

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

1. vydání, 2021

Layout a tisk: Tiskárna Posekaný, České Budějovice

© FreiDok plus, 2021

ISBN:

DOI:

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. Adela 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>	83
II.3 Pojmy a teorie sociální etiky v sociální práci <i>Emanuele Lacca</i>	101
Část třetí: Spiritualita a etika v různých úrovních sociální interakce	112
III.1 Spiritualita klientů, spiritualita sociálních pracovníků a étos organizací v sekulární době <i>Klaus Baumann</i>	113
III.2 Spirituální posouzení v sociální práci <i>Michal Opatrný</i>	127
III.3 Spiritualita a etická rozhodnutí <i>Emmanuel Lacca</i>	142

III.4 Církevní charitativní organizace a předpisy v sociální oblasti <i>Nándor Birher</i>	151
III.5 Podpora spirituality ve strukturách pomáhajících organizací <i>Daniela Blank</i> <i>Karel Šimr</i>	166
III. 6. Vedení lidí v sociální práci a spiritualita <i>Klaus Baumann</i>	177
Část čtvrtá: Vybrané oblasti praxe.....	194
IV.1 Depersonalizovaná migrace: směrem k pohostinné společnosti <i>Aaron Muñoz Devesa</i> <i>María Dolores Pereñíguez Olmo</i>	195
IV.2 Spiritualita, sociální práce a zmocňování žen: nástroj sociální změny <i>Aaron Muñoz Devesa</i> <i>María Dolores Pereñíguez Olmo</i>	206
IV.3 Spiritualita a duševní zdraví <i>Francisco José Moya-Faz</i> <i>Klaus Baumann</i>	217
IV.4 Práce s mládeží a spiritualita v Irsku <i>Brian McManus</i>	230
IV.5 Spiritualita a senioři <i>Věra Suchomelová Francisco</i> <i>Moya Faz</i>	245
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 další 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 středu 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 svými třemi kapitolami 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 a jejích kapitolách objevuje jako kontinuální prvek. Kapitola II.2. (Opatrný a Gehrig) 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 (III.4., Birher), kde se autor propojuje s myšlenkami uvedenými v I.5. o normách a vysvětluje je; 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) popisují pro sociální pracovníky dramatické situace v oblasti práce s uprchlíky a migranty a s tím související vznikající spirituální otázky. Oba autoři pak představují ve IV.2. dialog o tom, 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 také silné profesní zastoupení; ve skutečnosti je duševní zdraví tématem ve většině vzdělávacích programů sociální práce. Práce s mládeží a spiritualita v Irsku (IV.4, McManus) vyjadřuje nově vznikající téma, a je výsledkem obohacujících setkání a školení akademiků a odborníků z praxe v rámci projektu. Náročná evropská sociální realita seniorů je samozřejmě nezbytným a naléhavým zaměřením na téma sociální práce a spiritualita a etické praxe. Suchomelová a Moya Faz shrnují důležité aspekty v kapitole IV.5. Část aplikace končí krátkým zamyšlením nad rozvojem komunity (IV. 6., Opatrný), protože sociální práce není jen případovou prací nebo organizační praxí, a lidé vždy patří ke komunitám, referenčním skupinám a vztahovým lokálními sociálními realitám, které je třeba integrovat do spirituálně citlivá 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 nebo 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, pokud jde o spiritualitu a etiku v oblasti ve vzdělávání, výzkumu a praxi 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

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 také 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 Švýcarsko. Ostatní velké státy s vysokou úrovní kulturní a náboženské rozmanitosti v dějinách Evropy se rozpadly a zanikly, například Habsburská monarchie (1526-1918), kde katolíci, 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 tzv. *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, nebo 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, jako hranice mezi zeměmi s vysokou úrovní sociální důvěry a silné podpory 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 silnějším vlivům katolické a protestantské kultury. To je mimo jiné dáno pozicí Česka, jež je zaklíněno v německém prostoru mezi dvěma státy, které se vzájemně liší – 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 znamenala 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,

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

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 jako protiváha 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 to, 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 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 druhy strachu, bez ohledu na to, zda se jedná o katolický stát, jako je Polsko, nebo sekularizovaný stát, jako je 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, Zulehner, 1999; tamtéž, 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 mají různé náboženské víry (tj. Islám a pravoslavné nebo řeckokatolické křesťanství), které jsou pro ně více důležité než nedůležité. Pro sociální práci má význam, který je významnější než nevýznamný. Sociální práce v Evropě se proto musí zabývat různým náboženským původem - včetně ateismu a agnosticizmu (Taylor, 2007) s dědictvím kultur evropských zemí, které mají dopad jak na každodenní život národů narozených v Evropě, tak i na různé náboženské 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 část 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 životy lidí nebo svůj politický vliv (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 dopadem katolických (např. Polsko) nebo protestantských (např. Maďarsko) církví. Proto současná koncepce sociálního státu v jednotlivých státech Evropské unie stále ještě závisí na jejich náboženské historii (Ebertz, 2011). Po první světové válce (1914-1918) nastal kolaps monarchií v Evropě. Teprve to pro mnoho evropských zemí znamenalo konečný rozkol mezi státem a církví.

Závěr

Přestože v Evropě žijeme v sekulárních státech, které jsou sjednoceny v sekulární Evropské unii, má ta samá Evropa bohaté dědictví 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, 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 jejich státech? Co ještě potřebujete vědět?
 - o Pro studenty ze „západní Evropy“: Co víte o „východní Evropě“ a jejich 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-faee-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* (pp.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

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, které vyplývají z jejich individuální situace, jejich vztahů s ostatními, ze sociálního prostředí a jeho požadavků, možností, příležitostí a trestů. Cílem je předcházet sociálním problémům, zlepšovat 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 by nebylo možné bez *konceptů*, které řídí odbornou praxi a prostředků k *teoretizování* o tomto typu situací.

Sociální práce je praxí zaměřenou na člověka, jejímž hlavním nástrojem je jednání s lidmi. Jak jsme viděli 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 & Borrmann, 2016, str. 389).

V této kapitole se zabývám různými *koncepty lidské bytosti* (Menschenbilder), které se objevují v praxi pomoci nebo sociální práce a odpovídají na základní otázky o tom, *kdo jsme*, a zda je tato otázka v sociální práci řešena či nikoliv. Okamžitě vyvstává 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 stávající pohledů na člověka, které se odráží v praxi.

Čtenáři porozumí spiritualitě v rozmanitosti jako univerzální dimenzi.

Dovednosti

Čtenáři reflektují vlastní představy a koncepty lidské bytosti.

Postoje

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

Čtenáři věří v možnosti lidské změny.

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. Velmi dobře se vědělo, že člověk sám o sobě nemůže přežít, že lidská bytost potřebuje vyšší moc a že je nutně součástí komunity a určité skupiny, která má vlastní struktury, řád a systém péče o nejslabší. Přežití bylo možné pouze uvnitř náboženského a sociálního rámce, který stanovil určité normy a postupy, které bylo třeba dodržovat. Život mimo tyto rámce byl velmi riskantní, a obecně se rovnalo 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 navzájem střetávají. Výsledkem jsou autoritářské společnosti, nerovnosti ve společnosti a velmi násilná období, která vedla k masivnímu vyhlazování lidí (holocaust). Sociální práce během svého vývoje 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, ale bez jasného rozpracování vlastní antropologie. Tuto praxi samozřejmě ovlivňují západní paradigmaty jednotlivce, racionální a sebeurčující bytosti, jakož i modely sociální práce založené na důkazech, které patří do určitého kulturního referenčního rámce, který se nachází 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 nebo jiných etnických kultur.

Kde začít naši cestu?

Jako výchozí bod bych rád čtenářům přiblížil, co se rozumí „lidskou bytostí“. Někdo by řekl, že každý má podobnou koncepci, jak pojem chápat, ale zejména v tomto bodě bych chtěl být transparentní, a vycházet z otevřené vize, ověřitelné s porozuměním, které má každý z nich. Každý čtenář pak může odhadnout, 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.

Je vidět, 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 zahrnutí různých úhlů pohledu, které vznikají v praxi sociální práce. Protože

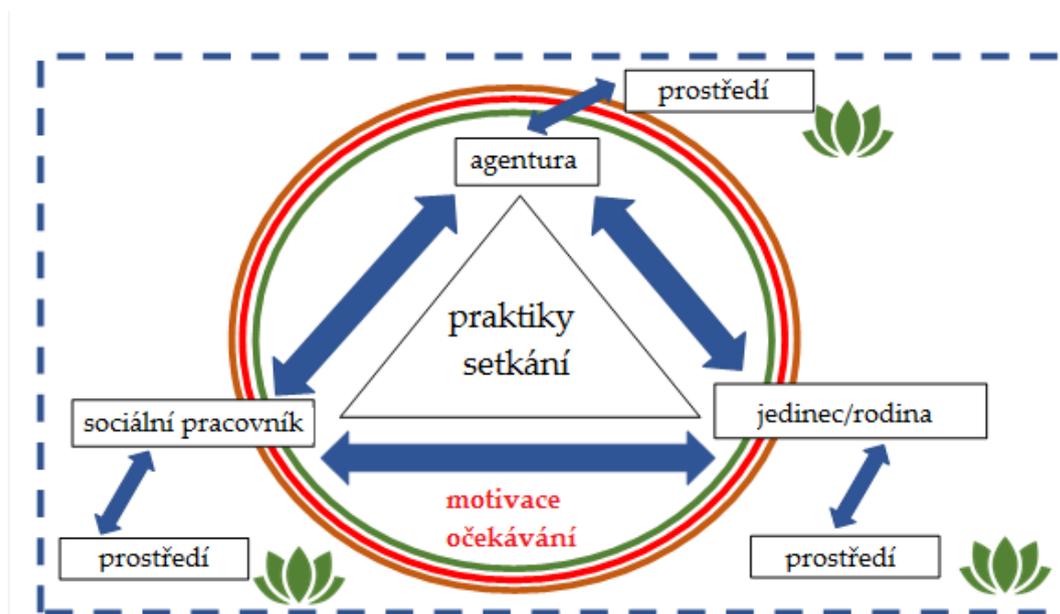
co se dělá v sociální práci a co se dělá jako sociální práce, to je chápáno člověkem; ne proto, že se profese obrací k lidem, ale spíše proto, že z lidí vychází, z myšlenek, z přesvědčení, které podněcuje pracovníka k tomu, aby pro lidi dělal to, co udělat může, a aby věřil tomu, co je potřeba udělat (Schumacher, 2008, str. 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 nebo zapojenými systémy (sociální pracovník, osoba/rodina, agentura, S-J-A, viz obrázek 1).

Obrázek 1. Aktivizující situace pro koncept člověka v sociální práci



Zdroj: Zpracování autorem.

Tyto tři působící systémy (S-J-A) existují ve vztahu ke svému prostředí, 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 sociálně politický 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 vytváření tato setkání. Nejedná se procesy pouhé adaptace nebo intervence. Na druhou stranu tyto procesy nejsou absolutně otevřenými prostory, ale jsou formovány rolí účastníků, jejich zázemím a institucionálním prostředím. Z pohledu profese sociální práce by měly vytvářet příznivé prostředí vedoucí k procesům změny člověka; ale v cestě jim stojí socioekonomická politika, institucionální nařízení a konkrétní pracovní podmínky, jakož i složité sociální problémy.

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

Zaměříme-li se na úlohu sociálního pracovníka, tak cíl profese anebo tři mandáty (Staub-Bernasconi, 2018, str. 111 ff.) formují setkávání a odráží soubor pohledů na člověka. Například mezinárodní definice sociální práce (2014) zdůrazňuje některé z nich (označené kurzívou):

Sociální práce je profese založená na praxi a akademická disciplína, která podporuje 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, která 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 tvrdit, že když k těmto intervenčním situacím dojde, pro každého aktéra teoreticky existují následující stanoviska:

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

Moje pojetí člověka je založeno na mé profesní identitě sociálního pracovníka a mé praxi /
Moje pojetí člověka je založeno na mé osobní identitě jako klienta /
Naše pojetí člověka 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 nepřistupujeme k člověku, aniž bychom nezaujímalí nějaké stanovisko, neboť nás vždy ovlivňují zkušenosti, očekávání a znalosti, které utvářejí 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 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, například to, 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 historickém 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 později v této kapitole.

Limity předloženého 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 brání plodnému rozvoji života lidí, zejména těch, kteří odcházejí se zdravotním postižením, specifickými potřebami a těch, kteří pocházejí z problémového prostředí (rodina, komunita, diskriminace ve společnosti). To by byl další rozměr, ve kterém vzniká koncept lidské bytosti. Kulturně vytvořený koncept života ve společnosti je 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 setkává 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 člověka, jsou tyto rozměry vzájemně propojeny, takže je nutné, aby tvořily sjednocený model, nikoliv model oddělený nebo protichůdné teorie. To je základní pohled na „to, co člověk potřebuje, aby byl člověkem“ (Mollenhauer, 1998, str. 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, str. 89) je to vždy pohled na lidský život ve společnosti, nikoli nějaká jeho abstrakce, protože součástí jeho definice sociální práce je koncept společnosti, a to znamená, že život ve společnosti je *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 člověka.

Stačí zde poukázat na etické otázky, které v těchto situacích vyvstávají, a 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 nebo respekt k rozmanitosti. Také Schumacher uvádí, že existuje napětí mezi pojetím člověka, které utváří společnost jako součást kulturního rámce a konkrétním zhmotněním konceptu při praktikách setkávání, kde jsou klienti se svou identitou a

perspektivami ve vzájemné interakci s pojetím a názory sociálních pracovníků, které formuje mandát profese.

Tato situace souvisí se základním sociologickým problémem mezi *člověkem modernity* (úplná lidská soběstačný), který je praktický a vybavený rozumem a v krajních případech je označován také jako *homo economicus*, a *společenskou bytostí* (sociální závislost) ve kterém jsou všechny specificky lidské vlastnosti jako sobectví, reflexivita, myšlení, paměť, emocionalita a víra redukovány na diskurz společnosti (Archer, 2004, str. 66). Přizpůsobení formulace situacím sociální práce: Je lidské blaho určováno pouze individuálně, je kulturně konstruované nebo je morálně relativní? V praxi setkávání, V kontextu situací, které v praxi nově vznikají, musí sociální pracovníci najít vodítka a metody, které vedou jejich praxi k tomu, aby byla přiměřená, odpovědná a odpovídala 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. Nemůže stačit, aby sociální pracovník pouze přijal úhel pohledu klienta, který může být sociálně zprostředkovanou a osobně zkušenou pasivní bytostí, psancem bez motivace, naděje nebo víry v pozitivní a prosperující scénáře, jako v případě sociálně vyloučené osoby nebo skupiny dlouhodobě diskriminované. Pokud připustíme, 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. Nakonec by se dalo namítnout, že etický rámec praxe umožňuje pluralitu názorů, nikoli však odpojenou 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 se spojuje s náboženskými tradicemi (tamtéž, str. 124). Samozřejmě to nemusí nutně znamenat, že je praxe sociálních pracovníků praxí náboženskou, ale právě to, že mohou navázat korelace osvobozujícími, bezpodmínečnými vděčnými postupy vyjádřenými v této oblasti. Ty mohou existovat i v sekulárních humanistických praktikách.

S tímto duchovním postojem se mi zdá, že Schumacher rozpoznává následující pozici popsanou Margaret S. Archerovou, podle které nejen instrumentální utilitaristické prvky motivují, generují a řídí lidské jednání:

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

Po analýze situace, jak se pojetí člověka zásadně objevuje 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 úhly pohledu, sdílíme schopnost propojit tyto úhly pohledu s našimi tradicemi a širšími náboženskými rámci, přičemž jsme si vědomi toho, že v sociální práci existují také jiné úhly pohledu. 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 ukázat stejný postoj. Tvrzení o privilegovaném epistemickém postavení nepomáhají. „*Bud'te vždy připraveni podat odpověď každému, kdo se vás zeptá na důvod vaší naděje. Ale učíňte tak s jemností a respektem*“ (1Pet 3:15). Realitu prožíváme jako jednotlivci a vyjadřujeme ji prostřednictvím praktik, diskurzů a textů, které lze racionálně posoudit. Představy a víry jsou proto opravitelné (Archer, Collier & Porpora, 2004, str. 13). Pro více 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 člověk, protože realita je mnohem větší než naše představy a zkušenosti. Sociální pracovníci si toho jsou vědomi pokaždé, když vstupují do nové situace. Kromě této otevřenosti a uplatnění vlastní zkušenosti v reflexi situace, mají sociální pracovníci k dispozici další užitečná vodítka pro dobrou praxi. Zažitá, konceptualizovaná a praxí osvědčená však nedokáží tyto prvky 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*. Pojdme 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 vyhozeném světě, 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 schopni porozumět sami sobě ve vztahu ke světu pouze tehdy, pokud předpokládají Boha jako společného stvořitele obou, sebe samých i světa“ (Pannenberg, 2004, str. 11). Propojení teologie s antropologií je očividně riskantní, zvláště pokud se podíváme na vývoj antropologie jako oboru od 19. století, který se emancipuje z náboženských hranic, 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. Lásky 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, str. 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.

Každá 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, nebo její ekvivalent sebe-transcendence (Pannenberg, 2004, str. 61ff.), 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, ale můžeme je také ovlivnit. Jsme schopni měnit způsoby našeho jednání nebo odmítat biologické potřeby: stručně řešeno, máme možnost výběru. Zároveň to vysvětluje koncept být *Božím obrazem* částečně jako dar nebo predispozice (nebo potenciálu, jak by uvedli někteří autoři raději) a částečně jako osud, který si musí člověk v životě uvědomit. Reakcí na tento potenciál je koncept *společenské bytosti* nebo *moderního člověka*, jak bylo zmíněno dříve, ale ve 20. století rozvinul křesťanský humanismus jako reakce proti těmto postojům myšlenky personalismu. Jeho zakladatelé v Evropě jako 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, 1944, str. 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, když se pokoušejí 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, str. 61)

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

Dalším důsledkem tohoto zvláštního vztahu je popis skutečnosti, když lidé, kteří nereagují na 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, ale zároveň musí také reflektovat koncepcce, které přináší politika, organizace a ostatní kulturní struktury. Křesťanská antropologie vyjadřují úhly pohledu, které souvisejí 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 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 to 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* (pp.63-81). London: Routledge.
- Archer, M. S., Collier, A., Porpora, D. V. (2004). Introduction. In M.S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence: Critical realism and God* (pp.1-23). London: Routledge.
- 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* (pp.79-92). Freiburg i. Br.: Lambertus.
- 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), 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

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 povinnost interdisciplinární otevřenosti a spolupráce sociální práce s příbuznými obory. Ačkoli je interdisciplinarita povinná, úspěch interdisciplinárního úsilí jako 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 praxe 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

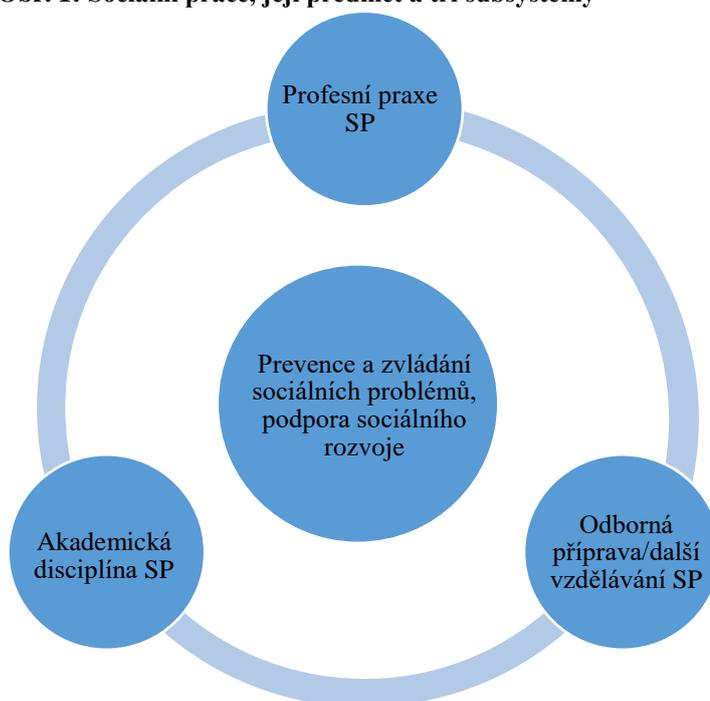
Čtenáři jsou pozorní, inteligentní, racionální a zodpovědní ve vnímání, dotazování, reflexi a rozhodování/jednání, zejména v oblasti komunikace a sociálních realitách.

1. Sociální práce a její předmět

Sociální práce je jak vědeckou (nebo 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 federací sociálních pracovníků (2014) definuje sociální práci takto: „Sociální práce je profese založená na praxi, stejně jako akademická disciplína, která podporuje sociální změnu, růst,

soudržnost, podporuje zplnomocňování a osvobození člověka.“ Spojením předmětu jako „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, které se zaměřují na její předmět:

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



zdroj: přizpůsobeno z Engelke a kol. 2016, str. 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. Ve skutečnosti IFSW okamžitě 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 cílem

Prevenčí a zvládáním sociálních problémů a podporou sociálního rozvoje se nezabývá pouze sociální práce. Ve společnosti existují i jiné systémy (posuzované jako celek), které se různými

způsoby také zabývají tímto cílem a přispívají a mísí své perspektivy, vnímání, koncepce a postupy. Zaměříme-li se například na sociální problémy v dospívání, existuje mnoho subjektů, které jsou zapojeny jako zúčastněné strany (stakeholders): rodiny, školy, (sociální) státní nebo vládní organizace, mládežnické organizace, zdravotnické instituce, právní instituce (soudy), sportovní a další organizace občanské společnosti, včetně náboženských komunit atd. Pokud jde o akademické obory, řada z nich může mít v rámci svých přístupů co říct: pedagogika, psychologie, sociologie, medicína, právo, etika, ekonomika, teologie, etnologie, politická a kulturní studia atd. Jinými slovy, stejný předmět jako má sociální práce je obklopen (viz obr. 1 výše) také mnoha dalšími institucemi nebo aktéry, kteří se zabývají prevencí nebo zvládáním sociálních problémů, a jejich cílem je podpora sociálního rozvoje. Mnohé další akademické obory zkoumají tento předmět, a pracují s jeho jednotlivými 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 vzniknou 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 přispěla vlastními postoji a postupy k pokroku v prevenci a zvládání sociálních problémů, například v dospívání, a tak podpořila sociální rozvoj.

Jak je vysvětleno v následující kapitole I.4 (odkazující 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 hledání a kompetenci interdisciplinární komunikace ohledně aktuálních otázek nebo sociálních problémů, o které jde. Jiní hovoří o trvalém vytváření interdisciplinárním sítí zaměřených specificky na problémy a postupy (Jungert et al. 2010, str. 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, a případně přenosem metod mezi obory.

Nicméně to, k čemu směřuji, není jen o vedení interdisciplinárního dialogu a o sdílení, ale také o tom, jak interdisciplinárně pracovat na společných otázkách a na sdílených projektech. Taková transdisciplinární práce vyžaduje pro uskutečnění dobře fungující spolupráci nejen dialog, ale předpokládá také vzájemné porozumění a společné a 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. K tomu jsou zapotřebí schůzky a čas. Abychom uvedli 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 vyjasnění v rámci jednoho oboru (intra-disciplinární). Vzájemný respekt a uznání příslušných odborných znalostí a schopností jsou opět nezbytnými předpoklady mezi různými akademickými obory, 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, aby lépe porozuměli tomu, co se děje v procesu interakce a komunikace mezi jednáčícími, včetně toho, jak dochází k nedorozuměním. 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 tomu, 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 o společných otázkách 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 také 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, ale je 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 tuto snahu, 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, která má vlastní rozličné 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 je velmi podobné učení metodou 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 výzvam jiných oborů;
- je schopen rozpoznat úroveň obtížnosti a diskurzu;
- umí klást konkrétní a relevantní otázky (se zaměřením na jejich relevantní prostředí), aby získal potřebné informace a výsledky z jiných oborů;

Mnoho obtíží a výzev interdisciplinárního dialogu a transdisciplinární spolupráce je skutečně pragmaticky omezeno, pokud iniciátoři správně stanovili hlavní výzkumné otázky, na které je potřeba se zaměřit, a na které 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-dobré-vědět*“, jako „*jakoby interdisciplinarita*“ a „*nepřátelsky uchopená interdisciplinarita*“ (Löffler, 2010).

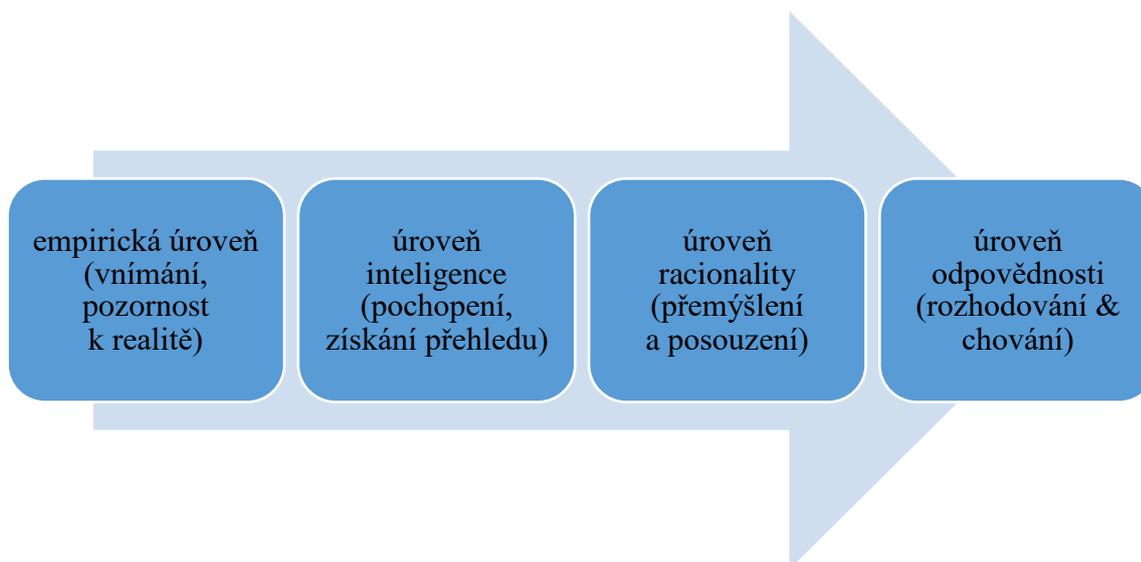
Na druhé straně jsou interdisciplinarita a transdisciplinarita připraveny překročit hranice určitých oborů. Individuální sociální pracovník může rozvíjet zvědavý postoj, který přesahuje a překračuje tyto limity, a přitom si uvědomit, že disciplinární pozice se spíše doplňují a vzájemně se nevylučují. 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 odborných znalostí“ (Hacking 2010, s. 197, 205).

5. Epistemologické rozlišení úrovní vědomé intencionality (Bernard Lonergan)

Když se setkávají různé vědecké obory, dochází také k setkání různých metodologií a druhů výsledků. Filozoficky řečeno, různé obory mají různé epistemologie, různé přístupy k získání výsledků, které hledají. 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 nebo 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 provádíme svá rozhodnutí" (Lonergan, 1972, str. 9).*

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



zdroj: přizpůsobeno od Lonergana, 1972

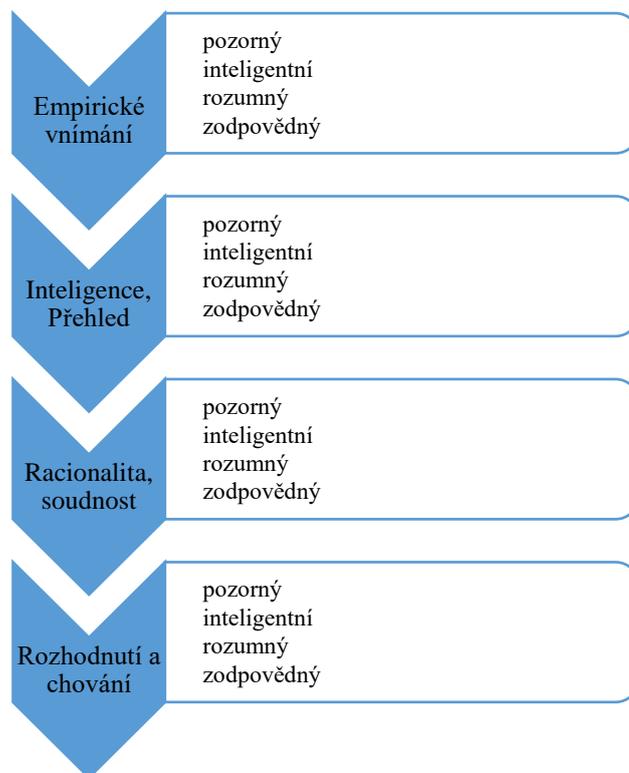
* Na prvních dvou z těchto čtyř úrovní provedl Lonergan rozsáhlou studii. *Insight* (Lonergan, 1957).

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. To, co však 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, a to 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 pozornost kritickým datům ve vnímání, a tím určují, co určitým způsobem je nebo není, zatímco se úroveň rozhodování 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, že 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.

Z toho vyplývá silně zjednodušené vysvětlení od Lonergana, které je tu stručně popsáno takto: operace lze aplikovat na každou úroveň vědomé záměrnosti znovu, jak je znázorněno na následujícím obrázku (3):

Obrázek 3: Vědomá intencionalita na všech úrovních



zdroj: Zpracování 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, str. 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 pomoci ověřit „metodou“ vlastní vědomé operace člověka směřující k autentické subjektivitě, jak říká Lonergan: Buďte pozorní, inteligentní, buďte rozumní, zodpovědní (str. 20). Je však také (v mnoha ohledech) užitečný k analýze a rozlišování prvků znalostí, informací, poznatků, vysvětlení a rozhodnutí, kterými různí partneři a disciplíny přispívají v rámci intradisciplinární, interdisciplinární a transdisciplinární komunikace (str. 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 nebo metodického nástroje pro akademický projekt, který provádíme v této příručce o spiritualitě a etice v sociální práci.

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

- při výcviku a slepých experimentech,
- při zjišťování a porozumění a při vyloučení z výzkumu a nových znalostí
- při větší či menší reflexi, při posuzování a chybném úsudku
- při hodnocení a rozhodování víceméně zodpovědně

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, které přispívají 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 snahou 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, ale 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 další součást.

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 duchovně prodchnuté každodenní práci. Jinými slovy, spiritualita není jen o všímavosti, ani o duchovním *přesvědčení* nebo *víře*, ale je v tomto svazku koncipována jako integrující prvek všech operací lidské mysli, a to otevřeným, dynamickým a autentickým způsobem. Jde mnohem více o duchovní postoje, jako je ochota, ochota experimentovat, porozumět, přemýšlet a autenticky rozhodovat, než o duchovní nebo náboženské hodnoty a učení. Osobní hodnoty a přesvědčení nebo víry mohou být také 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 běžných předmětech vašich oborů, pokud existují, 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* (pp.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* (pp. 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* (pp.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* (pp.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

Cílem této kapitoly je vysvětlit, co bychom mohli nazvat zákulisím nebo pozadím výsledků následujících kapitol. Účastníci tohoto projektu pocházejí z různých evropských národů a přistupovali k tomuto tématu z různých postupů a akademických studií, v rámci disciplinárních oborů, které se vzájemně překrývají, a se sdílenými nebo doplňujícími se světovonázory, 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 pouze oblastí aplikované praxe. Sociální práce je zvláště náchylná 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 sama na tyto složité reality nemůže reagovat pouze jeho vlastní disciplinární přístup. Touto kapitolou chceme debatu zprůhlednit, a otevřít diskusi o tom, jak teologické zázemí souvisí 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 jako obohacující prvek do vzdělávacích programů sociální práce.

Čtenáři chápou důležitosti 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 učí 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 praxi pomoci v sociální oblasti se sociální práce stává spojením s vědeckými znalostmi humanitních věd jako nová disciplína a trvalý prvek. Způsob, jakým se toto spojení praktikuje a chápe, v různých studijních programech v průběhu času lišit, a může být vysvětlen různými modely. Sociální práce, jako mladá věda, přinesla 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 vzdělávacích programech sociální práce v posledních 100 letech sledovat relativně stálou přítomnost v programech skupiny věd, jako je psychologie, politologie, právo, etika, ekonomie, medicína, pedagogika, historie a sociologie, které všechny patří do obecné oblasti humanitních věd (Engelke a kol., 2016, str. 269). V seznamu je také odkaz na teologii, ale autoři zpochybňují toto začlenění kvůli normativnímu základu této vědy, která se týká zjevení. O tom, co to znamená, se bohužel již nediskutuje. Autoři pravděpodobně pochybují o možnosti rovnocenného partnerství mezi normativní vědou, jako je teologie, a sociální práci, 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 označení *vědy referenční* nebo *příbuzné vědy* (Bezugswissenschaften).

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

- existence překrývajících se prvků rozměrů předmětu studia
- blízký vztah mezi různými dimenzemi
- různé výzkumné pohledy stejné dimenze objektu
- komplementární výzkumné otázky
- shoda epistemologických zájmů
- skutečnost, že pracují se stejnými výzkumnými metodami
- skutečnosti, 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 kvůli zachování nezávislosti oborů je spojení méně dynamické a pro praktickou orientaci sociální práce to navíc znamená problém, jak tyto obory kontextualizovat 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 tento druh interdisciplinarity by mohl být nejlepším způsobem, jak uspořádat a zpřístupnit různé znalosti pro praxi. Tito autoři pojmají tuto interdisciplinarnitu 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. Tvzení 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 zavedená syntetická 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 nezachází do hloubky o tom, 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, management, ošetrovatelství, psychiatrie, psychologie, veřejné 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 se měli sociální pracovníci organizovat vztah k jiným vědám a jejich znalosti.

To představuje také problém, 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 přidat 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, nebo jak je zprovoznit směrem k transformační praxi. Otázka, zda může existovat sjednocující teorie, zůstává otevřená a nezodpovězená. V tuto chvíli můžeme ukončit tento odstavec s široce citovanou definicí Kleina a Newella (1998) jako

vodítkem pro proces interdisciplinarity, který je třeba aplikovat na příbuznost teologie a sociální práce. Interdisciplinarity je zde chápána jako:

proces odpovědi na otázku, řešení problému nebo pojmenování tématu, které je příliš široké nebo 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 (str. 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, inspirovaný 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, 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, které zavádějí sociologii jako dominantní vědu a charakterizují teologii pouze jako posluchače 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, str. 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 v rámci 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 paradigmatata 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, str. 19), kdy používá pojem *kritická integrativní věda*, který využívá také sociální práce (Brekke, 2014; Engelke a kol., 2019, str. 49; Evans, 1976; Maier, 2009; Meusel, 1976, Tucker a kol., 1997). Mieth začíná svůj popis integračního vědeckého statusu teologie nikoli u Boha jako všeobjímající bytosti (kritérium radikální teocentrické integrace), ale u tří teologických předpokladů: a) možnosti integrace singulárních znalostí do integrační zkušenosti lidské bytosti (humanum) ve víře; b) jako meta-praktická věda legitimizuje své znalosti o rovnocennosti mezi praktickými, ale výjimečnými momenty a operativně konformní realitou (Wirklichkeit) boha, a c) jako experimentující věda legitimizuje své znalosti o rovnocennosti mezi zkušenostmi souvisejícími, ale překonávajícími okamžiky výjimečných, nevyhnutelných událostí (Widerfahrnis). Tyto změny zaprvé mění lidskou bytost a zadruhé je mohou vyjádřit. Filozofické myšlenky strukturální korelační teorie Heinricha Rombacha (2010) mezi zkušenostmi víry a vědeckými zkušenostmi představují důležité mosty pro spojení – k tomu se ještě vrátím v podkapitole 2.2 Blízkost k filozofické antropologii lze pozorovat, ale antropocentrický obrat této teologie je orámován kristologickou korespondencí, která umožňuje dynamičtější hermeneutický proces a zachovává singulární teologické zaměření. To, čeho zde na této úrovni dosahujeme, je zaprvé snaha o to, aby byla teologie transparentnější a srozumitelnější jako integrující věda a aby byla zajištěna korelace se společenskými vědami, aniž by se mimochodem ztratila vlastní disciplinární identita, pozice, která je také nezbytné 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 nebo spolu souviset.

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

Charakteristická 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 jedním z možné referenční vědy. Historicky existují v evropském kontextu různé situace. 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, str. 427). Demokratizační 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 úplně ztracen. Pouze několik středisek ve Španělsku, jako jsou univerzity jezuitů (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 spolu se Sociální školou pro ženy v roce 1908 v Berlíně sekulární projekt, do kterého bylo do roku 1919 zapojeno kolem šestnáct škol. V současné době akademická příprava v sociální práci silně souvisí s existencí *univerzit aplikovaných věd* (Fachhochschule) s tříletými studijními programy ve více než 70 centrech, z nichž asi 20 patří k církevním katolíkům nebo protestantům, 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, etice a inovací v neziskovém sektoru. Studenti teologie v magisterském studiu mají možnost získat titul z *Diakonických věd*, které jsou zaměřené na program, který kombinuje 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 sedmisemestrální bakalářské studium aplikované teologie a náboženské pedagogiky, a po dokončení tohoto programu mohou po dodatečném třímestrovém studiu 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 dvacátého století, kdy byla Alicí Masarykovou a Annou Berkovcovou v roce 1918 v Praze založena první vysoká škola sociální práce, a to na základě zkušeností Masarykové s projektem zabydlování v Chicagu. 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 & Křišťan, 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, které máme. Je nutné aktivně zvažovat náboženská východiska lidí i organizací, a sociální pracovníci jsou vyškoleni, aby získali kompetence pro prospěšné využívání těchto znalostí. To se samozřejmě může stát jen v případě, že teologie překročí své vlastní hranice a otevře se dialogu s přístupem být na této cestě partnerem a nikoliv dominantní postavou, jejímž záměrem je mít konečnou odpověď na otázky života. Přirozeně k tomu může dojít pouze tehdy, když teologie překročí své vlastní hranice, zahájí dialog s postojem být společníkem na cestě a ne dominantní postavou, která si cení definitivních odpovědí na všechny 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 heterogenní a různorodé zkušenosti a úvahy na toto téma 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 rámcem hodnot než humanistických hodnot, jako spíše rámcem historické perspektivy, „specifickým způsobem interpretace historie jako minulosti, přítomnosti a budoucnosti lidské bytosti ve vztahu k záměru Bůh“ (Mahler, 2018, s. 18). Vedle 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, 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 sociální práci pro její křesťanské prvky.

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 (str. 49-125). Analýza zahrnuje přehled předchozích teologických návrhů jako sociální teologie nebo sociální pastorační práce (Mette a Steinkamp), které lze všechny seskupit jako odlišné formy kontextových teologií (s. 136-152). Na závěr Lechner odhaluje sedm možných konvergujících bodů a šest

sbíhající se oblastí (tamtéž, s. 157-218). Spojující 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, spiritualita-smysl-překonávání nepředvídané události, 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 množných rámců interpretace náboženských zkušeností nebo náboženských normativních rámců. Způsob, jak si klienti* vytvářejí nebo zdůvodňují své hodnoty a motivy pro vysvětlení určité situace či problému nebo nebo způsob jednání v těchto situacích, je možné vysvětlit nejen na základě psychologických teorií, ale i z pohledu teorií teologických. Detailněji to bude ukázáno v kapitole 2.2 a ve vztahové teologii Pompeye.

V sociální práci se odlišují pozice profesionální praxe *bez hodnot* (*value free*) a praxe založená na *transparentních hodnotách* (*value transparent*) - možností 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; Muhrel & Roh, 2013). V rámci křesťanských hodnot poskytuje teologie prvky sblížení s možností sázení na chudé, univerzální lidskou důstojnost, sociální spravedlnost, solidaritu a rovnost, svobodu 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 v jejích biblických zprávách a teologických interpretacích po staletí zhuštěny. Otázku sociální spravedlnosti jako základního prvku identity sociální práce (spravedlivá a spravedlivá praxe) při etickém hodnocení případů a politické funkce (obranná role, lidskoprávní profese) lze spojit se širokou tradicí katolického sociálního učení, vyvíjeného od roku 1891 v různých dokumentech magisteria a trvalého principu pro vytvoření spravedlivé společnosti.

Pro Lechnera je to především praktická teologie, která se spojuje se sociální prací. Přirozeně zde nemůžeme vstoupit do diskuse o stavu této praktické teologie s ostatními obory teologie,

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

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 a nejen na perspektivu věd o náboženství. Tato křesťanská teologie ukazuje, že její zájem o otázky naší společnosti je kritický pro hodnoty, je univerzální, nezávisí na národním rámci a musí být rozumný a ve svém vědeckém přístupu musí být propojen 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 bodem referenčním bodem teologie sociální práce, protože je propojená 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 světonázorech, 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 komunitách, jejich poslání, církevních organizací a asistenčních institucích a sociální práci v církevních organizacích
- Socioálně pastorální kompetence popisují prvky křesťanské motivace pro sociální práci, spojení s pastorační péčí, teorií charity, náboženskou pedagogiku v kontextu sociální práce a liturgie.

Na základě příkladů těchto kompetencí, vysvětluje Lechner v poslední části knihy některé relevantní obsahy, ne jako stálou osnovu, ale pro ilustrativní účely. Nyní nám postačí mít širší představu o tom, jak může být teologie konceptualizována v kontextu sociální práce a v interdisciplinárních osnovách.

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 případě analýzy pomáhajícího vztahu pochopit, jakým způsobem mohou být tradice a zkušenosti péče propojeny a integrovány do víry v křesťanství se znalostmi z jiných věd, zejména psychologie:

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 přírodní podmínky – poskytují své odpovědi, koncepty a iniciativy atd. o 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*, chápána jako hermeneutika psychologických a sociálních procesů interakce a komunikace tam, kde se na pozadí teologických znalostí o životě z logiky různých věd (biologie, psychologie, sociologie atd.) objevují v analogických strukturách (ne ve smyslu ontologickém, ale ve smyslu analogických 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 samovolném, 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 obratem k druhému, s cílem posílit jeho energii a životní potenciál. Analogickými strukturami Pompey teologicky a psychologicky popisuje, jak se v procesu děje inkarnační logika vykoupení v uzdravujícím a osvobozujícím působení Ježíše na lidi, kteří potřebují a hledají pomoc, obsahuje psychologicko-analogickou strukturu v péči, kterou autor chápe jako „radikální solidaritu bez úplné identifikace“ (1999, str. 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 své funkční role, ale na základě své vlastní spirituální zkušenosti a identity, 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 bod spojení 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 kontexty, jako je geografický, politický, socio-ekonomický a kulturní (United Nations Centre for Human Rights, 1994, str. 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 (Zwillingmann a Utsch, 2019) a doufejme, že tato mnohojazyčná kniha, která vychází z evropského projektu, znalosti o spiritualitě a sociální práci zpřístupní.

Pro vzdělávání to znamená nejen citlivé získávání znalostí, ale, co 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 v tomto praktickém a teoretickém poli partnerem. Vedle 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 u klientů a neztratit požadovanou osobní lidskou kvalitu, to vyžaduje trénink a propojení na další zdroje energie a aktivity k jejímu načerpání. Spirituální praktiky a znalosti se zde objevují jako nástroj k prevenci vyhoření anebo pomáhají k vyjádření a zamyšlení se nad životními situacemi ve sdíleném rámci. Křesťanské 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, nadějnou perspektivou, 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 objevit kromě odborných technických zdrojů 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 jeho vlastní zdroje, a vybudovat osobní porozumění a praxi, která umožní profesionálům být citlivými ke spirituálním potřebám a existujícím možnostem klientů, a 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 k druhému, které ho přesahuje, 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 získává proces porozumění hlubší úroveň, a kdy se zároveň mohou klientům a sociálnímu pracovníkovi objevit nové zdroje, jak se to snaží ilustrovat 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* (pp.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* (pp. 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. Ratcliff, & Associates (Eds.), *Handbook of the undergraduate curriculum: A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and change* (pp. 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)* (pp. 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* (pp. 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* (pp. 89-110). Wiesbaden: Springer.

- Nečasová, M., A. Kříšťan (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* (pp.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* (pp.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 Diakonietheologie* (pp.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* (pp.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* (pp.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

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 se nestačí soustředit pouze na etiku, protože nemůžeme ignorovat kontext žádného z normativních systémů. Právo, etika a náboženství mohou mít společný dopad na společnost. To je pravda, přestože lidé mají tendenci se jimi zabývat odděleně nebo, co 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, jako sociální pracovník, přistupovat k potřebám a požadavkům náboženského 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 Covid-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 se do obrysu nevešly a nevyplnily ho, nesplnily normu. Pekaři museli tuto normu plnit. 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 je standardní požadavek na živobytí v jednom měsíci, který se skládá z předpokládaných požadavků 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 konkrétní modlitbou 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, když uvažujeme, 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 na etiku 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,

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

Právě z tohoto důvodu je v sociální oblasti nezbytné mít jasno o normách, podle kterých děláme rozhodnutí, která přímo ovlivňují 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 systému norem. Je si vědom toho, že spiritualita a normy spolu souvisí.

1. Základní pojmy

Jako úvod k našemu 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 je bez komunity prakticky neschopný 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 sdílet, ať už jako projev dobré vůle, nebo závidí, 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, známé také jako láska. Neboť spravedlnost není čistě formální (procedurální) téma, ale pojetí kompletní existence celistvého člověka.

Schopnost rovnoměrného rozdělování je na jedné straně ovlivněna závidí, 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 jednoduše neexistuje, ale 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.

Abychom měli dobře 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 to, když jasně nedefinujeme jejich souvislosti. Bez toho by se tyto koncepty spojily, což 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 existuje vážné riziko, pokud použijeme zákon čistě jako praktický nástroj k nahrazení sociální etiky, protože existují hodnoty, které zákon nemůže dodržovat a chránit 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 nebo můžeme směle doporučit potrat jako pomoc pro rodinu, 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, nebo co může správce církve předepisovat v sociální instituci nebo 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 extrémů. Jeden uvádí, že zákon je nezávislý systém, který nemá nic společného s ostatními systémy norem. Jednoduše, sankcionované právní systémy – ovlivněné zapadní politikou – vytvořené přísnými pravidly. Postmoderní teorie naopak uvádí, že zákon je směsicí různých praktik, diskurzů a institucí, kde jsou pravidla státu, náboženství a společnosti současně přítomna v nesledovatelném 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 – vyvodit právo z čistě zákonného hlediska – museli bychom prohlásit, že právo nemá žádný – a ani nemůže mít žádný - absolutní základ. Naopak tvrdíme, že *vůle nevede mysl sama od sebe*, ale proto, aby byla společnost spravedlivá. 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, podle toho, jak si zaslouží. Otázka, *kdo si, co zaslouží?* je poněkud komplikovaná a náročně definovatelná. Pokud se jí snažíme definovat, často pak sklouzáváme do oblasti 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. Smyslem 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 udržení komunity. Vzhledem ke svému účelu je etika takovou evoluční výhodou, že pomáhá zajistit dlouhodobé přežití komunity. Je založeno na důvěře, spoléhání se na sebe navzájem, převzetí odpovědnosti za komunitu a schopnosti používat pojmy dobra i zla. *Je jasné, že etika nemá s všedním pojetím trestu nic společného.*

V naší době individualismu je výchozím bodem etiky štěstí jednotlivce. Může se zdát, jako kdyby právo i etika existovaly proto, aby jednatel mohl žít šťastně, aniž by rušil ostatní. Naopak, pokud jde o morálku, Arno Anzenbacher (2010) správně s odkazem na Kanta uvádí, že je primární morální povinností 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 nebo 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, a ne proto, že etika je jen nedostatek příležitostí, ale proto, že etika by měla být tak hluboce zakořeněná v našem každodenním životě, že bychom si její existence ani neměli uvědomovat. 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 – ta bezmocná stvoření (Mängelwesen) - touhu po úplnosti. Výchozím bodem náboženství je to, že naše existence na tomto světě není samozřejmá. Lidé vznikli z neexistence a snaží se tuto 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 to, co *Bůh dal* jako největší 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 vytváření 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 již obecně přítomna ve starověkých kulturách. Římské právo bylo prvním právním systémem, kde byly vyjasněny hranice; právo – jako nezávislá entita – bylo definováno odděleně od etiky. Pokud se však na toto téma podíváme hlouběji, uvědomíme si, že příkázání církevních svatých knih nelze považovat za přímé etické normy ani za právní pravidla. Tato příkázání byla zákonnými mluvčími převedena do praktických a použitelných práv. Bylo by pošetilé si myslet, že dodržování náboženských pravidel (příkázání, zákony) by mohlo komukoli přiznat nárok proti Bohu. To není účelem náboženství. Podstatou každého náboženství je, že se Bůh obrací k lidem – a ne naopak. Kierkegaard (II 306) ve své závěrečné modlitbě za dopisem „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 zásadám náboženství. Náboženská praxe může být přirozeně jiná otázka.

Láska k Bohu – podstata náboženství – nikdy není nějakým druhem lásky morálního principu; spíše je to osobní setkání s Bohem a spoléhání na božskou prozřetelnost. Je to osobní vztah, protože Bůh se stal osobou – podle židovských zvyků – 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 etice nebo právu; absolutní etika (pokud něco takového existuje) však může být možná pouze tehdy, pokud existuje základní spojení mezi Bohem a člověkem. Podstatou etiky, která je závazná s univerzální platností, může být pouze to, že člověk pozná, co očekává *logika 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 *odložit*. „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 jednotlivě, tak kolektivně.

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 najít způsob, jak tyto tři normy mohou nejefektivněji spolupracovat. Například, jaká je moje úloha v systému řízení kvality mé instituce s ohledem na náboženské potřeby organizace, ke které patřím, pokud jejich uspokojení není ze zákona povinné? Nebo zda upřednostním klienta, který nemá složité náboženské potřeby, před těmi, kteří mají zvláštní požadavky na jídlo a modlitbu? Nebo to může být jiná otázka, mohu naslouchat svému svědomí spíše než stanovenému zákonu? Abychom mohli na takové otázky odpovídat, 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 přímo zákony, bez zásahu člověka nebo si myslet, že Boha nahrazuje etika; nebo možná, 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/povinným.

Jasně oddělení systémů norem je stejně důležité, jako je 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 povrchně věrohodné (to znamená, že se mohou zdát přihlížejícím nebo dokonce zúčastněným lidem normální), ale které ve skutečnosti skrývají motivace, zahrnují soukromý význam zúčastněných stran a vedou k dobře definovanému předvídatelnému výsledku, obvykle kontraproduktivnímu.

Každý právní systém se často snaží si osvojit 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 toho je, když se náboženství chce zavázat silou práva, a místo toho, aby zaměřilo pozornost 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 ji 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 se jedna norma snaží zavinout tu druhou pod sebe.

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 projeví se slabost (X) a objeví se taky 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 znemožňuje, aby právo mělo hodnotu. V tomto případě marxistická morálka v jedné hře přepsala podstatu právního systému.

Totéž se může stát s jakoukoli diktaturou nebo náboženským fanatismem, kde náboženská nebo politická ideologie útočí na morální přesvědčení a právní vědomí lidí, což dokazuje, že koneckonců náboženské nebo politické přesvědčení je nad všechny normami.

V oblasti sociální práce se můžeme setkat s podobnými případy, kdy žebrák hledá podporu s odkazem na Boha nebo kde by instituce použila etický kodex pouze na to, aby někoho na jeho základě sankcionovala (pokud na to neexistuje přímo použitelná legislativa).

To vše vede ke značnému napětí. Je zajímavé, jak toto kardinál Sarah vyjadřuje z právního hlediska. Podle něj hra práva s morálkou spočívá v omezení života západního člověka v přísném rámci právního systému, přičemž prakticky zbavuje jednotlivce svobody. Aby však jedinec měl možnost si někde užít svobodu, právní systém poskytuje svobodu bytí bez klasických morálních a náboženských omezení. To znamená, že nemorálnost a bezbožnost se stávají územím svobody, bez uvědomění, 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 vyvíjela v průběhu času definice každého řádu norem. 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 rámec nejsou součástí všeobecně platných záležitostí společnosti.

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

To může vést k nedorozumění, pokud si myslíme, že právní systém má náboženské kořeny nebo se domníváme, 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 musí být věřící, 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. Bez ohledu na to, kam se podívá, narazí na Boha, bez něhož nemůže rozumět svému vlastnímu já, své konečné existenci. Podobně, člověk není etický, protože se bojí vyloučení; místo toho je to proto, že jinak by o sobě nemohl uvažovat jako o zdravém jedinci; nemohl by patřit do žádné komunity. Je také zřejmé, že občan nedodržuje zákony, protože je odborníkem na právo nebo si přečetl Luhmannovu teorii společnosti (1983) nebo ústavu; místo toho je to proto, že právní systém chrání jeho elementární zájmy, a v případě sporů poskytuje zdánlivě objektivní rámec pro řádný rozsudek. V zásadě, nepácháme zločiny ani proto že podrobně známe trestní zákoník, ale proto, že náš přirozený smysl pro právo, náš morální smysl, protestuje proti spáchání hříchu.

Jinak by bylo marné snažit se zbavit náboženství jeho božského základu nebo se pokoušet podřídít právní řád transcendentní legitimitě. 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 musíme každý z nich umístit do širšího souboru. A to je soubor jednotlivě a společně si 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, který se mě týká?

Jako příklad potřeby oddělení systémů norem můžeme uvést, že navzdory zdání přikázání *Nezabiješ*, neznamená přesně to samé v systému norem práva, etiky a náboženství. V právu platí, že *kdokoli zabije druhého*, bude potrestán za předpokladu, že je jeho jednání pro společnost nebezpečné. Zabití plodu nebo akt eutanazie jsou obě vraždy, ale v určitých právních systémech to není považováno za vraždu a nestane se to případem 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 může definovat 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. Systém norem náboženství pak navíc povyšuje celou tuto záležitost na 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 nepřístupují

s *kognitivní otevřeností*. Právo, etika a náboženství mají odlišný přístup k základním otázkám lidí o tom, co by měli dělat nebo jak by měli 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, to 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/měl bych 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 je mi dovoleno dělat?	Co není zakázáno to je dovoleno.	Co bych měl dělat?
	Krádež? Trestní zákon: "Kdo vezme cizí věc druhému, aby jí nezákonně ukradl se dopustí 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 je mi dovoleno/měl bych 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" (Lk 19: 8).	Dokud záležitost neurovnám s Bohem, jsem stále zloděj	Před Bohem musím být spravedlivý, tak i bez důkazu a slovního rozsudku dám tolikrát, kolikrát je očekáváno jako kompenzace

Zdroj: Vypracováno autorem.

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

Table 3. Charakteristika systému norem

	<i>Náboženství</i>	<i>Etika</i>	<i>Právo</i>
<i>Existenciální otázka</i>	Proč je mi dovoleno jednat? (Proč bych měl jednat?)	Co bych měl dělat? (má dokonalost a štěstí druhých) (Jak bych měl jednat?)	Co je mi dovoleno dělat? (Co není zakázáno to 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 míchání systémů norem, tak i jejich oddělování způsobem, který jejich spolupráci a propojení považuje za nemožný, je nebezpečně, a právě proto je musíme jasně odlišit a definovat jejich vztahy, o což se pokoušíme v následujících kapitolách.

3. Vzory propojení systémů norem

Jak jsme již prokázali, přesné rozlišení systémů norem a jasný popis jejich provozních pravidel 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, které dohromady spojují systémy norem. Znalosti těchto vzorů jsou zcela zásadní, protože jednotlivé instituce si pomocí těchto vzorů 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 tam, kde je to odpovídající, i náboženská pravidla fungování, záležitosti komunity, a tak reflektovat vzájemnou spolupráci těchto tří norem.

Dobrý etický kodex pomáhá všem zúčastněným stranám najít to nejlepší řešení pro komunitu a jednotlivce v dané 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 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, nebo je znají pouze povrchně. Nedostatečná obeznámenost s etickým kodexem samozřejmě není náhodná; dotyční lidé si obvykle myslí, že by pro ně mohly být důležité pouze obecné pokyny, a nikoli skutečná pravidla. 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 „všichni lidé jsou si rovni“ a s principy lidské důstojnosti a poté je varuje, 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 ve Písmu Svatém a prostřednictvím zvyklostí a církevních předpisů. Následně můžeme určit, že všichni lidé jsou si rovni, pokud jde o naši tendenci ke hříchu, ale důstojnost každého člověka vychází z jeho touhy se těchto hříchů zbavit. A v tomto jednotlivci pomáhá 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 rovnoměrně zahrnuje normy práva, etiky a náboženství.

Zvláště důležitý by mohl být i samotný postup, během kterého si komunita pomocí demokratických kulatých stolů vytváří vlastní soubor etických pravidel. V tomto smyslu mají etické kodexy *vynucené shora* stěžejní jakýkoli 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 propojené 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, nejde jen o to, zda je pravdivé nebo ne, ale také o to, který orgán tato prohlášení deklaruje. 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 ... (Bohnhoeffler, 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 službu a prostřednictvím jakých procesů poskytujeme. Kromě toho si musíme být vědomi toho, kdo jsou ve skutečnosti naši zákazníci a jaká jsou jejich skutečná očekávání. Potřebujeme například vědět, zda potřebujeme splnit očekávání dospělých, příbuzných, správce, majitele nebo státu v pečovatelském domě? Abychom lépe odpověděli na tyto otázky, často potřebujeme spolupráci těchto tří norem.

V dnešní době se často setkáváme s tím, že mnoho standardů a systémů zabezpečování kvality popisuje a řídí spolupráci pomocí sady nástrojů formální logiky, 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, zatímco na straně druhé je to právě důvod, proč jsme ohroženi *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 by bylo slibné uvažovat 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.).

Také by však mělo být známo, 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 a příležitostně vyvstává také otázka náboženství. Systémy dodržování předpisů popisují vzory tohoto typu. Obvykle se to týká regulačního systému mezinárodních korporací, který zahrnuje druh managementu hodnot, který věnuje zvláštní pozornost právním a etickým regulátorům, zejména pokud jde o integritu. 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 považovala prezentování hodnot za primární cíl.

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 nepravními hodnotovými systémy. Metoda zajištění integrity používaná

církvemi by rozhodně měla být její součástí. U tohoto druhu literatury však zatím ustanovení náboženské shody zcela chybí.

3.4. Mezinárodní právo

Sociální instituce mají často také podobu mezinárodních organizací. Jejich působení v tomto případě určuje také 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 zásady mezinárodní rovnosti a nezasahování mohou mít jen stěží nějaký účinek.

Je třeba vytvořit novou sdílenou komunikační platformu. Pokud jde o praktickou implementaci, kanonické služby na mezinárodní úrovni musí odvážně oslovit odborníky z autority ohledně nutnosti spravedlivějšího světa. Nestací vyléčit příznaky; musíme také vyléčit samotnou nemoc.

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; místo toho je to živý vzorec spolupráce tří normativních systémů.

Při svém působení vychází přírodní právo z cílů právního systému založeného na lidské bytosti a navrhuje řešení praktických problémů s ohledem 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 pouze svou potřebu úplného sebepochopení 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).

Nelze zpochybnit, že každý systém norem popisuje jevy 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 vyřešit všechny problémy samo 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 k přirozenému právu, které mohou (mohly) neúčinněji reprezentovat charitativní instituce, které působí 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 to, že lidská práva, která vycházejí z přirozeného práva, jsou pouze jedním výkladem, a že spolu s odsunutím přirozeného práva do pozadí je toto pojetí také odsunuto do pozadí. V této klasické interpretaci je podstatou lidských práv člověk, který je schopen rozlišovat mezi dobrem a zlem (morální bytost) a 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 zmíněných dříve, a jejich obsah se stal vysoce zpolitizován a kvůli geopolitickým zájmům a stal se 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 stále více zastřešujících cílů, jejich interpretace se může stát také stále více konfliktní, což lze vyřešit pouze správným používáním koncepčního rámce morálky a náboženství.

Závěry

Poté, co jsme vrhli světlo vyjasnění definic a propojení vzorů zákonů, etiky a náboženství, se zdá být zřejmým úkolem, že než se někdo rozhodne, ať ve svém životě nebo v rámci své instituce, měl své zkušenosti vložit do silového pole norem, aby se mohl samostatně rozhodovat. Mohlo by to sloužit jako jednoduché sebezkuování, nebo dokonce jako základ pro vytvoření etického kodexu instituce nebo systému zajišťování kvality. Tyto normy určí, jak se spiritualita projevuje ve službě druhému člověku a dokonce i v jeho institucionalizované službě.

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

Otázky pro sebereflexi

- Jaká pravidla byste měli dodržovat při rozhodování o tom, jaký dar můžete přijmout ve vztahu ke své sociální profesi 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

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 týká v případě ochrany mladistvých. Když sociální pracovníci jednají jménem státu, využívají zákonné pravomoci a rozhodují o budoucnosti dětí a jejich rodin, jednají 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 by měla vysvětlit, 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, str. 2015. 13-26) nebo z pohledu historie sociální práce (Dudley, 2016, str. 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 ospravedlnit 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, kterým lidé čelí ve svém žitém světě. Jelikož jsou životní podmínky sociálně podmíněné, musí se sociální práce politicky angažovat, aby se změnily sociální struktury, které ovlivňují 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 tady klient? Ti, kdo jsou znehodnocovaní a stigmatizovaní? Ti, kteří devalvují nebo stigmatizují sebe nebo ostatní, nebo všechny lidské bytosti? Podobně jako když sociální pracovník podle třetího principu prosazuje sociální spravedlnost ve společnosti, je to stejný závazek vůči společnosti, která se tím pádem stává klientem? A co se stane, když potřeby a životní cíle klienta nejsou 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 malou 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, a i celé společnosti. Můžeme tedy hovořit o dvojitým mandátu sociální práce – mandátu klienta a mandátu společnosti, reprezentované státem a regionálními či místními orgány (Staub-Bernasconi, 2018).

3. Třetí mandát sociální práce

Zatímco je sociální práce určována druhým mandátem (společností) a musí se zabývat svým primárním mandátem (klienty), zůstává stále, pokud jde o oba mandáty, nezávislá. Potřeby a životní cíle jak klientů, tak společnosti, mohou být nedostatečné nebo nevhodné. To znamená, že potřeby a životní cíle klientů a společnosti nejsou vždy slučitelné. Ne každá potřeba a cíle klientů nebo většiny ve společnosti, nebo také 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 vidí mezery či rozdíly v národní, místní nebo komunální sociální politice, a tím i rizika a nové problémy pro své klienty. Měla by proto existovat určitá hranice vůči 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, str. 66) nemůže tedy 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 schopna brát takové ohledy. Potřebuje solidní interdisciplinární a transdisciplinární teoretický základ, aby mohla propojovat různé pohledy (například z psychologie nebo sociologie) na stejný problém

a propojovat různé úrovně abstrakce (jako jsou praktické techniky, jejich teoretické vysvětlení a etické a ontologické zdůvodnění vybraných teorií). Tato schopnost uvažovat o narušení interakcí mezi klientem a společností nejen z pohledu klienta, a nejen z pohledu společnosti, ale 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 „smysl 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 když je tato otázka zodpovězena, lze se ptát po 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. Ale také klienti a společnost (ostatní potenciální klienti) mají určité vlastní představy a pojetí – pravděpodobně nejsou vyjádřené, ani neorganizované. Zodpovědět otázku kdo je zranitelný znamená, že sociální pracovník musí provést posouzení a následně o tom rozhodnout. 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 jsou například 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, jež slouží 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 dopady, které má na ně samotné a na jejich osobní etiku, a které ovlivňují posouzení a rozhodování.

Spiritualita je však také součástí osoby klienta (Dudley, 2016, pp. 12-21). Život klientů může být silně ovlivněn spiritualitou, která je zakotvena v jakémkoli náboženství, například v křesťanství nebo islámu a v jejich jednotlivých směrech - jako je například 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 spirituální pozadí klientových koncepcí dobra a toho, co je správné, by mohla sociálnímu pracovníkovi pomoci srozumitelně hovořit s klienty, aby mohl jejich hodnoty identifikovat a posoudit, jak může být spiritualita při řešení životní situace zdrojem pomoci a podpory anebo jak a zda by se mohla stát 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, jako 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 ovlivňuje náboženství, spirituální otázky a společenská hnutí. 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 kvůli tomu, že „ctíme klientovo sebeurčení“ (Hodge, 2015, str. 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, že je potřeba znát vlastní duchovní orientaci a přemýšlet o dopadu, který může mít vlastní spiritualita na hodnoty, osobní a profesní etiku, hodnocení, které člověk provádí životně o 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 je sekulární nebo náboženská.
- Kromě toho, pomoc klientům zkoumat a identifikovat jejich potřeby 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

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. Současně v Evropě jasně sledujeme existenci určitého distancování nebo odporu k integraci spirituality jako relevantního problému v oblasti vzdělávání a praxe sociální práce. Sociální pracovníci mohou mít dojem, že na tuto praxi nejsou dostatečně připraveni nebo vyškoleni (Canda & Furman, 2010; Oxhandler & 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, vnučování náboženských přesvědčení nebo aktivit (jako je modlitba) klientům* nebo nesoulad mezi osobními náboženskými hodnotami ve vztahu péče (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 v 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) a některých důležitých aspektů 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.

Dovednosti

Čtenáři přemýšlejí o vlastních hodnotách a spiritualitě.

Čtenáři umějí hodnotit sama sebe vzhledem ke spiritualitě a etice.

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

Postoje

Čtenáři podporují postupy sebehodnocení vzhledem ke spiritualitě a etice.

Čtenáři se učí v udržování otevřené mysli / postoje k vlastním hodnotám, vírám 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. To, co řekl o psychologii Hermann Ebbinghaus (1850-1909), by se mohlo vztáhnout i na profesi sociální práce: *Má krátkou historii, ale dlouhou minulost* (1909, str. 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 nebo komunitní služby). Etická a morální reflexe těchto činností, rituálů a praktik a jejich institucionalizace vytvořily relevantní převodní páku 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 & 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, například 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 a 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, čím se podobal uzdravujícímu Kristu; zároveň se Ježíš zjevuje chudým jako spasitel 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 průmyslové revoluce, kdy vznikly nové náboženské sociální kongregace, aby poskytly řešení nových sociálních problémů, zejména městských.

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), nacházíme spirituální témata – přinejmenším v jejich motivaci pro sociální práci, rozvoj a pomoc klientům (Staub-Bernasconi, 2018, str. 45 a násled.).

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), které řídilo studijní programy sociální práce v 50. a 60. letech minulého století a toto téma opustilo v 70. a 80. letech (Marshall, 1991, str. 12-13). V aktuální verzi „Standardů vzdělávací politiky a akreditace pro bakalářské a magisterské programy sociální práce (CSWE, 2015) zahrnuje kompetence, která se nazývá „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, daleko od definitivního vztahu odloučení, se zejména v 90. letech minulého století, spiritualita znovu objevuje jako téma sociální práce ve třech dimenzích praxe (Constable, 1990, str. 5). Zaprvé, jako uznání plnosti lidí a procesů jejího 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, s nimiž se sociální pracovníci zabývají.

Za druhé, podle Constabla, se spiritualita jeví *od a pro organizace*, uvádí příklad boje mezi náboženskými komunitami a modernizujícími prvky, 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, str. 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 3000 studií. Vysoký zájem v USA 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 způsoby. Třetím prvkem je napětí mezi přípravou lékařů pro výkon medicíny, která je velmi technická, a schopností reagovat adekvátně na lidské a spirituální potřeby pacientů (Koenig a kol., 2001, str. 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 na jedné straně a mírnými nebo pozitivními výsledky souvisejícími se štěstím a blahobytem a nárůstem ve zdrojích pro zvládání nebo překonávání problémů (Ellison, 1991; Koenig, 1994; Pargament & 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, práce, která byla v roce 2012 znovu

publikována ve druhém vydání.* Důležitým krokem byla zpráva Institutu Johna Fetzera (1999) „Stručné multidimenzionální měření religiozity a spirituality“. Tato stupnice zahrnuje každodenní duchovní zážitky, hodnoty a víry, význam, odpuštění, soukromé náboženské praktiky, náboženské a duchovní strategie pro zvládání 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 váží k náboženství. Hranice jsou často nejasné 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 pro význam 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 Nightingalová s její náboženskou motivací pomáhat lidem nebo Dame Cicely Saunders, která založila první hospic v Anglii v roce 1967. 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, které vyjadřují, 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; Cetincaya 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 Rosmarin 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 rozumíme, že klientem sociální práce je i celá společnost, můžeme najít několik skupin, které se zajímají o vlastní náboženství nebo spiritualitu, nebo které mají specifické potřeby a problémy, které lze zvládnout nebo je lze 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 existuje několik návrhů odborníků v této oblasti. Jde o nalezení popisu, který odpovídá vaší 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, str. 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 mohly stát bránou 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, které přesahují její znalosti, a užívat je jako můstek ke světonázoru. To, jaký tento vztah je, zůstává cestou, která má být objevena v procesu posouzení. Senreich používá popis *nepoznatelná* 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, str. 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 pouhé přežití. hodnota. 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 nebo 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 životu této osoby smysl?“, „Co ho udržuje v chodu. bojuje s tebou, dokonce i uprostřed tvé psychické bolesti a zmatku?“, „Jaký je tvůj hlavní zdroj hodnot?“, „Co lze udělat pro zlepšení tvého bytí?“ Položením těchto otázek se situace člověka promyslí tak, aby odhalila 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 k co nejlepšímu zájmu klientů, můžeme považovat spiritualitu za jeden z důležitých faktorů v procesu podpory sociální práce. Jak spiritualita klienta, tak sociálních pracovníků by mohla být v pomáhajícím procesu pomocí nebo překážkou (Opatrný, 2011). V běžném diskurzu nebo teologii je často spiritualitu 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 důsledek spirituality pomáhajících. Klienti vnímají spiritualitu jako jejich 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 překážkou v jejich zvládnutí. Ve veřejném mínění najdeme široký negativní pohled související s příslušností k islámu, která je spojována s marginalizací žen, domácím násilím a patologickou nenávisí, která vede k násilí sekulární společnosti a jiným náboženstvím. To by mohlo souviset s větším rozdělením mezi Západany a muslimy (Pew Research Center, 2006). V teologii, přesněji v křesťanském diskurzu, je samozřejmé, 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. I v sekulární společnosti sekulární Evropy lze pozorovat důvěru marginalizovaných skupiny k víře a praktikám věstců, mocných léčitelů, poradců, zázračným látkám nebo předmětům. Když klient zaplatí relativně velkou částku svého malého rozpočtu za nějakou z těchto praktik, produktů nebo předmětů, přichází nejen o peníze, ale také nerespektuje vedení sociálních pracovníků a opouští dohodnuté plány spolupráce na řešení svých problémů. Na druhé straně výše zmíněná pluralita světonázorů v rámci sociální práce může vést sociální pracovníky

Z toho také vyplývá, že sociální práce nemůže přistupovat k spiritualitě s dosud existující nevědomostí. Bohužel je to dodnes v mnoha případech jediný přístup k sociální práci. Pracovat se spiritualitou v sociální práci neznamena 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 v jeho spiritualitě. Znamená to také pracovat se zdroji jeho naděje a motivace a podporovat je. Znamená to zmocnit klienta k aktivaci, práci a podpoře vlastních zdrojů motivace a naděje v jejich spiritualitu. Protože mohou vyvstat konkrétnější spirituální otázky, které si klient položil nebo které posouzení identifikovalo, je povinností sociálního pracovníka spolupracovat s dalšími odborníky, jako jsou kaplani, duchovní a další z klientova náboženského prostředí.

Plnění mandátů a cílů sociální práce také znamená porozumět tomu, že spiritualita může být 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 spiritualitu klientů změnit, ani je obrátit na agnosticismus či ateismus, ani na křesťanství nebo jiná náboženstvím. 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 problémů klientů 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 také 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, jak vyjádřit transcendenci Hodge a Horvath zmiňují ve spirituálních činnostech mnoho prvků z religiozní oblasti, jako je modlitba, přijímání svátostí, čtení Bible, poslech duchovní hudby, ale existují i jiné, jako je inspirující hudba nebo meditace. Náboženské závazky silně vyjadřují různé prvky náboženských vyznání. V mezilidských

vztazích klienti ukazují potřeby související duchovními tradičních náboženství, ale také „potřebu pravidelných, soucitných interakcí s přáteli, rodinou a v jistém smyslu s těmi, kteří již odešli“ (tamtéž str. 311). Široká paleta forem ukazuje důležitost vztahových aspektů duchovnosti. Existují klienti, kteří vyžadují aktivní zásah profesionála do svých duchovních potřeb, a většina upřednostňuje pasivní roli profesionála, která přenáší 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 pro 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 vyskytují mnohem menším měřítkem. Například Španělsko se změnilo ze země s vysokou mírou emigrace v 60. letech na zemi s vysokou mírou imigrace v 90. letech. To, co pozorujeme, je sociokulturní proces směřující 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), stejně jako s nedostatkem spirituálních a náboženských kořenů národů ve všech zemích (Zulehner, 2016). Rozdílná kultura a náboženství příchozích uprchlíků byla také důvodem k obavám a strachu. Mnoho Evropanů se poprvé setkalo s množstvím lidí, kteří žili v jejich sousedství se silnou spiritualitou a výslovným náboženským životem velmi odlišným od jejich vlastního: s islámem.

Zatímco Evropa vypadá 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 náboženských zemí EU nebo ze zemí mimo EU, kteří přicházejí do sekulárnějších evropských zemí, například pracovníci, kteří přicházejí do Německa z Polska nebo do České republiky z Ukrajiny. To je pro sociální pracovníky výzva a vyžaduje to více kulturně citlivou praxi, která zahrnuje 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. Vzhledem k potřebě solidarity mezi občany a přistěhovalci s jejich odlišnými kulturami a potřebami, vyvolává otevřenost a obavy, které tyto evropské společnosti projevují, zdání spirituality a náboženství jako důležitých kontextů problému sociální soudržnosti. V tomto smyslu můžeme konstatovat, že také společnost je obecně *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 zařadit 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 menšina 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. Zohlednění silného vztahu romské menšiny k religiozitě a spirituální praxi nicméně stále není záležitostí sociální práce, zejména výzkumu spirituality v sociální práci. Poznání romské menšiny, které mají silný vztah k náboženství a duchovní praxi, však stále není problémem, který by se v sociální práci řešil, 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, jelikož křesťané věří v posmrtný život u Boha, v němž „život zesnulého“ mezi životem a smrtí nemá místo. Strach ze smrti a zesnulých je silnou motivací zejména v období mezi úmrtím člověka a pohřbem; jindy 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. Bylo by nutné to minimálně zohlednit 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 % je starší 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 závislými u starších osob 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 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 když se různé duchovní koncepce a přesvědčení střetávají navzájem a nejsou vnímány jako obohacující a doplňující setkání, ale jako zpochybňování osobních nebo profesních identit.

Pokud je spiritualita sociálních pracovníků v rozporu s názory a praxí klientů, nemusí být ale nutně 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 klient (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, Malagón a Sarasola, 2015; Collins, 2005; Dombo a Gray, 2013; Romero, Elboj & Iñiguez, 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, jako holistický intervenční model, ignorována. Pomáhá porozumět rozmanitosti zkušeností, které vznikají v procesech setkávání. Spiritualita integrovaná do praxe adekvátním způsobem může být zdrojem zvládnání, 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?
- Co dělá sociální pracovník, když se spiritualita nebo náboženství jedince 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.
- Cetinkaya, 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* (pp.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* (pp.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* (pp.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., Nezlek J. B., Williams K. D. (2016). Social Exclusion in Everyday Life. In P. Riva, J. Eck (Eds.) *Social Exclusion* (pp.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

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; navíc 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 k ospravedlnění svého osobního jednání, i na úrovni organizace, pro kterou pracují; 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, který je pro Mezinárodní asociaci škol sociální práce (The International Association of Schools of Social Work) charakteristickým znakem, znovu potvrzuje, že etika je součástí praxe sociálních pracovníků. Ti určitě pečují o lidi, kteří potřebují zvláštní péči a řešení pro naplnění specifických potřeb; jsou však také součástí společnosti, která nějakým způsobem přenáší jejich 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 normami, 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, zaměřuje se na soudržnost, jedinec mezi jednotlivci, kteří tvoří celek. Pojmy individuální a sociální etiky proto mohou pouze definovat různé aspekty etických věd, ale pokud jde o jejich předměty, nejedná se o jejich různé části (Wendland 1970, str. 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. Cílem 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, ale na druhé straně je součástí společnosti, do níž je ponořen, a ze které přicházejí podněty a impulsy ovlivňující jeho přesvědčení a jednání. Z tohoto důvodu, pokud 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, která představuje 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 v sobě a priori obsahuje mnohé základy; 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, ve kterém postupně zmizela 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 znovuoživení nabylo hledání komunitních zkušeností, které připomínají společné etické hodnoty na významu, a zaslouží si 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 sdělitelných hodnot.

Pokud tedy morální hodnoty a společensky přijatelná vnitřní dilemata obnoví složitost lidské existence na světě, potřebujeme pochopit, jak nám sociální etika může pomoci rozklíčit 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 nejuplněnějších odpovědí nabídl James Kombo (Daystar University, Kenya), který prohlašuje, že „sociální etika souvisí s principy a pokyny, které regulují blahobyt podniků ve společnosti, konkrétně s ohledem na určení toho, co je považováno za správné a spravedlivé a ušlechtilé (Kombo, 2007, str. 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” určitým přesvědčením, 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 je prohlubuje a studuje, aby porozuměly jejich skutečným významům (jaký vlastně lidský život je). Díky sociální etice tedy můžeme chápat lidský sociální život z mnoha perspektiv. Společenský život, který musí stát především za to žít, to znamená, že má plný význam věcí, které děláte, a aspirací, pro 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, to znamená 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, které způsobují ztrátu té 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 s sociálním sdílením.

Odpovědí na třetí otázku je, že neexistuje lepší sociální etika než jiná, ale existuje lepší přístup ke studiu lidského sociálního života. Když sociální etika studuje způsob bytí ve světě, tedy hodnotu plnohodnotného a smysluplného života, pak je to sociální etika v tom nejlepší 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. Tím, že člověk žije s tímto svědomím, podle sociální etiky hájí hlavně pět cílů: 1. Hledá jednotu; 2. Povědomí o excentricitě; 3. Hledá nesmrtnosti; 4. Ontologická priorita jeho života; 5. Centralita 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, vědom si jeho imanentního bytí, ale neustále usilujícího o konceptuální transcendenci svého okolí.

V pojetí sociální etiky 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: svědomí a vyjádření sociální krize, rady při sledování morálního sociálního chování a požadavek na reformu základních sociálních struktur.

Souběh těchto dvou významů tvoří současný význam sociální etiky, která zkoumá 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:

Tak jako je v živém organismu nemožné zajistit dobro celku, pokud jeho jednotlivé části a každý jednotlivý člen nedostane pro výkon svých správných funkcí, není tedy možné sloužit sociálnímu organismu a dobru společnosti jako celku, pokud každá jednotlivá část a každý jednotlivý člen – tedy každý jednotlivý člověk v důstojnosti své lidské osobnosti – není vybaven vším, co je nezbytné pro výkon jeho sociálních funkcí (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 sociálně-kononické parametry které vyplývají 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

„Soustřeďte se na vše, co je pravdivé, vše, co je čestné, vše, co je spravedlivé, vše, co je čisté, vše krásné a vše, co je obdivuhodné. Myslete na věci, které jsou vynikající a hodné chvály“ (Fil 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, když jsme schopni porozumět tomu, jak se řídit pravdou a řídit ji a naplnit tím svůj život, a to jak v uznání naší pozemské role, tak v naší 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.

Vzhledem ke své otevřenosti vůči imanenci a transcenci, si lidská bytost, která žije a interaguje 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 tak, že se začneme zamýšlet hlavně nad pěti základními předpoklady jakékoli sociální etiky. Předchozí ontologické rozdělení se tedy otevírá potřebě porozumět tomu, jak člověka během jeho skutečného života považovat za bytost, 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 sám sebe jako příbuzného s tímto světem. Člověk prostřednictvím svého duchovního bytí překračuje bezprostředně viditelné a hledá, často sleduje transcendentní, nejintimnější a nejskrytější strukturu reality, ve které žije.

2. Lidská bytost hledá rozjímání o transcenci a materialitě. Uznání tohoto složení těla a duše vede lidskou bytost k zamyšlení nad imanencí a transcencí, z níž je jeho svět vytvořen, a prostřednictvím této kontemplance 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 během své existence rozluštit a porozumět sama sobě.

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 pravdou, kterou našel. 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 důstojně rovná ostatním lidským bytostem. Odůvodněná reakce na praktický výzkum vede lidskou bytost k pravidlu, že osobní růst je možný pouze tehdy, je-li uznána a uspořádána rovnost všech bytostí, které tvoří svět, stejné odpovědnosti a důstojnosti. Pouze prostřednictvím této rovnosti lze vybudovat ctnostný 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 nejprve o vlastních zájmech, než o zájmech komunity (Chalmeta, 2003, s. 39–40). Takže i když je společnost „souhrn osob organicky spojených jednotícím principem, který každou z nich přesahuje“ (Katechismus, § 1880), egoismus lidské bytosti tlačí k tomu, aby stáli za hrdostí a sobectvím než za láskou a dobrem (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 každý člověk stejná práva a toto je ontologická konstituce jeho osoby.

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

Stanovenými principy jsou společné dobro, subsidiarita a solidarita:

Společné dobro

Společné dobro znamená „souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům umožňují dosáhnout plnějšího a snadnějšího naplnění“ (Gaudium et Spes, 1965, § 26), nebo jinými slovy žít důstojný život tím nejlepším možným způsobem. Tento princip společného 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. Společné dobro tedy není pouhým souhrnem konkrétních individuálních statků, které společné vedou k obecnému společnému dobru, ale spíše něčím nedělitelným, co vyplývá ze spojení činností jednotlivců, kteří společně pracují s ostatními, a ne jen pro jednu osobu. Společné dobro je v referenční společnosti náležitě realizováno, a lze jej proto chápat jako „sociální a společensky rozměr morálního dobra“ (Papežská rada pro spravedlnost a mír, 2004, § 164).

Subsidiarita

Je zřejmé, že každá společnost se skládá z jednotlivců, kteří jsou z hlediska sociálních podmínek heterogenní, a aby byla tato různorodost lidí ve společnosti vyvážená, 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 heterogeneity interakcí lidských bytostí mezi sebou navzájem a na obecnější úrovni v interakci různých společností (Papežská rada pro

spravedlnost a mír, 2004, §1 85). Prostřednictvím zásady subsidiarity lze tuto různorodost snížit, ne-li odstranit, přijetím postojů pomoci, které snižují sociální rozdíly mezi lidmi a mezi společnostmi, a to pomocí mechanismů podpory, propagace a rozvoje. V tomto smyslu mohou být rozdíly absorbovány nebo nahrazeny takovým způsobem, aby byla zachována nebo posílena důstojnost všech jednotlivců ve společnosti. Jinými slovy, všichni členové společnosti musí jednat tak, aby, jak obhajoval Pius XI., žádná z jejích částí nebyla opomíjena nebo zaostávala (Papežská rada pro spravedlnost a mír, 2004, § 186).

Solidarita

Princip solidarity zavádí do praxe teoretický rozměr principu subsidiarity, který sleduje 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 těch, kteří potřebují pomoc. 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).

Společné dobro, subsidiarita a solidarita společně představují principy, kterými sociální etika popisuje interakce člověka ve společnosti, a teoretický základ, který umožňuje 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, nezczizitelné a naprosto nezbytné při 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 skutečného a sdíleného univerzálního 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 šířit svou osobnost. Tímto způsobem není svoboda

kodifikována jako jakýsi „anarchický stát“, ale jako forma seberealizace (sociální a individuální) regulovaná pravidly, která se řídí 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 *sum quique existujících* 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, který oživuje a dává podobu sociálním interakcím, rozebírá sociální složitosti a odhauje 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, které přísluší člověku v jeho přirozeném sociálním stavu, mohou být také konkrétními typy společnosti odmítány; jako příklad uveďme rodinu a práci.

3.1. Rodina

Pojem rodina je zásadní pro identifikaci základních prvků společnosti, který byly identifikovány diskuzemi o sociální etice. I když je pravda, že středem zájmu oboru je člověk ve své realizaci, je stejně tak pravda, že jeho život vyžaduje spojení více úrovní. První úroveň identifikovaná sociální etikou je rodina, která je konfigurována jako první přirozená společnost, která vzniká, řídí a udržuje všechny občanské společnosti.

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 ohledem na ostatní sociální organizace, přednost. Stojí před pracovním kolektivem a prostředím, ve kterém se lidé realizují. 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 transversálně a vertikálně. K jejich poznání dochází nejprve v rodině, v níž jedinec vyrůstá, a v okamžiku uznání jsou vertikalizovány, tj. aplikovány na všechny, s nimiž má jedinec příbuzenský vztah. Následně je tento proces rekurzivně aplikován na zbytek společnosti. Rodina tedy skutečně ve vývoji života jednotlivce zaujímá klíčovou roli. Bez ní by vlastně principy a hodnoty zůstaly zcela neznámé nebo nesprávně aplikované: podle tezí katolického sociálního myšlení je rodina skutečnou „svatyní života“ (§ 230).

Vzhledem k těmto modelům má rodina významnou vzdělávací roli, která je navrhována 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 povinnost, jakmile má prostředky, k dispozici, aktivně vzdělávat o důstojnosti a integritě uznávání sebe i druhých.

Jakmile je vzdělávací úkol dokončen, potřebuje se rodina otevřít světu kolem sebe a ukázat svým členům potenciál světa kolem nich, 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 spojen 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 podle příkladu Genesis, není práce trestem ani prokletím, ale 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 vztah mezi člověkem a společností je na hermeneutické úrovni v současné době jedním z nejkontroverznějších. V této souvislosti musí jedinec opravdu nutně dodržovat pravidla kontextu, v němž se nachází, a proto je stále více vystaven 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, aby se práce stala ústředním problémem, musí být inovována: z globálního hlediska musíme mít všichni přístup k produktům práce. To znamená změnu výrobních technik, které budou využívat nové metody, které ji zrychlí a zautomatizují. Rychlost výroby má vliv na oblast distribuce, protože růst produkce, který je způsoben 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. Díky tomu práce opouští svoji funkci přispívání společnosti, zatímco pracovník vykonává svou

činnost odosobně, aniž by věděl, jaké je skutečné využití toho, co produkuje. Jsme daleko za konceptem odcizení navrženým pro-marxistickými filozofiemi a ještě dál od myšlenky vykořisťovaného dělníka, který trápil myslitele, kteří sledovali 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 průběhu 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 jeho života, musí jej v zásadě 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 produkt, ale 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 také naznačuje především nekonečné možnosti zlepšení člověka, který se prací v určitém smyslu stává lidštějším.

Práce tedy není všudypřítomná ani neznetvořuje lidský život, který je povolán k odpočinku a rozjímání o tom, co vytvořil v průběhu pracovního cyklu. Aby byla práce skutečně rozjímána a oceňována, vyžaduje chvílky odpočinku. Tímto způsobem se lidská bytost může také uchýlit k interakci s prostředím, které ho obklopuje, což je nezbytné pro integrální porozumění světu a sobě samému.

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

Závěry

Podle toho, co bylo vysvětleno 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.

Na druhou stranu, ačkoliv disciplína nazývaná sociální etika je relativně nová, je protagonistou jejího předmětu „člověk“, takže představuje zásadní pomoc i při realizaci spirituálního posouzení a zvládnutí 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*, (pp. 1208-1209), Wheaton (IL): Crossway.
- Forte B.; Legnini G. (2018), *Etica, giustizia e legalità*, Brescia: Morcelliana.
- John XXIII (1961). *Mater et Magistra*.
- International Theological Commission (2009). *In Search of a Universal Ethics*.
- 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, spiritualita sociálních pracovníků a étos organizací v sekulární době

Klaus Baumann

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 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 ou orientaci 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, které jsou založené na víře, a které jsou vítanou součástí toho všeho.

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

Evropské společnosti ctí demokratické hodnoty a systémy, aby v jejich rozmanitosti realizovaly svobodu, spravedlnost a účast pro všechny; staly se pluralitními a sekulárními. V těchto kontextech se sociální práce provádí a sociální pracovníci se věnují klientům a jejich individuální a sociální realitě. Pluralismus znamená existenci mnoha kulturních vlivů a dopadů, jakož i rostoucí rozmanitost životních okolností a mikrosociální rodinné reality. Kromě toho existuje pozoruhodná pluralita duchovních, náboženských a osobních přesvědčení členů

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

evropských společností; domnělá křesťanská uniformita evropských společností - která byla v minulosti také více předpokladem než skutečností - již nemůže sloužit jako fungující hypotéza.

Připomeňme si krátkou definici teorie sociopsychologického pole (Kurt Lewin; cf. Hall & Lindzey, 1978) - chování (B) osoby je funkcí (f) interakce této osoby (P) a jejího prostředí (E): $B = f(P; E)$. Můžeme, a 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 stejně užitečné pro účely této kapitoly, ve které 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, str. 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 nepřínaležejí 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 ze 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, str. 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 součásti lidské důstojnosti a svobody v určitých mezích (*námitky svědomí*). Zároveň, a co je ještě důležitější, dovolují občanům a občanským komunitám a organizacím, aby přispívali ke společnému 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 společného dobrého, a d) pojetí státu jako zprostředkovatele a případně garanta ochrany lidských a občanských práv jednotlivců a obyvatel obecně.

Nejde o upřednostňování nebo lepší oceňování státu a veřejného sektoru, nýbrž to, že občané a jejich organizace aktivně a tvořivě přispívají společnému dobru ve svobodě a pluralitě, v právním rámci, který takové svobodné iniciativy spíše podporuje, než že by je omezoval. Ty mohou pramenit z různých náboženských nebo jiných světonázorů, k nimž se občané nebo jejich organizace hlásí (jako je Charita, Červený kříž, organizace židovské péče a další), a zároveň jsou připraveny poskytnout své služby všem, aniž by tlačily své klienty k tomu, aby se připojili k jejich světonázoru nebo náboženství.

Poslední zmíněný aspekt se obvykle označuje termínem hodnotová neutralita. Hodnotová neutralita není zjevně příliš vhodným nebo 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 práva. Možná by lepším termínem byla spíše „reflektovaná otevřenost hodnot“ než hodnotová neutralita. Lze to ilustrovat jak v případě spirituality klientů sociální práce a zdravotní péče (2.) tak vlastní zkušenosti, zvědavosti, reflexi a rozhodování z pozice sociálních pracovníků, kteří jsou s nimi (s klienty) v (pracovních) vztazích (3.).

Další aspekt, o kterém je třeba v této souvislosti diskutovat, pak vyplývá jednak z ideálů, principů, hodnot a pokynů organizací, které jsou založeny na určitých představách a víře, a jednak z více či méně legitimního očekávání vůči zaměstnancům, pokud jde o tyto zásady, hodnoty a pokyny (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, chápání pojmu sekulární v jeho prvním významu, 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 materiální základ života obětí. Média zmiňují zásahy psychologů a kaplanů během těchto dramatických událostí, přičemž považují za samozřejmost potřebu a užitečné účinky takové pomoci. Politici často vyjadřují své pocity blízkosti a soucitu ujištěním obětí o jejich myšlenkách a modlitbách. Veřejné pamětní rituály mají strukturu a přínos, který poskytují náboženství a církve. V každodenním profesionálním životě sociální práce v sekulárních společnostech je spiritualita klientů, ať už náboženských nebo ne, méně zjevnou realitou. WHO však výslovně uznává duchovní rozměr utrpení u všech jednotlivců.

Klienti sociální práce zažívají ve své životě 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 & 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, 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 bránit tomu, aby si mysleli, 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 mnoho nevyovídá 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 řeší stresové životní události a sociální problémy se 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“ (str. 39). Výzkumníci empiricky identifikovali stopy a signály duchovních úkolů a potřeb pacientů a jejich neformálních pečovateli. 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 to,
- 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, str. 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, vytržen ze svého bývalého 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, otrženy 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 et al., 1998)? A existují takové 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 takové 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 to, aby je vnímal bez předsudků a nezaujatě, což nemusí být vždy snadné; může dojde k potřebě, aby sociální pracovník přehodnotil svou vlastní spontánní reakci, kterou musí v každém případě zvážit, aby mohl zodpovědně rozhodovat o tom, 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 znamení 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, 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, který se skládá z 32 položek zaměřených na spiritualitu, náboženský původ a osobní přesvědčení, a který hodnotí 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, K., Kalfoss, M. H., 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 nebo jiné osoby.

3. Spiritualita sociálního pracovníka

3.1. Pozornost k duchovním otázkám klientů a sebe sama

Pro profesionály v sociální práci to bude důležitý první krok k rozpoznání potenciálního významu 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 vzácné“; To do značné míry závisí na sociálním pracovníkovi, na jeho připravenosti a (kvalifikované) přípravě na duchovní rozměr při práci s jeho klienty.

Povolání si obvykle vybírá s prosociální motivací, která je pro něj významná a dokonce uspokojivá: pracuje na prevenci a řešení sociálních problémů a podporuje 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 uctivé pozitivní úcty ke svým klientům. Tyto postoje naznačují soucit, a proto jsou profesionálové ovlivněni empatií ke klientovi a jeho situaci. Tyto postoje vyžadují neustálé školení a reflexní sebeuvědomění. Přípravují 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 také je proměňovat na zážitky, které mají hlubší, existenciální význam (viz Lewkowicz & Lob-Hüdepohl, 2003):

- vnímání a porozumění bezdomovci může přimět sociální pracovníky, aby si uvědomili a reflektovali 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 sebekpěče.

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 nedozvídají pouze 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, o líbivosti nebo nelíbivosti, o naději a beznaději, skepsi a důvěře. 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 nebo duchovní manipulaci klienta. Transparentnost je povinná, aby nedocházelo k vytváření skryté závislosti, která

klientům brání k získání větší autonomie. Je zajímavé, že již 2. vatikánský koncil (1965) katolické církve varoval charitativní organizace a aktivity před takovými manipulativními riziky.

Práce ve vztazích, do které je sociální pracovník zapojen svou osobností, může být emocionálně, kognitivně a fyzicky vyčerpávající. Péče o sebe sama je proto součástí spirituality sociálního pracovníka, vede k udržení schopnosti sebereflexe, empatie, autenticity a uctivého přijetí vůči klientům, postojům, které závisejí na fundamentálním duchovním postoji sociálního pracovníka. Sebepečce 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 sebepečce 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 pozdějšího vnějšího-vnitřního rozlišení Allporta: náboženství jako osobního prostředku na rozdíl od náboženství jako osobního cíle. Batson vytvořil další koncept náboženství, *orientaci quest*, neboli *orientaci na hledání*, který znovu přináší tyto tři charakteristiky (Batson & Raynor-Prince 1983) a lze jej interpretovat jako důležitý aspekt vnitřní (dynamické) religiozity a spirituality, který by neměl být opomíjen ani podceňován. Ve skutečnosti zdůrazňuje, že spiritualita je spíše dynamický proces a vývoj, než stabilní a neotřesitelné nebo statické (či zamrzlé) přesvědčení a postoje.

Tato interpretace náboženství jako orientace při 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 dalších, 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 také vykonávání angažované sociální práce cestou ke zralější spiritualitě a náboženskosti.

Podají-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, mohou nastat okamžiky rozčarování, vnitřního konfliktu, pochybnosti a nejistota, 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 – je empirických výzkumů 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 blahu společnosti. Jejich motivace může být náboženská, socialistická, humanistická, sekulárně filantropická nebo ještě jiná. V tomto smyslu chrání evropské právní předpisy proti diskriminaci 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 které jednají 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 vůči 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 étos takové organizace - *étos víry, náboženství, spirituality*, skládá z etických norem, pravidel chování, běžné praxe a očekávání – předpokládá se 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, které jsou založeny 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 takové firemní kultury (srov. Leis, Kobiálka & 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, pokud jde o jejich práci (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 rozdílný. Jedná se o cíl ekonomický.

V případě veřejných a neziskových organizací a institucí je prvořadým a hlavním cílem pracovat a dosahovat cílů sociální práce. 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 zavedení 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 a její financování. 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 v přístupu k zaměstnání a rozvoji jejich činnosti.

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), 38-50.
- Baumann, K. (2003). Persönliche Erfüllung im Dienen? *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 49(1), 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)* (pp.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), 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.
- 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 P. 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, 383-435: Lewin's Field Theory.
- Hancken, S. A. (2020). *Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

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

- Leis, J., Kobińska, 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, 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), 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), 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), 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

Vzhledem k tomu, že osobní spiritualita mnoha klientů souvisí se znovuoživením jejich životní motivace, je spirituální posouzení a to, že se spiritualitou v sociální práci počítáme, jakousi optimalizací sociálních služeb nebo 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 zchátralých 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, a také 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 vést paradoxně 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. Za druhé bude popsáno spirituální posouzení a bude analyzován problém posouzení sekulární spirituality (viz kapitola I.1), která je typická pro evropské kulturní prostředí. Cílem této knihy je však otevřít nebo 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, str. 14). Termín *sociální fungování* se v diskurzu sociální práce po celá desetiletí používá k označení interakci 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 a Janebová, 2010, str. 9-10). Posouzení v sociální práci tedy není jen sběrem dat a informací, ale zaměřuje se také na celkové porozumění (Navrátil et al., 2014, str. 130). Vzhledem k tomu, že stejnou situaci mohou sociální pracovník a klient interpretovat odlišně (tamtéž, str. 125-128), je nezbytné chápat proces posouzení jako proces spolupráce a součinnosti s klientem. Vzhledem k tomu, že posouzení může taktéž odhalit a pojmenovat nepříznivé faktory životní situace klienta a zdrojů potřebných k jejímu zvládnutí nebo překonání, je posouzení součástí intervence v sociální práci.

Posouzení v sociální práci je tedy dnes založeno především na konstruktivismu, který vnímá pojmy jako sociální fikce, které vznikají 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 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, str. 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 tak stává uměním interpretace a komunikace (Coulshed a Orme, 2006).

Reflexivita je proto dovedností sociálního pracovníka kontrolovat předpoklady a okolnosti jeho 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, str. 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 a Nešpor, 2008) jako situace v 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 řeší selhání sociálního fungování klienta. Během pohovoru je důležité získat odpovědi, které mu umožní identifikovat faktory, které ovlivňují životní situaci klienta, tj. příčiny a okolnosti jeho životní situace a předpoklady a překážky, které brání jejímu řešení (Robert-Lewis, 2011, str. 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 si uvědomit 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, str. 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 by také mohl 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 hodnocení

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 nemůže detekovat 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 omezují jeho platnost, ale 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 také 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, 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

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

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

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, alespoň 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 naznačit, jak důležitá je pro jejich klienta spiritualita a/nebo náboženství. Sociální pracovníci mohou ale také použít 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, str. 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 to, co vám dává vnitřní podporu?

Jaké jsou vaše zdroje naděje, síly, pohodlí a míru? 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 současná situace) vaši schopnost dělat věci, které vám obvykle duchovně pomáhají? (Nebo ovlivnila váš vztah s Bohem?) Je něco, bych jako lékař mohl udělat, co vám pomůže získat přístup ke zdrojům, které vám obecně pomáhají?

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

Pomohlo by vám promluvit si s klinickým 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 výrobků).

Model iCARING se pokouší propojit a syntetizovat různost a rozmanitost obou předchozích modelů (Hodge, 2015A, str. 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?

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

I (Vliv/ Influence): Zajímalo 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, str. 35; 38).

Tato kontrolní otázka však není 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 nebude o ní mít zájem. Tento přístup má v sociální práci dva důvody. Za prvé, spiritualita může být překážkou nebo komplikací pro řešení životní situace klienta nebo zvládnutí 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 sekulární kulturní prostředí můžeme především pozměnit sled otázek – od méně explicitní spirituality k explicitnější spiritualitě, pokračovat jasnějšími otázkami orientovanými na naději a konče otázkami více orientovanými na náboženství. Při používání modelu HOPE musí sociální pracovník pamatovat na to, že by měl přestat klást další a spirituálně explicitní otázky, jakmile zjistí, že klient má problém se spirituálně méně explicitní otázkou. Model HOPE, i přes takové drobné úpravy 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. 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 předpokládat, že je nábožensky či duchovně založený (například u starších lidí v některých regionech evropských zemí, jako je východní Slovensko).

Následující matice otázek v modelu HOPE je sestavena ve změněném pořadí, a navíc otázky byly přeformulovány nebo 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):**

Máte obavy z rozporu mezi vaším 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, když vám budu poskytovat zdravotní péči? (Například dietní omezení, používání krevních výrobků).

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

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

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

Pomohlo by vám promluvit si s klinickým 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. Pod spirituální intervencí Dudley (2016, str. 207-237) řadí všímavost, meditaci, modlitbu a oltáře nebo jiná posvátná místa, prostory nebo artefakty. Sociální pracovník může v rámci spirituálního posouzení seznat, 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 nemůže zapříčinit konflikt v klientově vlastní spiritualitě a/nebo náboženství.

Tato kapitola se však zaměřuje na spirituální posouzení a cílem této knihy je analyzovat odraz spirituality v sociální práci v evropském kontextu. Sociální práce nemusí 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.

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, str. 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, str. 123-152; Hodge, 2015A, str. 13–2019; Hodge, 2018, str. 9-12; Robert-Lewis, 2011, str. 143-144). Zásadní a obecná otázka o roli spirituálního rozměru života klienta, který se definuje jako ateista, agnostik nebo „nevěřící“, však není v rozporu s etikou sociální práce.

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

Skrytá a nepojmenovaná spiritualita, 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 se ptát 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); můžeme použít 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 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, když mluví o náboženství a spiritualitě; neznají náboženský jazyk nebo váhají otevřeně hovořit 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 – například sport, příroda nebo zahradničení, které zastávají funkci Boha nebo posvátna (Hodge, 2015A, str. 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, str. 109-110; Robert-Lewis, 2011, str. 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, str. 122). Hovořit o duchovních a náboženských otázkách psycho-spirituálním jazykem však s sebou nese rizika (Hodge, 2015B). 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, když by se o náboženských záležitostech hovořilo psycho-spirituálním jazykem. Implicitní spirituální posouzení také vyžaduje, aby byl sociální pracovník citlivý na klientovo vnímání rozhovoru, a aby byl připraven se spirituálním posouzením přestat.

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, str. 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 člověkem (Hodge, 2015A, str. 123) nebo mezi lidmi v náboženské komunitě a 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 (od 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, str. 135).

1. *Stručné posouzení*, tj. varianta modelu HOPE pro Evropu. Hlavní otázka by byla: 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; bylo by 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 by byla: 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 jsou: 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 se 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 se navrhuje používat ve výuce sociální práce praktické příklady. To platí i pro spirituální posouzení v sociální práci (Hodge, 2015A, str. 169). Z praktického hlediska se dá spirituální posouzení použít u každého klienta. Závěrem to můžeme ukázat ve třech příkladech – senior, oběť domácího násilí a klient bez domova.*

- *Senior:* Senioři jsou považováni za religióznější než mladší generace. Pro několik generací starších lidí narozených ve východní Evropě v prvních dvou desetiletích po druhé světové válce (1945-1965) to však není vždy pravdivé. Tito lidé byli vychováni 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 měl sociální pracovník v sociální práci se seniory, kteří se narodili v tomto období, testovat, 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). Klientovy odpovědi mohou ukázat, že spiritualita pro něj není důležitá. Mohou také ukázat význam implicitní spirituality, jako například zdrojů naděje mimo smyslový svět, ale 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.
- *Klient – oběť domácího násilí:* Domácí násilí je závažný sociální problém, který má silný dopad na psychiku a celý život obětí. Jako příklad můžeme použít násilí páchané na ženách jejich manžely. Rozvod by měl být v takovém případě pro oběť řešením nebezpečné situace.
Pro oběti s katolickým přesvědčením a příslušností ke katolické církvi je však rozvod vážným problémem. Manželství je obecně pro všechny křesťany posvátné. V katolické a pravoslavné církvi je manželství také svátostí. Pro katolíka je tato svátost platná až do smrti jednoho z manželů. Rozvod tedy není možný. Když oběť domácího násilí z takového prostředí kontaktuje sociálního pracovníka, sociální pracovník by měl 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 ukázat, jak moc je v nebezpečné životní situaci klienta náboženství důležité. Sociální pracovník může také vyzkoušet, 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

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

a ochrany sociálního systému státu. Svátost manželství se však nezmění. Aby mohl takové řešení sociální pracovník využít, musí vědět, jaký dopad to bude mít na sociální prostředí oběti a jak důležitý je pro oběť svátostný charakter manželství. Podle výsledku může oběti vysvětlit řešení a zorganizovat, co je nutné k jeho uvedení do praxe, nebo 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, který upřednostňuje zachování civilního manželství navzdory nebezpečné situaci, ve které 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 jakožto 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 projednat 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. Jak schopnost sebepoznání o vlastní spiritualitě, 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) potřebuje sociální pracovník jako nástroje k uskutečňování umění sociální práce.

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), 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, 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), 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), 1-21.
- Hrdličková, L. (2003). Smrt a pohřeb u Romů. Smrt a pohřeb v obyčejové tradici Romů. *Dingir*, 7(4), 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, 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.
- 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.
- Říčan, P.; Janošová, J. (2005). Spirituality: Its psychological operationalization via measurement of individual differences: a Czech perspective. *Studia psychologica* 47, 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* (pp.66-77). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

III.3 Spiritualita a etická rozhodnutí

Emmanuel Lacca

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 je propojovat v oblasti své působnosti, když mají být přijímána etická rozhodnutí.

Postoje

Čtenáři uplatňují znalosti a dovednosti, aby ospravedlnili 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. Ten 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 sociálnímu pracovníkovi a jeho práci. Nejde tedy pouze o teoretickou záležitost, je nezbytné prozkoumat různé skutečnosti a spiritualitu klienta a přizpůsobit tomu volbu strategických kroků. K tomu je zapotřebí člověka 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 je bytost ve své přirozenosti, jak žije ve svém sociálním a materiálním prostředí a jaké hodnoty a cíle by měl její život mít.

Podle tohoto prohlášení si musí sociální pracovník položit několik zásadních otázek, aby sladili svá očekávání se spiritualitou člověka, kterého ho má před sebou:

- Opravdu přistupuji ke klientovi bez předsudků?
- Jak se přede mnou klient vyjadřuje (jak 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 lze z těchto otázek vyvodit, první věcí, kterou je třeba udělat, je předběžné posouzení klienta, aby porozuměl jeho duchovní stránce. Je pravda, že explicitní a vnější činy a gesta nám mohou poskytnout poměrně širokou představu o přesvědčení jedince, ale pokusit se o úplnější hodnocení, a jít za ně, je přínosnější. To je zejména případ, kdy je posouzení kombinováno s etickým rozhodováním, 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 toho, jak spolu souvisí dva základní aspekty vztahu mezi sociálním pracovníkem a klientem - spiritualita a etické rozhodování.

V další části kapitoly budou oba pojmy samostatně analyzovány, následně syntetizovány a představeny v jejich zvláštním 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, 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, str. 13). Podle učení křesťanské sociální etiky znamená usilování o dobrý život za účelem toho, aby se člověk mohl realizovat, 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 nejplodnější. Uvedená dilemata mají zejména zvláštní vlastnosti.

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 reagovat na reakce těla, které je v interakci 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 pravidly, která si určují sami, naslouchat svým potřebám a touhám, nebo jsou určována buď tím, že naslouchají sami 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 žijí. Ohlížet se 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 odlišuje ji. 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, které posluchač musí nutně zohlednit při posuzování individuálního jednání ve společnosti.

4. *Svoboda - determinismus*. Ve spojení se třemi předchozími dilematy vzniká toto dilema, když se lidé sami sebe ptají, zda jsou jejich činy ve světě skutečně svobodné. Nemluvíme o úvahách, které se pojí s teologickým tématem svobodné vůle, protože má individuální i kolektivní hodnotu, a 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, ebo zda jsou v každém případě vedeny příslušností ke konkrétní skupině, přizpůsobením se a podřízením se kolektivu. Jinými slovy, otázka je dvojitá: a) pokud se jedinec rodí zcela svobodný – tabula rasa, jak by řekl Tomáš Akvinský – nebo pokud je již od narození řízen a „determinován“ určitými kulturními postoji, a proto zcela svobodný není; b) pokud se jedinec může svobodně rozhodovat o činech, nebo pokud jsou jeho volby již dány 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 individuální chování jedince 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 člověku zároveň, ale které je třeba studovat s ohledem na 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, které by měly být zodpovězeny. A to není vůbec snadné, neboť naznačují, že vedle historického a kulturního pozadí, musí být jedinec absolutně jasně a zřetelně schopen poznat sám sebe. Odpověď na smysl přírody navíc vyžaduje dvojitou cestu zkoumání, o povaze jednotlivce a povaze (prostředí), které 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 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 činů. 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, zda existuje nějaký aspekt jejich existence, který není součástí tohoto světa. Pak se poprvé dostanou do kontaktu s transcendencí. Přiznávají se tedy svému duchu, že chtějí posunout své znalosti za hranice konečnosti svého prostředí, a že aspirují na pochopení toho, co leží za ním. To otevírá dveře náboženskému přesvědčení a všem praktikám, které jsou s ním spojeny.

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, jako 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 v přesně definovaném postupu nazývaném „kroky etického rozhodovacího procesu“. Jedinec je součástí rozhodovacího procesu který, již podle 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.):

1. Shromážděte fakta;
2. Definiujte 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“ skrz dilemata do rozhodovacího 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 jako 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 zeptat – 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 ne na osobních předsudcích. 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 aktuálními informacemi, které o klientovi získáváme.

Jakmile pochopíme směr, kterým je třeba se vydat, budou v druhém kroku stanoveny etické otázky a to tak, aby byl vztah mezi sociálním pracovníkem a klientem skutečný, a aby jeho společným cílem, který vztah řídí, bylo vzájemné poznávání. K tomu je nejprve nutné identifikovat kulturní pozadí, ve kterém se klient obvykle pohybuje, aby bylo možné identifikovat etické problémy, na nichž je třeba formulovat 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 je individuální nebo s něčím spojený. Rozhodování o tom, jaké etické otázky vzít v úvahu, se proto stává rozhodujícím pro určení spravedlnosti 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 spojené s průběhem života sociálního pracovníka. Poté se určí důsledky daného plánování, přičemž se pečlivě vyhýbáme kognitivní předpojatosti. Etické rozhodnutí sociálního pracovníka o daném problému bude mít v klientově světě důsledky. Z tohoto důvodu je hledání nejvhodnějšího rozhodnutí zásadní pro vytvoření vztahu důvěry a spolupráce mezi stranami, které se vyrovnávají s „příběhem“. A konečně, v zájmu zachování dobroty 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 zvládnutí může být sociální pracovník pro klienta rádcem, ale nikdy by vůči klientovi neměl zastávat pozici nadřazenosti.

Sociální pracovník proto potřebuje sebezpoznavat vlastní charakter, přesvědčení a předpoklady. To mu umožní porozumět svému „místu“ v procesu zvládnutí a objasnit, jakou má v tomto procesu úlohu, čímž se vytvoří skutečný kruh důvěry, který klienta povzbudí k pokračování v 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 (*virtuous circle of trust*) pro úspěšné ukončení procesu zvládnutí. Pouze prostřednictvím takové harmonizace bude sociální pracovník schopen uplatnit svou kreativitu, hledat celou škálu řešení potenciálního problému klienta, kterého tento proces povzbudí k tomu, aby se plně otevřel a vyčkal na výsledek řešení.

V tomto stavu by sociální pracovník měl použít to, co May nazývá „kontrolou vnitřního pocitu“. Vědom si úspěchu procesu zvládnutí, musí se ponořit ještě hlouběji do sebezpoznání a harmonizace s klientem, aby potvrdil etické dobro procesu, a doplnil jej osobními postřehy, které by jej mohly ještě zefektivnit. Spirituální posouzení není jen proces, který se řídí přesnými a strukturovanými etickými kodexy, ale také se během něj, při práci s klientem, svobodně uplatňuje intuice sociálního pracovníka.

Je zřejmé, a to je poslední krok, že 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. Péče o druhé je činnost, která se dotýká nitra zúčastněných lidí, a zlepšuje jejich spiritualitu. Ale jakákoliv proces tohoto druhu zahrnuje na svém začátku a konci etická rozhodnutí, která jsou právně správná, nebo která přinejmenším respektují kodexy přijaté pro tyto konkrétní případy.

Základem každého takového procesu je v každém případě společenská jednotlivců, a jak uvádí Aristoteles v *Etice Nikomachově*, skutečné společenské je dosaženo, když dva nebo více jedinců tráví čas společně, a bez výhrad se oba zaměřují na dobro druhého, a na *vzájemnou dobrotu*, díky které je jejich vztah uspokojivý.

Spiritualitu lze jen naivně definovat jako cokoli, co překračuje realitu a přesahuje fyzický svět. Při podrobném zkoumání se zdá, že se jedná o velmi vzdálenou definici toho, 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, kde „cítíme“ pouze našeho ducha.

Spiritualitu lze pro naše účely definovat čtyřmi způsoby:

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

Spiritualita je nejvyšší úroveň každé jednotlivé vývojové 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 vyvíjí nezávisle na ostatních oblastech, ale bez určitého stupně vývoje interpersonální oblasti neexistuje. Tímto způsobem 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 maximálně vyjádřen. V tomto konkrétním stavu zkušenosti se nad danými problémy setkává spirituální posouzení s racionálním hodnocením a kategorickou intuicí.

Spiritualita ale také může, zjednodušeně řečeno, představovat určitý postoj k životu. Přehodnocení 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 těch 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. Hned je 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 ohleduplnost k tomu, jak naše vlastní jednání ovlivňuje životní prostředí (vysoká úroveň environmentálního blaha) by nás měly vést k tomu, že se ve svém počínání zaměříme na druhé, což povede k idealističtějšímu rozhodování. Z oblasti spirituální pohody je společná doména možná ta, která nejpříměji souvisí s rozhodováním, které ovlivňuje ostatní, protože společná pohoda se zaměřuje na vztah mezi sebou samým a ostatními, a souvisí s láskou k lidem (Gomez & Fisher, 2003, str. 1979).

Spiritualita a etická rozhodnutí se proto netýkají pouze života jednotlivce, ale ve vztahu s ostatními ovlivňují také 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), 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), 1975-1991.
- Goodloe, R., Arreola, P. (1992). Spiritual health: out of the closet. *Health Education*, 23(4), 221-226.
- May, D. R. (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), 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

*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
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, pokud zkoumáme činnosti sociálního pracovníka, zřízení instituce nebo očekávání klienta. Vidíme, že tyto činnosti jsou určovány primárně 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, ale bez ohledu na to, co stojí v popředí.

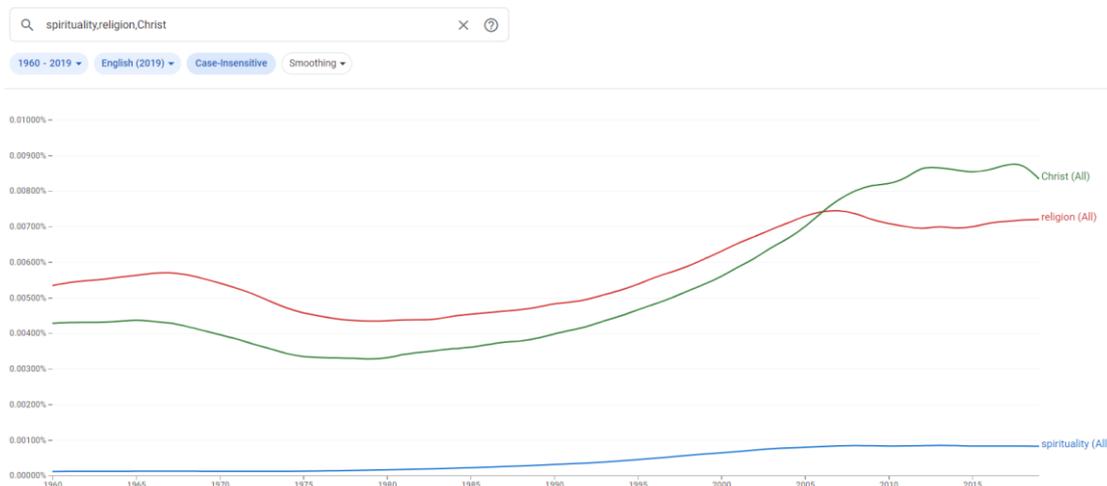
Místo jednoduchých odpovědí pojďme uvažovat nad složitou sítí normativních vztahů. Náboženství mohou hrát důležitou roli v této síti norem. Role náboženství je zřejmá ve vývoji počtu věřících na planetě, jak je vidět v následující tabulce o vývoji náboženské krajiny na globální úrovni.

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

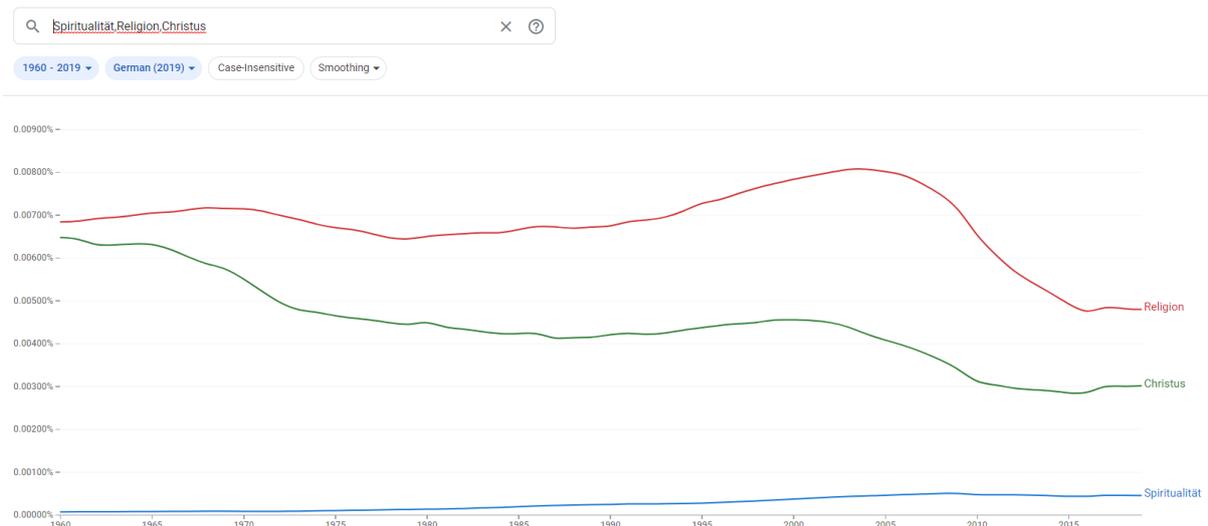
	<i>Evropa</i>	<i>Střední V-S Afrika</i>	<i>Severní Amerika</i>	<i>Asie a Tichomoří</i>	<i>Latinská Amerika</i>	<i>Subsaharská Afrika</i>
<i>Křesťané</i>	-5,6	+0,9	+5,8	+17,7	+32,6	+64,5
<i>Muslimové</i>	+2,3	+32,1	+0,3	+79,5	*	+38,2
<i>Bez příslušnosti</i>	+1,4	+0,2	+2,4	+16,8	+3,1	+2,2
<i>Hinduisty</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 stejný jako koncept náboženství. V této kapitole poukazujeme na to, že kromě spirituality chápané jako nejhlubší principy, které nás vedou (Sheldrake), 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 (Obrázek 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 určitě 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, pokud jde o spiritualitu a institucionální 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 národy nebo státy.

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, str. 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 jde prostě o nevládní organizace. 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, str. 165). V zájmu státu může být „outsourcovat“ některé své úkoly a určité povinnosti externímu poskytovateli 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 vyplývají z jejího zakladatele nebo tradice. V případě střetu hodnot by měla upřednostnit svou vlastní identitu, a to i na úkor své finanční podpory. Pro stát i církev je však obvykle výhodnější, když si církevní instituce zachovávají při poskytování služeb svůj náboženský charakter.

Je zřejmé, že od klientů institucí sociální péče církve se nevyžaduje, aby byli věřící nebo 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 (Caritas Ministry, 2015, str. 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 také není přijatelné, aby se církevní instituce zapojila do služby v naději na financování. Z tohoto důvodu je nutné definovat charakteristiky církevních organizací. Pozornost by měla být zaměřena na skutečnost, že církevní instituce by měly poskytovat služby v souladu s jejich vlastními náboženskými a morálními očekáváními, a tím také poskytovat přidanou hodnotu.

Povinností církevních institucí je rozvíjet vlastní regulační systém, který vychází především z náboženských norem, ale 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 budou moci 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 například 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 skandál způsobuje – počínaje skutečností, že podle katolických náboženských zásad (a každodenní zkušenosti člověka) jsme všichni hříšníci.

Pro státy nikdy nebylo tak důležité, aby církev a církevní instituce předefinovaly a důrazně reprezentovaly své náboženské a morální standardy (Caritas Ministry, 2015, str. 31-90). Jen tak budou moci najít plodný vztah k právnímu řádu států.

V opačném případě nebudou církevní instituce ničím jiným, než více či méně efektivními nevládními organizacemi. Role církví jako institucí navíc bude nadále klesat, protože počet jejich členů na Západě neustále klesá. Jediným způsobem, jak tento proces zastavit, je vyzdvihnout vlastní kulturu a religiozitu, i když by to bylo v důsledku vzniku dalších ideologií. Jednodušeji řečeno, církevní (křesťanská) instituce by měla sloužit, i když se jí za její službu nedostává pomoci nebo čelí vnějšímu odporu. Jak jsme se dozvěděli z naší historické zkušenosti, musíme být 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, na 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 finanční rozvoj chudých, je mylná. Je to pouze jeden z prostředků pomoci, a dokonce není ani ten nejdůležitější. Účelem charity je rozvíjet život nebo přesněji 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, str. 247).

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

Skutečný život může pocházet pouze ze setkání lidí, říká Buber, protože zdrojem života je vztah mezi lidmi, ze kterého pochází existence. Jedním z velmi důležitých způsobů, jak se setkat, je pomoc druhému.

V tuto chvíli je důležité rozlišovat mezi poskytováním pomoci na individuální úrovni a poskytováním odborné pomoci institucemi. Charitativní organizace sice musí být profesionálně fungující organizace, které reagují na výzvy dnešní společnosti (Kirchensteuer), a využívají dostupné zdroje co nejefektivněji, ale nikdy nesmí zapomínat, že „spotřebitelem jeho služby“ není ani instituce ani „produkt“, nýbrž nejčennější Boží stvoření: člověk. V průběhu charitativní pomoci nemůže být lidská bytost z masa a kostí ignorována žádným institucionálním procesem, a veškerá institucionalizace musí být zaměřena výhradně na službu dané osobě.

Charitativní organizace se svou mezinárodní sítí mají zvláštní odpovědnost za nalezení správné úrovně intervence, přičemž rozlišují mezi povrchnými aktivitami a skutečnou pomocí. Asi nejtypičtějším příkladem volby nesprávné úrovně intervence je případ, kdy lidé z bohatých zemí cestují svépomocí do „chudých táborů“, které jsou pro ně speciálně určené. Tito štedří mladí lidé by místo toho měli založit rodinu doma a starat se o své vlastní děti. Pokud neexistuje životaschopná komunita, nemůže existovat 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 kterém se charita může stát církevní organizací naplněnou Duchem a nejen lépe či hůře financovanou nevládní organizací, která efektivně rozděluje zdroje. Z tohoto důvodu by měly být vypracovány vhodné regulační návrhy, včetně etického kodexu, vědomého používání náboženských symbolů, znalostí náboženských textů a zajištění kvality. Jak vidíme, vypracování etického kodexu nestačí. Je třeba rozvíjet komplexní kulturu, která bude důsledně a ve všech aspektech reprezentovat hodnoty nábožensky angažované organizace.

Je třeba vzít v úvahu dva důležité body:

- Příslušné normy musí vypracovat kompetentní členové komunity. Jinými slovy, samotná komunita musí prostřednictvím diskuze 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 od těch, které formuloval stát. Podle Habermase tento rozdíl představuje přesně základní sociální napětí veškeré sociální debaty (Nass, 2003; 2019).

Možná je to základ plodného konfliktu, který sám Ježíš přinesl světu se svou církví. Dvanáctá kapitola Lukášova evangelia by mohla být základem charitativní společnosti. Zvláštní pozornost bychom měli věnovat části, která začíná veršem 49. Tato slova nejsou o bezstarostné církvi nebo skupině zdánlivě chudých dobrovolníků ze Západu. „Přišel jsem na zem založit oheň, a jak toužím, aby už hořel! Mám ale podstoupit křest a jak je mi úzko, dokud se nevykoná! Myslíte si, že jsem přišel, abych na zem přinesl pokoj? Říkám vám, ne pokoj, 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. Aby bylo možné tento vztah úspěšně popsat, je velmi důležité, aby charitativní organizace identifikovaly člověka, „osobu“. Bez ohledu na to, zda jsou

„zúčastněné strany“ (stakeholders) charity na straně poskytovatele nebo uživatele služeb, mají stejné vlastnosti.

Zvýraznění nezpochybnitelné důstojnosti člověka je nejviditelnější a nejpříjemnější myšlenka i pro liberální myšlení. Křesťanství jde ale ještě dál. Jelikož je člověk Božím obrazem, nemůže být například zničen jako plod, ani nemůže být předmětem experimentování (být pouze předmětem) a nemůže být zabit, aniž by na vrahovi nezůstalo „břemeno krve“. Zákon nebo morálka by na tyto otázky mohly odpovědět jinak, nicméně náboženství, Boží zjevení, je v tomto smyslu zcela jasné.

Podle židovského a křesťanského přístupu je život člověka řízen dvojím příkázáním, láskou k Bohu a k bližnímu. Institucionální systém Charity se k tomuto mandátu musí vrátit v době, kdy koncept Boha ztratil na důležitosti a člověk nemiluje svého bližního ani svůj vlastní život. Naproti tomu láska k životu je radost, která vychází 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, které dnešní konzumní kultura značně umocňuje. První chybou je, že nepomáháme bližnímu, který mě potřebuje, a druhou je nepřijímání pomoci od mého bližního, i když ji potřebuji.

Tento široce chápaný koncept lidské důstojnosti se dá použít u vedoucích představitelů charitativních organizací (ti, kteří jsou u moci), na pracovníky, dobrovolníky i na uživatele služby (ti, kteří potřebují pomoc).

S lidskou důstojností je však úzce spojen ještě jeden aspekt: zlý sklon člověka nebo jeho hříšnost. Bylo by chybou si myslet, 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, vidíme lidi jen jako „svaté“. Ve skutečnosti je však nutné objasnit, že hřích existuje, a že následkem hříchu je trestu. To platí stejně pro oportunistického manažera, který zneužívá svou moc, stejně jako pro alkoholického klienta nebo pracovníka. 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 závislých velmi dobře známo.

Úkolem člověka je vybudovat silnější komunitu sdílením pravd, které objevil, s ostatními. To je další oblast, kde je ještě hodně práce. Církevní charitativní organizace často udržují úroveň komunikace, která je účinná při získávání finančních prostředků a budování image, ale jinak je neutrální a povrchní. Aby byla v budoucnosti posílena lidská důstojnost, musí být hodnoty vyjádřené v kombinovaném používání těchto tří norem jasně dodržovány, i když je to v rozporu s trendy. Církevní organizace musí najít svůj vlastní jazyk v budování komunity a být dostatečně odvážné na to, aby vyjádřily své základní hodnoty a uznaly jako křesťané, že „cesta, pravda, 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 péče o charitu 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 duchovní (náboženské) aspekty. Láska uzdravuje jak fyzicky, tak duchovně. V dalším kroku je jasné, že tato láska nejen léčí jednotlivce, ale také buduje komunitu (Caritas Ministry 86). Jak je vidět, úkol „pokřesťanství“ (christianizace) v systému charitativních institucí spočívá ve vytvoření velmi specifické kombinace tří norem, ve kterých je teoretický kontext doplněn každodenní a skutečnou praxí 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 jako jsou ty, které nedávno identifikovala 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 existuje také církevní společenství. "*Reprezentace*" duchovnosti je oficiální "*povinnost*".
- Charita není služba – láska dělá službu charitou – Kristova „povinnost“ – pas mé ovce – je založen na lásce.
- Nejdůležitější je věnovat pozornost jeden druhému – osobní kontakt je „odhalen do tváře“, důležitá je pravidelná modlitba s kolegy.
- Budování společenství: Hodnoty církevního společenství by měly být přítomny na pracovišti.
- Musí existovat vnější kontrola řízení: presbyteriánská komunita.
- Organizace by měla být pracovištěm pastorační péče (povinnost zachovávat důvěrnost).
- 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, při budování vztahu mezi staršími lidmi a sborem (asistent přináší Boží slovo domů).
- Lidé, kteří využívají charitativní služby, také formují své pečovatele, zejména pokud jde o víru; to by měla organizace podporovat.
- Je důležité mít pastora, na kterého se mohou „obrátit“.
- Místo/kromě etického kodexu je třeba trvale brát v úvahu následující skutečnost: „Veškerá práce se provádí v přítomnosti Boha“.

- Členové musí spolupracovat na všech úrovních organizace; vynikající práci lze očekávat od vynikajícího personálu. „Vůdce by se měl stydět, pokud jeho komunita není nejlepší.“
- Zaměstnanec musí získat další spiritualitu – mentálně stabilní pracovník je také stabilní služebně.
- Práce v církevní instituci by měla být vykonána v duchu dané církve.

5. Nástroje pro současné používání norem v charitativních institucích

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

Existuje však neméně důležitý, ale praktičtější aspekt, než ten předchozí: ostatní náboženství si také budují svůj vlastní systém „charity“ s vlastními nábožensky angažovanými institucemi sociálního zabezpečení (Fonk 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, aniž by jeho pravidla byla přizpůsobena požadavkům státu.

Následující zásady by mohly být zvažovány v kontextu různých norem.

a. *Přirozený zákon*, jako síť tří systémů norem tvoří základ katolického přístupu, a proto má blízko k charitě. 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 poznamenali, toto tvrzení je v určitém smyslu pravdivé, ale znovuoobjevení přirozeného zákona, zejména v dobách krize, je nevyhnutelné. Principy přirozeného práva se stále nacházejí v teologii charity, a v předpisech charitativní činnosti.

Abychom mohli jednat zodpovědně, 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, jejichž prostřednictvím lze dosáhnout efektivního provozu. Nejdůležitějšími předpisy Charity jsou *Deus Caritas est a Intima Ecclesiae natura (Niterná povaha církve) o službě lásky*; vůdčí principy jsou zahrnuty v encyklikách *Rerum novarum 13, Mater et magistra 6, 119-121, Populorum progressio 45-46, 67, Sollicitudo rei socialis 42-43, 47, Centesimus annus 11, 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 vyjasněn věčný význam lidských práv, zdůrazněn jejich imanentní charakter, který je často přehlížen.

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

d. Na místní úrovni je nejlepším způsobem, jak vytvořit interní předpisy, formulace etického kodexu. Již jsme poznamenali, že je důležité, aby tyto kodexy byly vyvinuty ve spolupráci zúčastněných stran. Obzvláště důležitou roli zde hraje dohoda 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 třeba 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 začala je efektivně implementovat v roce 2019. 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, které organizace provádí lze adekvátně kontrolovat. Současně si však musíme být také vědomi toho, že se jedná o extrémně složitý systém, jehož fungování vyžaduje současné porozumění právním, morálním a náboženským pojmům.

Jak již bylo zaznačeno, na každé z uvedených regulačních úrovní se musí objevit 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 také odhalí konflikty a spory. Ale tyto konflikty a spory nakonec podpoří poslání pomáhající lásky.

Neměli bychom přehlížet skutečnost, že okolnosti institucionalizovaného provozu Charity se v posledních letech výrazně změnily. Demografická změna v přístupu vůči církvím vedla k poklesu počtu lidí ochotných profesionálně pracovat v sociální oblasti, včetně angažovaných křesťanů. Výzvou zaměstnanosti (i když je to v současnosti jen sen) může být robotizace, která je součástí čtvrté průmyslové revoluce 4.0. V sociální sféře je však stále více lidí z východu a jihu, hlavně zaměstnanců z chudších zemí. Situace se ještě zkomplikuje, pokud se objeví další islámští pracovníci. Pro zvládnutí těchto nových situací je nezbytné, aby pravidla práva, morálky a náboženství mohla být efektivně kombinována různými způsoby popsány 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, str. 92–94).

Jako základ veškeré sociální činnosti, můžeme uvést dva citáty z Písma. Obě pasáže začínají existenciální otázkou, která je pro všechny věřící tím nejdůležitějším, 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 pomáhat si navzájem. Tato pomoc má navíc výslovně materiální povahu. Svými prostředky musíme pomáhat blahu toho druhého, pokud to potřebuje a podle našich možností. Evangelista Lukáš to říká takhle:

„Ke kořeni stromů už dopadá sekera. Každý strom, který nenese dobré ovoce, bude poražen a vhozen do ohně!“ „Co máme dělat?“ ptaly se ho zástupy. „Kdo má dvě košile, ať se rozdělí s tím, kdo nemá žádnou,“ odpověděl jim, „a kdo má jídlo, ať udělá totéž.“

Ježíš tuto otázku dále rozpracovává tím, že definuje *druhého* nebo bližního. Není náhodou, že tímto podobenstvím začíná i encyklika papeže Františka *Fratelli Tutti*. Podobenství o milosrdném Samaritánovi odhaluje, že soused 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, jako je tomu v případě potřeb spotřebitele, které musí být uspokojovány dostatečně, aby byl spotřebitel spokojen. Je to o člověku, který má potřebu, kterou můžeme uspokojit. Pokud můžeme pomoci potřebným, je naší osobní povinností tuto pomoc poskytnout. Pokud tak neučiníme, náš vztah s Bohem se zhorší. Zde je povinností zmírnit stávající potřebu kteréhokoliv z našich bližních na úkor našeho vlastního dobra. Tímto způsobem jsme stále dokonalejší. Nejde jen o pomoc chudým. Naši rodinní příslušníci nebo dokonce ti z našich zámožnějších přátel mohou být těmi, kdo potřebují naši pomoc ve smyslu naší profesionální nebo dobrovolné charitativní práce.

A hle, jeden znalec Zákona vstal a chtěl ho vyzkoušet: „Mistře, co mám dělat, abych se stal dědicem věčného života?“ Ježíš mu řekl: „Co je psáno v Zákoně? Jak to tam čteš?“ Odpověděl: „Miluj Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší, ze vši své síly a celou svou myslí, a Miluj svého bližního jako sám sebe.“ „Správně jsi odpověděl,“ řekl mu Ježíš. „Dělej to a budeš žít.“ On se ale chtěl nějak ospravedlnit, a tak se Ježíše zeptal: „A kdo je můj bližní?“ Ježíš mu odpověděl: „Jeden člověk byl na cestě z Jeruzaléma do Jericha přepaden lupiči. Obrali ho, zbili, nechali ho tam ležet polomrtvého a odešli. Náhodou tudy šel jeden kněz; když ho uviděl, obloukem se mu vyhnul. Podobně to bylo s levitou, který se tam objevil; když ho uviděl, obloukem se mu vyhnul. Potom k němu přišel jeden Samaritán, který tudy cestoval; když ho uviděl, byl pohnut soucitem. Přistoupil, ovázal mu rány a polil je olejem a vínem. Naložil ho na svého mezka, dovezl do hostince a postaral se o něj. Druhého dne vytáhl dva denáry a dal je hostinskému se slovy: ‚Postarej se o něj. Cokoli bys vynaložil navíc, to ti zaplatím, až se

vrátím. 'Co myslíš – kdo z těch tří byl tomu přepadenému bližním?' „Ten, který mu prokázal milosrdenství,“ odpověděl znalec Zákona. „Jdi a jednej tak i ty,“ řekl mu Ježíš. (Lk. 10:25-37)

Heinrich Pompey představuje precizním a vyčerpávajícím způsobem potřeby, které ve společnosti obvykle vyvstávají (Pompey, 1997, str. 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 pomoci, jinak přijdeme o život. Ačkoliv se může tato fáze zdát triviální, je významná. Dokonce i pravoslavná církev jasně formulovala, že primárním účinkem dobrého skutku není nutně pomoc druhým, ale to, ale přiblížení Božího království (Van der Voort, 1997, str. 182).

Jako křesťané se můžeme „osvědčit“, pouze tehdy, když jasně uvedeme, že svými činy pomáháme bližnímu do té míry, do jaké můžeme – jak jen to je v našich silách. Tato pomoc může být buď 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, pro naši vlastní dokonalost a pro štěstí ostatních.

Na základě židovské tradice Buber radikálně definuje, s odkazem na Cohena, vztah mezi Boží láskou a naším závazkem vůči jiné lidské bytosti. „Pokud miluji Boha... pak už o Něm nepřemýšlím jako o stráži morálky na zemi... Ale jako o někom, kdo spravuje spravedlnost chudým v dějinách světa: „Miluji Boha, který se mstí za chudé“ ... „V Bohu miluji otce člověka.“ Zde „Otec“ znamená „ochránce a patron chudých“, protože „rozpoznávám lidi v chudých“. (Buber, 2017, str. 68)

Otázky pro sebereflexi

- Jak mohou být pojmy spiritualita a náboženství spojeny se zaměstnavatelem v sociální oblasti udržovaném církví? Jaké jsou důsledky pro zaměstnavatele, zaměstnance a klienta?
- Jaká pravidla mohou organizace a instituce dodržovat?
- Jak se liší instituce udržovaná 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. 71-90.

Bonhoeffer, D. (2015). Etika, Exit.

Buber, M. (2017). Istenfogyatkozás, Typotex, 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, (pp.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 (pp.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 (pp.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 (pp.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 (pp.19-39). Würzburg: Echter.
- 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

V kapitole představíme čtenářům dva příklady toho, jak je spiritualita podporována 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 spirituálních prvků v organizaci, s ohledem na její úroveň.

Dovednosti

Čtenáři aplikují maticovou šablonu o křesťanském charakteru firemní kultury na organizaci vykonávající sociální práci, a rozvíjejí další nápady pro realizaci spirituality v jejich strukturách.

1. Základní pojmy: organizace, spiritualita – definice a úvod do problému

Moderní společnosti – stejně jako ostatním – dominuje sociální systém organizace sociální. Z hlediska teorie sociálních systémů zaručuje formální organizace, při plnění různých funkcí, spolehlivost a dlouhodobost, a to i v podmínkách komplexní společnosti (Luhmann, 1997, str. 826). Podle Ralfa Wetzela definují organizace tyto charakteristiky:

1. Organizace se reprodukují v komunikačním kódu rozhodnutí (zejména ohledně programu a členství).
2. Organizace používají členství jako způsob inkluze.
3. Organizace vytvářejí formalizované struktury.
4. Organizace se regulují jako komunikace rozhodnutí o premisách rozhodování. (Wetzel, 2004, s. 124).

Nemůžeme však hovořit o pomáhajících organizacích pouze v tomto úzkém smyslu. Současná organizovaná pomoc se vyznačuje tím, že jí prostupují různé vrstvy. 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 myslet na úroveň společnosti, v níž se pomáhající organizace podílejí na plnění funkce pomoci jako 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 vykonávající sociální práci, tj. soutěžit 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 jsou uvedeny dva příklady křesťanských sociálních zařízení, 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. Již zaměstnanci mají spiritualitu, kterou si přinášejí s sebou.

Nejprve se podívejme na to, jak byly tyto spirituality pozorovány mezi zaměstnanci v německé studii, publikované v roce 2016, s průzkumem mezi 17 000 zaměstnanci v diecézní Charitě ve Würzburgu; na jedné straně prostřednictvím řízených rozhovorů s 30 lidmi a na druhé straně standardizovaným průzkumem prostřednictvím dotazníků (srov. Ebertz & Segler, 2016; str. 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 nebo 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 Keppeler – Stiftung (Německo)

V diecézní charitní asociaci Rottenburg – Stuttgart a nadaci Paula Wilhema von Keppelera byl realizován tříletý projekt spirituálního vzdělávání zaměstnanců. Některé základní myšlenky zde budou uvedeny. Projekt mezitím získal pevnou pozici, a proto je pevně integrován u obou poskytovatelů. Koncept nesl název „zaměstnanecká pastorační péče a spirituální vzdělávání“, a zahrnoval tři témata zaměstnanecké pastorace (ve smyslu pastorace 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 křesťansko 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, str. 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 mají být změněny organizační struktury (řízení 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“ tématem a 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 jim je uloženo „shora“, ale nejsou do něj vnitřně zapojeni, a mohou 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 bohoslužby, a na straně druhé pravděpodobně nepodporuje kladný vztah ke křesťanské spiritualitě.

I přes toto nebezpečí se soustředíme především na strategii shora dolů. Může to být skutečně slibné, protože existuje možnost průřezové implementace, a to jak horizontálně (tj. všechna oddělení), tak vertikálně (na všech úrovních).

Pokud se podíváme na různé úrovně organizace, můžeme s ohledem na implementaci spirituality a etiky rozlišovat následující úrovně, které také 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, 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 na úrovni zaměstnanců povinným předpokladem úspěšné implementace – stejně jako rozhodnutí řízení lidských zdrojů ve vztahu k vedoucím pracovníkům, 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 jako základní prvky bere v úvahu základní funkce církve (srov. Hüster, str. 31). Jako církevní charitativní zařízení sledují také křesťanské poslání. S ohledem na konstitutivní znaky křesťanských církví, *diakonia*, *leiturgia* a *martyria*, mohou tyto s použitím maticové šablony sloužit jako pomůcky, jak doporučuje Hüsters. Kromě základní implementace představuje *koinonia*, jako společenství církve, další aspekt, který chápe zaměstnance jako služebné společenství. V praktickém příkladu kombinuje Hüster tyto prvky v matici tím, že se zabývá výše uvedenými základními funkcemi, jakož i koinonií, na třech úrovních klientů, zaměstnanců a managementu. Hüster zdůrazňuje, že tato maticová šablona musí být v každém případě upravena a vyplněna společně se zaměstnanci.

Tabulka 1: Matice pro křesťanskou firemní kulturu

Křesťanská firemní kultura	Úrovně		
	klienti	zaměstnanci	organizace vedení
<i>Dimenze</i>			
diakonia			
martyria			
leiturgia			
koinonia			

Zdroj: Hüster, str.32

Nejprve je vhodné vyplnit matici prvky, které jsou již v organizaci implementovány, a pak pokračovat v oblastech, které lze ještě naplnit. 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?

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, s. 58). Poukazuje na různé dimenze duchovní kompetence, a uvádí konkrétní praktické příklady na podporu spirituálního vzdělávání výchovy. Reber rozlišuje mezi různými dimenzemi spirituálního vzdělávání: znalostmi, dovednostmi a metodikou.

5.1 Znalosti

Zaměstnanci charitativní instituce nejprve potřebují znalosti základního charitativně teologického porozumění. Kromě toho by zaměstnanci měli porozumět 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, str. 60). Tento pohled na *proč* nábožensko-spirituálního prvku je pohled do zákulisí a zajišťuje, že kulisy (abychom zůstali u tohoto obrazu), nejsou pouhými kulisami nebo nejsou provozovány jen kvůli kulisám samým. Zajišťuje hlubší porozumění mezi zaměstnanci, kteří se stávají součástí příslušných rituálů, například zapálením svíčky, modlitbou, vedením nebo doprovodem bohoslužby.

Dále je předmětem dalšího vzdělávání znalost existenciálních interpretací (zejména jiných než vlastní existenciální interpretace) – s transcendentní perspektivou tvoří základ vzdělávání. Reber předpokládá, že „každý člověk má „interpretaci existence“ „koncept života“ a přinejmenším implicitní představu o svém zdařilém životě“ (Reber, s. 61). V tomto ohledu již přiřazuje určitou duchovní složku každému člověku, ten tak přináší něco, na čem je možné 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“ (Reber, s. 62). Součástí dalšího vzdělávání zaměstnanců může být také znalost křesťanského obrazu člověka a Boha. Vzhledem k tomu, že projekt, který Reber popisuje, byl realizován ve sdružení charit, zjevně obsahuje 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 – „vcítit se do různých životních modelů a konceptů“ (Reber, str. 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 mít senzitivitu „pro svaté časy“ a existenciální témata. Jde také o osobní zkušenosti s vlastní zranitelností, kde často vystupují existenciální problémy.

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 spirituální metodická kompetence nezbytná. To zahrnuje také vnášet do práce zastavení stejně jako časy klidu a nepracování. To může být vyjádřeno cedulkou s nápisem „Nerušit“ a duchovními cvičeními, které přerušují všední den. Obnáší také jazykovou schopnost k spirituální metodické kompetenci, kterou lze vyjádřit například (ale ne výlučně) vyslovením modlitby (přičemž pocit správného načasování a znalost otevřenosti druhého člověka 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 a 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, 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, mohou je přenést do praxe a rozvíjet tak své duchovní metodické kompetence. Kromě těchto tří prvků navržených Reberem, lze přidat ještě čtvrtý prvek, a to postoj personálu. To mimo jiné vyvolává otázku stávajícího pojetí člověka. To má přímý dopad na způsob, jakým jednají s klienty a jak s nimi komunikují.

Tento postoj tak stojí nad všemi uvedenými prvky, nebo určitým způsobem představuje jejich základ. Pouhá znalost křesťanského obrazu člověka například nevede automaticky k jednání. Teprve osobní přesvědčení vytváří rozdíl.

Postoj, který plyne do každodenní práce 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 křesťansko-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 vést praktická rozhodnutí v životě organizace. Viditelnou částí leknínu je květ na povrchu. Představuje „artefakty“ diakonické kultury, jako je architektura, symboly, rituály, jazyk, atd. (Hofmann, 2008, s. 15). Pojem kultury také zdůrazňuje, jde o něco, co nelze vytvořit, ale lze to 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 pouze myšlení pouze v kategoriích veřejných závazků a hodnot (viz bod 4). Zdůrazňuje také často neviditelné podmínky křesťanské víry, ve kterých má kořeny. Nekončí pouhými formulacemi „na papíře“, ale usiluje o podobu v životě organizace v podobě viditelných artefaktů.

7. Problémy hlavních principů a práce s hodnotami v organizacích

Myšlení v kategoriích hodnot a tvorby veřejných závazků má svůj původ v managementu kvality. Hodnoty jsou „veličiny, na nichž lidé orientují své chování“ (Nauerth 2014, s. 32). Navzdory pozdějšímu filozofickému a sociálně vědnímu, tj. kvalitativnímu významu, má tento termín v 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 slábne.

Z pohledu víceúrovňového modelu organizační kultury představují hodnoty střední část; jsou to stonky, spojení mezi kořeny a květinami. 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 organizací 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 uskutečnění?
- 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). Perspektivendiakonischer 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 Organisationskultur prägen. 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). Werteorientiertes Management mit Kennzahlen. Unternehmensethische Grundlagen, werteorientierte 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 Zählung. Systemtheoretische Beiträge zu einer Theorie der Behinderung. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag

III. 6. Vedení lidí v sociální práci a spiritualita

Klaus Baumann

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 téma spirituality 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 jako vůdců se orientuje na spirituální hledání, které vyvolává spirituální otázky o stávající sociální strukturu a nakonec i o životě samotném. Empirických výzkumů o spiritualitě vedoucích a lídrů je však nedostatek. Ukázalo se, že teorie vedení (3) ve skutečnosti poskytují několik výchozích bodů nebo opěrné body, které vyžadují a zdůrazňují roli spirituality, včetně etických zásad a pokušení pro vůdce (3.3.) a kompetencí, které vůdci potřebují (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 vodítko o 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 a přenášejí ústřední problémy přístupů k vedení na otázky mandátů sociální práce.

Čtenáři vnímají, chápou a reflektují etické principy a pokušení, 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 v různých směrech a stupních. Takové přijetí začleňují do svého spirituálního postoje a závazku. Kladně přijímají vedoucí úkoly jako součást své profesionální činnosti.

Čtenáři neustále reflektují mocenské aspekty svého výkonu sociální práce, a věnují pozornost etickým a spirituálním aspektům a pokušení vedení, čímž zabraňují 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

Aby čelili svým sociálním problémům, je smyslem sociální práce. Předcházet jim, řešit je a podporovat sociální rozvoj. V tomto étosu je nepřímě vyjádřen vlastní kritický vztah k výkonu moci a kritické povědomí o pokušeních a nebezpečích profesionální role sociálního pracovníka. Takový étos a sebe-porozumění v sociální práci bylo vnímáno, a za mnohé se mu vděčí, ve studiích Michela Foucaulta (Chambon a kol., 1999; pro oblast zvláštních potřeb a inkluze: Schäper, 2006). Kritická reflexe a sebereflexe sociální práce musí zohledňovat otázky moci a rozhodování v sociální práci. Role sociálních pracovníků je ve skutečnosti také 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 dosáhl společného cíle“. (Northouse, 2010, str. 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 nebo komunikaci „v čase“ a nedochází k němu v jediném okamžiku. Stejně jako u interakce se nejedná o jednosměrný a lineární proces, ale děje se spíše mezi vůdci a následovníky a ovlivňuje je oba ve vzájemné příčinné souvislosti. V interakci lze akce vůdců nebo následovníků považovat za stimul, reakci nebo posílení, v závislosti na „skóre“ začátku intervence (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 *ovlivňuje*. 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 vždy o moci: „Lidé mají moc, když mají schopnost ovlivňovat přesvědčení, postoje a chování druhých“ (Northouse, 2010, str. 7).

- c) Vedení probíhá ve *skupinách*. „Vedení zahrnuje ovlivnění skupiny jednotlivců, kteří mají společný cíl.“ (tamtéž, str. 3). d) 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 vnímány, chápány a reflektovány ve vzájemném vztahu „Vedoucí pracovníci mají etickou odpovědnost za to, že se věnují potřebám a obavám svých podřízených.“ (tamtéž, str. 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 lze snadno aplikovat na úkoly sociálních pracovníků týkající se jejich klientů, přestože to může být neobvyklá perspektiva. Sociální práce je vykonávána v procesu interakce a komunikace. Aby byla sociální práce 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 skupině 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 tak snaží usnadnit dosažení společného a schváleného *cíle*.

Nezbytnou podmínkou toho, aby byl tento proces sociální práce účinný, 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 následně i moci.

1.2. Úkoly vedení pro sociální pracovníky na manažerských a vedoucích pozicích v organizacích

Sociální pracovníci se navíc během své kariéry stávají ve své organizaci vedoucími pracovníky na různých úrovních: vedoucí úseku, procesu nebo setkání, týmu, pracovní skupiny nebo 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 ovlivňují profesionální chování zaměstnanců (viz. kapitola III.1).

Musí věnovat pozornost potřebám a cílům managementu a potřebám a cílům 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: Sbližení 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 definici 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, který souvisí s vlastními zkušenostmi čtenáře.

- Jak vnímám formální moc ve své roli? Jak ji chci použít?
- Jaké mám zkušenosti s lidry? S využíváním vlastního vlivu nebo moci/autority?
- Chci se stát lídrem ve své praxi (v praxi sociální práce)? Chci se stát lídrem ve své organizaci?
- Jak se chci být vedoucí, a jak se jím chci stát?
- Jak v tomhle smyslu vnímám sám sebe – jak sám sobě rozumím – jak to mám reflektovat?
- Jaká rozhodnutí jsem učinil nebo chci učinit, abych byl zodpovědným vedoucím?

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 vůbec zmíněn. Mohli bychom to zkrátit tím, 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 vedení?

V současné době existuje v oblasti vedení mnoho školení a vzdělávání, jako je všímavost, jóga, meditace a další duchovní praktiky, které se zaměřují 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 vlastní vnitřní logiky. Práce a vnitřní logika vedení nejsou tímto typem spirituality upravovány ani ovlivňovány (Büssing, 2019), ale fungují efektivněji.

S využitím klasického rozlišení vnitřní a vnější religiozity (Allport a Ross, 1967) můžeme hovořit o vnější spiritualitě (praxi), když ji používáme k jiným účelům, zatímco vnitřní spiritualitu žijeme jako cíl sám o sobě. V tomto smyslu by manažeři mohli aplikovat vnější spiritualitu k efektivnějšímu vedení, jako důsledek lepší regulace stresu nebo podobné efekty; vnitřní spiritualita – „duch“ – vede k efektivnějšímu vedení k hodnotným cílům a postupům, které jsou - víceméně - 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 nakonec 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, který je způsoben napětím, rozpory a tragédiemi ve vlastním životě a ve společnosti. Nejsou nutně spojeni s žádnými formálními náboženskými institucemi nebo vyznáním, ale neustále vznášejí konečné „proč“ jak o stávající sociální struktuře, tak o struktuře života samotného (Batson, 1976, str. 32).

Za předpokladu, že zásadní duchovní praxe kombinuje jak vnitřní, tak vnější aspekty, mohla by se 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 struktuře, a [případně, KB] o struktuře života samotného“ (Batson, 1976, str. 32).

Kde jsou však záchytné body nebo východiska teoriích vedení, potřebách a funkcích záchytné body nebo východiska, která ze své podstaty vyžadují nebo ukazují 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-fairel vedení
- Model demokratického vedení
- Model byrokratického vedení

Většina z nich se zaměřuje na dovednosti a postoje požadované pro vedoucí úkoly a funkce a zejména pro dosažení cílů. Zaměříme se na několik relevantních aspektů z pohledu problémů souvisejících s 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 vůdce, až k těm, které považují vedení za proces.

Podle prvního z nich 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 vůdci a následovníky, nebo manažery a zaměstnanci: Z tohoto pohledu lze vedení pozorovat v chování, a proto se ho v zásadě lze naučit. Northouse ve své příručce o vedení poskytuje stručný přehled výzkumu vůdčích rysů, a v zásadě přijímá procesní přístup k vedení v samotné definici vedení: „Vedení je proces, kterým jednotlivec ovlivňuje skupinu jednotlivců za účelem dosažení společného cíle.“ (Northouse, 2010, str. 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, str. 27).

Tento model může být také užitečný pro přijímání nových vedoucích. Podle výzkumu patří k ústředním vlastnostem úspěšných vůdců v tomto ohledu inteligence, sebevědomí, odhodlání, integrita a společenská (tamtéž, str. 19 - 22).

Je však třeba poznamenat, že tento model bere v úvahu pouze vůdčí složku, nikoli následovníky nebo různé situace a interakce. 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 dost statický a nepružný. Model vedení založený na dovednostech je dynamičtější. Zdůrazňuje dovednosti potřebné pro vedení: technické, lidské a koncepční dovednosti (model se třemi dovednostmi) nebo jako základní kompetence modelů dovedností, dovednosti při řešení problému, schopnost sociálního úsudku a znalosti. Většinu z nich lze vyškolit a je třeba se v nich 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 vůdčovy osobnosti. 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 jsou spojené nejen s vedením, ale jsou také spirituálně a eticky relevantní. Tím, že máme dva směry stylů přístupu k vedení (Northouse, 2010, str. 69 - 88), musí vedení 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 – jak v sociální práci, tak 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 starostí 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 starostí o *dobrá ekonomická čísla* ve čtvrtletních zprávách, jako 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) V modelu stylu 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. V sociální práci není vedoucí, který projevuje starost o klienty, důvěryhodný, pokud neřeší také potřeby a pohodu zaměstnanců. Musí spojit starost o kvalitu sociální práce vykonávanou zaměstnanci se zájmem o ně, tj. o kvalitu klimatu a organizačního zdraví organizace, ve které se cítí podporováni a přijímáni 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. Pamatujeme-li na trojí mandát sociální práci, musíme reflektovat vztah těchto mandátů k obavám ve stylu vztahu.

Předběžně a otevřeně k diskusi se zdá, že zájem sociálních pracovníků o výsledky je silněji provázán na zákonný mandát, zatímco starost o lidi je více propojena 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 postoje, který motivuje k tomuto druhu práce např. láska k bližnímu a spravedlnost ke každé lidské bytosti, lze spojit se třetím mandátem a posílit jej.

V případě vedoucího pracovníka organizace sociálních služeb, která je navíc podobně spojena se třemi mandáty, je ve smlouvě další mandát s organizací, která na jedné straně naléhá na vykazování přiměřených výsledků a na závazek vlastnímu étosu, firemní filozofii, svému poslání, a zásadám vedení společnosti na straně druhé. Vedoucí pracovník je zodpovědný za výsledky a kvalitu výkonu organizace před akcionáři a zúčastněnými stranami. V této souvislosti může hodně záviset na typu organizace, pro kterou vedoucí pracuje: veřejná, nevládní, nezisková či soukromá zisková (viz kapitola III.1). A v souladu s duchovním a náboženským postavením sociálního pracovníka, může postoj vůdce v jejich svědomí a spiritualitě představovat mandát týkající se étosu, poslání a hlavních zásad zařízení nebo organizace, pokud se k nim vůdce může přihlásit a zavázat se jim tím, že je integruje do chápání reality a do rozhodování a opatření, které je třeba v každodenní práci přijímat, a jako součást kultury vedení této organizace.

Vedení v sociální práci, i v jejich zařízeních a organizacích, je samozřejmě náročné na všech úrovních: pozornosti, porozumění, reflexi a rozhodování. Odpovědnost vedoucích je nezbytné na všech úrovních (viz kapitola 1.2 o metodě) výkonu; jinými slovy, spirituální a etické kvality a starosti vůdců jsou v jejich úkolech prvořadé.

3.3. Spirituální a etické starosti o vedení v sociální práci: principy a pokušení

3.3.1. Pět zásad etického vedení

Abychom se mohli zamyslet nad etickými obavami a kvalitami vedení v sociální práci, můžeme se včas obrátit na Northouse (2010, s. 386-394), který popisuje pět zásad etického vedení.

Za prvé, etický vůdce respektuje ostatní a dává jim pocítit tento respekt v kvalitě jejich interakce a komunikace. Ačkoli ve vztahu existuje asymetrie rolí, vůdce přenáší respekt a symetrii v osobní důstojnosti. umožňuje ostatním cítit se svobodně, být sami sebou a vyjádřit svou kreativitu a své potřeby; potvrzuje dovednosti a postoje, kompetence, přesvědčení a hodnoty ostatních..

Zadruhé, etický vůdce neslouží primárně sám sobě, ale ostatním. Robert K. Greenleaf (Jennings & Stahl-Wert 2003; Knight & Baumann, 2011; Hartmann, 2013) na tomto principu postavil celou svou teorii vedení a nazval ji „vedení služebníka“ (1977). Základním kamenem tohoto modelu vedení je péče o druhé, být prospěšný a nepoškozovat blaho druhých. To dokonale koresponduje s předmětem a cílem sociální práce, ale také původní, a v podstatě prosociální a altruistickou motivaci drtivé většiny sociálních pracovníků při výkonu této profese.

Zatřetí, zájmem etického vůdce je *spravedlnost a férovost*, zejména u každého zaměstnance zařízení nebo organizace, a rovněž má 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, zálibách a nelibostech.

Za čtvrté, etický vůdce 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. Nepoctivost je zhoubná. Tyto „okamžiky pravdy“ se vyskytují při každém setkání odborníků s klienty, a stejně tak při interakci vedoucích se zaměstnanci.

Za páté, etický vůdce buduje společenství, místo aby rozděloval 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, ale je vhodný pro oba.

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 práce, kde jsou sociální problémy součástí každodenního předmětu sociální práce a organizací a zařízení sociální práce. Jeden z nejvýznamnějších současných vůdců, papež František, to také dělá 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 nazval „vzorcem papeže Františka“ při aplikaci těchto zásad na vedení ve zdravotnických organizacích založených na víře (Gillen, 2016), jakož i při formování vedoucích v sekulárních politických a ekonomických souvislostech.

Ve skutečnosti se zdá, že tyto principy jsou vyjádřením naděje uprostřed mnoha napětí a konfliktů ve společnosti, podporovaných duchem, který se snaží sloužit společnému dobru a míru ve společnosti. Níže tyto zásady stručně uvádíme a komentujeme na základě vysvětlení samotného papeže Františka. Žádáme čtenáře, aby je uvedl do situace sociální práce, kde panuje silné napětí a konflikty.

První z těchto principů je podle mého názoru také tím nejzákladnějším, který je s vírou a přesvědčením nasazen při zahájení procesů zlepšování v následujících oblastech:

1. „Čas je nadřazen prostoru“ (EG 222).

Základní smysl této zásady – ať už ji nazveme duchovní či nikoli – ukazuje jasné důsledky pro samotnou sociální práci a pro 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. Vyzývá nás, abychom přijali napětí 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 vykrystalizovat, aby je bylo

možné zastavit. Upřednostňovat čas znamená starat se spíše o zahájení procesů než o vlastnictví prostorů. Čas dává řád prostorům, osvěcuje je a přetváří v články řetězu, který bez zpětných chodů neustále roste. Jde o to, abychom dávali přednost takovým skutkům, které vytvářejí nové procesy ve společnosti a zapojují další osoby a skupiny, které je mohou rozvinout do té míry, že přinesou ovoce při významných historických událostech. Bez úzkosti, ale s jasným přesvědčením a houževnatostí (EG 223).

2. „Jednota je nadřazena konfliktu“ (EG 228)

Vyrovňovat se se sociálními problémy znamená řešit sociální konflikty mnoha různých druhů. 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 [...].

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 pohlcení 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 ve 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 univerzalismu 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 lokalpatriotických poustevníků odsouzených 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 zaobírat 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 devalvací 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 také měla zabývat problémy spojenými s mocí nebo s autoritou. Lidské dějiny a současná realita je plné (strašlivých) příběhů o zneužívání moci, příběhů všudypřítomných v každé době a na každém místě v lidských dějinách, dokonce i v náboženstvích a náboženských komunitách.

Ve vedení existují (přínejmenším) tři zvláštní eticky a spirituálně relevantní pokušení ve vedení související s postavením vůdce v moci a vlivu vůči personálu (a klientům), často v kontextu vedení označovaní jako následovníci nebo dokonce podřízení. Tato pokušení lze identifikovat jako přehnanou a někdy i nevědomou závislost vůdce na uspokojování svých osobních potřeb. Jinými slovy, a pomocí konceptů z psychoanalýzy, to jsou pokušení ke zneužití moci vůdcem, která uspokojují zejména jeho narcistické, erotické a agresivní potřeby.

- Narcistické potřeby jsou uspokojovány obdivem, pěstováním pocitů vznešenosti a nárokováním 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 před- 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 vedoucím, který je podle definice v pozici moci a činí tak na úkor svých podřízených.

Je důležité, aby vedoucí byli pozorní, inteligentní, rozumní a zodpovědní ohledně 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 schopen 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 se vůdce obávat, že již není dostatečně svobodný, a věnovat zvláštní pozornost svým potřebám a vlivu, který mohou mít na jeho chování a vedení před zaměstnanci a případně klienty. Bylo by to probuzení, doporučení vědomé opatrnosti, naučit 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 dohledu, vedení a případně k 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, které by měly charakterizovat jejich vůdčí aktivity:

- Jsou schopni vytvořit pocit mise.
- Jsou schopni motivovat ostatní, aby se k nim přidali v této misi a spolupracovali ve prospěch společných cílů, které jsou v misi implicitní.
- 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.
- Nechávací ostatní, aby se rozvíjeli ve svých profesních a osobních kompetencích a jako vedoucí.
- Dosahují cílů, které si realisticky stanoví.

Tyto kompetence dobře odpovídají potřebám a cílům managementu a vedení, cílům, funkcím a úkolům uvedeným v tabulce 1 výše:

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 které se objevují poprvé až zde, jsou:

- 1) Tito vedoucí jsou připraveni přijímat zpětnou vazbu a jsou schopni poskytovat konstruktivní zpětnou vazbu.
- 2) Nechávací ostatní, aby se rozvíjeli ve svých profesních, osobních a vedoucích kompetencích.

Tyto dvě kompetence znamenají pokročilý stupeň osobní zralosti těchto vedoucích. 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 vůdci nejde primárně o sebeochranu nebo grandióznost, ani o pocity méněcennosti a základní nejistoty. Podobně se takoví vůdci 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 vůdci 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 vedoucích by měli být ochotni 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* (pp.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* (pp.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

Právě v tuto chvíli je možné, ačkoliv si to neuvědomuje, že tisíce lidí prchají ze svých domovů, aby ochránili svůj život před přímou smrtí, nebo aby prostřednictvím práce přežili a zlepšili kvalitu svého života. Svoje zkušenosti popisuje jedna z nich, imigrantka z Jižní Ameriky

Co si pamatuji, tak můj otec bil moji matku. Na nás, dcery, neútočil fyzicky, ale dělal to slovně. 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 to vypadalo, že z ní bude invalida nebo co. Navrhla jsem tedy matce, abychom vypadli z domu. Možná jsme neměly mít všechno pohodlí, na které jsme byly zvyklé, ale měla jsem možnost přijít do Španělska a pracovat tu, a potom dostat svou matku i dceru pryč z té situace. Moje matka souhlasila, že přijde a postará se o mou dceru, a tak přišla.

Tady se musíme zamyslet nad konkrétním typem migračních toků, registrovaných od ustanovení světové ekonomiky (Wallerstein, 2007) a od vzniku národních států v Evropě, zejména migraci ekonomické povahy, konkrétněji na migraci „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 v seberealizaci 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 & Glick-Schiller, 2002). Když tedy hovoříme o migraci z *jihu na sever*, máme na mysli toky obyvatel ze zbídačených 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 (World Migration Data Portal, 2021).

Ačkoli si mnozí mohou myslet, že přijíždějí konzumovat ekonomické nebo materiální zdroje hostitelských zemí, migrující populace trpí vykořeněním, když opouští vlastní historicko-kulturní komunitu, aby našla překážku: sektářství. To vyniká tím, že je atrofií duchovní inteligence lidí, kteří tvoří komunitu a uzavírají se do sebe a izolují se, protože se považují za nadřazené; ten druhý, cizinec, vyvolává v komunitách strach, protože se nedokáží distancovat od svého vlastního bytí, přesahovat z lokální úrovně na globální, a uznat důstojnost druhého jako cíl sám o sobě (Torralba, 2010). Proto je vyžadována mezikulturní kompetence; ačkoliv není tato kompetence součástí spirituality, je důležitá pro otevřenost vůči odlišným druhým (American Psychological Association, 2017), ke které musí být přidán rozvoj spirituální inteligence (Zohar & Marshall, 2001) k rozpoznání druhého jako dobrého, nikoliv jako cosi 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, aby se migrant cítil vítán komunitou prostřednictvím péče o hodnoty a přesvědčení všech zúčastněných aktérů (Moss, 2011), vytvářející přístup otevřenosti bez posuzování a přijímání (Hick, 2009), poněvadž jedním z úkolů specializované sociální práce je „přijetí služeb a sociální péče pro migranty a uprchlíky“ (ANECA, 2004, str. 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, str. 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. Zakořenění jako duchovní potřeba

Člověk je od narození součástí historického společenství a dědí určité kulturní kořeny, pod nimiž je chápána lidská bytost. V tomto odkazu je tato osoba pozorována, uznávána a utvářena jejími zkušenostmi při vytváření afektivních komunitních vazeb, které jim 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 kvůli ochraně vlastního života, a také v důsledku globalizace, která způsobí, že konkrétní kulturní identita ztratí sílu a dojde k vykořenění (Torralba, 1998; Torralba, 2003). Na druhé straně, podle 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 větší pozornost od institucí pro svou rehabilitaci, a od komunity pro svou integraci (WHO, 2018; García-Campayo & Sanz Carrillo, 2002), aby bylo možné dosáhnout souladu se sociální spravedlností a solidaritou, 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, str. 15)

Podle Kunze (1981) se utrpení migrantů může lišit v závislosti na tom, zda byl odchod ze země původu plánovaný, nebo v důsledku vyšší moci, který více zraňuje, 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 místo a lidem, které opustili; Tato disociace jim pomáhá vyhnout se smutku, lítosti a depresivním úzkostem, které jsou zhoršeny samotnou migrací, zvláště pokud jde o migraci dobrovolnou. (Giménez, 1997, str. 27)

Jinak mohou migranti zažívat úzkosti, když považují hostitelskou komunitu za nepřítele, který se s ní nemůže spojit kvůli vnímání nenávisti k jiným. Může to zapříčít vznik depresivních patologických aspektů, paranoidní nebo manické procesy nebo procesy truchlení nad jejich minulým já. Opuštěním jejich 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 s Weilem (1996), potvrdit, že zakořenění je duchovní potřeba účastnit se, protože na tom závisí existenciální nebo spirituální utrpení nebo úzkost.

Zakořenění je možná nejdůležitější a neignorovanější 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 jeho morálního, intelektuálního a duchovního života, v němž je přirozeně součástí. (Weil, 1996, str. 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. Zatímco cizinec v hostiteli vyvolává strach, v pohostinném vztahu si host zachovává všechna svá práva, přičemž hostitelem je bytost dlužná lidstvu (Potocky a Naseh, 2019). Aby se tento vztah stal pohostinným a zároveň místem k uvítání, je nezbytné od druhých přivítat vše (Riesto & García, 2002). Ale „schopnost přijímat pramení z hluboké a osobní zkušenosti tím, že byl někým vítán, uznáván a milován“ (Pangrazzi, 1990, str. 20), a nedostatek pohostinnosti, který zažíváme v našich vlastních komunitách, může být příčinou nedostatku pohostinnosti. V tomto smyslu můžeme definovat pohostinnost jako „vítání druhého cizince a zranitelného ve vlastním domě.“ (Torralba, 2003, str. 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 (str. 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, 2003, str. 179).

Sociální pracovník může k tomuto uzdravení pomáhat, může být mostem mezi oběma stranami, pozorovat vzájemné propojení v jakémkoliv, nejen lidském, vztahu, a pomáhá respektovat různé úhly pohledu a harmonizovat vnější a vnitřní svět (Canda, 2008). Přirozeně také musí být host vůči sobě pohostinný, propojený se svým bytím, pochopit příčiny a důsledky utrpení, které prožívá, jako je ztráta smyslu jevů vlastní existence, a proto sociální pracovník vyžaduje interkulturní kompetence, aby byli schopni porozumět významům klientova světa předem stanoveným způsobem, ale bez předsudků (Furness & Gilligan, 2010).

Stejnému jevu přisoudí každý člověk subjektivní význam, a to podle svého koncepčního rámce, zpracovaného na základě minulých zkušeností podmíněných převládající kulturou subjektu. Abychom však poznali druhou neznámou bytost a porozuměli její zkušenosti, je nutné kulturní povědomí, tj. vědět, že každý člověk nebo komunita má svou vlastní kulturu. Toto povědomí přivede sociálního pracovníka ke kulturní touze, tj. na teoretické úrovni prohloubit hodnoty nebo přesvědčení, které imigrantem hýbou, a to jak v kolektivní, tak v individuální ideologii, což bude možné po rozhovoru s migrantem.

Nebylo by divné pozorovat neshody při setkání mezi profesionálem a migrantem, protože ačkoli oba hovoří o stejném jevu, je možné, že mu každý přisuzuje jiný význam, což by mohlo vést k odpojení a zablokování mezi oběma (Vázquez-Aguado, 2002). Sociální pracovník říká:

Věřím, že ačkoli, jak jsem již řekl, víme o přistěhovalcích stále více a víme lépe, jak se s touto realitou vypořádat, již delší dobu si uvědomujeme, že z kulturních a jiných důvodů mají přistěhovalci různé referenční vzorce odlišné od našich, odlišné škály hodnot než máme my, a snažíme se přistupovat ke své práci, dobře, 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 řekla 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 odpor vůči propojení s druhým, protože musí být decentralizovaný, aby se soustředil na dobro druhého zranitelného bytí. K tomu musí vidět tvář toho druhého jako první místo setkání; ale to nestačí, je nutné naslouchat sebe-odhalení druhého, aby nedošlo ke komunikačním chybám. Proto je nepostradatelným nástrojem v první řadě pro sociálního pracovníka, a pro 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 větší hloubku v mezilidském 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 soucit je zásadní, což člověku umožňuje cítit utrpení druhých jako své vlastní, což vyvolává touhu ho zmírnit (Mac Neill, Morrison a Nouwen, 1985). V těchto případech hrozí sociálnímu pracovníkovi únava ze soucitu, která může vést k vyčerpání,

pokud se nenaučí distancovat se od utrpení druhých a možného mesiášského komplexu; což je svoboda emocionálních reakcí profesionála a jejich řízení, které by sociálnímu pracovníkovi umožňovalo užívat si soucitného uspokojení, beze strachu (Bermejo, 1993; Galland, 2008). Sociální pracovník tedy musí tvářit 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 zranitelnost své vlastní zranitelnost. Profesionál by se tak mohl denně spirituálně rozvíjet a zdokonalovat se. Slovy Lévinase (1995):

Otevření je nahota kůže vystavená zranění a pobouření. Otevřenost je zranitelnost kůže, která se sama nabízí, pobouřená a zraněná, nad rámec toho, co může být ukázáno, nad rámec veškeré podstaty bytí, které může být vystaveno stlačování 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 (str. 88-89).

3. Sociální pracovník jako nástroj pohostinství

Sociální pracovník nebo jedinec – hostitelská komunita, potřebují sebeuvědomění a schopnost neodsuzovat (Polinska, 2004) k tomu, aby se migrant cítil uznáván jako osoba, která je schopná se připojit k hostitelské osobě nebo komunitě (George & 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 imigrantovi 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 k nedůvěře k migrantovi a nikoliv k empatii, což je příležitost spojit se s tou bolestí z minulosti a uzdravit ji prostřednictvím zrcadla, které migrant nastavuje. Jakmile jsou tyto odpory překonány, empatický sociální pracovník, který migrantovi důvěřuje, může mít na druhého pozitivní účinky, a může ho posílit prostřednictvím respektu k jeho individualitě (Kabat-Zinn, 1994):

S tímto spojením mezi hostem-hostitelem nebo sociálním pracovníkem s oběma stranami, se tak můžeme vyhnout ztotožnění se s vlastními představami nebo myšlenkami, s postojem, který přechází ode mě na nás (Polinska, 2004), což je zranitelnost, která žila a byla přijata, 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 zapotřebí mít povědomí, jak uvedl Feito (2007):

Z hlediska sociální zranitelnosti a požadavků spravedlnosti, které požaduje, je toto povědomí o obtížnosti uznávání druhými zásadní. Předpokládá vypovězení nejen oblastí zranitelnosti, které vytvářejí větší náchylnost, 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 projevat 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 (str. 74).

V migrační politice však můžeme pozorovat různé patrnalisticke postoje, jako je strukturální násilí; Migrace může být v hostitelské zemi regulována, ale přistěhovalci mohou být v nelidských a diskriminačních situacích, které neuznávají jejich důstojnost, zařazení do nejnižších sociálních řad, považování jednoduše za parazity na sociálním systému nebo pracovních příležitostech (George, 2010). Ačkoliv velmi závisí na představách každého jednotlivce, odborníci a jejich cíle jsou důsledně ovlivňovány také politikami evropských zemí, jako je tomu v zemích jako je Maďarsko, Rakousko nebo Polsko, 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 & Schmidt, 2020). Čím větší tlak vyvíjí vláda, tím spíše vytváří společnost podpůrné skupiny nebo se v jednotlivcích probouzí větší solidarita a velkorysost (Bernát, Kertész, & Tóth, 2016). Evropská unie má zcela jistě širokou migrační politiku, která vzhledem k suverenitě každého členského státu není 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 schopnosti vnímat hrozby, protože host i hostitel jsou neznámé bytosti s potenciálem ublížit a způsobit utrpení (Feito, 2007). Buť je to host, kdo je zranitelnější, možná je to strach hostitele, který je největším odpůrcem pohostinnosti; takže tento strach se stává mechanismem, který lze použít ke zvýšení sebepoznání a rozvoji psycho-spirituálních zdrojů, které podporují jeho svobodu (Torralba, 2003). V tomto smyslu by měl sociální pracovník věnovat pozornost oběma stranám, hostu i hostiteli, a výsledkem by mohl být:

Být 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. (Torralba, 2002, s. 114)

V tomto smyslu a z praktických důvodu, 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 s zranitelnou osobou?
- Jaké zdroje mají Spojené státy americké ke 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* (pp.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, F. (1998). *Antropología del cuidar*. España: Mapfre.
- Torralba, F. (2002). *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Madrid: Fundación Mapfre Medicina.

- Torralba, F. (2003). *Sobre la hospitalidad*. Madrid: PPC.
- Torralba, 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

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 jso genderového hlediska 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 na 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, díky kterému 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 Weilové (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, str. 35).

Problém tedy není v hierarchii, ale v zasahování vůle k moci lidské bytosti, která instrumentalizuje symboly pro 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, str. 32-33).

Od devatenáctého století se však ženy probudily ve svém svědomí a individuální důstojnosti, díky čemuž se díky emancipačnímu boji vůči světu mužů staly rozpoznatelnými, aby dosáhly seberealizace, nikoli třídním bojem, ale jako obranou své důstojnosti, protože gender jako sociální konstrukce by nemělo určovat seberealizaci člověka na základě jeho pohlaví.

Historie žen byla tedy poznamenána utrpením z toho, že nemohou dojít naplnění, že nejsou svobodné kvůli nedostatku možností, frustrací generovanou mezi jejich skutečnými a vnučenými potřebami. Přesto žena našla ve spiritualitě místo míru:

„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 & 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, doplňujícími se a nezbytnými póly pro plnou realizaci totality života, kterou bychom mohli nazývat vyrovnanost (Torralba, 1998). Z tohoto důvodu může být sekulární spiritualita, která nás zve k sebelítosti, považována za podvratný mechanismus tím, že upřednostňuje péči o sebe sama před péčí o druhé, kterou bychom 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 zmírňování a naplňování žen prostřednictvím sociální práce (Fedelen, 2019).

Vycházíme z předpokladu, že historicky být ženou znamená prožívat různé formy sociálních rozdílů a diskriminace, které působí současně, 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 se zabývat rolí, kterou patriarchální společnosti přisoudily ženám,

a převzetím rolí, které jim nepatřily, aby se cítily začleněny, mužských rolí, které upřednostňovaly jejich začlenění (De Beauvoir, 2009).

Dnešní ženy si nárokují a přebírají podmínky ženskosti, vědí, jaké role nebo vlastnosti nechtějí ztratit (například větší 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, které jsou zásadní pro pochopení historií budovaných nerovností mezi muži a ženami (Conway, Bourque, & 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 v kolektivní představivosti, která je dána spiritualitou populace, přisuzována odlišně.

Koncept genderu maskuje atributy přiřazené pohlavím, přičemž každému z nich propůjčuje diferencovanou moc postavenou na základě kultury a udělení odlišného postavení. Za touto koncepcí se skrývá sexismus (Cowie, Greaves a Sibley, 2019), chápáný jako síla, kterou jedna lidská skupina vykonává nad druhou kvůli svému pohlaví. Sau (2002) to ve svém feministickém ideologickém slovníku definuje jako:

Soubor každé z metod používaných v patriarchátu k udržení dominovaného 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 jen přibližný jeho formám vyjadřování a bodům výskytu. (Sau, 2002, s. 257)

V návaznosti na tuto definici a abychom porozuměli konceptu sexismu a strukturálním rozdílům mezi muži a ženami, se musíme zabývat konceptem patriarchátu, který je přímým původcem těchto nerovností (Facio & 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, str. 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 nerovností

Abychom mohli 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 & Ursprung, 2012). V důsledku nového ekonomického, politického a sociálního vývoje se zvýšilo riziko vyloučení, ve kterém ženy obsadí prostor zvláštní křehkosti. Ačkoliv dal procesu globalizace vzniknout novým možnostem růstu, vedl tento jev také k nerovnoměrnému rozvoji světa, který postihuje hlavně ženy (Keller & Utar, 2018). Snad nejhlubší transformace co do činění s účinkem, který tyto procesy globálních změn měly na ženy a genderové vztahy, na jejich individualitu, na 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 sociální práci 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 pohlaví, a také rozvoj akčních strategií k řešení strukturálních a osobních překážek, jsou pro tuto praxi, jež má za cíl zmocnění a osvobození žen, zásadní.

Jednou z hlavních charakteristik globalizovaného světa je individualismus (Rose, 1995). Individualismus je spojen s distancováním lidí od jejich nejpřímějších skupin a komunit, v prostředí, kde si lidé mají možnost vybrat, co chtějí dělat se svým životem, zatímco jejich závislost na trhu vzrostla (Foucault, 2007). Dnešní ženy jsou tímto individualismem, charakteristickým pro moderní společnosti, ovlivněny dvojnásob. S jejich začleněním do světa práce končí ekonomické a psychologické spojení s muži, které bylo v dřívějších dobách, 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, která je stále orientována 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, str. 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 mikro sexismy 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, & Lock, 1997; Lockwood, Palazzolo, & Savage, 2012). Přehled literatury nám poskytl pohled na určité formy zranitelnosti, takže byly podle protagonistů zúženy na tři oblasti: gendrové násilí, trh práce a mateřství (Clavijo & Aguirre, 2002). Proto je tak důležité demaskovat všechny tyto diskriminační praktiky, které v každodenním životě nadále existují, konfigurovat naši nejbezprostřednější realitu a vytvářet 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-soucitu. Západní kultura stanovila, že soucit s druhým je chvályhodný, ale soucit se s vlastním utrpením, je v případě žen považován za slabost nebo tendenci k tomu 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, & Gaylord, 2017; Leadbeater, Kuperminc, Blatt, & Hertzog, 1999; Nolen-Hoeksema, Larson, & Grayson, 1999; Lynch & Lobo, 2012). Společnost jako celek zase jak individualismem, tak narcismem, nevykazuje empatii vůči druhému, takže obě strany, jak žena, tak i společnost, by mohly zlepšit obě duchovní schopnosti soucitu a sebe-soucitu. 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.

Aby mohlo dojít ke zmírnění utrpení, které ženy zažívají, mohou se sociální pracovníci zaměřit na duchovní potřebu svobody, rovnosti a ocenění (Weil, 1996). Podle Weila (1996) svoboda „spočívá v možnosti volby. Je to, samozřejmě, reálná možnost [...] Je to potřeba duše, protože když je inteligence nešťastná, je celá duše nemocná“ (str. 30; 38).

Pokud mluvíme 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, které neobsahují sexuální obtěžování, zažilo fyzické nebo sexuální násilí 35 % žen. Podle dalších výzkumů je denně zavražděno 137 žen členy vlastní rodiny, což dokazuje závažnost tohoto problému. Po celém světě, ještě před začátkem pandemie COVID-19, zažívala každá třetí žena fyzické nebo sexuální násilí, většinou ze strany svého partnera, a tato situace se během lockdownu ještě zhoršovala, protože ženy, které byly násilím ohrožené, zůstaly uzavřené ve svých domovech s těmi, kteří je ohrožovali (OSN, Women, 2021). Od začátku pandemie navíc statistiky 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 byla 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 zmocňovat nejen ženy, ale také péči jako základní úkol k zajištění života. Z těchto důvodů už nejsou diskriminovány pouze ženy, ale je to 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, nebo 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 utlačují jejich seberealizaci (Torralba, 2003). Emoce jako je vina, stud, nejistota, strach... může zažívat mnoho žen, které se ve svém každodenním životě omezují, jak je to vidět v situacích zneužívání sexuální moci mužů nad ženami. Patriarchát může také zapříčinit, že emocionalitu nebo citlivost budou ženy, jejichž účelem je, aby se s nimi zacházelo stejně jako s muži, prožívat jako něco opovrženého, což může vést k emocionálnímu stresu nebo citové represi. Obě pohlaví se sblíží ve stejné společné přirozenosti, ale nemusí to prožívat stejným způsobem, jako káže patriarchát, pro který byla mužnost tím jediným správným způsobem života. Vidíme tedy, že ženy i muži mohou zažívat útlak konceptem maskulinity, který vnucuje patriarchální paradigmaty, podle kterého není na citlivost v každodenním životě místo. Fráze jako *to dokážeš; neplač; to nemůže být tak zlé; musíš být silný*... ukazují, že způsob myšlení potlačující emoce byl popsán již v klasickém helénismu jako lidská anomálie, jak to správně zmiňoval Aristoteles.

Guardini (2003) uvedl, že být svobodný „znamená být svůj, být sám sebou“ (str. 117), takže jak Lévinas (1997) uznává, že by sociální pracovníci měli cítit, že „odpovědnost vůči druhým předchází mé svobodě“ (s. 263). Sociální pracovníci by měli zajistit ženě vnitřní i vnější svobodu. Měli by umožnit ženě, aby její rovnost byla veřejně a všeobecně uznána, protože „každému člověku je dluženo stejné množství respektu a ohleduplnosti, protože respekt je dlužen člověku jako takovému, a v tom ohledu neexistují žádné gradace“ (Weil, 1996, p. 33), což bývá překládáno jako spravedlnost nebo sociální spravedlnost, podle toho, zda se jedná o individuální nebo kolektivní případ.

K tomu všemu je třeba přičíst respekt, který náleží 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, str. 34). Ačkoli čest je každému člověku vlastní díky jeho důstojnosti, je na druhém, aby tuto čest uznal v jinakosti a jako nezbytnou skutečnost (Torralba, 1998).

V tomto smyslu by sociální pracovník mohl spolupracovat se společností na postupech, jak pohlížet na ženy a ženství, převychovat 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 nejtýpější, jako dobrý začátek ženských duchovních hnutí, která generují 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 která 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 & 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, společně s dopady, které to vyžaduje v profesní, vzdělávací, rodinné nebo sociální oblasti. Poskytování intervencí za účelem zlepšení kvality života, podpora žen s cílem zmocnit je, aby byli 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, která 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. Abychom toho dosáhli, 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, která může být využita jak s jednotlivcem, tak ve skupině. Cílem této intervence je identifikovat sebekritické hlasy, poučit se z nich a proměnit je na přívětivé a motivující hlasy (Neff & 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 ve 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? Pokud nenajdeme v těchto názorech žádný přínos, oceníme dobré úmysly naší mysli a jsme sebelítostiví.

f) Napište si dopis, jako kdyby byl pro přítele 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, je nepopíratelné, 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 a dalším (Richmond, 1995). Sociální práce je důležité ohnisko, z něhož se poskytují takové formy intervence, které přispějí k transformaci sociálních struktur a diskurzů, jež mají za to, že ženy již dosáhly úplné rovnosti a které bojují za to, aby bylo této rovnosti skutečně dosaženo (Alcazar-Campos, 2014; Dominelli, 2002; Van Den Bergh & Lynn, 1986). Pro všechny je nezbytné, aby byl znovu nalezen ženský prostor. To znamená označit hlubokou kulturní transformaci, kterou se dosáhne větší rovnosti a udržitelnosti ve sdíleném systému života, což jsou cíle, které jsou sdíleny v praxi sociální práce. Muži a ženy musí společně pracovat na předefinování našich kořenů a rolí, ale také je nutné, aby si ženy zachovaly vlastní prostor pro svobodné obnovení vlastního postavení.

Otázky pro sebereflexi

- Jakou prioritu bychom měli dát, jako profesionálové v sociální práci, provádění změn v situaci ženy, které (jak jsme přesvědčeni) povedou ke zlepšení její situace, přestože je ona sama dělat nechce?
- Co se stane, když jsme jako profesionálové schopni analyzovat problém z genderového hlediska, porozumět faktorům, které vedou k podřízenému postavení žen, ale který vyžaduje 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* (pp.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* (pp.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. Zsnolnai (Eds.), *The Routledge International Handbook of Spirituality in Society and the Professions* (pp. 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* (pp. 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* (pp.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>.
- Lakewood, 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, F. (1998). *Antropología del cuidar*. España: Mapfre.
- Torralba, 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

Psychologie je základní věda a předmětem jejího studia je lidské chování a chování na motorické úrovni (co je člověk schopen udělat), na 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 nebo mysl. Úkolem psychologie je také porozumět nebo vysvětlit, čem je mentální aktivita podobná a v čem se mezi jednotlivci liší, vytvářet individuální rozdíly na základě jejich věku, pohlaví nebo jiných biologických nebo 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 zvládnání sociálních problémů a podpora sociálního rozvoje.

Ze všeho, co bylo dosud řečeno, 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 odrůd 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, tak 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, jako je sebepojetí nebo atributy; výkonné a metapsychologický. Při plánování nebo výběru strategií nebo regulaci aktů je třeba vzít v úvahu výkonné aspekty, které by podminily 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 přináší svobodu, jsou charakteristickými rysy, které odlišují člověka od jiných zvířat, která mají také psychické funkce.

Na této úrovni působí spiritualita ve vztahu ke kvalitě života a jako ochránce fyzického a duševního zdraví, jako psychosociální zdroj emoční pohody a podporuje aspekty jako je

odolnost, pozitivní zvládání nebo sociální podpora, nabízení pokynů, průvodců nebo strategií, jak čelit utrpení duševních chorob bez změny vědomí (González – Celis & 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, jako jsou deprese, sebevražda, úzkost, psychóza a zneužívání návykových látek (Koeing, 2009; Ronneberg et al., 2016) a také u fyzických nemocí (Cohen & Koeing, 2003; Rivera – Hemandéz, 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 projekt Duševní zdraví a životní*); duševní zdraví (vina, bolest a deprese; úzkost a strach; smysl života, existenciální prázdnota a beznaděj a exkurz: *sebevražda, lidský a záhadní čin/skutečnost*); 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 myslí vznikají po poranění mozku, stejným způsobem jakým zhoršení určitých vyšších mozkových funkcí, jako je paměť a myšlení způsobuje syndromy demence, které vedou k postupnému zhoršení kognitivního a často emocionálního fungování postižené osoby.

Na druhou stranu lépe definovaná zranění, například na Papezově okruhu, obvykle způsobují amnézii a dezorientaci čelních a spánkových laloků nebo změny jazyka, 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 související 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 určité 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, a emocionální a mentální na straně druhé, což vyvozuje, že psychická a duševní aktivita vyplývá z fungování mozku. Když studujeme určité patologie, vyvstávají otázky, jak vysvětlit a porozumět určitým aspektům 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. Pokud omezíme 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, ve které je osoba povolána k realizaci 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. Ve skutečnosti by měly být jasně odlišeny.

Zdraví a nemoci pocházejí z kulturního kontextu a to znamená, že to nejsou pojmy, které souvisejí se zdravotnickými vědami, ale spíše se snaží podat kauzální vysvětlení nemoci podle konceptualizace, kterou kultura učinila.

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 skutečnost, že nemůže 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 odborníci WHO v roce 1946 identifikovali duševní zdraví se zdravím a nabídli 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, extraverteze, sebevědomí, rozhodnutí, vytrvalost, trpělivost nebo flexibilita vynikají v 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, místa abychom se ovládali my sami, což může generovat stres a pocity impotence, závislostí, snížení afektivní samoregulace, omezení a neúčinnost zvládnání, ...

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, že stojí za to je rozvíjet a pracovat na nich (Frankl, 1957). Někdy je realizace života narušena nebo jí ztíží patologie, takže nemoc není patologická, ale v důsledku 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. Takový deficit může poškodit zdravý životní řád a zkomplikovat život.

Z tohoto pohledu je třeba říci, že člověk je otevřený budoucnosti, která sahá od hledání určitých uznání až po osobní odkaz, který zanechává ve svých činech nebo prostřednictvím svých dětí. Tato situace se odráží i v bolesti, která nastává, když po smrti nezanecháte 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 cesty a té, kterou ještě zbývá procestovat, což není nic jiného než důvod (nebo 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 kvůli interakci člověka s (pluralistickým a sekulárním, mezi jinými) 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 pocitem studu, i když za nimi, nebo u mnoha z nich, lze pozorovat také pocit osobní viny.

Některé depresivní charakterové obrazy jsou doprovázeny spíše (psychotickými) klamy než smutkem nebo 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 způsobují 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 co „by mělo být“, rozšiřuje tento prostor na netušené limity 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 souvisí 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, a 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 ve vývoji předjímací funkce, která ovlivňuje zpracování „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 které je společná přítomnost nějakého bezprostředního nebezpečí, dobře či špatně zavedeného, 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 Kierkegaard (1844) vzniká trýzeň před nicotou, to znamená, že souvisí s afektem bez předmětu, na rozdíl od strachu, 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, ale 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, které nemá konkrétní předmět, do kterého silně zasahují individuální představy a fantazie. Dochází k němu také v situacích, kdy jsou ohroženy morální zásady a hodnoty dané osoby. Úzkost i tíseň předvídají budoucnost, nedefinovatelné a nepředvídatelné, neexistující podněty.

O panice jako přehnané zkušenosti úzkosti.

V tomto smyslu může starost člověka o odevzdání se různým každodenním úkolům spolu s rušivými vlivy života vést k dočasnému strachu, který vede k pocitu úzkosti při získávání sebeuvědomění, což pak způsobí únik této emoce směrem k falešné existenci, která hledá útočiště u ostatních a obrací se zády k vlastnímu přesvědčení o svobodě, věrnosti a loajalita k hodnotám, aby se vzdálila od duchovní sféry. Když jsou 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 a také u sociálního pracovníka.

Psychopatologie v podstatě studuje dva typy poruch. Na jedné straně poruchy psychotické povahy se ztrátou vědomí reality spolu s bohatou symptomatologií. Na druhé straně poruchy, kterým se dříve říkalo neurotické, které zahrnují poruchy úzkostné, afektivní, ba dokonce osobnostní povahy, u kterých 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 některé mají 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 myšlenku „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 v podobě sklíčenosti, apatie, únavy, nedostatku naděje a pocitu zbytečnosti, zážitku nedostatku směru a zpochybňování smyslu a platnosti všech životně důležitých důvodů, manifestace obtíží žít s vědomím, že život nemá smysl, a jako alternativní chování se mohou jevit sebevraždy a užívání drog.

Exkurz: Sebevražda, lidský a záhadný čin (fakt)

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 bludy u schizofrenie, jsou důvody pro sebevraždu obvykle stejné ve zdraví i v nemoci. U nemocí jako je 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 sebepoškození 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&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 tohoto úspěchu činí pouhou představu smrti příjemnější a osvobozující.

Beznaděj, na rozdíl od zoufalství, se v člověku projevuje jako absence hodnoty. Nic v životě nemá cenu nebo nestojí za to čekat nebo žít. Dalším rozdílem oproti zoufalství je to, že je charakteristická spíše pro depresivní osobu než pro zdravého člověka. Pro zdraví je typické zoufalství; Bezvýchodnost 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 z hlediska absurdity života. Nejde o únavu způsobenou životem obecně, ale spíše o únavu způsobenou životem, který je třeba prožít, tedy naším vlastním konkrétním životem. Není vyloučeno, že v životě jsou 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 „právní osoba“.

Neschopnost musí být spravedlností vždy chápána 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 tímto způsobem zastupují, a nahrazují jejich schopnost jednat zákonným způsobem (Figini, 2010).

8. Spiritualita a práce s lidmi s duševními problémy. Potřeba specializovaného školení

Profesionálové, kteří pracují v oblasti 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, Lopez, 2004). Mnozí odborníci nemají potřebné vzdělání a/nebo specifická školení, aby se s těmito situacemi vyrovnali (Vallés, García, 2013; Vaquero, 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 emoční pohodu a kvalitu života (Novack, 1987; Epstein s kol., 1993).

Navzdory rostoucímu významu duchovní dimenze v posledních letech, stále existují potíže s její léčbou u pacientů s psychickými problémy (Puchalsko et al., 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 to, jak konceptualizují pojem spiritualita, neboť je často zaměňován s jinými koncepty, jako jsou náboženská přesvědčení, religiozita nebo náboženská víra (Sandova et al., 2014).

V současné době se tedy nezdá, že by byl význam uspokojování duchovních potřeb zpochybněn. 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, Montero-Lopez 2007).

Spirituální péče je uznávána jako základní součást kvality duševního zdraví (Powel a kol., 2015). Existuje zájem o formální duchovní výchovu těchto profesí, které mají souvislost s duševním zdravím. Školy osteopatie, lékařství, ošetřovatelství, sociální práce, psychoonkologů, začleňují, mimo jiného, spiritualitu do svých vzdělávacích programů (Puchalski a kol., 2011). V oblasti psychiatrie a psychoterapie je potřeba v tomto ohledu udělat něco víc, něco jako je empirický výzkum mezi pacienty a důkazy z odborné praxe (Baumann, Reiser & Lee 2021).

Je důležité, aby duchovní potřeby nebyly chápány pouze jako nenaplněný deficit nebo nedostatek. Podle Barba, Gormise a Benita (2008) odkazují také na „ty potenciály a možnosti, které ještě nejsou dostatečně rozvinuté, nebo na ta očekávání, která nejsou dostatečně pokryta, ale 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 ohrožení.

Stále více se zdůrazňuje potřeba vytvořit duchovní historii pacienta, která poskytuje nezbytné informace týkající se duchovních aspektů 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; cf. alternatively 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 řídit 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 Božímu 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 třeba vzít v úvahu 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 výlučná 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, která se používají 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. K ochraně osoby, která trpí duševním onemocněním, je nutné v tomto ohledu přijmout právní předpisy a znát je.

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-5TM*. 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*(pp.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* (pp.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>
- Láin, 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. *MedicinaPaliativa*. 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, p. 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

Tato kapitola se zaměří na to, jak pracovníci s mládeží v Irsku, kteří nejsou součástí náboženských organizací, zjistili, že se vzdalují od kontaktu s mladými lidmi ve vztahu k 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 ve spojení s předchozími více teoretickými kapitolami.

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 postupů k vnímání a podpoře spirituality při práci s mladými lidmi.

Sociální pracovníci a pracovníci s mládeží budou mít k dispozici sedm praktických návrhů nebo praktických 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 vůči donátorům.

Sociální pracovníci a pracovníci s mládeží budou procvičovat sebehodnocení v 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 nebo 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 se Irská republika změnila ze společnosti, v níž učení katolické církve ovládalo rozsáhlé oblasti sociálního života – včetně vzdělávání, zdravotnictví, rodiny, práva a morálních i sociálních norem. V tomto období se otevírají necírkevní školy, nemocnice přecházejí z náboženských řádů na stát, církevní instituce financované státem 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 legalizovala stejnopohlavní manželství lidovým hlasováním.

Tato měnící se situace se odráží ve studii z roku 2017, která se zabývala vírou náctiletých a mladých lidí v Irsku, která uvádí, že „Většina mladých dospělých v Irské republice se identifikuje jako křesťané – 65 procent – 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, str. 28).

Navzdory tomu všemu na Světovém setkání rodin (WMOF) v Irsku v srpnu 2018 počet mladých lidí, kteří si rezervovali lístky, předčil očekávání mnoha. Více než 6000 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 v této kapitole zopakuje Deay (2017).

Obecný trend v Irsku směřuje k odklonu od zavedených církví, ale celkový obraz je složitější, než toto jednoduché vyprávění, a odráží trendy v moderních nebo postmoderních západních společnostech (Daughtry & Devenish, 2016).

Tento trend odráží do určité míry také práce s mládeží. Mnoho hlavních organizací začalo jako součást církevní struktury nebo v souvislosti s ní. To byl také případ skautů: katolická církev vytvořila „katolické skauty Irska“ v protikladu 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), ale není to hlavní téma 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 nevědomky nebo interferencí, opět záměrně nebo nevědomě. I přes uvedenou pozici, která by měla naznačovat opak, může docházet k neochotě.

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 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, které se týkají jejich členů a institucí: kněží, řeholnic a laických úředníků, jakož i jejich škol, polepšoven, sirotčinců, Magdalénských prádelen nebo domovů pro matky s dětmi. A větším problémem pro lidi je způsob, jakým byly tyto záležitosti zakryty, aby byla chráněna církevní instituce, a jak místo toho, aby došlo k nahlášení policii, byli pedofilové přesunuti z jedné farnosti do druhé, což způsobilo týrání dalších dětí.

Barratt (2010), který píše o skotském kontextu, poznamenává, že sektářství stále hraje roli v životě mnoha lidí ve Skotsku, 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 ožehavé podstatě tématu.

Historie násilí a politické neshody na ostrově mají mnoho příčin, včetně postkoloniálního dědictví, ekonomických hledisek, izolace a třídní politiky, ale sektářství přidalo hluboký a nemorální prvek.

Nedávno prezident Irské republiky Michael D. Higgins řekl o sektářství, 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)

Protože si prezident, básník a filozof tento rozdíl docela dobře uvědomuje, a souhlasil by s Hayem a Nyem (2006), že je možné být spirituální, aniž bychom mluvili o Bohu, mnoho dalších, jak se zdá, že se snaží nezaměňovat náboženství a spiritualitu.

Většina lidí, kteří byli v určitém okamžiku dotazováni pro tuto studii, začala zaměnitelně používat pojmy náboženství a spiritualita, 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 jsou spirituální. 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, sami prozkoumat, 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, která ratifikovala Úmluvu Spojených národů o právech dítěte (1989) tento rámec značně 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, nebo jim bylo řečeno, aby propojily své roční pracovní plány s požadavky na financování souvisejícími s pěti národními výsledky (*the Five National Outcomes*) předpokládanými v rámci činnosti programu *Lepší výsledky, jasnější budoucnost (Better Outcomes Brighter Futures)*. Výsledkem toho je, že oblasti, na které se v celkovém rámci upozornilo, budou financovány a bude se na nich pracovat, na rozdíl od těch, které zvýrazněny a podpořeny nebudou, jako je 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 Děle 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, Barratt, (2010), dochází 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 Roloffová tvrdí, že „problém ... související s ubytováním uprchlíků v Hamburku je, že náboženství nebo spiritualita je široce ignorována“ (2017, s. 2).

Tyto a další podobné situace představují dilema pro organizace a samozřejmě pro jednotlivce, jak je uvedeno v předchozích kapitolách tohoto manuálu: jaké kroky podniknout, pokud politický důraz není v souladu, nebo je v rozporu, s názorem pracovníka na potřeby dítěte nebo mladého člověka.

2.3 Mládežnické organizace

Stejně jako může být organizacím bráněno vládou nebo jinými velkými externími donátory, může jim být také dosažení stanovených cílů blokováno zevnitř organizace.

Autorova vlastní zkušenost z posledních let je příkladem 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 tomu, aby byly programy jakkoliv přímo spojeny s náboženstvím. Druhý byl otevřený programům, které by více souvisely se spiritualitou než náboženstvím, ale cítil, že by to ve službě, která byla sekularizována, ale stále si drží spojení s diecézí, bylo těžké.

S ohledem na podobné názory ostatních pracovníků se vedení rozhodlo, že programy náboženského / spirituálního charakteru budou svěřeny tomu pracovníkovi, který o ně měl zájem, a ostatní nebudou mít povinnost se do nich zapojit. To vyvolává řadu otázek pro organizaci, včetně toho, proč, když jsou diecézní organizací, je v programech takový odpor k náboženství a ke spiritualitě, když 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, nás informovali, že nebyli schopni najít kopie, přestože věděli, že byla provedeny. Je známo, že část této práce je v digitálním formátu na internetu, ale část je stále potřeba najít. Bylo zřejmé, že pokud kontaktovaní jedinci neměli o oblast spirituality zájem,

nebo nebyli u organizace alespoň deset let, aby si mohli vzpomenout na předchozí programy, bylo by velmi obtížné zdroje najít. Jeden vedoucí pracovní dokonce odrazoval od dalšího zapojení do tématu.

Irská národní rada pro mládež (NYCI) zveřejnila v roce 2010 dokument o pozici zdraví, který zahrnul 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 odborná příprava pro pracovníky s mládeží v oblasti spirituality je nyní umístěna v rámci Podpory zdraví nebo Vzdělávání pro rozvoj ve vztahu k Cílům udržitelného rozvoje 2015-2030. Současné školení *Spiritualita a pohoda* odráží důraz na podporu zdraví jako součásti Pěti národních výsledků zmíněných výše. Aktuálně je uveden jako nedostupný.

Národní organizace Foroige nabízí program *Buď zdravý, buď 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 všímatosti, 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 oblasti práce s mládeží v Irsku – severním a jižním – docela 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 ztratila.

2.4 Jednotlivci

Součástí výzkumu pro tuto kapitolu byly rozhovory s pracovníky s mládeží v irských službách pro mládež o jejich postojích a praxi související s tématem spirituality. V rámci výzkumu jsme získali povolení k použití výsledků a byla garantována anonymita, abychom ochránili identitu mladých lidí, kteří se výzkumu účastnili.

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 tedy téma neprozkoumat?

„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 kněžích 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 mladého člověka, aby chodil do kostela, s tím, že mu to pomůže najít odpovědi. Druhým případem byl mladiství, jehož sociální pracovník byl „takový hippiesák“ a „pořád mi servíroval nějaké spirituální věci“, ale daná mladá osoba to považovala za nepříjemné a dotěrné, protože pro tenhle typ novodobé spirituality neměl 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 součást 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 neověřitelně složitá téma, což zvyšuje strach z přijetí (spirituality). Tento názor vyjádřila také diskusní skupina - Mládež a spiritualita – v rámci multiplikační online 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 web článek „Být dnes mladý a věřící“. V článku uvedl: „Protože jsem věřící, lidé předpokládají, že nepodporuji stejnopohlavní manželství, 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 vnímavý?

„Pravděpodobně – zřejmě by si všimli, že je mi to nepříjemné“.

Služba pro mládež si všimla stejného problému, který se týkal neochoty nastolovat otázky LGBT, takže zaměstnanci a dobrovolníci prošli školením, a prostředí se změnilo, aby bylo vstřícnější. To bylo úspěšné při otevírání konverzací a interakcí.

Služba pro mládež si všimla stejného problému kolem neochoty nastolit problémy LGBT, takže angažovaní zaměstnanci a dobrovolníci při školení o informovanosti a změnili prostředí tak, aby bylo vstřícnější. To bylo úspěšné při otevírání konverzací a interakcí.

Tam, kde mladý člověk otevřel téma spirituality, jak jste s tím naložil?

Pokusil jsem se s tím pracovat jako s jinými tématy, zájmy, koníčky a další. 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 to, jak jsme blízko k přírodě, je, 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 běžné i to, že nepoukazují na možnosti stejným způsobem jako na jiné, protože nenabízí možnost navštívit odborníka v této oblasti. Tento příklad to jasně ukazuje.

„Pracoval jsem s jednou mladou osobou, která kvůli omezením Covidu-19 zmeškala zádušní mši své babičky, a ona mi řekla se v rámci procesu smutku musí s babičkou nějakým způsobem rozloučit. Poté, co si o tomto tématu promluvila, si mladá žena vybrala ze seznamu možností krátkou návštěvu místa, kde se konala mše, aby se tam v tichu pomodlila a s pomocí pracovníka vyrobila květinovou výzdobu, kterou poté uložila na hrob své babičky. Tato pozornost k duchovním potřebám mladé ženy ji pomohla překonat těžkou situaci, a zdá se, že to bylo to, co potřebovala

Když byl pracovník dotázán, zda v tomto případě zvažoval možnost nechat mladou ženu promluvit s knězem nebo jinou náboženskou osobností, odpověď byla jednoznačné ne. Tento pracovník by nikdy nic takového neudělal, bez ohledu na náboženskou postavu: kněz, rabín, imám 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 proč, byla odpověď podobná té předchozí. Nedostatek důvěry kvůli historii případů zneužívání dětí v Irsku zahrnujících církve, zejména katolickou.

Dříve jste říkal, že spiritualita je důležitou součástí vývoje mladé osoby. 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 nebo z kvalifikované pozice omezených znalostí:

- Mladý muž, kterému hrozí trest odnětí svobody, se v poslední době účastnil činnosti církve a říká, že se tam necítí souzen, ale je součástí 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.
- Migrující populace v Irsku, pro kterou náboženství hraje důležitou roli v rodinném životě: mimo jiné polští katolíci, evangelické církve 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 v morálním a sociálním vedení.

Jak tedy pracovníci s mládeží přinášejí toto téma? Co by vám pomohlo?

Nástroje nebo programy a školení, které by pomohly větší sebejistotě v tomto tématu. 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 nebo náš postoj k spiritualitě.

Důležitá je i podpora z organizace, abychom se do této oblasti mohli ponořit – mít to zavedené v pracovních plánech, a schváleno vedoucím či donátorem.

Přiveďte řečníka a nechte zaměstnance hovořit o jejich práci – možná jiného pracovníka s mládeží, který již pracuje v oblasti spirituality. Nebo uspořádat workshop o myšlenkách autora jako je John O'Donoghue v knize jako „Anam Cara“.
(<https://www.johndonoghue.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 s 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 pod podmínkou anonymity.

Zajímáš se nebo přemýšlíš o svoji 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 svoji spiritualitě?

„Ne. Proto se mi to líbí – je to osobní“.

Proč o tom nemluvíš s přáteli?

„Je to až moc hluboký rozhovor a nemám chuť je obtěžovat“.

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 způsob, jak jej v tomto odvětví 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 prvky 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 opustit 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 se rozvíjet a rozšiřovat jeho obzory. Končí tam, kde jsou mladí lidé v danou chvíli, spíše 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 Daughtry a Devenishe (2016) se spiritualita jeví jako ústřední a sjednocující energií, principem a způsobem 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 kolem 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 nakonec 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 mladým člověkem a vytvořit, které naznačují, že jsou ochotni a připraveni to udělat.

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?*

- *Řekněte mi, že vás nezajímá, co si myslím. Jinými slovy, budete respektovat můj názor a nebudete se snažit vnucovat ten váš.*
- *Nesuďte mě.*
- *Odložte stranou své vlastní náboženství a své přesvědčení.*
- *Neklad'te otázky, na které lze odpovědět ano nebo ne.*
- *Netlačte. Neklad'te otázky typu a proč ...? a proč ne...?.*
- *Pamatujte, že existují lidé, kterým na těchto věcech (spiritualitě) opravdu záleží, takže je dále nestresujte tím, že půjdete příliš hluboko.*
- *A ostatní, kteří na toto téma příliš nemyslí, tak je nepřesvědčujte, že je něco špatně, tím, že trvají na tom, že spiritualita je tak důležitá, že by se nad ní měli hlouběji zamyslet.*
- *Konverzace je o mně, ne o vás.*

Otázky pro sebereflexi

Následující otázky vám pomohou zamyslet se lépe a více osobně 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 mám reagovat, když se v pomáhajícím vztahu objeví spirituální témata?
- Co dělám, když se spiritualita či náboženství mladého člověka se kterým pracuji, významně liší od mé vlastní spirituality či náboženství?

- Co dělám, když se moje spiritualita či náboženství významně odlišuje od pozice mé organizace nebo donátora?
- Mám dostatečné prostředky k provedení spirituálního posouzení, nebo abych pomohl mladému člověku, aby rozvíjel své vlastní spirituální schopnosti? Použil jsem je na sebe, než jsem požádal mladého člověka, aby zvážil jejich použití?

Sedm nástrojů nebo nástrojů, které lze použít při práci s mládeží ve vztahu k spiritualitě

Následující informace jsou užitečné pouze tehdy, pokud 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 vztahu atd.

1. Foto box – vybrané obrázky je použijí jako úvod konverzace
2. Brainstorming nebo Blue Skies (druh brainstormingu) – vyvolá diskuzi, ve které „nejsou žádné špatné odpovědi“
3. „záhadné otázky“ (Kessler, 2000, str. 10-13)
4. Lectio Divina (Nash, 2009)
5. Procházky za poznáním v městském nebo venkovském prostředí: snažte se jít nad rámec všímavosti.
6. Program Buď šťastný, buď 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, ale nehodnoťte.

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. (pp.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* (pp.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

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 v duchovní, tak v materiální rovině, a „vyjití 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 přeměrovat 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?“ (Lk 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 zaměříme na principy 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, ale 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, obracení 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, klesá 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 dětskému 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 (Berrios, 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 pasivní, nepřítomní, apatičtí, nedůvěřiví, nepatříční 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 nebo obtíže spíše umocnit.

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 vnějšímu pozorovateli může jevit jako nežádoucí pasivita, ale přitom vyváří 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 posmrtného života, potřebu přemýšlet a hovořit o vlastní minulosti a nevyřešených událostech ve vlastním životě. Třetí oblast je označena jako **potřeba vnitřního klidu**. Sem patří 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 zahrnuje 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 současném stavu starší osoby. Čtvrtý typ vychází z obecného pojetí člověka. Vnímá člověka jako osobu, která má nezcizitelná práva, 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 (Gen 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 & 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, že se na něj mohou kdykoli s důvěrou obrátit. Náboženský základ je významným prostředkem v hodnocení vlastního života. Víra, že původ života je posvátný, 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 který mohou usilovat, byť by byl 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, 2004).

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 těmi, kteří žijí 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 odpuštění 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 zapoměla. 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 více explicitně 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 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 (1997) zdůrazňuje 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 každodenní chudálost, 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 nebo 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 se cítí osamělejší a tím více potřebují cítit, 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 odlišné a odlišně se projevovat 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 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* (pp.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* (pp.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/rel9010013>
- 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., & Wullemin, 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., & Jochmann, V. (2006). *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Ceska.
- Fuchs, B. (2000). Religiosität und psychische Gesundheit im Alter. In P. Bäuerle et al. *Klinische Psychotherapie mit älteren Menschen* (pp. 235–243). Bern: Hans Huber.
- Grün, A. (2009). *Umění stárnout*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Guardini, R., & Pohunková, D. (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* (pp 141-156). Pargue: 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. (2012). *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* (pp.333-335). New York: de Gruyter.
- 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. (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* (pp. 245-268). Washington, D.C.: APA Press.
- Scherlein, R. (2001). *Älter werden lernen: Pastoral in der dritten Lebensphase*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl.
- 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.
- 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

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 menší pozornost, a to nejen v obecné perspektivě, ale také při studiu sociální práce (Dudley, 2016; Hill a Donaldson, 2012). Komunitní rozvoj není přímá práce s nějakým konkrétním klientem nebo nějakou svépomocnou skupinou. Sociálnímu pracovníkovi 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. Aby bylo možné zahrnout tento pojem 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 různých 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 rozvoje komunity.

Čtenáři integrují náboženské a spirituální skupiny do procesu práce na rozvoje 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. Dohromady 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 především založena 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 různými členy komunity.

Kvalita sítě znamená její schopnost mobilizovat vztahy na podporu členů komunity řešením nebo zvládnutím různých problémů.

Třída místních vazeb vs. třída strádajících – příklad:

- V roce 2019 zadal veřejnoprávní rozhlas *České republiky 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 podle sociálního kapitálu svých členů.
- Relativně dobře materiálně zajištěná je tedy například *třída místních vazeb* (nižší příjem, ale vlastní bydlení). Mají mnoho místních vztahů. Proto se mohou v případě potřeby obrátit pro pomoc v sousedství, kontaktovat dobrého odborníka jako je lékař nebo právník, nebo najít řemeslníka. Tito lidé žijí v malých městech, kde se shromažďuje silný sociální kapitál. Jsou příkladem prosperující fungující komunity.
- Ale *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 podpůrné 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 sídlištích, kde žijí lidé se stejnými problémy. Nemají tedy žádný sociální kapitál ani sociální síť a žijí v sociálně vyloučených lokalitách.

Naproti tomu členové *třídy místních vazeb* pomoc a podporu sociálních pracovníků nepotřebují, protože v případě problémů mohou zmobilizovat svou sociální síť. To znamená, 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 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 změnou jejich sociálního systému a jejich propojením s celou společností. Současně mohou být prospěšné některé sociální služby, jako jsou střediska pro mládež nebo poradny, aplikace metody svépomocných skupin nebo spolupráce s místními aktéry a v rámci regionální a obecní sociální politiky.

Proto se můžeme ptát, 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; zadruhé je kladen důraz na vliv spirituality členů komunity na jejich interakce.

2. Náboženská komunita jako aktér komunitního rozvoje

V Praze jsou dvě velká sídliště typická pro bývalé komunistické země ze 70. a 80. let. V období vlády komunismu (1948-1989) nebyly nestavěny 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 nepodílely na sociální práci ani na rozvoji komunity (Tichý, 2006). Nazývat nové kostely komunitními centry bylo „šikovným“ trikem pro to, 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 (Vondrášek, 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 sociální pomoc významná (Hill & Donaldson, 2012). Vzhledem k teorii sociálního kapitálu to není překvapivé. Členové náboženských komunit rozšiřují svůj sociální kapitál o další členy stejné farnosti nebo kongregace nebo o další příslušníky 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 v místní komunitě propojuje různé lidi podle 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 nakonec 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. kvůli možným změnám v rozvoji města (Nixon, 2014). Zkušenosti z druhé poloviny 20. století s experimenty k nastolení komunitního vývoje jako základní součástí 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: V případě povodní, jako v roce 2002 v obci Štěchovice ve Středočeském kraji, byl kostel a fara centrem pomoci, skladem materiální pomoci, potravin, pitné voda,

dočasného ubytování pro zasažené 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 případech může být sbor nebo farnost aktivním aktérem rozvoje komunity. *Příklad: V roce 2018 otevřel 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, kdo by tam chtěli ve volném čase zůstat. 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 službou církve (Vondrasek, 2006).*

V Evropě lze aktivnější dopad 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 části 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, jako 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 patří různé skupiny stejného náboženství, např. katolická farnost a protestantský sbor, nebo různé náboženské skupiny, 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 (Borgh, 2015). Sociální pracovníci tak mohou ve snaze o usmíření použít metodu komunitní práce a další nástroje sociální práce. Respektování zvláštnosti náboženství nebo vyznání, a citlivá práce na usmíření je během takové sociální práce velmi důležité.
- 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 taková aktivita jako komunitní práce více podporována než aby jí bylo bráněno a byla blokována. 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 má silný a bohatý sociální kapitál? Kdo má slabý a chudý sociální kapitál?
- Proč mají členové například farností nebo 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 to znamená *respektovat* náboženské a spirituální skupiny při práci na rozvoji komunity?
- Co to 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

- Borgh, E. van der (2015). Reconciliation in the Public Domain: The South African Case. *International Journal of Public Theology*, 9(4), 412-427.
- 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.
- 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/>
- 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 Katolické univerzity 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), 285-315; 2015. *Ius, Fas, Mos: The emergence of normy. Deliberationes*, 8 (3), 11-20). Ve výzkumu zkoumá 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 Salamanské škole, 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 západní současné 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 pro 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 psychogeriatrické a hlavní výzkumný pracovník výzkumné skupiny klinické a zdravotní psychologie. Tématy jeho výzkumu jsou: psychogeriatrické, 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 ošetrovatelství na Catholic University San Antonio, Murcia (Španělsko), kde vyučuje předmět Historie, teoretické základy a základní ošetrovatelská péče a v magisterském programu v oblasti socio-sanitárních věd přednáší Ošetrovatelské myšlení a antropologii péče. Získal vysokoškolský diplom v ošetrovatelství, diplom a titul z náboženských věd, magisterský titul v oboru bioetika a doktorát v ošetrovatelství. Je vědeckým pracovníkem v tématech historie, spirituality a zdraví. Jeho publikace se týkají poradenství a duchovní péče v mateřských školách (2020. Cesta osobního rozvoje péčí svatého Jana z Boha).

MICHAL OPATRŇÝ 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-Plus 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 pracovníce. V současné době vyučuje na Fakultě ošetrovatelství 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.

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

systemů. Jeho výzkum se věnuje teologii diakonie, naposledy se zabýval tématem spirituality pomoci v kontextu křesťanské víry.

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 to, jak virtuální zkušenosti mohou podpořit splnění jejich psycho-spirituálních potřeb.

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.