství Catholic University San Antonio, Murcia (Španělsko) předmět péče o skupiny ohrožené vyloučením. Píše disertační práci o zranitelnosti a ženách imigrantkách. Ve svém výzkumu se zaměřuje na migraci, gender a sociální násilí.

VĚRA SUCHOMELOVÁ je odborná asistentka na Katedře pedagogiky na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Její výzkum souvisí se spiritualitou ve stáří a obecně s kvalitou života seniorů. Podílí se programu Péče o duchovní rozměr člověka, nabízený na Univerzitě třetího věku na Teologické fakultě Jihočeské univerzity. Je autorkou monografie „Senioři a spiritualita: spirituální potřeby v každodenním životě“ (2016). V současné době se zaměřuje na využití virtuální reality při udržování aktivních seniorů, zejména na otázku, jak mohou virtuální zkušenosti podpořit naplňování jejich psycho-spirituálních potřeb.

KAREL ŠIMR je odborným asistentem na Katedře sociální a charitativní práce na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích a evangelickým farářem. Ve své disertační práci se zabýval uchopením diakonie v evangelické církvi z pohledu teorie sociálních systémů. Jeho výzkum se věnuje teologii diakonie, naposledy se zabýval tématem spirituality pomoci v kontextu křesťanské víry.

Resumé/Abstract

The aim of this manual is to offer a guide and training tool for social workers and other helping professions dealing with clients in the dynamic European social, economic, political, cultural, and religious frame in the beginning of the 21st century.

After discussions on methods, explained in this book (I.3.), we organized the twenty chapters around four main aspects: a first part with *founding elements* (I.1. — I.5.), a second part with *insights* (II.1. — II.3.), a third part with *reflections on spirituality and ethics regarding different social levels* (III.1. — III.6.), and a fourth part with *selected fields of application* (IV.1. — IV.6.).

With the first chapter (Opatrný, I.1.), readers are placed in the context of the European situation in the new millennium with a growing religious plurality and cultural diversity. These are the result of secularization waves, the adaptations and transformations of Christendom, migration processes, economic changes, and new geopolitical constellations. The second chapter (Gehrig, I.2.) puts in the centre the core reality and reason for existence of the social work profession: the human being. To help other people professionally requires an understanding of the person, the environment, the complexity of life and a reflexive attitude and capacity to comprehend these situations, processes, and persons. The chapter opens the discussion from a Christian humanist perspective with a focus on the concept of person. The third chapter on interdisciplinarity and method (Baumann, I.3.) is like a hinge between the initial contextualization, the following *insights* and the rest of the book. Its more complex and theoretical orientation based on Lonergan's model of four levels of *conscious intentionality* offers a holistic tool for reflection on practice by which social workers can enhance their ability to be more attentive, intelligent, reasonable, and responsible. In continuity with the chapter and its interdisciplinary orientations, Gehrig shows in I.4. how spirituality is a field for encounters between theology and social work. *Insights* concludes with a theoretical comparative reading on the connection of social work to related concepts of law, ethics, and religion as expressions of norms (Birher, I.5.). Social workers are aware of how normative frames influence the professional practice and situations, clients find themselves in our societies.

The second part of the book with its three chapters centres the attention on the core concepts of the topic, the *founding elements*. This part starts with a short explanation of the fundamental ethical and practical question of commitment to clients in social work in the context of spirituality and ethics (Opatrný, II.1.). The issue of commitment appears as a continuous element in the book and its chapters. For understanding of the concept of spirituality in this

manual and for social work, chapter II.2. (Opatrný and Gehrig) delivers the necessary understandings, followed by some basic ideas on social ethics addressed to the profession (Lacca, II.3.).

In the third, more extensive part of the book, readers find explanations of *spirituality and ethics on different social levels in practical fields*, especially the context of organizations. Baumann offers a bridging chapter between parts two and three (III.1.), where the spirituality of the clients, of social workers, and the ethos of the organizations in a secular age are connected towards a spiritually and ethically attentive, intelligent, reasonable and responsible practice. In III.2., Opatrný reflects on the practice of spiritual assessment as a tool and expression of spiritual sensitive practice in the helping professions. Readers can find here some models and practical orientations. The following chapter III.3. (Lacca), enlarges the questions related to assessment by an ethical reflection on the topic. The rest of the third part is dedicated to the organizational field and leadership. Readers will find an example with the case of ecclesial charitable organizations (III.4., Birher), where the author connects with the ideas expressed in I.5. on norms and explains them; in III.5, Blank and Šimr show the cases of a Protestant and a Catholic organization in Germany and the Czech Republic and its support for the topic of spirituality; III.6. (Baumann) finishes part three with reflections on leadership in social work related to spirituality.

The fourth part with *selected fields of application* shows how the topic of spirituality and ethics appears in exemplified groups and fields of reference for social work. IV.1. (Muñoz and Pereñiguez) describes for social workers the dramatic situations of refugees and migrants and the emerging spiritual questions related to it. Both authors then present in IV.2. a dialogue on how spirituality can be a part of female empowerment and an instrument for social change. In chapter IV.3. (Moya Faz and Baumann) we have included the topic of mental health, as spirituality frequently appears in psychological and health care research. Social workers have a strong professional presence in this field, too; actually, mental health is a topic in most of the training programs for social work. Youth work and spirituality in Ireland (IV.4., McManus) expresses an emerging topic and is the result of the enriching encounters and trainings of academics and practitioners in the project. Of course, the challenging European social reality of elderly people is a necessary and urging focus in the topic of social work and spirituality and an ethical practice. Suchomelová and Moya Faz summarize the important aspects in chapter IV.5. The applications part finishes with a short reflection on the community development (Opatrný), as social work is not only case work or organizational practice, and people always

belong to communities, groups of reference and relational local social realities which have to be integrated in the spiritually sensitive social work.

DOWNLOAD THIS BOOK IN PDF IN OTHER LANGUAGES



Spirituality, Ethics and Social Work



Espiritualidad, Ética y Trabajo Social



Spiritualität, Ethik und Soziale Arbeit



Spiritualita, etika a sociální práce



La spiritualité, l'éthique et le travail social



Spiritualitás, etika és szociális munka