# Caritas et veritas

**Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech**


**Spiritualita jako zdroj prevence syndromu vyhoření**
**Spirituality as a Source for the Prevention of Burnout Syndrome**
Nicole Emrová

**Všímavost (mindfulness) jako potenciální nástroj rozvoje osobnosti sociálního pracovníka**
**Mindfulness as a Potential Tool for Developing the Personality of the Social Worker**
Michal Kaczor

**Hospital Social Workers in the US**
Helena Lustová

**Instruktor-profesionál! Dělník nebo animátor?**
**The Instructor-Professional! A Worker or an Animator?**
Richard Macků, Veronika Röhrerová

**Učitel náboženství – misionář a evangelizátor, ale i profesionál a expert. Především však křesťan prožívající hluboký niterný vztah k Bohu skrze Krista**
**The teacher of religion – missionary and evangelist, but also a professional and expert. Above all, however, a Christian experiencing a deep internal relationship with God through Christ**
Ludmila Muchová

**Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník?**
**The Worker in the Helping Professions – a Unique Person, a Professional, a Worker?**
Jindřich Šrajer



Teologická fakulta
Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
Faculty of Theology
University of South Bohemia, České Budějovice

číslo 2/ ročník 7
rok 2017

# Obsah

**Editorial** ..... 6

**Rozhovor**

**O sociální práci jakožto komplexní praxi** ..... 11
se Zuzanou Havrdovou

**Studie**

**Tematické**

**Spiritualita jako zdroj prevence syndromu vyhoření** ..... 15
Nicole Emrová

**Všímavost (mindfulness) jako potenciální nástroj rozvoje osobnosti sociálního pracovníka** ..... 40
Michal Kaczor

**Hospital Social Workers in the US** ..... 62
Helena Lustová

**Instruktor-profesionál! Dělník nebo animátor?** ..... 70
Richard Macků, Veronika Röhrerová

**Učitel náboženství – misionář a evangelizátor, ale i profesionál a expert. Především však křesťan prožívající hluboký niterný vztah k Bohu skrze Krista** ..... 89
Ludmila Muchová

**Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník?** ..... 121
Jindřich Šrajer

**Učitel-profesionál jako písař Bartleby? Raději ne! Syndrom vyhoření v učitelské profesi ..... 141**
Helena Zbudilová

## Studie

## Varia

**Duchovní péče v mimořádných situacích (Notfallseelsorge) a její praktická a biblickoteologická východiska ..... 176**
Jana Maryšková

**Rozdíly v náboženské socializaci napříč generacemi ..... 203**
Ján Mišovič

**Teorie přirozeného zákona a její využití v sociální práci ..... 230**
Michal Opatrný, Monika Flídrová

**Možnosti využití empirických metod v (praktické) teologii ..... 256**
Jana Šídlová

## Recenze

**..... 283**

# Contents

**Editorial** ..... 8

**Studies** **Topical**

**Spirituality as a Source for the Prevention of Burnout Syndrome** ..... 27
Nicole Emrová

**Mindfulness as a Potential Tool for Developing the Personality of the Social Worker** ..... 51
Michal Kaczor

**Hospital Social Workers in the US** ..... 62
Helena Lustová

**The Instructor-Professional! A Worker or an Animator?** ..... 79
Richard Macků, Veronika Röhrerová

**The teacher of religion – missionary and evangelist, but also a professional and expert. Above all,however, a Christian experiencing a deep internal relationship with God through Christ** ..... 104
Ludmila Muchová

**The Worker in the Helping Professions – a Unique Person, a Professional, a Worker? ..... 131**
Jindřich Šrajer

**A Professional Teacher as 'Bartleby the Scrivener'? Rather not! Occupational Burnout in the Teaching Profession 158**
Helena Zbudilová

## Studies

## Varia

**Spiritual Care in Emergency Situations (Notfallseelsorge) and its Practical and Biblical-Theological Basis ..... 189**
Jana Maryšková

**Differences in Religious Socialisation across Generations ..... 216**
Ján Mišovič

**The Theory of Natural Law and its Application in Social Work ..... 243**
Michal Opatrný, Monika Flídrová

**The Possibilities of Using Empirical Methods in (Practical) Theology..... 269**
Jana Šídlová

## Reviews

**..... 283**

# Editorial

Vážení čtenáři *Caritas et veritas*,

přinášíme vám další číslo našeho časopisu, které se věnuje tématu *Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník?* Téma bylo zvoleno s ohledem na nároky, které jsou v současné společenské situaci kladeny na pomáhající profese. Pracovníci v pomáhajících profesích se setkávají s mnohými nemalými, různorodými a někdy i protichůdnými nároky vycházejícími jednak od zaměstnavatelů, z různorodých životních situací klientů, jednak z potřeby vlastního rozvoje a důrazu na profesionalizaci. Na jednu stranu jsou tak poptávány silné osobnosti, které svou stabilitou, nadhledem a vhledem dokáží podporovat druhé, být jim příkladem a nést tíhu problémů svých klientů i náročnost aditivních problémů spojených s pomáhajícími profesemi, jako je např. administrativa, projektové financování pomáhajících organizací apod. Vedle toho se však také vyžaduje profesionalita, která normalizuje preference a zájmy vyplývající z různorodosti osobností jednotlivých pracovníků v pomáhajících profesích. Profesionalizace je proto ve smyslu rozvoje kompetencí a rozšiřování znalostí, zavádění zodpovědných a kvalitních procesů poskytování pomoci v praxi i řízení jejího poskytování apod. jak v zájmu klientů, tak v zájmu státu a donátorů, ale v konečném důsledku i v zájmu pomáhajících profesí. Pracovníci v pomáhajících profesích jsou však také chápáni jako dělníci postmoderní společnosti, kteří ji udržují v chodu. Podobně jako v nějakém temném podpalubí strojník promazává a kontroluje chod motorů velké lodi s naleštěnými palubami, tak i pracovníci v pomáhajících profesích pracují v temných zákoutích společnosti a mezilidských vztahů na tom, aby se její fungování nezadřelo a fatálně neselhalo. Nejde nám však jen o pohled, který naznačuje uvedená metafora zaoceánské lodi, nýbrž také o to, že se při současném způsobu života a pojetí sociální politiky a pomáhání přistupuje k pracovníkům v pomáhajících profesích jako k dělníkům, kteří mají s řemeslnou zručností zvládat vyrábět nebo montovat unifikované součástky, které příp. umí i následně opravit.

Tyto aspekty a problémy a spolu s nimi řadu dalších zohledňují a reflektují odborné studie v tomto čísle *Caritas et veritas*. Pojem pomáhající profese byl při stanovení tématu čísla záměrně pojat velmi široce. Proto se zde můžete setkat se studiemi, které se věnují jak sociálním pracovníkům (Emrová, Kaczor, Lustová, Šrajer), tak pedagogům a vychovatelům (Macků a Röhrerová, Muchová, Zbudilová) nebo pastoračním profesím (Muchová, Šrajer). Tuto tematickou část čísla otevírá rozhovor Martiny Barákové s doc. Zuzanou Havrdovou, která vede Katedru řízení a supervize v sociálních a zdravotnických organizacích na Fakultě humanitních studií Karlovy univerzity v Praze. Rozhovor je primárně zaměřen na problematiku sociální práce, ale jistě v něm najdou řadu inspirací i ostatní pomáhající profese. Doc. Havrdová zde hovoří o některých tématech, jimž se dlouhodobě věnuje a která coby praktické problémy, které musí řešit pomáhající profese, překračují hranice sociální práce. Jde např. o napětí mezi „malými tacitními teoriemi“, které si tvoří každý pracovník v pomáhajících profesích, a „velkými teoriemi“ dané profese či některého z vědních oborů. Pro pomáhající profese je totiž důležité, aby uměly zasadit konkrétní problémy svých

klientů a jejich životů do kontextu celkové situace společnosti a jejího vývoje. To je podle doc. Havrdové nesmírně těžký úkol, protože život „je natolik komplexní, že snaha pochopit určitou situaci plně se všemi souvislostmi nevede od určitého bodu k teoriím, ale spíš k meditaci." V rozhovoru se proto mj. dočtete i o limitech psychohygieny a silných i slabých stránkách zohlednění problematiky spirituality v sociální práci.

Číslo dále doplňuje několik studií v rubrice Varia o pojetí duchovní pomoci při mimořádných situacích v německojazyčném myšlenkovém milieu (Maryšková), o rozdílech v náboženské socializaci v Česku napříč generacemi (Mišovič) a o napětích mezi fungováním křesťansky založených pomáhajících organizací a teorií přirozeného zákona (Opatrný a Flídrová) nebo o využití empirických metod v praktické teologii (Šídlová). V závěru časopisu přinášíme zprávu z konference české a slovenské islamologie (Klapetek) a několik recenzí nových knih z oboru psychologie od prof. Milana Nakonečného.

Michal Opatrný
Předseda redakční rady časopisu *Caritas et veritas*

# Editorial

Dear readers of *Caritas et veritas*,

Let us introduce another issue of our magazine to you. This time it is dedicated to the topic *The worker in the helping professions – personality, professional, or labourer?* The topic was chosen in accordance with the demands placed on the helping professions under the current social situation. Employees in the helping professions encounter numerous, varied, and sometimes conflicting claims coming from both employers, diverse clients' life situations, and also from the need for self-development and the emphasis on professionalism. On the one hand, strong personalities are in high demand for their stability, insight, and ability to support others. They are expected to be an example and bear the burden of their clients' problems, as well as deal with the complexity of additional problems associated with the helping professions, such as administration, project funding of helping organisations, and so on. On the other hand, professionalism is required in order to standardise preferences and interests arising from the diversity of personalities of individual workers in the helping professions. Professionalisation therefore (in the sense of developing competences and expanding knowledge) introduces the responsible and quality processes of providing help in practice, managing its provision, etc., both in the interests of clients as well as in the interests of the state and donors, but ultimately also in the interest of the helping professions. Also, workers in the helping professions are also seen as postmodern society workers who keep it all going. As with a large ship with polished decks, in the darkness below deck the engineer lubricates and controls the operation of the engines, just as workers in the assisting professions labour in the dark corners of society and interpersonal relationships in order to prevent it all from colliding and failing. However, we do not only consider the metaphor of the cruise ship, but also the current way of life, i.e., concepts of social policy and helping, and the fact that workers in helping professions are viewed as craftsmen who possess the craft skills to manage or manufacture unified components that can also be subsequently repaired.

These aspects and problems, together with many others, are taken into account and reflected in the professional studies within this issue of *Caritas et veritas*. In defining the topic of the issue, the helping profession concept is intended to be understood very broadly. That is why you can find studies that deal with social workers (Emrová, Kaczor, Lustová, Šrajer), teachers and educators (Macků and Röhrerová, Muchová, Zbudilová), or even pastoral professions (Muchová, Šrajer). The issue is supplemented by several studies in the Varia section on the concept of spiritual help in extraordinary situations in the German-language thinking environment (Maryšková), on differences in religious socialisation in the Czech Republic across generations (Mišovič), on tensions between the functioning of the Christian helping organisations and the theory of natural law (Opatrný – Flídrová), or the use of empirical methods in practical theology (Šídlová).

Michal Opatrný
Chairman of the editorial board of *Caritas et veritas*

# Témata dalších čísel

Pro další čísla CetV byla stanovena následující témata, ke kterým redakce uvítá příspěvky jak v podobě odborných studií, tak i popularizačních článků. O zařazení popularizačního článku rozhoduje redakce, odborná studie podléhá kromě redakčního posuzování i procesu dvojí anonymní recenze. Redakce může odmítnout texty taktéž z případných kapacitních důvodů či nesouladu s profilem časopisu a zaměřením tematického čísla.

**1/2018** Místo teologie při vzdělávání v sociální práci
**Uzávěrka: 31. 12. 2017**

**2/2018** Integrální humanismus jako inspirace pro současnou pedagogiku / Křesťanský humanismus jako inspirace pro současnou pedagogiku
**Uzávěrka: 30. 6. 2018**

**1/2019** Vztahy mezi institucionalizovanými formami sociální pomoci a různorodými fenomény neformální sociální pomoci, zejména vztahy mezi systémy sociálních služeb a občanskými iniciativami a vztahy mezi institucionální Charitou a Diakonií, farními charitami a sborovými diakoniemi a charitativním a diakonickým posláním církví
**Uzávěrka: 31. 12. 2018**

# Topics of future issues

The following topics have been specified for future CetV issues and the editorial board will welcome contributions on these topics, in the form of scholarly studies and popular articles. Popular articles will be published based on the editorial board's decision, while scholarly studies are subject to the editorial board's assessment and double anonymous reviewing. The editorial board can also reject texts for capacity reasons or because they are not in accord with the journal profile and the focus of a topical issue.

**1/2018** The place of theology in education in social work
**Deadline: 31st December 2017**

**2/2018** The integral humanism of Jacques Maritain as an inspiration for contemporary pedagogy / Christian humanism as an inspiration for contemporary pedagogy
**Deadline: 30st June 2018**

**1/2019** Relationships between institutionalised forms of social help and diverse phenomena of informal social help, in particular, the relationship between social service systems and civic initiatives, the relationship between institutional Charity and Diaconia, parish charities and church diaconies, and the charitable and diaconical mission of the churches.
**Deadline: 31st December 2018**

# Rozhovor

## O sociální práci jakožto komplexní praxi

se Zuzanou Havrdovou

**Doc. PhDr. Zuzana Havrdová, CSc.** (1948) absolvovala studium klinické psychologie na Univerzitě Karlově, řadu psychoterapeutických a dalších výcviků, vědecky se věnovala diagnostickému procesu v psychiatrii a poté prakticky službám péče o duševní zdraví. Je zakladatelkou krizového centra RIAPS (1991). Zaměřuje se na klinickou psychologii a psychoterapii, rozvoj sociální práce a sociálních služeb. Od roku 1990 se jako vyučující a expert podílela na rozvoji výuky a supervize sociální práce a na zavedení praktické výuky a supervize do přípravy a dalšího vzdělávání sociálních pracovníků. Působí jako vedoucí Katedry řízení a supervize v sociálních a zdravotnických organizacích na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy.

**Co Vás, paní docentko, vedlo k volbě Vašeho povolání (psychologie)? Uvažovala jste ještě o nějakém jiném?**

V dospívání pro mě byla velmi důležitá otázka poznání. Původně jsem chtěla studovat Matematicko-fyzikální fakultu, protože mne pro tyto oblasti poznávání světa nadchl můj otec v mnoha svých vyprávěních. Zájem o oblast humanitního poznávání mi svou přednáškou otevřel doc. Hermach. Chvíli jsem pak váhala mezi psychologií a filosofií, ale rozhodující pro mne byla idea, že každé poznání se děje zprostředkovaně skrze mohutnosti člověka, a to rozhodlo o příklonu k psychologii. Během studia psychologie jsem pak ale objevila limity spojené s lidským poznáváním a význam duchovního života. To mne posléze posunulo k zájmu o praktické utváření života a vlivy vztahů a sociálního prostředí na chování a prožívání, zejména u duševně nemocných a problémových mladých lidí. V té době jsem se již octla na Lince důvěry mládeže při Psychiatrické klinice v Praze. Snaha rozšířit možnosti prevence a pomoci klientům se pro mne stala určující – dovedla mne jednak k založení krizového centra RIAPS a dalších služeb, jednak k angažovanosti při rozvoji oboru sociální práce.

**Dalo by se říci, že teorie a praxe vychází jedna z druhé. Co z teoretického poznání v oblasti sociální práce se Vám jeví pro praxi obzvlášť důležité?**

Připadá mi důležité, aby se každý sociální pracovník seznámil s vývojem myšlení i praxe v oboru sociální práce v souvislosti s vývojem společnosti. Ne aby se to „našprtal“ ke zkoušce, ale přemýšlel o tom a snažil se různé odstíny a proměny myšlení ve společenských kontextech pochopit. To mu umožní porozumět vysoké míře „situovanosti“ a vývojové podmíněnosti existujících teorií a myš-

lenkových vzorců, do kterých se sám začleňuje, jejichž je součástí on i jeho klienti. Na druhé straně mi právě pro dobrou a hlubokou provázanost oborového diskursu sociální práce a zkušenosti každého sociálního pracovníka připadá důležité pojetí Donalda Schona, zdůrazňující význam „malých" teorií, které si na základě své zkušenosti vytváří každý sociální pracovník. Tyto „malé" teorie chápu jako cenný výsledek reflexe opakovaně zaznamenaných vzorců souvislostí mezi společenskou, skupinovou i individuální situací, prožíváním a jednáním skupin a jednotlivců, které sociální pracovník začne „tacitně" používat ve své práci a zcela jedinečně si je tak pro sebe zobecní. Považuji za důležité, aby se každý odborník naučil tyto své „malé tacitní" teorie nahlédnout (např. při supervizi) a začlenit je do odborného diskursu „velkých" teorií a zejména pak aktuálních výzkumných studií. To mu je umožní na jedné straně zdravě problematizovat, na druhé straně je lépe situovat, ve smyslu lépe vymezit okolnosti, kdy jsou užitečné a kdy lepšímu porozumění a lepší praxi pomůže jiná teorie.

**Stalo se Vám někdy, že se teorie v praxi neosvědčila?**
Myslím, že odpověď vyplývá už z mého pojetí teorie – ani „velké" ani „malé" teorie nemohou vystihnout každou životní situaci. Přesto máme tendenci aspoň podvědomě vždy nějakou teorii hledat – to souvisí s naší potřebou porozumění. Ne vždy si ale své teorie uvědomujeme. Podle mne by sociální pracovník měl mít v zásobě různé teoretické, resp. poznávací rámce, stejně jako flexibilitu je odložit, když nesedí. Pomáhají nám k tomu, abychom se snažili zahlédnout předpokládané širší nebo hlubší souvislosti v určité situaci, a získali tak jistý nadhled a porozumění, možná i větší svobodu v rozhodování. Protože jsou ale jen předpokládané, obvykle se také můžeme mýlit. Sama jsem dospěla ke zkušenosti, že teoretické uchopení má své limity, i když střídáme více možných pohledů na situaci a ověřujeme je pokusem a omylem. Život je natolik komplexní, že snaha pochopit určitou situaci plně se všemi souvislostmi nevede od určitého bodu k teoriím, ale spíš k meditaci. Určující je podle mne to, co potřebuje v dané situaci klient či klienti – někdy je to jen malý krok, který posílí naději. (Všimněte si, že když toto říkám, používám vlastní teoretický mix – na klienta zaměřený přístup a křesťanskou antropologii.)

**Co, kromě vzdělání, považujete za nezbytnou „výbavu" sociálního pracovníka?**
Sociální pracovník může pracovat na mnoha různých pozicích – od individuální případové práce přes komunitní práci až k řízení organizace či vytváření strategií na ministerstvu nebo při vědecké práci. V sociální práci je proto dost prostoru pro osobnosti s různou „výbavou". Za nezbytnou výbavu tedy považuji jednak to, aby si obor sociální práce zamiloval a objevil v něm jeho specifické půvaby (např. vzácné propojení různých rovin, významné dopady na životy lidí aj.). Dále považuji za důležité, aby na sobě pracoval, ptal se, nebál se života a lidí, objevil, v jaké oblasti sociální práce může nejlépe rozvinout své talenty a osobní dispozice, a šel za tím. Tak bude spokojený i užitečný, i když nebude vždy skvěle zaplacený.

**Jak vnímáte často skloňované pnutí mezi sociálním pracovníkem coby byrokratem (resp. zástupcem státu) a lidumilem (resp. obhájcem klientových zájmů)?**
Každá typologie v sobě nutně obsahuje zjednodušení – její autoři zřejmě chtěli poukázat na určité rysy situace, které stojí za povšimnutí. Na druhé straně jde o redukci rozmanitosti. Autor Lipsky, který upozornil na složitou situaci „street level bureaucrats", nebyl autorem takové typologie – naopak ve svých dílech velmi do hloubky rozebral různé faktory a odstíny situace, do které jsou tzv. byrokraté vrženi, kterou ale také podle něho aktivně dotvářejí, což má velký význam pro realizaci hodnot a záměrů státu.

Sociální pracovník se vždycky pohybuje v trojúhelníku tvořeném hodnotami profese, hodnotami společnosti a hodnotami pracoviště a musí se s pnutím mezi nimi vyrovnávat. Svým vzděláním a také sebereflexí a supervizí na to má být připravován, to považuji za velmi důležité. Také by měl vědět, že prostředí úřadu je spojeno s vyšší kontrolou dodržování všech pravidel, včetně administrativních, a že je to tak v principu správně! Pravidla tu mají sloužit jako záruka „neosobního" přístupu k občanům ve smyslu spravedlnosti právního státu – tedy v tom smyslu, že nebudou v procedurách rozhodování o přidělení určitého požitku či sankce zvýhodňováni příbuzní a známí. Když se to podle nás stane, nelíbí se nám to ani trochu. Role v tomto smyslu neosobních byrokratů je tedy základem spravedlivého dobře fungujícího státu, po kterém voláme. Jaký tedy má být vztah mezi touto žádoucí „neosobností" a stejně žádoucím „lidským vztahem jako součástí profese"? Vylučují se vzájemně? Jaké jsou hranice oddělující zastupování státu a obhajování klientových zájmů? Je snad součástí sociální politiky tyto dva aspekty oddělovat? Za jakých okolností se mohou dostávat do střetu a jak s tím zacházet?
Redukovat tyto legitimní a v českém státě dosud málo reflektované otázky, spojené s rolí kvalitně fungujícího úředníka jako pozitivní postavy, na typologii byrokrat vs. lidumil určitě chtít nemůžeme a není to tak myšleno. Oba výrazy tak získávají poněkud diskvalifikující konotaci, místo aby něco cenného odhalily. Setkala jsem se s prostředím úřadu, kde vedoucí vytvářel/a velmi dobré podmínky pro sociálního pracovníka, který chce co nejlépe pomoci klientům a plně využívá legislativních možností, které k tomu jsou. Setkala jsem se také s prostředím neziskové organizace, kde „lidumilnost" vedoucí dala klientům prostor pro manipulaci, citové vydírání a zneužívání pracovníků. Sladit zájmy společnosti, tedy i státu, se zájmy klienta, považuji za součást pravé profesionality sociálního pracovníka bez ohledu, na jaké pozici pracuje a jaké má osobní dispozice. To, že „míra", jakou se měří, může být předmětem reflexe, různých názorů a hledání, mi přijde jako legitimní téma pro supervizi i pro další výzkumy. Téma se mi jeví jako důležité i v souvislosti s otázkami role práva a právního státu, které jsou dnes aktuálnější než před několika lety.

**Jakou roli podle Vás hraje/může hrát víra v Boha, popř. spiritualita v povolání sociálního pracovníka?**
Spiritualitu považuji za dimenzi osobnosti, která umožňuje plnější a pravdivější vnímání a porozumění životu svému i životu druhých lidí. Vzhledem k tomu, že osobnost sociálního pracovníka je považována za důležitý nástroj jeho práce, košatější osobnost, je-li ovšem dobře integrovaná, může být v tomto smyslu zřejmě nástrojem širšího použití. Za klíčovou ale považuji právě zmíněnou integritu. Spiritualita sama o sobě podle mne není zárukou ničeho – víra v Boha je nejméně stejně zneužitelná a zavádějící jako každé jiné dobro. V současné době vidíme i mnohé formy módní „spirituality" bez Boha, některé z nich inklinují i k magickým praktikám. Tyto formy spirituality považuji za rizikové a neměly by podle mne jakkoli indoktrinovat práci sociálního pracovníka s klienty. Starala bych se tedy o to důslednější dodržování uznávaných hodnot sociální práce, i pokud jde o spiritualitu. Jiná je podle mne situace, kdy jsou některé školy akreditovány jako křesťanské, a mohou tedy poskytnout odbornou a citlivou spirituální formaci studentům, kteří tuto oblast své osobnosti chtějí a mohou plně integrovat.

**Jak se stavíte k problematice tzv. psychohygieny v pomáhajících profesích? Jak je podle Vás významná právě u sociálních pracovníků, kteří ve své profesi každodenně uplatňují své osobnosti?**
K otázce tzv. psychohygieny se stavím zdrženlivě, zejména proto, že je dnes k dispozici mnoho různých způsobů práce s přetížením. Lidé si hledají různé koníčky, sportují, realizují se ve vzta-

zích v rodině, s přáteli. Nechala bych to na jejich osobních preferencích. V rámci profesionální formace považuji za důležitější podporu reflexe a sebereflexe, tedy aktivní zaměření na učení ze zkušenosti a další posouvání se v práci. Tuto kompetenci bych považovala za důležité rozvíjet jak ve vzdělávání, tak na pracovištích sociální práce, a to individuálně, ve skupinách i týmech. Jedním z výsledků reflexe a sebereflexe může být v souvislosti s otázkou psychohygieny i situace, že se u konkrétního pracovníka zhoršuje zvládání stresu, a následně zvažování, co by s tím mohl dělat. Kroků může být celá řada.

**Co byste nejspíše doporučila sociálnímu pracovníkovi, popř. pomáhajícím pracovníkům obecně, aby se mu dařilo být ve své práci zapálený, ale přitom nevyhořet?**
Obecná rada je obtížná. Snad tedy – především dělat věci, které považuje za smysluplné, rozumět svým zájmům a hranicím a respektovat je, udržovat kontakt se světem, s přáteli a s někým blízkým, hýbat se, sportovat, mít kontakt s přírodou, angažovat se v práci pro nové věci, změnu, zlepšení, najít si pracovní prostředí a spolupracovníky, s nimiž se dá slušně spolupracovat, stále se vzdělávat, občas jít i do rizika a najít si možnost kvalitní průběžné supervize. Je toho hodně? Někomu stačí i méně nebo něco jiného – přeju, ať se daří.

**Srdečně Vám děkuji za rozhovor**

*Martina Baráková*

# Studie – tematické (Studies – Topical)

## Spiritualita jako zdroj prevence syndromu vyhoření[1]

Nicole Emrová

### Úvod

Předkládaný článek představuje spiritualitu jako jeden z faktorů, které mohou pomáhat předcházet vzniku syndromu vyhoření u sociálních pracovníků a pracovníků v sociálních službách. Základní teze článku, totiž že spiritualita hraje svou roli při prevenci syndromu vyhoření, vychází z konceptu člověka jakožto bytosti tvořené fyzickou, psychickou, sociální a spirituální dimenzí a z uznání platnosti religiozity jako antropologické konstanty vlastní každému člověku. Článek vymezuje syndrom vyhoření jako negativní a nežádoucí jev, který ohrožuje velké množství pracovníků v pomáhajících profesích po profesní i osobní stránce. Čerpá z poznatků české sociologie náboženství, přibližuje poněkud nejednoznačnou a neostře definovanou oblast spirituality, religiozity a náboženství. Součástí článku je interpretace výsledků kvantitativní výzkumné sondy realizované pomocí dotazníku, která zjišťovala názory sociálních pracovníků a pracovníků v sociálních službách na spiritualitu, jejich zkušenosti se syndromem vyhoření a se zapojováním spirituality při předcházení a řešení negativních projevů souvisejících se syndromem vyhoření.

### 1. Úvod do diskurzu spirituality v sociální práci

V posledních letech se také v českém prostředí začíná zohledňovat potřebnost reflexe spirituality a její zapojení do sociální práce. Duchovní perspektiva sociální práce má v Evropě, Česku i na Slovensku dlouholetou tradici v rámci sociálních služeb a sociálních zařízení, jejichž fungování bylo od svého počátku až po současnost neseno biblicko-křesťanskými duchovními inspiracemi.[2] V některých oblastech, například při práci s nemocnými v terminálním stádiu v hospicové péči či se seniory, se lze v praxi již běžně setkat se zohledňováním spirituální dimenze a spirituálních potřeb člověka (klienta). V jiných oblastech však toto téma řešeno není, případně pouze v individuálních případech. Není cílem ani ambicí tohoto článku blíže rozebírat odlišné přístupy jednotlivých oblastí sociální práce ke spiritualitě. Je ovšem možné, že zapojení či nezapojení spirituality do témat pomáhajícího procesu (zatím) souvisí s konkrétní cílovou skupinou sociální práce, přičemž rozhodující roli hrají určité charakteristiky, díky kterým je spiritualita lépe zapojována (např. kategorie věku, krizová situace nabízející prostor k reflexi životních hodnot a smyslu atd.). Hamplová s Řehákovou ve své sociologické studii Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí uvádějí, že se k náboženskému vyznání hlásí častěji starší lidé.[3]

1 Vznik tohoto příspěvku byl podpořen grantem Grantové agentury Jihočeské univerzity GAJU č. 157/2016/H.
2 Srov. Heinrich POMPEY – Jakub DOLEŽEL – Pavel BAJER, Editorial, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, s. 1–2.
3 Srov. Dana HAMPLOVÁ – Blanka ŘEHÁKOVÁ, *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí*, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2009, s. 34.

Sociální práce se v euroamerickém prostoru vyvíjí jako svébytný obor poměrně krátkou dobu – její začátky lze datovat na konec 19. století. Její kořeny však sahají daleko do historie, kdy jejich nedílnou součástí byly myšlenky vycházející ze soudobých filosofických směrů, židovsko-křesťanského světonázoru, teoretických modelů vznikajících na půdě jiných disciplín a posléze také z vlastních teoretických východisek. V roce 2004 byl přijat nový mezinárodní etický kodex, který definuje sociální práci jako profesi podporující sociální změnu, řešení problémů v lidských vztazích a také zmocnění a osvobození lidí v zájmu zvýšení blaha. Zasahuje v oblastech, kde dochází k interakci lidí a jejich prostředí, a využívá k tomu teorie lidského chování a sociálních systémů. Základem sociální práce jsou principy lidských práv a sociální spravedlnosti.[4] Jedním z hlavních úkolů sociální práce je, podle Globálních kvalifikačních standardů vzdělávání v sociální práci vydaných IFSW[5] a IASSW[6], znalost lidského chování a rozvoje sociálního prostředí, se speciálním ohledem na situaci *osoba-v-prostředí*, životní cyklus a interakci mezi biologickými, psychologickými, socio-strukturálními, ekonomickými, politickými, kulturními a spirituálními faktory v pohledu na lidský rozvoj a chování. Dále je to také nezbytná znalost toho, jak tradice, kultura, víra a náboženství ovlivňují lidské fungování a rozvoj na všech úrovních, včetně těch, které mohou určovat zdroje a překážky růstu a rozvoje.[7] V těchto apelech na sociální práci je zohledněna také spirituální dimenze, která hraje důležitou roli v životech lidí, jež se stávají klienty sociální práce. Je důležité, aby jak sociální pracovník, tak každý pomáhající profesionál vnímal a zohledňoval člověka jako bytost se všemi složkami osobnosti a podporoval jej. A to nejen ve směru k člověku -klientovi, ale také ve směru k sobě samému.

V historickém vývoji sociální práce lze nalézt různé etapy zapojování či vytěsňování konceptu spirituality či náboženství z této sféry. Jeho postavení v sociální práci je stále poněkud problematické. Podle mého názoru je nezbytné si uvědomovat rozdíl mezi situací a kontexty v českém prostředí oproti těm panujícím v zahraničí a zároveň se neustále přidržovat podstaty sociální práce definované dle Mezinárodního etického kodexu, jež je společná všem zemím a má nadnárodní charakter. Sociální práce se zabývá člověkem a jeho sociálním prostředím, proto je nezbytné zohledňovat stav, vývoj a specifika dané společnosti, ve které je sociální práce vykonávána (souvislost a propojení se sociální politikou příslušného státu).

Pro nastínění diskurzu spirituality v sociální práci uvedu v krátkosti některé české a zahraniční autory, kteří se tématem zabývají, zmíním témata z odborného časopisu *Sociální práce / Sociálna práca* a také ze sborníků z mezinárodní vědecké konference Hradecké dny sociální práce. Jsem si vědoma toho, že existují další čeští i zahraniční autoři, literatura i výzkumy, které se spiritualitě v sociální práci věnují, soustředila jsem se však na obecnou rovinu tohoto tématu.

Zahraniční literatura[8] již běžně hovoří o zapojení spirituality do sociální práce, o spirituálně senzitivní sociální práci a sociálním pracovníkovi, o spirituálních potřebách klientů a posuzování těchto potřeb.

Diskurz spirituality je silně ovlivněn kulturním, historickým a náboženským kontextem české společnosti. Hovoří se o křesťansky orientované spiritualitě, křesťanské sociální práci, křesťansky motivované sociální práci, o hodnotách, které jsou v určité míře sdílené křesťanstvím a sociální

4 Srov. Mirka NEČASOVÁ, Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2004, s. 32.

5 Pozn.: International Federation of Social Workers.

6 Pozn.: International Association of Schools of Social Work.

7 Srov. Stanislava ŠEVČÍKOVÁ, Mezinárodní a český kontext Globálních kvalifikačních standardů vzdělávání v sociální práci vydaných IFSW a IASSW, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2007, s. 52.

8 Zejména: Edward R. CANDA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*; David R. HODGE, *Spiritual Assessment: Handbook for Helping Professionals*; Kenneth I. PARGAMENT, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred,* aj.

prací (např. důstojnost lidského života, respekt ke každému jedinci, nehodnotící postoj), o možnosti využívání, ale také rizicích, které může víra přinášet sociálním pracovníkům, o vzájemné inspiraci teologie a sociální práce.

Jedno číslo časopisu *Sociální práce / Sociálna práca*[9] bylo v roce 2008 věnováno duchovní dimenzi sociální práce, a to zejména z hlediska křesťanské spirituality. Toto číslo představilo stanovisko sociální práce, kdy považuje duchovní podporu člověka za nezbytnou součást hmotné, fyzické, psychické a sociální pomoci, přičemž vycházelo z praktického poznatku, že duchovní dimenze vzbuzuje rozličné reakce nejen na rovině individuální. Představilo celou řadu zajímavých článků, které odkazují na diskurz spirituality v sociální práci – dotýkaly se některých konkrétních organizací, které jsou v České republice více či méně explicitně propojeny s konceptem (křesťanské) spirituality (Charita, Diakonie, Maltézská pomoc aj.). Dalším tématem tohoto čísla byla také křesťansky orientovaná sociální práce[10], která stojí na základech vztahujících se k náboženství (katolickému křesťanství). Zmíněna byla také osobní, individuální víra sociálního pracovníka a její vliv na pomáhající proces v církevní organizaci, kdy se ukázalo, že víra může být rozšiřující kompetencí pracovníka, avšak zároveň rozhodně nelze předpokládat, že v církevní organizaci pracují pouze věřící pracovníci.[11]

Dalším tématem diskurzu je křesťanská sociální práce, kterou se zabývá také Doležel. Věnuje se mimo jiné biblickým kořenům sociální práce[12], biblickým inspiracím pro sociální práci[13] a farnosti jakožto místu sociální práce církve[14]. Věnuje se souvislostem v oblastech spirituality, respektive religiozity, která je (taktéž historicky) typická pro české prostředí. V posledních letech je kladen důraz také na spiritualitu jako takovou, bez přiřazení ke konkrétnímu náboženství. Takto pojaté spiritualitě v sociální práci se věnuje Jan Kaňák (identifikoval určitý proces navracení spirituality do sociální práce[15], zabývá se vztahem diskurzů spirituality a profesionality v sociální práci[16]). Potřebností integrace spirituality do osnov výuky sociální práce se zabývala Kubicová.[17] Podle ní se od kvalifikovaného sociálního pracovníka očekává široká profesní připravenost také v oblastech, které se mohou dotýkat spirituální roviny, smyslu života a lidské existence. Instituce CSWE[18], která působí v USA na poli vzdělávání v oboru sociální práce, vydala doporučení, aby sociální práce byla obohacena o náboženská a spirituální témata. Kubicová také uvádí, že komparace empirických studií v oblasti religiozity a spirituality je velmi problematická, ne-li přímo nemožná. Kaňák publikoval ve sborníku Hradeckých dnů výstupy z pilotní studie, pomocí které zjišťoval postoje studentů sociální práce ke spiritualitě a náboženství.[19] Přikláněl se k potřebnosti

9 Pozn.: Duchovní dimenze sociální práce, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008.

10 Srov. Alois KŘIŠŤAN – Libor MUSIL, Nezodpovězená otázka vztahu „pozorného srdce" a „odbornosti" v křesťansky zakotvené praxi sociální práce, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, s. 93–99.

11 Srov. Michal OPATRNÝ, K čemu může být sociálnímu pracovníkovi jeho víra?, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, s. 85–92.

12 Srov. Jakub DOLEŽEL, Biblické kořeny sociální práce, in: *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, ed. Michael MARTINEK a kol., Praha: Jabok, 2010, s. 26–39.

13 Srov. © Jakub DOLEŽEL, Biblické inspirace sociální práce – a jak je nacházet? (on-line), in: *Kresťanské východiská sociálnej práce a jej misijný rozmer,* ed. Štefan ŠAK, s. 76–81, dostupné na: https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Sak3, citováno dne 30. 6. 2017.

14 Srov. Jakub DOLEŽEL, Farnost jako místo sociální práce církve. Novozákonní východiska a příklady dobré praxe, in: *Spravedlnost a služba II. Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS-VOŠ sociální Olomouc*, ed. Jakub DOLEŽEL, Olomouc: CARITAS-VOŠ sociální Olomouc, 2007, s. 43–56.

15 Srov. Jan KAŇÁK, Postavení diskursu spirituality v sociální práci, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2015, s. 30–46.

16 Srov. Jan KAŇÁK, Nedefinovaná profesionalita: Vztah diskursů spirituality a profesionality v sociální práci v soudobé odborné literatuře, *Sociální práce / Sociálna práca* 5/2016, s. 72–91.

17 Srov. Alina KUBICOVÁ, Fenomén spirituality a jeho integrace do osnov sociální práce, in: *Rizika sociální práce*, ed. Martin SMUTEK – Friedrich W. SIEBEL – Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2010, s. 459–464.

18 Pozn.: Council on Social Work Education. Národní asociace zastupující vzdělání sociálních pracovníků ve Spojených státech. Jejími členy je více než 800 akreditovaných bakalářských a magisterských programů sociální práce.

19 Srov. Jan KAŇÁK, Postoje studentů sociální práce ke spiritualitě a náboženství: výstupy z pilotní studie, in: *Sociální práce v nejisté době*,

spirituálně senzitivního vzdělávání studentů, přičemž z pilotního výzkumu vyplynulo, že adekvátnější je otevírat spíše spirituální témata než přímo náboženská, a to zejména v situacích, kde je smysl života a sebepřesažnost součástí situace klienta. Sociální práce by při procesu zapojování spirituality neměla ztratit ze zřetele svou multidisciplinární povahu, neboť při řešení a diskuzi tohoto tématu bude nezbytné využívat poznatky jiných oborů, jako je sociologie (náboženství), psychologie, etika, pedagogika, religionistika, teologie a další.

## 2. Spiritualita

Vymezení a definování pojmu spiritualita je, jako u mnohých jiných teoretických konceptů, velmi obtížné. Při bližším zkoumání najdeme překryvy a neostré hranice přinejmenším s termíny náboženství a religiozita. Navíc je také potřeba zohlednit optiku disciplíny, kterou je spiritualita nazírána – s tímto pojmem pracuje teologie, psychologie, filosofie, sociologie náboženství a další. Pro účely tohoto článku vyjasním, jak rozumím klíčovým pojmům spiritualita, religiozita a náboženství. Jsem si vědoma, že s ohledem na komplexnost těchto termínů, nejednoznačnost a různorodé chápání napříč jednotlivými diskurzy není možné postihnout všechny okolnosti vztahující se k těmto pojmům.

Náboženství je možné vymezit kategoriemi, jako je vztah k posvátnu, účast na rituálech, existence sociálních skupin, určitý soubor představ o světě, existence sociálních norem, příkazů k jednání a další.[20] V souladu se sociologií náboženství míním náboženstvím systém nauk, víry, praktik, které jsou spojeny s posvátnem, a jako takové mají určitý sociální rozměr.[21] Současná západní společnost je silným způsobem ovlivněna svými náboženskými a kulturními kořeny.[22]

Od náboženství nelze oddělovat náboženskost, jež je českým ekvivalentem religiozity. Jedná se o osobně prožívaný a sociálně vyjádřený vztah člověka ke skutečnosti, jež je pokládána za transcendentní.[23] Pro soudobou společnost zejména v západních zemích je typický náboženský pluralismus, který generuje různé typy jak církevní, institucionalizované religiozity, tak i deinstitucionalizované (alternativní) religiozity, jež má styčné plochy a určitý překryv právě se spiritualitou.[24] Tradiční religiozita je spojena s náboženskými institucemi, v evropském prostoru, v českém kontextu, specificky s křesťanskou církví. Tento typ religiozity se vyznačuje organizovaností, návazností na církevní instituce, členstvím v církvi, účastí na církevních aktivitách atd. Podle výzkumů realizovaných českými i zahraničními sociology náboženství (Detradicionalizace a individualizace náboženství 2006, Mezinárodní program sociálního výzkumu ISSP 2008, Evropská studie hodnot EVS) neprojevuje česká společnost příliš velký zájem o organizované, tradiční náboženství vycházející z křesťanské tradice, navzdory tomu přetrvává vysoká víra v různé fenomény, jež jsou řazeny do alternativní religiozity. Nízká míra církevní religiozity však neznamená, že by v české společnosti netrval vysoký zájem o nadpřirozeno a spiritualitu. Naopak, poměrně vysoká víra v nadpřirozeno a v to, že tato nadpřirozená síla může ovlivňovat skutečnosti v lidských životech, proniká do různých sfér života, kde působí náboženské a kvazi-náboženské koncepty.[25] Duchovní dimenze, ať ji člověk definuje a prožívá jakkoliv, může hrát v životě jednotlivce důležitou roli.

ed. Ondřej ŠTĚCH – Peter PATYI – Zuzana TRUHÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2016, s. 68–73.

20 Srov. Zdeněk NEŠPOR – Dušan LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, Praha: Portál, 2007, s. 15–16.

21 Srov. Zdeněk NEŠPOR – David VÁCLAVÍK a kol., *Příručka sociologie náboženství,* Praha: SLON, 2008, s. 122–125.

22 Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, Kvalitativní sociologické studium současné české religiozity, in: *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, ed. Zdeněk R. NEŠPOR, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2004, s. 13.

23 Srov. Ivan O. ŠTAMPACH, *Na nových stezkách ducha*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 16.

24 Srov. NEŠPOR – VÁCLAVÍK a kol., *Příručka*…, s. 167.

25 Srov. Dana HAMPLOVÁ, Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity, *Sociologický časopis 4/2008,* s. 704–705.

Vzhledem k povaze sociální práce jako takové, kdy bývá součástí profesního přístupu jistá míra osobní angažovanosti pracovníka (osobnost pracovníka a osobní předpoklady považuji za důležitou součást sociální práce), lze předpokládat, že duchovní dimenze, spiritualita, která je součástí osobnosti pracovníka, bude v jisté oblasti součástí výkonu sociální práce. A jako taková může mít vliv (mimo jiné) na syndrom vyhoření, který potenciálně ohrožuje každého pomáhajícího profesionála. Spiritualita nemusí mít vždy jen pozitivní vliv při prevenci syndromu vyhoření, potažmo na psychiku pomáhajícího pracovníka. Spiritualita může nabývat radikální, nezdravé podoby, působit na člověka a proces pomáhání negativně, škodlivě a syndrom vyhoření může jít ruku v ruce se spirituální krizí člověka. Pro potřeby tohoto článku se přidržím nejobecnější definice, pomocí které lze spiritualitu vymezit jako duchovní život, jenž je chápán silně individuálně.[26] Spiritualitu v tomto článku tedy chápu jako duchovní rozměr či duchovní stránku člověka, která se vyznačuje osobním vztahem k transcendentnu či ke smyslu, jež nemusí být vázána k určitému náboženství (dochází k rozdělení na náboženskou a nenáboženskou, případně sekulární či alternativní spiritualitu). Jako jedna z dimenzí člověka produkuje spirituální potřeby, které mají být v určité míře uspokojeny a které se v případě nenaplnění začnou ozývat.

## 3. Syndrom vyhoření

### 3.1 Pojem syndrom vyhoření

S teorií syndromu vyhoření se setkávají studenti pomáhajících profesí již při výuce na vysoké škole. Podobně jako každý pojem i syndrom vyhoření se postupem času vyvíjí a od své prvotní definice a oblasti, jak jej vymezil Herbert Freudenberger, se značně posunul a rozšířil. Původně se objevil v psychologii a psychoterapii v 70. letech 20. století jako označení dobře známého jevu celkového vyčerpání organismu (tělesné, psychické i emocionální stránky).[27] Tento syndrom postihuje na nejrůznějších místech celou psychosomatickou oblast, objevují se příznaky tělesné, psychické i behaviorální. Dostavuje se nuda, únava, rezignace, zvýšená iritabilita, kritické postoje a další změny.[28] Syndrom vyhoření a jeho případné propuknutí a průběh je řízen a ovlivněn z části sociálním okolím člověka, z části jeho osobností a osobním nastavením. Do interakce tak přichází jak vnější, tak vnitřní faktory.

Pomáhající pracovník je profesionál, jehož posláním (a v mnohých profesích samotní pracovníci svou práci skutečně chápou jakou osobní poslání) je pomoci člověku (klientovi, pacientovi) v jeho obtížné životní situaci tak, aby ji zvládal, zlepšil či ideálně vyřešil. Ve středu zájmu pomáhajících profesí stojí člověk, individuální lidská bytost, která má své specifické potřeby, jejichž naplnění má z větší či menší části zajistit nebo dopomoci zajistit právě pomáhající pracovník. Částečně oddělit či dokonce zcela izolovat vlastní osobnost a osobní angažovanost z této oblasti je nemyslitelné. Vždyť často právě motivace, hodnoty nebo osobní přesvědčení a zkušenosti vedou člověka k tomu, aby si jednu z pomáhajících profesí zvolil za tu svou. Proto existuje vysoké riziko rozvoje syndromu vyhoření, zejména pokud je člověk angažován svou osobností cele bez nastavení hranic, a nemá vůbec žádné, příp. žádné efektivní nástroje, které by zajišťovaly předcházení tomuto ohrožení. Při projevení příznaků syndromu vyhoření je pak jedinec zasažen ve fyzické,

26 Srov. Ivan O. ŠTAMPACH, Nahradila spiritualita náboženství?, in: *Spiritualita. Fenomén spirituality z pohledu filozofie, religionistiky, teologie, literatury, teorie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců. Sborník transdisciplinárních esejů s mezinárodní účastí*, ed. Hana STEHLÍKOVÁ BABYRÁDOVÁ – Jiří HAVLÍČEK, Brno: Masarykova univerzita, 2006, s. 99–105.

27 Srov. Jaro KŘIVOHLAVÝ, *Hořet, ale nevyhořet*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 58.

28 Srov. Martina VENGLÁŘOVÁ a kol., *Sestry v nouzi: Syndrom vyhoření, mobbing, bossing*, Praha: Grada, 2011, s. 24.

psychické, sociální nebo duchovní dimenzi, případně v několika (nebo ve všech) současně. To se následně projevuje jak v osobním, tak profesním životě.

### 3.2 Příčiny syndromu vyhoření

Kopřiva uvádí, že k syndromu vyhoření vedou tři různé cesty. První z nich je ztráta ideálů, druhou je workoholismus a třetí cesta je „teror příležitostí", který se projevuje neschopností slevit při plnění pracovních závazků.[29] Příčin vedoucích k syndromu vyhoření je několik, ať jsou charakterizovány lokací jako vnitřní, které souvisí například s osobností, postoji a návyky jedince, nebo jako vnější, mezi které lze zařadit zejména vztahy s druhými, pracovní podmínky a celkové nastavení společnosti. Rush uvádí deset nejběžnějších příčin, které se mohou v různé míře a kombinaci svým působením podílet na vzniku psychického, emocionálního a fyzického stavu známého jako syndrom vyhoření. Jsou to pocit nutkání namísto povolání, neschopnost přibrzdit, snaha udělat všechno sám, přehnaná pozornost k cizím problémům, soustředěnost na detaily, nereálná očekávání, příliš velká rutina, nesprávný pohled na Boží priority v našem životě, špatný tělesný stav, neustálé odmítání ze strany druhých.[30]
Dalších možných příčin vedoucích k rozvoji syndromu vyhoření bychom našli ještě mnoho, přičemž některé by byly obdobné a jistě by se našly i individuálně odlišné. Ať už jsou však příčiny jakékoliv, vedou nevyhnutelně k pocitům vyčerpanosti, apatie, útlumu a změně postoje k práci, která dříve člověka naplňovala, v horších případech i k těžkým zdravotním komplikacím, které mohou zanechat trvale poškozené zdraví. Všechny tyto poznatky by měly vést ke snaze eliminovat rizika a posilovat kompetence v předcházení syndromu vyhoření.

### 3.3 Prevence syndromu vyhoření a spiritualita

Zcela zásadní vliv na syndrom vyhoření má jeho prevence. Prevence jako základní nástroj, který slouží k předcházení problému a navazujících souvislostí. Sociální pracovníci se často ocitají v situacích, kdy nevěnují pozornost sami sobě, svému tělu a signálům, které jim dává, neboť jsou soustředěni na pomoc a podporu klientů. Přesto by však neměl žádný pomáhající profesionál ztrácet ze zřetele sám sebe, svou osobu, která se stává důležitým nástrojem pro pomáhající proces. Sociální pracovník vstupuje do vztahu, do dialogu, který je jádrem sociální práce. To nemůže činit dostatečně, správně, za účelem podpory klienta a řešení jeho nepříznivé sociální situace, pakliže u něj samotného existují překážky, stresory a nepříznivé faktory, které mohou negativně ovlivňovat celý pomáhající vztah. Nástrojů a technik, jak předcházet syndromu vyhoření ze strany sociálního pracovníka, existuje široké spektrum, sahající od nastavení hranic mezi profesním a osobním životem, přes psychohygienu, až po konkrétní techniky, které mají cíleně redukovat stres a zvyšovat osobní pohodu jedince. Spiritualita jako jeden z faktorů, které mají vliv na duševní zdraví jedince, nepochybně patří do kategorie protektivních činitelů.
Nemusí tomu tak být u všech jedinců, ačkoliv je diskutabilní, zda některé obsahy, jimž člověk sám vědomě nepřipisuje spirituální rozměr, lze skutečně za spirituální považovat. Ze sociologických výzkumů vyplývá, že Češi vnímají jako náboženské pouze aktivity a představy, které jsou spojené s institucionálním náboženstvím, zatímco víra v nadpřirozeno stojící mimo oficiální církevní věrouku je považována za nenáboženskou – spirituální.[31] Kubicová hovoří o spirituálních copin-

29 Srov. Karel KOPŘIVA, *Lidský vztah jako součást profese,* Praha: Portál, 1997, s. 101–102.
30 Srov. Myron D. RUSH, *Syndrom vyhoření,* Praha: Návrat domů, 2003, s. 18.
31 Srov. Dana HAMPLOVÁ – Blanka ŘEHÁKOVÁ, *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí*, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2009, s. 62.

gových strategiích – procesech zvládání vnějších i vnitřních faktorů, kterým je jedinec vystaven a které hodnotí jako zatěžující či ohrožující, jež jsou založeny na víře v duchovní hodnoty. Jádrem těchto procesů je často otázka životního cíle, životního smyslu a ochranné funkce, kterou plní ve vztahu k existujícímu systému významů, systému kontroly, individuálnímu well-beingu.[32] Spiritualita, víra, náboženskost mohou napomáhat lidem zvládat životní situace, vyrovnávat se se stresem, čelit překážkám a nástrahám v rámci osobního i profesního života. Mandinová se zmiňuje dokonce o pozitivním vlivu víry na lidské zdraví.[33] V současném odborném i laickém diskurzu se můžeme setkat s celostním přístupem k člověku. Tento pohled zahrnuje čtyři dimenze: biologickou, psychologickou (duševní), sociální a spirituální (duchovní).[34] Charakterizuje člověka jako čtyřdimenzionální bytost, přičemž každá z dimenzí generuje určité potřeby, které by měly být naplňovány v individuální míře.

## 4. Výzkumná sonda / testování porozumění otázkám

Na základě výše uvedených teoretických východisek jsem provedla kvantitativní výzkumnou sondu, která měla prokázat, zda existuje vztah mezi dvěma proměnnými – syndromem vyhoření a spiritualitou. Cílem sondy bylo zjistit, zda sociální pracovníci a pracovníci v sociálních službách považují spiritualitu za ochranný faktor, který se může podílet na prevenci syndromu vyhoření, a pokud ano, jakou pro ně má konkrétní podobu.

Kvantitativní výzkumná sonda byla realizována prostřednictvím dotazníků, které byly distribuovány mezi sociálními pracovníky a pracovníky v sociálních službách, kteří pracují v organizacích poskytujících sociální služby na území Jihočeského kraje. Respondenty jsem vybrala na základě toho, že jsou to pracovníci pomáhajících profesí a vykonávají sociální práci. Respondenti se účastnili akreditovaného vzdělávacího kurzu (akreditace MPSV č. 2013/0542-PC/SP/VK) Zvládání syndromu vyhoření, který realizovala THEIA – krizové centrum o. p. s. v Českých Budějovicích. Zodpovězení otázek v dotazníku nebylo podmínkou pro udělení certifikátu za absolvovaný kurz – jednalo se o jednu z několika aktivit, které byly v rámci kurzu realizovány. V jednom bloku tohoto vzdělávacího kurzu byly lektorem rozdány dotazníky k vyplnění. Celkem se zúčastnilo 51 respondentů, přičemž dva dotazníky musely být pro svou neúplnost vyřazeny. Celkový počet validních dotazníků byl 49. Vzorek respondentů držel genderový standard typický pro sociální práci, ženy byly zastoupeny v počtu 45 (92 %), muži byli 4 (8 %). Sběr dat byl prováděn od listopadu 2016 do března 2017.

Dotazník obsahoval šest otázek, které se zaměřovaly na spiritualitu jakožto faktor, který může určitou měrou přispívat k prevenci syndromu vyhoření. Pokud hovoříme o prevenci a možnostech minimalizace vzniku syndromu vyhoření, neměl by chybět prostor pro vyjádření a reflexi spirituální dimenze na pracovišti, zejména při výkonu sociální práce, která, jak již bylo uvedeno výše, klade důraz na všechny dimenze člověka (včetně spirituální).

Spiritualita byla pro účel dotazníku charakterizována jako duchovní dimenze, která obsahuje určitý osobní vztah k transcendentnu – tomu, co nás přesahuje, ať je to Bůh či nadpřirozená síla. Vzhledem k tomu, že výzkumná sonda byla prováděna v poměrně malém počtu respondentů (ačkoliv pracovníci byli z různých typů organizací zabývajících se sociální prací) a byla zaměřená na úzký výsek problematiky (specificky formulované, zobecněné otázky), nelze její výsledky plně

32 Srov. Alina KUBICOVÁ, Výzkum copingových strategií mužů a žen na pozadí náboženssko-spirituálních postojů, *Psychologie a její kontexty* 2/2010, s. 121–133.

33 Srov. Petra MANDINCOVÁ, *Psychosociální aspekty péče o nemocného*, Praha: Grada, 2011, s. 63.

34 Srov. Michael MARTINEK a kol., *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Praha: Jabok, 2010, s. 22–23.

zobecňovat. Bylo by potřeba provést rozsáhlý kvantitativní výzkum, jehož výsledky by mohly být porovnány s výsledky výzkumné sondy.

První otázka zjišťovala, zda si pracovníci myslí, že spiritualita pomáhá nebo může sloužit jako prevence syndromu vyhoření. Tato otázka byla formulována velmi obecně a jednoduše kvůli porozumění ze strany respondentů, neboť jejím cílem bylo zjistit, jakou váhu spiritualitě přisuzují (nikoliv vyčerpávajícím způsobem definovat, co si představují pod pojmem spiritualita). Odpověď na tuto otázku byla specifikována v pětistupňové škále – určitě ano (33 %), ano (49 %), ne (8 %), určitě ne (2 %) a nevím (8 %). Z odpovědí respondentů vyplývá, že více než dvě třetiny (82 %) si myslí, že spiritualita pomáhá nebo může sloužit jako prevence syndromu vyhoření. Z toho lze usoudit, že většina oslovených sociálních pracovníků a pracovníků v sociálních službách vnímá spiritualitu, respektive spirituální dimenzi jako součást jednoty člověka, nebo alespoň že tato dimenze může být dle jejich názoru důležitá při zachování duševní pohody a vyrovnanosti, která bývá ohrožována právě syndromem vyhoření. Bylo by velmi zajímavé zjišťovat, zda by při větším počtu respondentů byla váha spirituality odlišná.

Druhá otázka měla konkretizovat sílu vlivu, kterou respondenti přisuzují spiritualitě při prevenci syndromu vyhoření. Respondenti na šestistupňové škále 0–5 kroužkovali jedno číslo podle toho, jak silný ochranný faktor podle jejich subjektivního názoru spiritualita představuje (0 je nejméně, žádný vliv; 5 je nejvíce, velmi silný vliv). Názor, že spiritualita nemá žádný vliv na prevenci syndromu vyhoření (0 na stupnici vlivu) zastávala 3 % respondentů, velmi malý vliv (1 na stupnici vlivu) vyhodnotila také 3 % respondentů, stupněm 2 ohodnotilo vliv spirituality 16 % respondentů, podle 27 % dotázaných má spiritualita střední vliv na stupni 3, silný vliv na stupni 4 přisoudilo spiritualitě 31 % respondentů a velmi silný má spiritualita podle 14 % respondentů. Z těchto výsledků vyplývá, že téměř polovina dotázaných respondentů považuje spiritualitu za silný nebo dokonce velmi silný faktor, který má svou roli při prevenci syndromu vyhoření. Téměř celá druhá polovina respondentů zase přisuzuje spiritualitě spíše menší nebo střední vliv, který dle jejich názoru nemá zásadní sílu. U těchto respondentů lze předpokládat, že spiritualitu považují za doplňkový ochranný faktor, který spolupůsobí vedle jiných, silnějších ochranných faktorů, které ovlivňují syndrom vyhoření větší měrou. Otázka bohužel nedávala prostor pro zjištění konkrétních dalších ochranných faktorů. Naopak malá část respondentů (přibližně jedna desetina) přisuzovala spiritualitě malý nebo žádný vliv.

Respondenti, kteří u první otázky odpověděli, že dle jejich názoru spiritualita neslouží jako faktor bránící syndromu vyhoření, zaškrtávali na stupnici buď číslo 0 nebo 1, tedy přisuzovali spiritualitě žádný nebo velmi malý vliv. Respondenti, kteří přiznávali spiritualitě a jejímu vlivu na prevenci syndromu vyhoření vysoký nebo velmi vysoký vliv (zvolili na stupnici číslo 4 nebo 5) u první otázky odpověděli „ano“ nebo „určitě ano“. Modem v této otázce byla stupnice 4 (15 respondentů).

Třetí otázka byla formulována jako otevřená a zjišťovala, jakým konkrétním způsobem může podle respondentů spiritualita přispívat k předcházení syndromu vyhoření. Respondenti měli napsat svůj subjektivní názor, jak spiritualita může pomáhat, případně jak pomáhá jim. Jedna třetina respondentů ponechala tuto otázku nezodpovězenou bez uvedení konkrétního způsobu, jak může spiritualita pomáhat. Z toho však nelze usuzovat, zda respondenti nechtěli z nějakého důvodu odpovídat, nesetkali se s žádným projevem nebo zda je pro ně těžké konkretizovat projev vzhledem k jisté abstrakci pojmu spiritualita. Většina respondentů, kteří neodpověděli, přisuzovala spiritualitě malý vliv, avšak bylo zajímavé, že čtyři respondenti přiřadili spiritualitě silný vliv na stupnici 4 nebo 5, a přesto ponechali tuto otázku nevyplněnou. V návaznosti na první dvě

otázky dotazníku by se dalo předpokládat, že respondenti, kteří považují spiritualitu za důležitou a přisuzují jí silný vliv při předcházení syndromu vyhoření, budou spíše mít konkrétní představy o podobách tohoto vlivu. Dvě třetiny respondentů otevřenou otázku zodpovědělo. Jejich jednotlivé výroky jsou sdruženy do tematických celků odpovědí v následující tabulce.

*Tabulka č. 1*

| **Jak konkrétně může podle Vás spiritualita pomáhat předcházet syndromu vyhoření?** |
|---|
| To, co se děje, má smysl. Vše se děje z nějakého důvodu. |
| Víra pomáhá překonávat potíže, překážky. |
| Poskytuje pomoc, uklidnění, pocit, že vše zvládnu. |
| Pocit, že se mohu obrátit pro pomoc. |
| Poskytuje jiný pohled na věc. |
| Uvědomění si smyslu života, víra v něco, co nás přesahuje. |
| Smysluplnost práce. |
| Víra v něco, co nás přesahuje. |
| Máme možnost povídání, vyslechnutí, zpovědi. |
| Modlitba, mše svatá, vnímání Boží existence. |
| Díky víře je člověk silnější, odolnější proti stresu, zátěži, negaci. |
| Nevzdávat se v těžkých chvílích. |
| Mít se o co opřít. |
| Řídit se zásadou Miluj bližního svého. |
| Poskytuje útěchu, vyzpovídání. |
| Udává pevné hodnoty pracovníka. |
| Meditací. |
| Čínská alternativní medicína. |
| Víra v dobro člověka i v dnešní uchvátané době. |
| Nevím. |

Nejčastějšími odpověďmi byla vyjádření, že spiritualita dává tomu, co se děje, smysl a vědomí, že vše se děje z nějakého důvodu. V těchto vyjádřeních lze identifikovat potřebu smyslu, jak ji definoval V. E. Frankl ve své logoterapii (která je také využívána v sociální práci). Další konkrétní pomoc spiritualita podle respondentů nabízí tím, že pomáhá překonávat obtíže a překážky, poskytuje pomoc, uklidnění a pocit, že člověk vše zvládne, že se má kam obrátit pro pomoc. Spiritualita podporuje uvědomění si smyslu života a znamená víru v něco, co nás přesahuje. Z odpovědí respondentů lze vypozorovat, že potřebu smyslu, bezpečí, uklidnění a existence místa, kam se lze obrátit pro pomoc, označují jako důležitou ve spojení se spiritualitou. Ve dvou odpovědích byly zmíněny konkrétní křesťanské projevy spirituality (modlitba, mše svatá, vědomí Boží existence, zásada Miluj bližního svého), v jedné se objevila spiritualita nevázaná na tradiční historickou církev (čínská alternativní medicína).

Čtvrtá otázka zjišťovala, zda respondenti prožili syndrom vyhoření nebo některé jeho projevy, jako jsou sklíčenost, lhostejnost, nechuť, nesoustředěnost, snížená ochota pracovat s lidmi, problémy se spánkem a jiné. Jednalo se o uzavřenou otázku se třemi kategoriemi odpovědí – ano, prožil/a jsem syndrom vyhoření (10 % respondentů); ano, setkal/a jsem se s určitými projevy syndromu vyhoření (66 % respondentů); ne, nesetkal/a jsem se (24 % respondentů). Z těchto odpovědí je patrné, jak velkou měrou jsou sociální pracovníci a pracovníci v sociálních službách ohroženi syndromem vyhoření – tři čtvrtiny dotázaných se setkalo přinejmenším s projevy, které doprovází tento negativní a náročný psychický a fyzický stav, jenž ohrožuje člověka jak osobně, tak profesně. U respondentů, kteří odpověděli kladně na zkušenost se syndromem vyhoření nebo jeho projevy, bylo v otevřené podotázce 4.1 zjišťováno, zda byla do řešení syndromu vyhoření (nebo jeho projevů) zapojena jejich spiritualita, a pokud ano, jak konkrétně. Bez odpovědi zůstalo 56 %, přestože respondenti uvedli, že se setkali buď s projevy syndromu vyhoření, nebo jej prožili. Stejně jako u třetí otázky, kdy třetina respondentů neuváděla konkrétní způsob, jakým může spiritualita pomáhat předcházet syndromu vyhoření, nelze ani zde identifikovat příčinu nevyplnění. Není tak v silách autorky jednoznačně stanovit, že ti, kteří neuvedli odpověď, spirituální dimenzi při řešení své situace nezahrnuli. Bylo by možné do jisté míry předpokládat, že si zapojení spirituality neuvědomovali, nebo se jedná o intimní dimenzi, o které nechtějí veřejně hovořit (přestože dotazník byl anonymní), anebo že nedokáží zapojení spirituality identifikovat. Odpověď, že spiritualita nebyla využita či zapojena, uvedlo 22 % respondentů a stejný počet, také 22 % respondentů, udává zkušenost se zapojením své spirituality při řešení syndromu vyhoření. Ti respondenti, kteří odpověděli kladně na otázku po zapojení spirituality do řešení problémů spojených se syndromem vyhoření, uváděli konkrétní způsoby. Ty jsou uvedeny v tabulce č. 2.

*Tabulka č. 2*

| **Jak konkrétně byla při řešení syndromu vyhoření zapojena Vaše spiritualita?** |
|---|
| Vědomí, že to, co se děje, má význam, pomáhalo ke smíření. V krizové situaci spiritualita ztratila na síle. |
| Vědomí, že klienti mě potřebují. |
| Zapojení na osobní rovině – sama. |
| Vzdělávání, výcvik v arterterapii, naučila jsem se chválit. |
| Setkání s paní, která mě naučila mít se ráda, jak si užívat svůj čas, jak odpouštět lidem.<br>Hodně jsem byla ve spojení se strážnými anděly. |
| Modlitba, prosba o pomoc. |
| Celkové nastavení člověka ve smyslu morálky, etického nastavení. |
| Částečnou filosofickou a spirituální diskuzí. |

V odpovědích se objevovaly významy jako smíření, vědomí potřebnosti (ze strany klientů), setkání s člověkem, který pracovníka podporoval, modlitba, prosba o pomoc, filosofická a spirituální diskuze, morálka, etické nastavení člověka. Jeden z respondentů uvedl, že ve chvíli krize jeho spiritualita ztratila na síle, což ukazuje, že spiritualita má i jiný než pozitivní vliv posilující lidskou psychiku a odolnost a že může působit i opačně. Vzhledem k tomu, že u této otázky více jak polovina respondentů neodpověděla, nelze uvedené odpovědi ani částečně zobecnit či je utřídit do tematických celků v rámci vzorku respondentů.

Poslední otázka byla polootevřená a orientovala se na podporu zapojení spirituality v rámci pra-

coviště respondentů. Zjišťovala, zda mají pracovníci na svém pracovišti prostor pro zapojení a reflektování spirituality a zda o to mají zájem. Tuto otázku jsem sestavila v souladu s výše uvedeným předpokladem, že syndrom vyhoření postihuje jedince v osobní i pracovní rovině. Cílem otázky bylo zjistit, zda respondenti mají možnost svou spirituální dimenzi vyjadřovat na pracovišti, zda tak činí či nikoli. Odpovědi respondentů byly vyjádřeny ve čtyřstupňové škále – ano, využívám toho (17 %); ano, ale nevyužívám toho (20 %); ne, ale chtěl bych (9 %); ne, nevyužívám toho (54 %). V případě, že pracovníci využívají na svém pracovišti spiritualitu jako jeden z faktorů, který se podílí na prevenci syndromu vyhoření, byla ve třech odpovědích uvedena jako forma vyjadřování supervize. Nebylo specifikováno, zda se jedná o supervizi týmovou či individuální, ani zda byla spiritualita řešena explicitně či jako součást určité oblasti. V jednom případě byla uvedena diskuze nezajišťovaná organizací v úzkém okruhu kolegů.

Zajímavý závěr je možné vyvodit právě v souvislosti s poslední otázkou – ačkoliv téměř polovina dotázaných respondentů považuje spiritualitu za silný nebo dokonce velmi silný protektivní faktor, který hraje roli v prevenci syndromu vyhoření, jen necelá pětina využívá možnosti zapojení a reflektování spirituality na pracovišti a pětina respondentů toho nevyužívá, ačkoliv by měla možnost. Více než polovina respondentů nezapojuje spirituální dimenzi na pracovišti (nebo to přinejmenším neuvádí). Z těchto výsledků můžeme u respondentů usuzovat na malou propojenost oblasti spirituality, která je vnímána spíše jako osobní dimenze, a oblasti pracoviště, kde je vykonávána sociální práce. Zajímavé by dle mého názoru bylo zmapovat tuto situaci v organizacích, které se hlásí k církevním, respektive křesťanským základům. Otázkou by bylo, zda by v těchto organizacích bylo propojení osobní a profesní roviny odlišné než u tohoto vzorku respondentů.

## Závěrem

Článek měl za cíl představit spiritualitu jako jeden z faktorů, které pomáhají předcházet vzniku syndromu vyhoření. Prostřednictvím kvantitativní výzkumné sondy se zaměřil na zjištění názorů a případných zkušeností sociálních pracovníků a pracovníků v sociálních službách se spiritualitou a jejím vlivem na syndrom vyhoření. Pokusil se na obecné rovině přiblížit pojmy spiritualita, religiozita a náboženství.

Spiritualitu jakožto osobně prožívaný vztah k transcendentní skutečnosti, jako duchovní dimenzi života, která může být chápána velmi individuálně, považují více než dvě třetiny dotázaných respondentů za jeden z možných zdrojů, které pomáhají předcházet syndromu vyhoření. Necelá polovina dokonce přisuzuje spiritualitě silný vliv a považuje ji za významný ochranný faktor. Spiritualita může podle respondentů konkrétně napomáhat zejména v oblastech smyslu a smysluplnosti (života, událostí, práce), dává pocit vědomí, že existuje něco, co člověka přesahuje, vědomí, že člověk dokáže zvládat věci, že na ně není sám a má se kam obrátit pro pomoc, podporu a porozumění. V odpovědích se objevil jak vliv tradiční křesťanské víry (vědomí Boží existence, modlitba, zpověď, orientace dle přikázání Miluj bližního svého), tak vliv alternativní religiozity (alternativní čínská medicína).

Přestože pro řadu dotázaných pomáhajících odborníků je spiritualita důležitá a má podle nich souvislost se syndromem vyhoření, nebyla vždy zapojena do řešení syndromu vyhoření nebo jeho projevů. Pokud začleněna byla, jednalo se buď o neformální rozhovor v kruhu kolegů, nebo blíže nespecifikované zapojení prostřednictvím supervize. Identifikace spirituality jako faktoru, který se podílí na prevenci syndromu vyhoření a který pracovníci sami hodnotili jako významný, může být počátkem pro vznik možnosti nastavení péče o sociální pracovníky a pracovníky v sociál-

ních službách a její obohacení o spirituální dimenzi. Bylo by zajímavé rozšířit výzkumnou sondu o kvantitativní výzkum, kdy by byl dotazník distribuován mezi větší počet sociálních pracovníků a pracovníků v sociálních službách tak, aby bylo možné vyvozovat zobecnitelné závěry.

## Spiritualita jako zdroj prevence syndromu vyhoření

**Abstrakt**
Článek pojednává o spiritualitě jako o jednom z faktorů, který se podílí na prevenci syndromu vyhoření. Vychází z konceptu člověka jako čtyřdimenzionální bytosti, jejíž součástí je také dimenze spirituální. Součástí článku je také výzkumná sonda mezi sociálními pracovníky a pracovníky v sociálních službách. Zjišťuje jejich názory na spiritualitu a případné zkušenosti s ní a dále její vliv na syndrom vyhoření.

**Klíčová slova:** spiritualita, religiozita, syndrom vyhoření, sociální pracovník, pracovník v sociálních službách

***Kontakt***
***Mgr. Nicole Emrová***
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
zvonin00@tf.jcu.cz

# Spirituality as a Source for the Prevention of Burnout Syndrome[1]

Nicole Emrová

## Introduction

The article introduces spirituality as one of the factors that can help prevent the occurrence of burnout syndrome, specifically with social workers and workers in social services. The basic thesis of the article (namely that spirituality plays a role in the prevention of burnout syndrome) is based on the concept of man as a physical, psychological, social, and spiritual being, and also on the recognition of religiosity as an anthropological constant given to each person. The article defines burnout as a negative and undesirable phenomenon that threatens a large number of workers in the helping professions both professionally and personally. It uses knowledge of Czech sociology of religion and approaches a somewhat ambiguous and unclear domain of spirituality, religiosity and religion. Part of the article is the interpretation of the results of a quantitative research probe which examined (using questionnaires) the views of social workers and social service workers on spirituality, their experience with burnout syndrome, and the involvement of spirituality in the prevention and resolution of negative manifestations associated with burnout syndrome.

## 1. An Introduction to the Discourse of Spirituality in Social Work

In recent years, the need for the reflection of spirituality and its involvement in social work has also (gradually) been taken into account in the Czech environment. The spiritual perspective of social work in Europe, the Czech Republic and Slovakia has a long tradition of social services and social facilities. Those services and facilities and their function have been (since the beginning to the present day) influenced by Biblical-Christian spiritual inspiration.[2] In some areas (for example, while working with terminally ill patients in hospice care or the elderly) it is common practice to meet the spiritual dimension and the spiritual needs of the person (the client) in practice. In other areas, however, this issue is not addressed, or only in individual cases. It is neither the aim nor the ambition of this article to further analyse the different approaches of the individual fields of social work towards spirituality. It is, however, possible that the involvement or non-involvement of spirituality in the helping process areas (so far) is related to a specific target group of social work. There are certain characteristics which make spirituality more relevant (for example, age, a crisis situation offering an opportunity for reflecting upon life values and meaning, etc.).

1 The writing of this article was supported by Grant Agency GAJU (grant no. 157/2016/H), University of South Bohemia.

2 Cf. Heinrich POMPEY – Jakub DOLEŽEL – Pavel BAJER, Editorial, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, pp. 1–2.

Hamplová and Řeháková in their sociological study (Czech religiosity at the beginning of the 3rd millennium) state that the elderly more often express and admit their religious beliefs.[3]

Social work has been evolving in the Euro-American area as an independent field for a relatively short time – its beginnings can be dated to the end of the 19th century. However, its roots extend far into history. Their integral parts were ideas based on contemporary philosophical trends, the Judaeo-Christian worldview, and theoretical models emerging from other disciplines (and later from their own theoretical backgrounds). In 2004, a new international code of ethics was adopted, defining social work as a profession promoting social change, addressing human rights issues, and empowering and liberating people in order to improve wellbeing. It interferes with areas where there is interaction between people and their environment, and it uses human behavioural and social systems theory. The basis of social work is the principles of human rights and social justice.[4] One of the main tasks of social work is (according to Global Qualification Standards) education in social work (issued by IFSW[5] and IASSW[6]), knowledge of human behaviour, and the development of the social environment (with special regard to *the person-in-environment situation*), life cycle and interaction among biological, and psychological, socio-structural, economic, political, cultural and spiritual factors (in terms of human development and behaviour). It includes also a necessary knowledge of how traditions, culture, belief, and religion influence human functioning and development at all levels, including those that can determine the sources and obstacles of growth and development.[7]

In these calls for social work, the spiritual dimension (which plays an important role in the lives of people who become clients of social work) is also taken into account. It is important that both the social worker and every helping professional perceive and take into consideration man as a person with all the elements of the personality, and support him or her. That means not only in the direction towards the person-client, but also in the direction towards him or herself.

In the historical development of social work, we can find different stages of involvement or displacement of the concept of spirituality or religion from this sphere. Its position in social work is still somewhat problematic. In my opinion, it is necessary to be aware of the difference between the situation and contexts in the Czech environment and those prevailing abroad. At the same time, it is to be constantly aware of the essence of social work as defined according to the International Code of Ethics, which is common to all countries and has a transnational character. Social work deals with man and his or her social environment. It is necessary then to take into account the situation, development, and specifics of the society in which the social work is performed (in connection and interconnection with the social policy of a specific state).

In order to outline the discourse of spirituality in social work, I will briefly mention some Czech and foreign authors who deal with the topic, the topics presented in the professional journal *Sociální práce / Sociálna práca* (Social Work), and also the proceedings of the international scientific conference named Hradecké dny sociální práce (Days of Social Work in Hradec). I am aware of the fact that there are other Czech and foreign authors, literature and research projects devoted to spirituality in social work. I have focused on the general level of this topic. Foreign literature[8] commonly speaks

3 Cf. Dana HAMPLOVÁ – Blanka ŘEHÁKOVÁ, *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí*, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2009, p. 34.

4 Cf. Mirka NEČASOVÁ, Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2004, p. 32.

5 Note: International Federation of Social Workers.

6 Note: International Association of Schools of Social Work.

7 Cf. Stanislava ŠEVČÍKOVÁ, Mezinárodní a český kontext Globálních kvalifikačních standardů vzdělávání v sociální práci vydaných IFSW a IASSW, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2007, p. 52.

8 Especially: Edward R. CANDA – Leola Dyrud FURMAN, *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*; David R. HODGE, *Spiritual Assessment: Handbook for Helping Professionals*; Kenneth I. PARGAMENT, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*; and others.

about the involvement of spirituality in social work, spiritually sensitive social work and the social worker, and the spiritual needs of clients and the assessment of these needs.

The discourse of spirituality is heavily influenced by the cultural, historical and religious context of Czech society. This has included Christian-oriented spirituality, Christian social work, Christian-motivated social work, values that are (to a certain extent) shared by Christianity and social work (for example, dignity of human life, respect for each individual, a non-judgmental attitude), the usage but also the risks that faith can bring to social workers, the mutual inspiration of theology and social work.

One issue of the Czech magazine dealing with social issues[9] was devoted to the spiritual dimension of social work, especially in terms of Christian spirituality. This issue presented a view which considers the spiritual support of man as a necessary part of material, physical, psychological and social help. It was based on practical knowledge about the spiritual dimension which is believed to raise different responses not only on the individual level. The issue presented a number of interesting articles that refer to the discourse of spirituality in social work – they mentioned some specific organisations that are more or less explicitly linked to the concept of (Christian) spirituality in the Czech Republic (Caritas, Diaconia, Maltese Aid etc.) Another topic of this issue was also Christian-oriented social work,[10] which is based on the foundations connected to religion (Catholic Christianity). It also mentions the personal, individual beliefs of the social worker and their influence on the helping process in the Church organisation. In this context, it has turned out that faith can be an advanced competence of the social worker, but (at the same time) it is definitely not possible to assume that there are only faithful workers in the Church organisation.[11]

Another topic of the discourse is the Christian social work dealt with by Doležel. He is interested in the biblical roots of social work,[12] biblical inspiration for social work,[13] and in parishes as the places of the Church's social work.[14] He focuses on the spheres of spirituality, or religiosity, which are (also historically) typical of the Czech environment. In recent years, emphasis has also been placed on spirituality as such, without any reference to a particular religion. Jan Kaňák is interested in this type of spirituality in social work. He has identified a certain process of returning spirituality to social work[15] and deals with the relationship of spirituality and professionalism in social work.[16] The need to integrate spirituality into the curriculum of social work was dealt with by Kubicová.[17] According to her, a skilled social worker is expected to have wide professional readiness in areas that may affect the spiritual plane, and the meaning of life and human existence as well. CSWE[18] (the US institution engaged in the field of social work education) has issued

9 Duchovní dimenze sociální práce, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008.

10 Cf. Alois KŘIŠŤAN – Libor MUSIL, Nezodpovězená otázka vztahu „pozorného srdce" a „odbornosti" v křesťansky zakotvené praxi sociální práce, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, pp. 93–99.

11 Cf. Michal OPATRNÝ, K čemu může být sociálnímu pracovníkovi jeho víra?, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, pp. 85–92.

12 Cf. Jakub DOLEŽEL, Biblické kořeny sociální práce, in: *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, eds. Michael MARTINEK et al., Praha: Jabok, 2010, pp. 26–39.

13 Cf. © Jakub DOLEŽEL, Biblické inspirace sociální práce – a jak je nacházet? (online), in: *Kresťanské východiská sociálnej práce a jej misijný rozmer,* ed. Štefan ŠAK, pp. 76–81, at: https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Sak3, cited 3rd June 2017.

14 Cf. Jakub DOLEŽEL, Farnost jako místo sociální práce církve. Novozákonní východiska a příklady dobré praxe, in: *Spravedlnost a služba II. Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS-VOŠ sociální Olomouc*, ed. Jakub DOLEŽEL, Olomouc: CARITAS-VOŠ sociální Olomouc, 2007, pp. 43–56.

15 Cf. Jan KAŇÁK, Postavení diskursu spirituality v sociální práci*, Sociální práce / Sociálna práca* 4/2015, pp. 30–46.

16 Cf. Jan KAŇÁK, Nedefinovaná profesionalita: Vztah diskursů spirituality a profesionality v sociální práci v soudobé odborné literatuře*, Sociální práce / Sociálna práca* 5/2016, pp. 72–91.

17 Cf. Alina KUBICOVÁ, Fenomén spirituality a jeho integrace do osnov sociální práce*,* in: *Rizika sociální práce*, eds. Martin SMUTEK – Friedrich W. SIEBEL – Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2010, pp. 459–464.

18 Note: Council on Social Work Education. This is the national association representing the education of social workers in the United States. It includes more than 800 accredited bachelor and masters programmes in social work.

a recommendation saying that social work should be enriched with religious and spiritual themes. Kubicová also states that comparisons of empirical studies about religiosity and spirituality are very problematic, if not impossible. In the Hradecké dny sociální práce proceedings, Kaňák published the results of a pilot study, in which he identified the attitudes of social work students towards spirituality and religion.[19] He emphasised the need for a spiritually sensible education of students. His pilot research suggested that it would be more appropriate to open spiritual themes rather than directly religious ones (especially in situations where the meaning of life and transcendency have played a role in the client's situation). Social work should not lose sight of its multidisciplinary nature in the process of engaging in spirituality, as it is necessary to use the knowledge of other disciplines such as sociology (religion), psychology, ethics, pedagogy, religious studies, theology and others.

## 2. Spirituality

To define the concept of spirituality is, as with many other theoretical concepts, very difficult. Upon closer examination, we find overlaps and blurred boundaries at least when talking about the notions of religion and religiosity. In addition, it is also necessary to take into account the lenses of the discipline through which spirituality is perceived – theology, psychology, philosophy, sociology of religion, and so forth. For the purpose of this article, I will clarify how I understand the key concepts of spirituality, religiosity and religion. With regard to the complexity of these terms, I am aware of the ambiguity and heterogeneity of understanding across the different discourses. It is not possible to capture all the circumstances relating to these concepts.

Religion can be defined by categories such as relation to the sacraments, participation in rituals, the existence of social groups, a set of ideas about the world, the existence of social norms, commands for action, and others.[20] In accordance with sociology of religion, the notion of religion can be understood as a system of teachings, beliefs, practices that are connected with the sacred, and as such they have a certain social dimension.[21] Contemporary Western society is heavily influenced by its religious and cultural roots.[22]

Religion cannot be separated from the ability to believe in transcendence, which is the Czech equivalent of religiosity. It is a personally experienced and socially expressed relationship to a reality that is considered to be transcendent.[23] For contemporary society, especially in Western countries, there is a typical religious pluralism that generates different types of church (institutionalised) religiosity, as well as deinstitutionalised (alternative) religiosity, which has interfaces and a certain overlap with spirituality.[24] Traditional religiosity is associated with religious institutions, in the European space, in the Czech context, and specifically with the Christian Church. This type of religiosity is characterised by organisation, connection to Church institutions, membership in the Church, participation in Church activities, etc. According to the research conducted by Czech and foreign sociologists of religion (The Detraditionalisation and the Individualisation of Religion 2006, The International Social Research Program ISSP 2008, The European Study of

19 Cf. Jan KAŇÁK, Postoje studentů sociální práce ke spiritualitě a náboženství: výstupy z pilotní studie, in: *Sociální práce v nejisté době*, eds. Ondřej ŠTĚCH – Peter PATYI – Zuzana TRUHÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2016, pp. 68–73.

20 Cf. Zdeněk NEŠPOR – Dušan LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, Praha: Portál, 2007, pp. 15–16.

21 Cf. Zdeněk NEŠPOR – David VÁCLAVÍK a kol., *Příručka sociologie náboženství,* Praha: SLON, 2008, pp. 122–125.

22 Cf. Zdeněk R. NEŠPOR, Kvalitativní sociologické studium současné české religiozity, in: *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, ed. Zdeněk R. NEŠPOR, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2004, p. 13.

23 Cf. Ivan O. ŠTAMPACH, *Na nových stezkách ducha*, Praha: Vyšehrad, 2010, p. 16.

24 Cf. Zdeněk NEŠPOR and David VÁCLAVÍK a kol., *Příručka*…, p. 167.

EVS Values) Czech society is not very interested in an organised, traditional religion based on the Christian tradition. Despite this fact, a strong belief in various phenomena (that are considered to be an alternative religiosity) still persists. However, the low degree of Church religiosity does not mean that there is not a great interest in supernatural and spirituality in Czech society. On the contrary, the relatively strong belief in supernatural and the fact that this supernatural power can influence the facts in human lives penetrates into different spheres of life, where religious and quasi-religious concepts operate.[25] The spiritual dimension (defined and experienced by any person) can play an important role in the life of an individual. Given the nature of social work as such, there is a part of a professional approach which usually brings a certain degree of personal engagement of the worker (the personality of the worker and personal assumptions I consider an important part of social work). It can be assumed that the spiritual dimension, i.e., spirituality (which is a part of the personality of the social worker) will be (in a certain sense) a part of social work performance. And as such, it can affect (among other factors) burnout syndrome which potentially threatens any helping professional. Spirituality may not always have a positive effect when preventing burnout syndrome (or on the psychological state of a helping worker). Spirituality can take radical, unhealthy forms, and affect man and the process of assisting in a negative way. Burnout syndrome can also go hand in hand with the spiritual crisis of man. For the purposes of this article, I shall adhere to the most general definition. It defines spirituality as a spiritual life, which is perceived strongly individually.[26] Spirituality (in this article) is therefore understood as the spiritual dimension or spiritual aspect of a person characterised by a personal relationship with the transcendent, or a life sense that does not have to be bound to a particular religion (this could be divided into a religious and non-religious, and secular or alternative spirituality). As one of the dimensions of man, it produces spiritual needs that are to be satisfied to a certain extent and which (if not fulfilled) will start producing signs.

## 3. Burnout Syndrome

### 3.1 The term

Students in the helping professions meet with burnout syndrome theory at high school. Like every concept, burnout syndrome evolves over time and has shifted and expanded considerably from its initial definition, given by Herbert Freudenberger. It originally appeared in psychology and psychotherapy in the 1970s as a well-known phenomenon of the total exhaustion of the body (containing physical, psychological and emotional aspects).[27] This syndrome affects the entire psychosomatic area in various places, with physical, mental and behavioural symptoms. Boredom, fatigue, resignation, increased irritability, critical attitudes, and other changes take place.[28] Burnout syndrome and its eventual outbreak and course are controlled and influenced partly by the social environment of man, and partly by his or her personality. Both external and internal factors are involved in the interaction. A worker in the helping professions is a professional whose mission (and in many professions, the workers themselves actually consider their job to be a personal mission) is to help a person

25 Cf. Dana HAMPLOVÁ, Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 4/2008, pp. 704–705.

26 Cf. Ivan O. ŠTAMPACH, Nahradila spiritualita náboženství?, in: *Spiritualita. Fenomén spirituality z pohledu filozofie, religionistiky, teologie, literatury, teorie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců. Sborník transdisciplinárních esejů s mezinárodní účastí*, eds. Hana STEHLÍKOVÁ BABYRÁDOVÁ – Jiří HAVLÍČEK, Brno: Masarykova univerzita, 2006, pp. 99–105.

27 Cf. Jaro KŘIVOHLAVÝ, *Hořet, ale nevyhořet*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, p. 58.

28 Cf. Martina VENGLÁŘOVÁ et al., *Sestry v nouzi: Syndrom vyhoření, mobbing, bossing*, Praha: Grada, 2011, p. 24.

(a client, a patient) in his or her difficult life situation in order to manage, improve or, ideally, solve it. The focus of the helping professions is on a person, an individual human being who has his or her specific needs. The fulfilment of those needs (to a larger or smaller extent) is ensured or helped by the worker. Partially separate or even completely isolated, one's own personality and personal involvement in this area is unthinkable. Motivations, values or personal beliefs and experiences often lead people to choose one of those helping professions for their own. Therefore, there is a high risk of developing burnout syndrome, especially if one is engaged in the job with his or her personality without any limits set, and he or she does not have any effective tools to prevent this threat. When the symptoms of burnout syndrome are manifested, the individual is affected in a physical, mental, social or spiritual dimension, and possibly even in several (or all) simultaneously. This is then reflected in both personal and professional life.

## 3.2 The causes of burnout syndrome

Kopřiva states that burnout syndrome can be caused in three different ways. The first is the loss of ideals, the second is workoholism, and the third is a 'terror of opportunity', which is manifested by an inability to set lower limits when accomplishing the job requirements.[29] There are several causes leading to burnout syndrome. These can be characterised by location, as internal (such as personality, attitudes and habits of an individual), or as external (which includes, in particular, relationships with others, working conditions and the general set-up of society). Rush introduces ten of the most common causes that may (in varying degrees and combination) contribute to the formation of a psychological, emotional and physical condition known as burnout syndrome. It is a feeling of urge rather than a feeling of professional fulfilment, an inability to slow down, an effort to do everything on one's own, an exaggerated attention to strange problems, focusing on details, unrealistic expectations, too much of a routine, an incorrect view of God's priorities in our lives, a bad physical state, and constant rejection from others.[30]

We could find many other possible causes leading to the development of burnout syndrome, some of which would be similar and some perhaps different. Whatever the causes, however, they inevitably lead to feelings of exhaustion, apathy, and a changed attitude towards work that has previously fulfilled the person. In worse cases, it also can lead to severe health complications with a risk of permanently damaged health. All of these findings should lead to an effort to eliminate the risks and to strengthen competencies in the prevention of burnout syndrome.

## 3.3 The Prevention of Burnout Syndrome and Spirituality

Prevention has a very significant impact on burnout syndrome. Prevention is a basic tool for avoiding problems and related context. Social workers often find themselves in situations where they do not pay attention to themselves, their body and to the signals it gives them because they are focused on helping and supporting clients. Nevertheless, helping professionals should not lose awareness of themselves (as they are themselves an important tool for the helping process). A social worker enters into a relationship, a dialogue that is the core of social work. The support of a client and resolution of his or her social situation cannot be carried out properly if the social worker struggles with some obstacles, stressors, and adverse factors that can negatively affect the whole helping relationship.

29 Cf. Karel KOPŘIVA, *Lidský vztah jako součást profese,* Praha: Portál, 1997, pp. 101–102.
30 Cf. Myron D. RUSH, *Syndrom vyhoření,* Praha: Návrat domů, 2003, p. 18.

There is a wide range of tools and techniques to prevent burnout syndrome (concerning the social worker's activity), ranging from the setting of boundaries between professional and personal life, through protecting and maintaining mental health, to specific techniques designed in order to reduce stress and increase individual wellbeing. Spirituality (as one of the factors that affect the mental health of an individual) undoubtedly belongs to the category of protective agents.

This does not have to be the case with all individuals, although it is debatable whether certain contents (which are not considered to be spiritual by people) can indeed be regarded as spiritual. Sociological research shows that Czechs only perceive as religious the activities and ideas that are associated with institutional religion, whereas belief in the supernatural (standing outside of the official Church doctrine) is considered to be 'non-religious – spiritual'.[31] Kubicová talks about spiritual coping strategies (the processes of managing the external and internal factors which the individual is exposed to and which he or she evaluates as burdensome or threatening). These are based on faith in spiritual values. At the heart of these processes is often the question of life objective, the sense of life, and the protective function (which are managed in relation to the existing system of meanings, the control system, and individual well-being).[32] Spirituality, belief, and religion can help people manage their lives, cope with stress, and face obstacles and pitfalls in their personal and professional lives. Mandinová even mentions the positive influence of faith on human health.[33] In today's professional and laity discourse, we can meet a holistic approach to man. This view includes four dimensions: biological, psychological (mental), social and spiritual.[34] It characterises man as a four-dimensional being. Each dimension generates certain needs that should be fulfilled on an individual scale.

## 4. The Research Probe – Testing the Understandability of the Questions

Based on the above mentioned theoretical basics, I conducted a quantitative research probe to prove the existence of a relationship between the two variables – burnout syndrome and spirituality. The aim of the probe was to find out whether social workers and social service workers consider spirituality as a protective factor (that can participate in the prevention of burnout syndrome) and if so, what is the particular form of this spirituality.

A quantitative research probe was conducted through questionnaires distributed amongst social workers and workers who work in organisations providing social services in the South Bohemian region. The respondents had to fulfil two conditions added into the sample – they were to be workers in helping professions and they were to be performing social work. Respondents participated in an accredited training course (the accreditation of the Ministry of Labour and Social Affairs No. 2013/0542-PC / SP / VK) The Combatting of Burnout Syndrome. This course was organised by THEIA – a crisis centre in České Budějovice. The answering of questions in the questionnaire was not mandatory. It was just one of the several activities that were implemented within the course. In one block of this training course, questionnaires were given to participants by the lecturer. In total, 51 respondents participated. Two questionnaires had to be rejected for being incomplete. The total number of valid questionnaires was 49. The sample of respondents showed a gender standard typical of social work, women were represented by

31 Cf. Dana HAMPLOVÁ – Blanka ŘEHÁKOVÁ, *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí*, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2009, p. 62.

32 Cf. Alina KUBICOVÁ, Výzkum copingových strategií mužů a žen na pozadí nábožensko-spirituálních postojů, *Psychologie a její kontexty* 2/2010, pp. 121–133.

33 Cf. Petra MANDINCOVÁ, *Psychosociální aspekty péče o nemocného*, Praha: Grada, 2011, p. 63.

34 Cf. Michael MARTINEK et al., *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Praha: Jabok, 2010, pp. 22–23.

45 participants (92%), men were represented by 4 (8%). Data collection was conducted from November 2016 to March 2017.

The questionnaire contained six questions that focused on spirituality as a factor contributing to the prevention of burnout syndrome. If we talk about prevention and the possibilities to minimise the occurrence of burnout syndrome, there should be some space for expressing and reflecting the spiritual dimension in the workplace. This is relevant especially during the performance of social work which (as mentioned above) places emphasis on all the dimensions of man (including the spiritual). Spirituality was, for the purpose of the questionnaire, characterised as a spiritual dimension that contains a certain personal relationship to the transcendent, either being God or a supernatural power. Given that the research probe was conducted with a relatively small number of respondents (although the workers were from different types of organisations involved in social work) and was focused on a narrow section of the problem (specifically formulated, generalised questions), its results cannot be fully generalised. Large-scale quantitative research would ideally need to be carried out. Its results could be then compared with the results of the research probe.

The first question tried to find out whether workers think spirituality is helping or can serve as a prevention of burnout syndrome. This question was formulated very generally and simply for the sake of understanding by the respondents, as its purpose was to find out how much influence they give to spirituality (not to exhaustively define what they mean by spirituality). The answer to this question was specified in a five-step scale – certainly yes (33%), yes (49%), no (8%), certainly not (2%) and don't know (8%). Respondents' answers show that more than two-thirds (82%) think that spirituality helps or can serve as a prevention of burnout syndrome. It can be concluded from this result that most social workers and social service workers perceive spirituality or the spiritual dimension as part of human unity, or (at least) as a dimension important in the process of maintaining mental well-being and balance (i.e., the psychological essentials possibly threatened by burnout syndrome). It would be very interesting to find out whether the weight of spirituality would be different for a larger number of respondents.

The goal of the second question was to concretise the power of influence that respondents attribute to spirituality in the prevention of burnout syndrome. Respondents (on the six-digit scale 0-5) circled one number according to how strong the protective factor (according to their subjective opinion) spirituality represented (0 equals no influence, 5 equals very strong influence). The opinion that spirituality has no effect on the prevention of burnout syndrome (0 on the scale of influence) was held by 3% of the respondents. Also, 3% of respondents expressed the opinion that spirituality influences burnout syndrome very little (number 1). Then, 16% of the respondents evaluated the influence of spirituality with number 2. For 27% of respondents, spirituality has a medium influence (number 3). A strong influence (number 4) was attributed to spirituality by 31% of respondents and a very strong influence of spirituality (number 5) was expressed by 14% of respondents. These results show that almost half of the respondents consider spirituality to be a strong or even very strong factor in the process of preventing burnout syndrome. On the other hand, spirituality has a minor or medium influence for nearly half of the other respondents. In their opinion, it does not have an essential strength. These respondents may consider spirituality as an additional protective factor which (among other things) interacts with stronger protective factors (i.e., the factors which affect burnout syndrome to a greater extent). Unfortunately, the question did not provide room for identifying any other specific protective factors. For a small number of respondents (about one tenth), spirituality had little or no influence on burnout syndrome. Respondents who answered (the first question) that (in their view) spirituality does not serve as a factor in preventing burnout, either

circled 0 or 1 on the scale (i.e., they attributed no or little influence to spirituality). Respondents who recognised spirituality and its high or very high influence on the prevention of burnout syndrome and selected scale number 4 or 5, responded to the first question 'yes' or 'certainly yes'. The midpoint for this question was number 4 (15 respondents).

The third question was formulated as open. It was trying to find out in what way those responding can contribute to the prevention of burnout syndrome. Respondents were supposed to write their subjective view of how spirituality can help, or how it helps them specifically. One third of respondents left this question unanswered. Therefore, such a result cannot be evaluated. There could be several explanations for this. For example, respondents did not want to answer for some reason, did not have such an experience, or it was difficult for them to specify it due to a certain abstraction of the notion of spirituality. Most respondents who did not respond connected spirituality with little influence. Nevertheless, it was interesting that four respondents connected spirituality with a strong influence (number 4 or 5 on the scale), yet left this question blank. Following the first two questions of the questionnaire, it could be assumed that such respondents (who consider spirituality to be important and have a strong influence on preventing burnout syndrome) should bring specific ideas about the forms of this influence. Two-thirds of respondents answered the open question. Their individual statements are grouped into the thematic units of answers in the following table.

*Table 1*

| **How specifically can spirituality help you prevent burnout syndrome?** |
|---|
| What is happening makes sense. Everything happens for some reason. |
| Faith helps overcome difficulties, obstacles. |
| It provides help, comfort, the feeling that I can handle it all. |
| It gives the feeling of assurance (that I can ask for help). |
| It gives a different view of the situation. |
| It provides an awareness of life and its meaning, belief in something that goes beyond us. |
| It gives a meaningfulness to work. |
| Belief or faith in something that goes beyond us. |
| We have the possibility to talk, listen, confess. |
| Prayer, Holy Mass, the perception of God's existence. |
| Thanks to faith, one is stronger, more resistant to stress, burden, negation. |
| One should not give up in difficult moments. |
| Have something to rely on. |
| Follow the principle of love for your neighbour. |
| It provides comfort, the possibility of confession. |
| Indicates the worker's steady values. |
| By meditation. |
| Chinese Alternative Medicine. |
| Faith in the good of man, even nowadays. |
| I don't know. |

The most frequent answers were the statements saying that spirituality gives sense to what is happening and can provide some reason for it. In these expressions one can identify the need for meaning (as defined by V. E. Frankl in his logotherapy and which is also used in social work), a way of how to overcome difficulties and obstacles, it provides help, it calms one down and gives a feeling that one can handle everything and that he or she can ask for help. Spirituality fosters an awareness of the meaning of life and includes faith in something that goes beyond us. The results identify the need for meaning, the need for safety, peace, and a place where it is possible to ask for help. These, I myself identify as important in connection with spirituality. In two responses, specific Christian manifestations of spirituality (prayer, holy Mass, being conscious of God's existence, the principle of love for your neighbours) were identified. In one response, spirituality unrelated to the traditional, historical Church emerged (Chinese Alternative Medicine).

The fourth question was trying to find out whether respondents had experienced burnout syndrome or some of its symptoms, such as depression, indifference, aversion, lack of concentration, reduced willingness to work with people, problems with sleeping, and others. It was a closed question with three categories of answers – yes, I have experienced burnout syndrome (10% of respondents); yes, I have encountered some manifestations of burnout syndrome (66% of respondents); no, I have not experienced it (24% of respondents). These responses show how much social workers and workers in social services are endangered by burnout syndrome. Three quarters of respondents at least met the symptoms that accompany this negative and demanding mental and physical condition that threatens man both personally and professionally. Respondents who responded positively to the experience with burnout syndrome or its symptoms were asked (in open question 4.1) whether their spirituality was involved in solving burnout syndrome (or its manifestations) and, if so, how. However, 56% respondents left this question unanswered, even though they stated an experience with burnout syndrome (or its symptoms). As with the third question (where one third of the respondents did not mention a specific way of how spirituality can help prevent burnout syndrome), we cannot identify the reason why question 4.1 was left blank. It is not possible to clearly state that those who did not answer the question also had not included a spiritual dimension when solving their situation. It would be possible to assume (to some extent) that they were not aware of the involvement of spirituality, or they considered spirituality to be an intimate dimension of their lives and they did not want to speak about it publicly (even though the questionnaire was anonymous), or that they could not identify the involvement of spirituality. A further 22% of respondents stated that spirituality was not used or involved. The same number (22% of the respondents) mentioned an engagement of their spirituality when solving burnout syndrome. These respondents (who gave a positive answer to the question about the involvement of spirituality in solving problems connected with the burnout syndrome) presented specific ways. These are listed in Table 2.

*Table 2*

| How specifically was your spirituality involved in solving burnout syndrome? |
|---|
| My consciousness (that what is happening has a meaning) helped reconciliation. In a crisis situation, spirituality has lost its strength. |
| Awareness of the fact that clients need me. |
| Involvement on a personal level – alone. |
| Education, training in art therapy, I learned to praise. |
| Meeting a lady who taught me how to enjoy my time and how to forgive people. I was very much in touch with the guardian angels. |
| Prayer, asking for help. |
| The overall setting of man in terms of morality, ethical setting. |
| Partial philosophical and spiritual discussion. |

Answers have revealed meanings such as reconciliation, awareness of the fact that clients need him or her, meeting with a person who supported him or her, prayer, a request for help, philosophical and spiritual discussion, and morality, the ethical setting of man. One of the respondents stated that (at the time of the crisis) his or her spirituality lost its strength. It shows that spirituality also can have other influences (than the one which supports human psyche and resilience) and can also have the opposite impact. Given that more than half of respondents did not respond to this question, these answers cannot be generalised or even sorted into thematic units within the sample of respondents.

The last question was semi-open and focused on promoting the involvement of spirituality within the workplace of the respondents. The goal was to find out whether the staff at their workplaces had a place to engage and reflect on spirituality and whether they were interested. I have put this question in line with the above-mentioned assumption that burnout syndrome affects individuals on both the personal and the working level. The aim of the question was to find out if respondents had the opportunity to express their spiritual dimension at the workplace and whether they did or did not express their spirituality. Respondents' answers were expressed on a four-level scale: yes, and I use this (17%), yes, but I do not use it (20%), no, but I would use it (9%), no, and I do not use it (54%). When workers used spirituality at their workplace (as one of the factors contributing to the prevention of burnout syndrome) it was mentioned in three responses in a form of supervision. It was not specified whether it was team or individual supervision, or whether spirituality was addressed explicitly or as part of a particular area. In one case, discussions were held (not provided by the organisation) in a narrow circle of colleagues.

An interesting conclusion can be drawn in connection with the last question – although almost half of respondents consider spirituality to be a strong or even very strong protective factor playing a role in the prevention of burnout syndrome, only less than one fifth use the possibilities of involvement and the reflection of spirituality in the workplace, and one fifth of respondents do not use it although there is the option available. More than half of respondents do not use or work with the spiritual dimension in the workplace (or at least do not state it). From these results, we can conclude that there is a weak connection between spirituality (perceived as a personal issue) and the workplace (where social work is performed). In my view, it would be worthwhile to map out this situation in organisations that claim to have Christian foundations. The question would be

whether in these organisations the interconnection of the personal and professional level would be different than in our current sample of respondents.

## Conclusion

The article aimed to introduce spirituality as one of the factors that help prevent the occurrence of burnout syndrome. Through a quantitative research probe, it focused on the opinions and experiences of social workers and workers in social services with spirituality and its impact on burnout syndrome. It tried to enlighten (generally) the concepts of spirituality, religiosity and religion.
Spirituality as a personally experienced relationship to transcendental reality, and as the spiritual dimension of life that can be understood very individually, considers more than two-thirds of respondents as one of the possible sources that can prevent burnout syndrome. Less than half attributed to spirituality a strong influence and considered it a significant protective factor. Spirituality can specifically help respondents in terms of meaning and meaningfulness of life (events, work), and gives the feeling of consciousness that there is something transcendental, the consciousness that one can manage things, that he or she is not alone and has a place to turn to for help, support and understanding. Answers have revealed both the influence of traditional Christian faith (the consciousness of God's existence, prayer, confession, the command of love for your neighbour), and the influence of alternative religiosity (alternative Chinese medicine).
Although spirituality is important for a number of respondents and (according to them) has a connection with burnout syndrome, it has not always been involved in the solution for it or its symptoms. If it was incorporated, it was either an informal talk in a colleague circle, or a rather unspecified involvement through supervision. The identification of spirituality as a factor contributing to the prevention of burnout syndrome (which the workers themselves considered to be significant) could create the possibility for special setting care for social workers and workers in social services, i.e., enriching it with a spiritual dimension. It would be interesting to extend the research probe and add quantitative research to it. A questionnaire could be distributed amongst a larger number of social workers and workers in social services so that generalisable conclusions could be drawn.

# Spirituality as a Source for the Prevention of Burnout Syndrome

**Abstract**
The article deals with spirituality as one of the factors contributing to the prevention of burnout syndrome. It uses the concept of man as a four-dimensional being including a spiritual dimension as well. Part of the article is also a research probe among social workers and workers in social services. It discovers their views on spirituality (their possible experience with it, and its influence on burnout syndrome).

**Key Words:** spirituality, religiosity, burnout syndrome, social worker, worker in social services

***Author contact***
***Nicole Emrová MA***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
zvonin00@tf.jcu.cz

# Všímavost (mindfulness) jako potenciální nástroj rozvoje osobnosti sociálního pracovníka[1]

Michal Kaczor

## Úvod

Rozvoj osobnosti sociálního pracovníka, resp. kontinuální péče o jeho celkové zdraví jsou při výkonu jeho profese klíčové. Na rozdíl od jiných profesí, kupř. řemeslných, přichází takřka permanentně do styku s živými bytostmi, tj. klienty. (Ne)zdravý duševní, potažmo tělesný stav, se pak zákonitě promítá do vzájemných interakcí. Jak zmiňuje Šuráňová, duševní zdraví je při výkonu profese sociálního pracovníka zásadní. Díky němu je disponován vykonávat ji dlouhodobě. Pokud mu ale schází nástroje ke kontinuální práci se sebou samým, mohou jej vnější tlaky pozvolna „drtit". To potom zákonitě vede k postupnému vyhasínání mentální i tělesné energie.[2] Bezesporu je tedy zapotřebí mít k dispozici nástroje k dlouhodobému rozvoji osobnosti. Jedním z takových může být námi pojednávaná všímavost (mindfulness). Ta totiž praktikujícím pomáhá ztišit rušnou mysl, více si uvědomovat přítomný okamžik, a tím méně „být uvězněn" v myšlenkách na minulost či budoucnost. To je efektivním prostředkem k vyrovnávání se nejen s úzkostmi a depresemi. V tom nejširším pojetí je všímavost vnímána jako prostředek vypořádávání se se stresem. Ten je v 21. století častou příčinou duševních i tělesných onemocnění.[3]

## 1. Co je to všímavost čili mindfulness?

Všímavost (mindfulness) pochází ze dvou klíčových zdrojů. Zaprvé z *buddhistického směru* a z něj vycházející psychologie, jež zahrnuje studium meditace a její působení na fungování lidského mozku. Zadruhé ze *sociálního učení a dalších přístupů v kognitivně behaviorální terapii*, založených na zdůrazňování významnosti soustředění pozornosti na definované chování.[4] Samotný pojem všímavost pochází z tradiční buddhistické psychologie dochované v eticko-psychologickém systému *abhidhamma*. Její rozvíjení je spojováno s praktikováním buddhistické meditace všímavosti a vhledu – *satipatthana-vipassana*. Člověk pozoruje vlastní mentální a tělesné procesy, aby poznal jejich pomíjivost, neuspokojivost a neosobní povahu.[5] Významnou osobností v oblasti mindfulness byl Buddha. Ten se věnoval rozvoji

1 Článek je výstupem projektu specifického výzkumu GAJU č. 157/2016/H.

2 Srov. Veronika ŠURÁŇOVÁ, Využití všímavosti (mindfulness) v duševní hygieně pomáhajících profesí, in: *SAPERE AUDE 2012: Vzdělávání a dnešní společnosti*, Hradec Králové: Magnanimitas, 2012, s. 573.

3 Srov. Kate PICKERT, The Mindful Revolution: The Science of Finding Focus in a Stressed-Out, Multitasking Culture, *TIME* 3/2014, s. 42.

4 Srov. Malcolm PAYNE, *Modern Social Work Theory,* Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 167.

5 Srov. Jan BENDA, Meditace, všímavost a nové směry v KBT, *Konfrontace – časopis pro psychoterapii* 3/2006, s. 132–135.

a udržování všímavosti. Ve svém učení neopomínal ani výjimečný přínos těchto postupů.[6] Všímavost má svůj původ ve starodávných spirituálních praxích. V životě mnoha jedinců tvoří spiritualita, potažmo náboženské praktiky, klíčovou součást jejich existence. Mohou být rovněž významnými zdroji síly a zároveň plnit funkci nástrojů ke zvládání obtížných životních momentů.[7] Zdroji pojmu mindfulness jsou tedy spirituální směry východu i západu. Navíc, meditace byla důležitou praxí v hlavních světových náboženstvích, jako je hinduismus, konfucianismus, taoismus, buddhismus, judaismus, islám a křesťanství.[8]

V současnosti je všímavost frekventovaným termínem, čemuž nepochybně přispívá překotné tempo postmoderní společnosti. O té dlouhodobě pojednává řada známých autorů – Bauman, Beck, Keller, Lipovetsky ad.[9] Zákonitě se tedy zvyšuje poptávka po efektivních nástrojích, jež mají potenciál aktivizovat zahlcenou, rozrušenou mysl a udržovat zdraví v optimální kondici. Předmětem zájmu se stává i sociální práce jako jedna z pomáhajících profesí charakteristická vysokou zátěží kladenou na bedra sociálních pracovníků.[10] Hick s Bienem upozorňují, že praktikující profesionálové z různých oborů založených na vztahu s klientem vykazují neobyčejný zájem právě o všímavost. Mj. z toho důvodu, že pozitivně ovlivňuje intervenci – jak na straně klienta, tak i profesionála. Ten může skrze všímavost např. kultivovat empatii a lásku, rozvíjet bytí v přítomnosti či poslechové dovednosti, zvyšovat schopnost odolávat stresu v pracovním i domácím prostředí či snížit pravděpodobnost rozvinutí syndromu vyhoření.[11] Sociální pracovníci jsou „motorem" čili nepostradatelným nástrojem efektivního pomáhajícího procesu.[12] Je tedy zapotřebí věnovat pozornost takovým prostředkům, které rozvíjejí jejich osobnost a udržují duševní i tělesné zdraví v rovnováze. Jedním z nich je právě všímavost, o které pojednává tento článek. Ta má se sociální prací neopomenutelné styčné body. Pro obě je důležitou a ctěnou hodnotou jedincova individuální, žitá zkušenost v kontextu s jeho jedinečným životem. Navíc všímavost, stejně jako sociální práce, ve svém přístupu zohledňuje péči o sebe, včetně sebe-akceptace, jakožto zásadní hodnoty. Stejně tak nehodnotící přístup je charakteristickým znakem jak pro všímavost, tak pro sociální práci.[13] Péče o sebe je důležitým aspektem v praxi sociálního pracovníka. Ten může všímavost mnohostranně využít – k redukování stresu, navození pocitu klidu či zvýšení uvědomělosti atd.[14] Všímavost je navíc kvalitou, která může pomoci sociálnímu pracovníkovi přistupovat ke všem situacím týkajícím se jeho praxe s jasností, soustředěností a soucitem.[15]

Všímavost bývá obvykle definována jako „vědomí o jednotlivých momentech" či „zaměřování pozornosti na přítomný okamžik, bez posuzování a hodnocení" a podporuje pozornost ke každému

6 Srov. Michael CHASKALSON, *Mindfulness za 8 týdnů,* Praha: BizBooks, 2017, s. 18.
7 Srov. Marsha M. LINEHAN, *DBT Skills Training Manual,* New York: Guilford Press, 2015, s. 156.
8 Srov. Lloyd RIDGEON, *Major Religions of the World,* New York: Taylor & Francis, 2003.
9 Srov. Zygmunt BAUMAN, *Úvahy o postmoderní době,* Praha: SLON, 2006; Ulrich BECK, *Riziková společnost: Na cestě k jiné moderně,* Praha: SLON, 2011; Jan KELLER, *Posvícení bezdomovců: Úvod do sociologie domova,* Praha: SLON, 2013; Gilles LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba: Od požitku k úzkosti,* Praha: Prostor, 2013.
10 Srov. Jitka GÉRINGOVÁ, *Pomáhající profese: Tvořivé zacházení s odvrácenou stranou,* Praha: Triton, 2011, s. 36; Jiří JANKOVSKÝ, *Etika pro pomáhající profese,* Praha: Triton, 2003, s. 157–165; Oldřich MATOUŠEK, *Metody a řízení sociální práce,* Praha: Portál, 2008, s. 51–60; Zdeněk MLČÁK, Potenciální zdroje stresu v sociální práci a jejich zvládání, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2005, s. 124–137.
11 Srov. Steven F. HICK – Thomas BIEN, *Mindfulness and the Therapeutic Relationship,* New York: The Guilford Press, 2010, s. 4.
12 Srov. Andrej MÁTEL – Milan SCHAVEL – Pavel MÜHLPACHR – Tibor ROMAN, *Aplikovaná etika v sociální práci*, Brno: Institut mezioborových studií, 2010, s. 93–94; Karel KOPŘIVA, *Lidský vztah jako součást profese,* Praha: Portál, 2006, s. 94.
13 Srov. Francis J. TURNER, *Social Work Treatment: Interlocking Theoretical Approaches,* Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 335–336.
14 Srov. Aneesha KELLY – Ifeoma OKOLO, Mindfulness Meditation as a Self-Care Practice in Social Work, in: *Master of Social Work Clinical Research Papers*, Minnesota: School of Social Work, 2016, s. 2.
15 Srov. Edward R. CANDA – Leola D. FURMAN, *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 362.

pohybu, dechu, cítění a myšlení.[16]
Jeden z průkopníků mindfulness, doktor Jon Kabat-Zinn, uvádí, že:

> „Všímavost je uvědomělost, utvářená pozorností nepřetržitým a konkrétním způsobem: záměrně, v přítomném okamžiku, objektivně (nekriticky). Je jedním ze způsobů meditace, pokud meditaci chápeme jako: 1. Systematické usměrňování naší pozornosti a energie, 2. Tím ovlivňování a přeměna našich zkušeností, 3. V průběhu rozpoznávání celého spektra lidství a 4. Naše vztahy s dalšími lidmi a světem."[17]

Rovněž zmiňuje, že všímavost je mocným nástrojem sebeporozumění jedince a klíčem ke komplexnímu zlepšování jeho zdraví.[18] Hassonová konkretizuje, co je jádrem tohoto přístupu: „Mindfulness může člověku pomoci přehlušit ubíjející proud myšlenek, které se mu neustále honí hlavou."[19] Dodává, že si lze techniku všímavosti lépe představit v analogii ke komentovanému sportovnímu utkání v televizi. Pokud divák vypne zvuk (tj. slovní komentář zápasu), lze utkání vnímat daleko bezprostředněji. Podobně je to i se subjektivním komentářem myšlenek k prožitým objektivním zážitkům a zkušenostem.[20] Sinclair a Seydel zase přirovnávají všímavost k jakémusi opaku života na „autopilota". Umožňuje přiblížit se vnitřnímu klidu a stabilitě a zároveň je posilovat a kultivovat. Všímavost pak v konečném důsledku pomáhá např. redukovat stres, relaxovat, vypěstovat si odolnost vůči stresu, zlepšit výkonnost a efektivitu práce, využívat přirozených zdrojů fyzické a psychické energie či otevřít se tvořivosti.[21]
Zdá se tedy, že všímavost je značně efektivním nástrojem nejen v oblasti vyrovnávání se s pracovní zátěží, kterou generují pomáhající profese. Rovněž je uplatnitelná v komplexním rozvoji osobnosti sociálních pracovníků. Následující kapitola interpretuje výsledky některých realizovaných vědeckých výzkumů.

## 2. Co říkají o účinnosti všímavosti některé realizované vědecké výzkumy

Výzkumů v oblasti všímavosti vznikl nespočet. Z důvodu omezeného prostoru budou uvedeny pouze některé z nich, které mohou čtenáři sloužit jako určitá referenční skupina demonstrující účinnost mindfulness nejen v sociální práci, ale i v nejrůznějších profesích, jejichž jádrem je práce s lidmi. Výzkumy ukazují, že prostřednictvím všímavosti může člověk postupně dosáhnout žádoucích výsledků, jako např. přijetí, schopnost nechat věci být tak, jak jsou, nehodnotící postoj či důvěra v sebe sama. Všímavost usnadňuje změny ve vnitřním a vnějším světě nejen u sociálních pracovníků, ale rovněž u klientů.[22]
Kelly a Okolo ve svém výzkumu věnovaly pozornost sociálním pracovníkům a jejich péči o sebe. Zajímalo je, zda intervence v podobě 6týdenního tréninku všímavosti bude mít pozitivní vliv na jejich životy. Výsledky ukázaly, že tento zásah do péče sociálních pracovníků o sebe zvýšil míru jejich sebeuvědomění a uspokojení v oblasti soucitu. Naopak se snížila pravděpodobnost vzniku

16 Srov. Robyn LYNN – Jo MENSINGA, Social Workers' Narratives of Integrating Mindfulness into Practice, *Journal of Social Work Practice* 3/2015, s. 255–256.
17 Jon KABAT-ZINN, *Mindfulness for Beginners: Reclaiming the Present Moment – and Your Life,* Colorado: Sounds True, 2012, s. 1.
18 Srov. Jon KABAT-ZINN, *Život samá pohroma: Jak čelit stresu, nemoci a bolesti pomocí moudrosti těla a mysli,* Brno: Jan Melvil Publishing, 2016.
19 Gill HASSON, *Technika mindfulness: Jak se vyvarovat duševní prokrastinace prostřednictvím všímavosti a bdělé pozornosti,* Praha: Grada, 2015, s. 28.
20 Srov. Tamtéž.
21 Srov. Michael SINCLAIR – Josie SEYDEL, *Všímavost: Cesta pro zklidnění mysli pro ty, co nestíhají,* Praha: Grada, 2015, s. 26.
22 Srov. Liora BIRNBAUM – Aiton BIRNBAUM, Mindful Social Work: From Theory to Practice, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 1-2/2008, s. 87–104.

syndromu vyhoření či sekundárního traumatického stresu. Výzkum tedy potvrdil, že zařazování praktik všímavosti do každodenního života sociálních pracovníků může přinést velký prospěch.[23]
V dalším výzkumu byly realizovány dvě studie. První z nich sledovala, zda je krátkodobá intervence prostřednictvím všímavosti u profesionálů pracujících s lidmi (zdravotní sestry) účinnější, než intervence prostřednictvím tradiční relaxace. Výsledky ukázaly, že jsou účinné obě dvě, a to zejména v oblasti uvolnění a životní spokojenosti. U respondentů praktikujících všímavost byla navíc zvýšena odolnost vůči emocionálnímu vyčerpání. Ve druhé studii vykazovali respondenti (pedagogičtí praktikanti), kteří se zúčastnili Mindfulness-Based Wellness Education (MBWE), signifikantně vyšší hodnoty v oblastech všímavosti, spokojenosti se životem či sebejistoty v učení.[24]
McGarrigle a Walsh ve svém výzkumu sledovali účinnost 8týdenního kontemplativního tréninku. Zajímaly je následující oblasti: zvyšování péče o sebe, úroveň všímavosti a copingové strategie, a to u 12 respondentů, kteří ve svém zaměstnání pracují s lidmi. Ukázalo se, že v průběhu intervence všímavost signifikantně vzrostla a úroveň stresu se naopak značně snížila. Tímto bylo doloženo, že díky praktikám všímavosti může sociální pracovník zvýšit nejen péči o sebe, ale zákonitě ovlivnit také vztah s klienty, resp. službu jako takovou.[25]
Pozoruhodný výzkum prováděla Birnbaum, která se věnovala studentům sociální práce. Upozornila na známou skutečnost, že se pravidelně setkávají s emočním stresem, a zároveň jsou nuceni, aby naplňovali očekávání – a to jak akademického prostředí, tak oboru sociální práce jako takového. Mohou se tedy v důsledku toho často cítit fyzicky a emocionálně přetíženi. Potřebují adekvátní čas a prostor k tomu, aby tyto různorodé zážitky plně a efektivně zpracovali. Skupina účastnící se výzkumu se v průběhu 8 týdnů setkávala s technikou všímavosti, která cílila na zvýšení sebevědomí a emocionální podpory při vypořádávání se s akademickými stresory. Závěry výzkumu ukázaly, že studenti byli schopni získat nové znalosti o sobě, rovněž zažít autonomii v učení se, znovu-obnovení a regulaci psychické kondice a získat náhled na své profesionální sebepojetí.[26] Studentům sociální práce, konkrétně v posledním ročníku studia, se věnoval rovněž výzkum, který realizovali Howie, Innes a Harvey. Ti v rámci výzkumu využili mindfulness trénink vycházející ze známého MBSR programu (Mindfulness-Based Stress Reduction) doktora Jona Kabata-Zinna. Zpětná vazba studentů pak prokázala řadu osobnostních i profesních benefitů. Ty mj. zahrnovaly podporu psychické odolnosti a kompetencí k tomu být vědomý.[27] Napoli a Bonifas sledovali absolvující studenty sociální práce, kteří se zúčastnili 16týdenního kurzu, soustředícího se na rozvoj péče o sebe a profesní rozvoj, a to pomocí formálních a neformálních strategií praktikování všímavosti. Byly testovány čtyři oblasti: vědomé jednání, pozorování, akceptace bez posuzování, popisování. Výsledky ukázaly, že studenti výrazně zvýšili využívání všímavosti v prvních třech oblastech.[28]
Byla rovněž prokázána souvislost tréninku všímavosti s emoční inteligencí. Výzkum, který provedl Li-Chuan Chu, ukázal pozitivní přínosy meditace v souvislosti s emoční inteligencí (EI),

23 Srov. Aneesha KELLY – Ifeoma OKOLO, Mindfulness Meditation as a Self-Care Practice in Social Work, in: *Master of Social Work Clinical Research Papers*, Minnesota: School of Social Work, 2016.
24 Srov. Patricia A. POULIN – Corey S. MACKENZIE – Geoffrey SOLOWAY – Eric KARAYOLAS, Mindfulness Training as an Evidence-Based Approach to Reducing Stress and Promoting Well-Being among Human Services Professionals, *International Journal of Health Promotion and Education* 2/2008, s. 72–80.
25 Srov. Tessa MCGARRIGLE – Christine A. WALSH, Mindfulness, Self-Care, and Wellness in Social Work: Effects of Contemplative Training, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 3/2011, s. 212–233.
26 Srov. Liora BIRNBAUM, The Use of Mindfulness Training to Create an ‚Accompanying Place' for Social Work Students, *Social Work Education: The International Journal* 8/2008, s. 837–852.
27 Srov. Jayne HOWIE – Debbie INNES – Paul HARVEY, Promoting Conscious Competence by Introducing Mindfulness to Social Work Students, *The Journal of Practice Teaching and Learning* 1/2016, s. 88–104.
28 Srov. Maria NAPOLI – Robin BONIFAS, From Theory Toward Emphatic Self-Care: Creating a Mindful Classroom for Social Work Students, *Social Work Education: The International Journal* 6/2011, s. 635–649.

vnímáním stresu a negativním mentálním zdravím. Bylo pozorováno 351 dospělých, pracujících na plný úvazek, s různými zkušenostmi v meditaci. Potvrdilo se, že respondenti s větší meditační zkušeností vykazovali vyšší míru emoční inteligence (EI) a méně vnímali stres a negativní duševní zdraví. Meditační trénink tedy podle této studie komplexně zlepšuje stav člověka.[29]
Výzkum Shiera a Grahama analyzoval subjektivní well-being u sociálních pracovníků ve vztahu k jejich stavu všímavosti. Z počátečního šetření 700 sociálních pracovníků bylo vybráno 13, kteří vykazovali nejvyšší skóre subjektivního well-beingu. Ti potvrdili, že všímavost ovlivnila jejich celkový subjektivní well-being. Též naznačili, že existují určité aspekty jejich života, které potřebují k tomu, aby mohli být všímaví. Mezi ně patří: reflektování a rozvíjení osobní identity, přemýšlení o otázkách týkajících se kontroly a otevřenosti, reflektování klíčových okamžiků v životě a zachovávání rovnováhy mezi osobním a pracovním životem.[30]
Doxtdator shrnuje svůj výzkum slovy, že všímavost může sociálním pracovníkům poskytnout prostředky k návratu na místo autenticity a smyslu, vrátit pocit smyslu jejich povolání, který je mnohdy k vykonávání této profese přivedl.[31]
Výzkumů soustředěných na všímavost v oboru sociální práce stále přibývá a zdá se, že výzkum všímavosti a jejího mnohostranně pozitivního působení na osobnost sociálního pracovníka se těší v různých koutech světa velkému zájmu. Jedná se však zejména o výzkumy zahraniční. V České republice je ale pro všímavost v sociální práci velký prostor, což bude nastíněno v následující kapitole. Nutno dále podotknout, že výsledky zahraničních výzkumů mohou na čtenáře působit veskrze optimisticky. To je na jednu stranu příznivým signálem, podporujícím tvrzení, že všímavost může být jednou z těch metod, jež přispívají k mentálnímu zklidnění některých jedinců. Na stranu druhou však prezentované výsledky zahraničních výzkumů v žádném případě nelze pouze nekriticky přijímat. Je zapotřebí se hlouběji věnovat jejich metodologickým limitům a dalším faktorům, které potenciálně zkreslují výstupy. To je bohužel již nad kapacitu tohoto článku. Nicméně, v kapitole s názvem Odvrácená tvář mindfulness aneb k možným rizikům všímavosti jsou přiblíženy alespoň některé kritické studie související s praktikováním všímavosti.

## 3. Současný stav na poli sociální práce jako prostor pro všímavost

Současná sociální práce se odehrává v rámci významných společenských proměn, které s sebou přinesla postmoderní společnost. Tu lze charakterizovat jako historicky významný moment, kdy došlo k rozmělnění institucionálních zábran, jež do té doby fungovaly jako otěže limitující jedince před jeho vlastní emancipací. V důsledku toho dostalo více prostoru zejm. budování seberealizace. Ruku v ruce s tím došlo k značnému oslabení systémů, které původně sloužily k socializaci jedinců a dávaly jejich životům jakýsi „pevný rámec".[32] To odkazuje na výraznou společenskou rozpolcenost, resp. různorodost a variabilitu sociálních problémů, se kterými se sociální pracovník potýká. Musí být schopný pružně reagovat na měnící se společnost, resp. nové společenské proměny a souvislosti.[33] To samo o sobě je spojeno s četnými zátěžovými faktory, které musí při výkonu profese absorbovat, aby ochránil své zdraví, ať už se jedná o to mentální či tělesné.

29 Srov. Li-Chuan CHU, The Benefits of Meditation vis-à-vis Emotional Intelligence, Perceived Stress and Negative Mental Health, *Stress & Health* 2/2010, s. 169–180.
30 Srov. Micheal L. SHIER – John R. GRAHAM, Mindfulness, Subjective Well-Being, and Social Work: Insight into their Interconnection from Social Work Practitioners, *Social Work Education: The International Journal* 1/2011, s. 29–44.
31 Srov. Mary L. DOXTDATOR, *Mindfulness: Helping Social Workers Bring Themselves Home*, Ontario: McMaster University, 2012.
32 Srov. Gilles LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba: Od požitku k úzkosti,* Praha: Prostor, 2013, s. 18–22.
33 Srov. Jiřina ŠIKLOVÁ, Medailón, *Sociální práce / Sociálna práca* 2/2010, s. 2.; Karel PAULÍK, K otázce zvládání pracovních nároků v sociální práci, *Kontakt – časopis pro ošetřovatelství a sociální vědy ve zdraví a nemoci* 2/2006, s. 292–293.

S ohledem na celkovou zátěž je zásadní především vztah sociálního pracovníka a klienta. Ten je jádrem pomáhajícího procesu. Požadavky kladené na sociální pracovníky v souvislosti s podporou lidí (resp. klientů) v různých životních situacích a okolnostech mohou přispět k vysokým úrovním stresu a rovněž syndromu vyhoření.[34] Jak zmiňuje Paulík, součástí tohoto vztahu je nejen odborná pomoc při řešení problémových situací přesahujících klientovu aktuální adaptivní kapacitu, ale mj. též empatický přístup ke klientům, snaha jim porozumět a vypořádávání se s rozmanitými rušivými vlivy, jako jsou např. kumulace pracovních úkolů, konflikt profesních rolí, byrokracie, riziko napadení klientem, nedostatečné ohodnocení práce, nedostatky v legislativě apod.[35] Společným jmenovatelem pomáhajícího procesu – tedy tím, co spojuje sociální pracovníky – je to, že vstupují do kontaktu s druhými lidmi. Právě všímavost jim může dát do rukou účinné nástroje, prostřednictvím kterých snáze minimalizují zátěž spojenou s jejich profesí. Mimo to se sociálním pracovníkům otevírá cesta k lepšímu zpracování vlastního prožívání a prohloubení porozumění problémům druhých lidí, včetně zvýšení osobních kompetencí pro práci s nimi – empatie a opravdovosti.[36] Mindfulness může být kreativní a použitelný nástroj pro všechny ty, kteří jej chtějí ve svůj prospěch využít – a to způsobem, který je pro ně efektivní. Dovede významně snížit hladinu stresu a daleko efektivněji balancovat mezi požadavky, kterým člověk v životě čelí. Sociální pracovníci mohou všímavost využívat například pro předcházení syndromu vyhoření a zvyšování uvědomělosti.[37] Všímavost zahrnuje orientaci na současnou chvíli. Ta umožňuje lépe zaznamenávat to, co se s člověkem děje právě v tuto chvíli, a efektivněji tak předcházet obvyklé tendenci dělat si starosti s minulostí, anebo se zaobírat tím, co přinese budoucnost. Orientace na současný okamžik může přinést vnitřní klid a usnadnit pozornější přístup k práci s ostatními. Ten je v sociální práci velmi důležitý. Všímavost též zahrnuje postupy k posilování sebelásky a sebepřijetí. Přijímáním toho, co se děje v přítomném okamžiku, se může významně změnit vztah k negativním emocím a stavům mysli. To vše pak umožňuje sociálním pracovníkům s laskavostí o sebe pečovat. To je zásadním předpokladem k tomu, aby se účinně starali o ostatní.[38] Bylo prokázáno, že v sociální práci může být orientace na přítomný okamžik přínosem jak na úrovni jednotlivce, tak i skupiny či komunity, zejm. v oblastech pěstování zvýšené pozornosti, zvýšeného sebeuvědomění, pěstování empatie a soucitu, vnitřního klidu a míru, většího vhledu a transformativních cest, jak žít a být.[39]

Benefitů, které může poskytnout všímavost je však ještě celá řada, kupř.: zvýšení pracovního výkonu, resp. efektivity práce, zlepšení komunikace a řešení problémů, zvýšení koncentrace a soustředění, zvýšení schopnosti zvládat konflikty, dosažení rovnováhy a odolnosti na pracovišti i v domácím prostředí, zlepšení srozumitelnosti a posílení kreativního myšlení, podporování psychické a fyzické pohody, snižování hladiny stresu, předcházení syndromu vyhoření a emocionálnímu vyčerpání, redukování automatických a navyklých reakcí (resp. schopnost rozhodovat se více uvědoměle), redukování chronických bolestí, zlepšení energetické hladiny, zvýšení kontroly v případě dlouhodobých úzkostných poruch, zlepšení profesionální praxe

34 Srov. MCGARRIGLE – WALSH, Mindfulness…, s. 212.

35 Srov. PAULÍK, K otázce…, s. 293.; Srov. Jana STEJSKALOVÁ, Krize sociální práce aneb máme to ještě ve svých rukou?, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2014, s. 11.

36 Srov. Karel HÁJEK, Satiterapie vybaví sociálního pracovníka nástroji, kterými může minimalizovat zátěž z pomáhající profese, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, s. 40.

37 Srov. Allison L. LEONARD, Breathe In, Breathe Out: Utilizing Mindfulness in Social Work Practicum, in: *Undergraduate Honors Theses*, Utah: Utah State University, 2012, s. 2.

38 Srov. Steven F. HICK, Mindfulness and Social Work: Paying Attention to Ourselves, Our Clients, and Society, in: *Mindfulness and Social Work*, Chicago: Lyceum Books, 2009, s. 24.

39 Srov. LYNN – MENSINGA, Social Workers' Narratives…, s. 256.

a pracovních vztahů.[40] Navíc, sociální pracovník praktikující všímavost si může být díky ní více vědom těch věcí, které jsou na jeho pracovišti dysfunkční, a též k nim zaujmout patřičný kritický postoj.[41]

V souvislosti s jmenovanými benefity, resp. pozitivními důsledky je zapotřebí mít na paměti to, že praxe všímavosti od sociálního pracovníka vyžaduje také jisté investice. V případě kurzů všímavosti (MBSR, MBCT) – jak bude přiblíženo v další kapitole – je základním předpokladem navštěvovat pravidelná setkávání v průběhu osmi týdnů trvání kurzu. Samozřejmostí je pak každodenní plnění strukturovaného plánu domácí praxe, na který si musí frekventant pravidelně vyhrazovat čas. Pokračování v praxi se očekává rovněž po skončení kurzu. Jak zmiňuje Kabat-Zinn, základní pilíře praxe všímavosti tvoří sedm postojových faktorů – neposuzování, trpělivost, mysl začátečníka, důvěra, neusilování, přijetí, schopnost nechat jít. Pouze pravidelnou praxí mohou být tyto faktory adekvátně kultivovány.[42]

Výše zmíněné ukazuje, že všímavost může být pro sociální pracovníky komplexním nástrojem k rozvoji jejich osobnosti, a to především za předpokladu, že sociální pracovník je ochoten investovat potřebné úsilí do rozvíjení mindfulness praxe. Níže jsou uvedeny konkrétní možnosti, jak mohou sociální pracovníci všímavost rozvíjet, zdokonalovat a udržovat.

## 4. Možnosti, prostřednictvím kterých mohou sociální pracovníci rozvíjet, zdokonalovat a udržovat všímavost

Předně je nutno si uvědomit, že existují různé přístupy v trénování všímavosti. V této kapitole budou uvedeny dva hlavní, mezi kterými si sociální pracovník může zvolit ten, který je mu nejbližší, a využít jej k rozvoji svojí osobnosti, a to nejen ve smyslu budování psychické odolnosti, koncentrace a soustředění. Může z něj čerpat také pestré benefity, které byly nastíněny v předchozích kapitolách. Rovněž Payne ve své publikaci *Modern Social Work Theory* uvádí ve výčtu, vedle několika dalších, tyto dvě ucelené formy trénování všímavosti.[43] Jejich výhodou je, že jsou použitelné obousměrně – tj. jak při rozvoji osobnosti sociálního pracovníka, tak při práci s rozmanitými nesnázemi jeho klientů, jako např. práce s depresemi, nízkým sebevědomím, přejídáním apod. Sociální pracovník však nemusí nutně využívat ucelené, propracované a osvědčené kurzy MBSR, MBCT (uvedené níže) nebo jiné „odrůdy" tréninků všímavosti. Může se na tuto cestu vydat „svépomocí". Existuje totiž spousta odborných publikací, jako např. dílo Jona Kabata-Zinna *Život samá pohroma: Jak čelit stresu, nemoci a bolesti pomocí moudrosti těla a mysli*[44]*, které jsou konstruovány jako určitý manuál (resp. alternativa) tréninku všímavosti pro samouky. Těch mohou využít zejm. jedinci, kteří nechtějí vstupovat do placených a odborně vedených kurzů.*

- **MBSR (Mindfulness-Based Stress Reduction)** – byl založen v 70. letech 20. století ve Spojených státech amerických. Používal se zejména v klinickém prostředí, a to u jedinců se širokou škálou diagnóz – od přemíry stresu, přes závislosti na návyko-

40 Srov. © SSSC News, Bringing Mindfulness to Social Work (on-line), dostupné na: http://ssscnews.uk.com/2014/11/27/bringing-mindfulness-workplace-social-work, citováno dne 1. 7. 2017.; Srov. Louise GRANT – Gail KINMAN, *Developing Resilience for Social Work Practice,* UK: Palgrave, 2014.

41 Srov. Jim ROGERS – Lucy BRIGHT – Helen DAVIES, *Social Work with Adults,* UK: Sage Publications, 2015.

42 Srov. Jon KABAT-ZINN, *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain and Illness,* New York: Batam Books, 2013, s. 21.

43 Srov. PAYNE, *Modern Social Work…*, s. 167.

44 Srov. KABAT-ZINN, *Život samá pohroma: Jak čelit stresu, nemoci a bolesti pomocí moudrosti těla a mysli,* Brno: Jan Melvil Publishing, 2016.

vých látkách, až po chronickou bolest. MBSR využívá výzkumy ověřeného 8týdenního sylabu, vyvinutého Jonem Kabatem-Zinnem.[45] Frekventanti absolvují trénink v oblasti sebepozorování a zvládání stresu za použití formálních technik snižujících stres, jako je např. jóga, a jsou vedení k tomu, aby si byli více vědomi stresorů v každodenních činnostech. Skupinová diskuse v rámci tréninku se pak využívá k podpoře individuálního učení.[46]

- **MBCT (Mindfulness-Based Cognitive Therapy)** – MBSR a MBCT sdílejí kolem 80 procent obsahu – úzce spolu tedy souvisejí. Hlavní rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že MBSR je zaměřen na mentální nesnáze (jako např. stres, úzkost, strach) obecně a MBCT se více soustředí na to, jak člověk uvažuje, resp. myslí. Trénink MBCT byl vytvořen v roce 1990 ve Velké Británii – Zindalem Segalem, Markem Williamsem a Johnem Teasdalem. Ti MBCT založili se záměrem pomáhat lidem s depresí (v klinickém prostředí). MBCT přístup spojuje všímavost s prvky kognitivně behaviorální terapie a je tedy, na rozdíl od MBSR, více zaměřen na pomoc lidem zjistit, jak efektivně pracovat se svou myslí.[47] Jinými slovy, klade důraz na myšlení a priority v životě, oproštěné od škodlivého stresu.[48]

Obecnou podobu, ať už MBSR či MBCT kurzu, tvoří osm dvouapůlhodinových sezení v průběhu 8 týdnů trvání (tj. každý týden jedno), s dodatečným dnem všímavosti po uplynulých 6 týdnech kurzu. Patří sem rovněž strukturovaný plán domácí praxe, který má pro účastníky kurzu zásadní význam. Ten typicky zahrnuje 45 minut denně věnovaných formální praxi všímavosti (body scan, resp. skenování těla, meditace vsedě či v chůzi, jóga), včetně některých neformálních praktik, jako je pozorování a zaznamenávání zkušeností/pocitů v průběhu celého programu. Účastníci jsou před vstupem do kurzu požádáni, aby vyplnili obecné dotazníky, a stejně tak je obvykle realizován předvstupní pohovor s lektorem kurzu.[49]
Sociální pracovník má tedy k dispozici ucelené a strukturované výcviky mindfulness, prostřednictvím kterých může všímavost pod odborným dohledem lektora rozvíjet, pěstovat a udržovat. V opačném případě tak může učinit sám, prostřednictvím některých knižních zdrojů, resp. „manuálů všímavosti" pro samouky.

## 5. Odvrácená tvář mindfulness aneb k možným rizikům všímavosti

Nesporné výhody praktikování všímavosti jsou neustále dokládány prostřednictvím probíhajících výzkumů. Některé z nich byly v tomto textu představeny. Na jednu stranu je k dispozici nespočet prokázaných pozitivních důsledků mindfulness praxe, na stranu druhou je však jenom zlomek pozornosti věnován potenciálním rizikům. O těch navíc v současné době neexistuje mnoho vědeckých poznatků.[50]
V roce 2009 poukázal vědecký tým Kathleen Lustyk na možná rizika plynoucí z praktikování různých druhů meditace (včetně mindfulness meditace). Ve svém článku sumarizovali studie, které udaly nepříznivé vedlejší účinky u praktikujících frekventantů. Mezi tyto patří např. depersonalizace (pocit odpojení od duševních procesů nebo těla), psychóza (ztráta kontaktu s realitou) s blu-

45 Srov. Shamash ALIDINA – Juliet ADAMS, *Mindfulness at Work Essentials for Dummies,* USA: John Wiley & Sons, 2014.
46 Srov. PAYNE, *Modern Social Work…*, s. 167.
47 Srov. Shamash ALIDINA – Juliet ADAMS, *Mindfulness at Work Essentials for Dummies,* USA: John Wiley & Sons, 2014.
48 Srov. PAYNE, *Modern Social Work…*, s. 167.
49 Srov. Terry HYLAND, *Mindfulness and Learning: Celebrating the Affective Dimension of Education,* UK: Springer, 2011, s. 56.
50 Srov. © Oxford Mindfulness Centre, Is Mindfulness Safe? (on-line), dostupné na: http://oxfordmindfulness.org/news/is-mindfulness-safe, citováno dne 3. 7. 2017.

dy, halucinacemi a neorganizovaným projevem, pocity úzkosti, zvýšené riziko záchvatů, ztráta chuti k jídlu nebo nespavost. Sám výzkumný tým však zmiňuje, že doposud nebyly rozpracovány postupy screeningu praktikujících účastníků, bezpečnostní mantinely výzkumů či standardy pro výcvik výzkumných pracovníků.[51] Výstupy tedy mohou být určitým způsobem zkreslené. Je navíc zapotřebí důsledně zohledňovat zdravotní stav účastníků. Ten pochopitelně hraje ve vyvolávání nežádoucích psychických a tělesných stavů velkou roli. Autoři výzkumu obzvláště zmiňovali např. osoby s PTSD (posttraumatická stresová porucha), u nichž je namístě dbát zvýšené opatrnosti.
S dalším zajímavým poznatkem přišel odborník na spiritualitu a zdraví doktor David Treleaven. Ten popsal skutečnost, že trvalá pozornost k tělu, související se všímavostí, může vést k tzv. „kontemplativní disociaci". Jedná se o určitou absenci propojenosti myšlenek, emocí a tělesných pocitů. Ta podle něj nastává v okamžiku, kdy se jedinec právě prostřednictvím přítomného okamžiku (resp. soustředěností na mentální a tělesné stavy) dotkne minulých fyzických či psychických traumat, která doposud nebyla adekvátně zpracována. To jej uvrhne do bolesti, jež může dlouho přetrvávat a ze které je komplikované se vymanit.[52]
Výše zmíněné tedy napovídá, že je namístě se více věnovat úskalím, resp. rizikům spojeným s praktikováním všímavosti. Vzhledem k nedostatku relevantních vědeckých poznatků nelze o rizicích zatím mnoho vyvozovat. Některá z nich však byla v této kapitole uvedena.

## Závěr

Všímavost (mindfulness) je stále častěji předmětem různých výzkumů a je obvykle využívána zejm. v psychologii či medicíně – v poslední době se však dostává do popředí též v literatuře z oboru sociální práce. Zde je všímavost a zájem o ni relativně novým fenoménem, jenž si rozhodně zaslouží hlubší pozornost a další zkoumání. V textu byla představena všímavost jako potenciální a účinný nástroj rozvoje osobnosti sociálního pracovníka, a to skrze interpretace jednotlivých autorů, kteří o všímavosti pojednávají. Ta bývá označována za jakousi „posilovnu mysli" či „mentální fitness" a je jistou dobrodružnou cestou vedoucí k sebepoznání a seberozvoji. Tedy přesně k tomu, co je předpokladem rozvinuté a zdravé osobnosti sociálního pracovníka.[53]
Dále byla účinnost mindfulness demonstrována na existujících výzkumech souvisejících se sociální prací, které ukazují, že trénink všímavosti prokazatelně přináší benefity do osobního i profesního života jedince. Nelze opomenout ani skutečnost, že na sociální pracovníky jsou kladeny vysoké nároky a profese sociální práce sama o sobě je spojena s vysokou mírou zátěže.[54] Jsou to např. požadavky kladené na sociální pracovníky v souvislosti s podporou klientů v různorodých životních situacích a okolnostech, které mohou přispět k vysokým úrovním stresu a rovněž syndromu vyhoření.[55] V souhrnu lze konstatovat, že neustále rostou požadavky na výkon profese (ze strany společnosti, státu, klientů), ale permanentní omezování finančních prostředků, nedostatečné platové ohodnocení sociálních pracovníků, nízká prestiž oboru, nedostatky v legislativě, resp. její nestálost ad. (o nichž píší např. Paulík a Stejskalová) s tím vůbec nejdou ruku v ruce.[56]

51 Srov. Kathleen B. LUSTYK – Neharika CHAWLA – Roger S. NOLAN – Alan MARLATT, Mindfulness Meditation Research: Issues of Participant Screening, Safety Procedures, and Researcher Training, *Advances* 1/2009, s. 20–30.
52 Srov. David TRELEAVEN, Meditation, Trauma, and Contemplative Dissociation, *Somatics: Magazine-Journal of the Mind/Body Arts and Sciences* 2/2010, s. 20–22.
53 Srov. Vidyamala BURCH – Danny PENMAN, *Meditace pro zdraví: Praktický průvodce pro zvládání bolesti, nemocí a stresu pomocí všímavosti,* Praha: Grada, 2016, s. 198.
54 Srov. GÉRINGOVÁ, *Pomáhající profese*, s. 36.; JANKOVSKÝ, *Etika*, s. 157–165.; MATOUŠEK, *Metody*, s. 51–60.; Zdeněk MLČÁK, Potenciální zdroje stresu v sociální práci a jejich zvládání, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2005, s. 124–137.
55 Srov. MCGARRIGLE – WALSH, Mindfulness…, s. 212–233.
56 Srov. PAULÍK, K otázce…, s. 293; Jana STEJSKALOVÁ, Krize sociální práce aneb máme to ještě ve svých rukou?, *Sociální práce /*

Mindfulness může být pro sociální pracovníky kreativní a použitelný nástroj. Dovede významně snížit hladinu stresu a efektivněji balancovat mezi požadavky, kterým člověk v životě čelí. Sociální pracovníci mohou všímavost využívat např. pro předcházení syndromu vyhoření a zvyšování uvědomělosti.[57] Trénování všímavosti může přinést mnoho benefitů nejen pro osobnost sociálního pracovníka, ale i pro jeho praxi.[58] Jde například o: zvýšení pracovního výkonu, resp. efektivity práce, zlepšení komunikace a řešení problémů, zvýšení koncentrace a soustředění, zvýšení schopnosti zvládat konflikty, dosažení rovnováhy a odolnosti na pracovišti i v domácím prostředí, zlepšení srozumitelnosti a posílení kreativního myšlení, podporování psychické a fyzické pohody, snižování hladiny stresu, předcházení syndromu vyhoření a emocionálnímu vyčerpání, redukování automatických a navyklých reakcí (resp. schopnost rozhodovat se více uvědoměle), redukování chronických bolestí, zlepšení energetické hladiny, zvýšení kontroly v případě dlouhodobých úzkostných poruch, zlepšení profesionální praxe a pracovních vztahů.[59] Je však nutné si uvědomit, že praxe všímavosti souvisí s určitou disciplínou – čili dodržováním konkrétních a nutných zásad ze strany sociálních pracovníků. Tyto jsou klíčovým předpokladem k čerpání pozitivních důsledků praxe mindfulness a ve článku byly nastíněny.

Nebyly opomenuty ani možnosti, jak mohou sociální pracovníci rozvíjet, zdokonalovat a udržovat všímavost, a využít tak její potenciál pro rozvoj osobnosti. K tomu jim mohou dobře posloužit pojednávané kurzy, resp. tréninky všímavosti MBSR či MBCT, které se do velké míry překrývají. Sociální pracovníci navíc mohou projít tréninkem sami, s oporou knižních zdrojů (tj. autodidakticky).

Nakonec bylo pojednáno o „odvrácené tváři mindfulness", tedy některých rizicích, která mohou být s praktikováním spojena. Vzhledem k nedostatku vědeckých poznatků o rizicích je však zapotřebí, aby jim byla nadále věnována důkladná pozornost a zdroje přibližující potenciální úskalí všímavosti se více rozšířily.

Všímavost má, jakožto potenciální nástroj rozvoje osobnosti sociálního pracovníka, rozhodně velký potenciál a lze předpokládat, že jejím blahodárným důsledkům v rozvoji osobnosti bude věnováno stále více výzkumů.

*Sociálna práca* 3/2014, s. 11.

57 Srov. LEONARD, Breathe In…, s. 2.

58 Srov. Louise GRANT – Gail KINMAN, *Developing Resilience for Social Work Practice,* UK: Palgrave, 2014.

59 Srov. © SSSC News, Bringing Mindfulness…

# Všímavost (mindfulness) jako potenciální nástroj rozvoje osobnosti sociálního pracovníka

**Abstrakt**
Předkládaný příspěvek představuje všímavost (angl. *mindfulness*) jako potenciální nástroj rozvoje osobnosti sociálního pracovníka, jehož prostřednictvím lze efektivně udržovat duševní a potažmo tělesné zdraví v kondici. Nejdříve je všímavost přiblížena skrze interpretace různých autorů. Její perspektivnost je dále podložena výsledky různých vědeckých výzkumů. Představen je rovněž současný stav rozvíjení všímavosti v sociální práci včetně tradičních, oficiálních kurzů všímavosti (MBSR, MBCT), prostřednictvím kterých ji lze rozvíjet, zdokonalovat a udržovat. Nakonec je věnován prostor též „odvrácené tváři všímavosti", tj. rizikům, která mohou být s jejím praktikováním spojena.

**Klíčová slova:** sociální práce, sociální pracovník, všímavost, mindfulness, osobnost, rozvoj

***Kontakt***
***Mgr. Michal Kaczor***
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
info@michalkaczor.cz

# Mindfulness as a Potential Tool for Developing the Personality of the Social Worker[1]

Michal Kaczor

## Introduction

Developing the personality of a social worker (respectively, the continual care of his or her overall health) is crucial in the performance of his or her profession. Unlike other professions (for example, craftsmanship), he or she comes into contact almost permanently with living beings, i.e., clients. A healthy or unhealthy mental or physical state is then reflected in mutual interactions. Šuráňová mentions that mental health is essential in the performance of a social worker's profession. Thanks to this, he or she is able to work efficiently on a long-term basis. However, if the tools for continuous work with himself or herself are missing, external pressures may slowly 'crush' him or her. This then leads to the progressive extinction of mental and physical energy.[2] There is (therefore) a need to have tools for the long-term development of personality. One of them can be mindfulness. This helps practitioners to silence their busy minds, to become more aware of the present moment, and 'to be less imprisoned' in thoughts of the past or the future. This is an effective tool for dealing not only with anxiety and depression. In the broadest sense, mindfulness is perceived as a tool for dealing with stress – a common cause of mental and physical illness in the 21st century.[3]

## 1. What is mindfulness?

Mindfulness comes from two key sources. First, there is a *Buddhist direction* giving the basis for a specific psychology that involves the study of meditation and its effect on the functioning of the human brain. Second, there is *social learning and other approaches in cognitive behavioural therapy*, based on emphasising the importance of concentrating attention on defined behaviour.[4] The very notion of mindfulness comes from the traditional Buddhist psychology preserved in the ethical and psychological system of *abhidhamma*. Its development is associated with the practice of the Buddhist meditation of mindfulness and insight – *satipatthana-vipassana*. Man observes his or her own mental and physical processes to recognise their temporary, unsatisfactory and impersonal nature.[5] An important personality in the subject of mindfulness was Buddha. He devoted

1 The article is the outcome of GAJU Specific Research Project No. 157/2016 / H.

2 Cf. Veronika ŠURÁŇOVÁ, Využití všímavosti (mindfulness) v duševní hygieně pomáhajících profesí, in: *SAPERE AUDE 2012: Vzdělávání a dnešní společnosti*, Hradec Králové: Magnanimitas, 2012, p. 573.

3 Cf. Kate PICKERT, The Mindful Revolution: The Science of Finding Focus in a Stressed-Out, Multitasking Culture, *TIME* 3/2014, p. 42.

4 Cf. Malcolm PAYNE, *Modern Social Work Theory,* Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 167.

5 Cf. Jan BENDA, Meditace, všímavost a nové směry v KBT, *Konfrontace – časopis pro psychoterapii* 3/2006, pp. 132–135.

himself to the development and keeping of mindfulness. In his teaching, he did not neglect the exceptional contribution of these practices.[6] Mindfulness has risen from ancient spiritual practices. In the life of many individuals, spirituality (or religious practices) are the key part of their existence. It can also be an important source of power, and (at the same time) fulfil the function of tools to handle difficult moments of life.[7] The sources of mindfulness (as a concept) are therefore the spiritual movements of the East and the West. In addition, meditation has been an important practice in major world religions such as Hinduism, Confucianism, Taoism, Buddhism, Judaism, Islam and Christianity.[8]

At present, mindfulness is a frequently used term. The rapid pace of postmodern society undoubtedly contributes to its usage. A number of well-known authors deal with current society in their written work – Bauman, Beck, Keller, Lipovetsky and others.[9] The demand for effective tools (which have the potential to activate the overwhelmed, disturbed mind and maintain health in optimum condition) is therefore legitimately increasing. Social work also becomes a subject of interest as one of the helping professions characterised by a great burden.[10] Hick and Bien pointed out that practitioners from various fields (based on a relationship with a client) have an unusual interest in mindfulness. This is also because (among other factors) it has a positive influence on the intervention – both on the client's and the professional's side. He or she can through mindfulness (for example) cultivate empathy and love by developing awareness of being in the presence of him or her, listening skills, enhancing the ability to withstand work and home stress, or reducing the likelihood of developing burnout syndrome.[11] Social workers are an 'engine' or an indispensable tool for an effective helping process.[12] It is therefore necessary to pay attention to such means as to develop their personality and to keep mental and physical health in balance. One of them is the mindfulness that is dealt with in this article. It has significant contact points with social work. For both, an individual, lived experience (in the context of one's unique life) has an important and honoured value. In addition, mindfulness (as well as social work) includes self-care (including self-acceptance) as a fundamental value in its approach. Similarly, a non-evaluative approach is a characteristic sign for both mindfulness and social work.[13] Caring for oneself is an important aspect in the practice of a social worker. He or she can use mindfulness in various ways – to reduce stress, to make oneself calm, to increase awareness, etc.[14] In addition, mindfulness is a quality that can help a social worker to approach all situations related to his or her practice with clarity, concentration and compassion.[15]

Mindfulness is usually defined as 'the awareness of individual moments' or 'focusing one's attention on the present moment, without assessment and evaluation' and supports attention to every

6 Cf. Michael CHASKALSON, *Mindfulness za 8 týdnů,* Praha: BizBooks, 2017, p. 18.
7 Cf. Marsha M. LINEHAN, *DBT Skills Training Manual,* New York: Guilford Press, 2015, p. 156.
8 Cf. Lloyd RIDGEON, *Major Religions of the World,* New York: Taylor & Francis, 2003.
9 Cf. Zygmunt BAUMAN, *Úvahy o postmoderní době,* Praha: SLON, 2006; Ulrich BECK, *Riziková společnost: Na cestě k jiné moderně,* Praha: SLON, 2011; Jan KELLER, *Posvícení bezdomovců: Úvod do sociologie domova,* Praha: SLON, 2013; Gilles LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba: Od požitku k úzkosti,* Praha: Prostor, 2013.
10 Cf. Jitka GÉRINGOVÁ, *Pomáhající profese: Tvořivé zacházení s odvrácenou stranou,* Praha: Triton, 2011, p. 36; Jiří JANKOVSKÝ, *Etika pro pomáhající profese,* Praha: Triton, 2003, pp. 157–165; Oldřich MATOUŠEK, *Metody a řízení sociální práce,* Praha: Portál, 2008, pp. 51–60; Zdeněk MLČÁK, Potenciální zdroje stresu v sociální práci a jejich zvládání, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2005, pp. 124–137.
11 Cf. Steven F. HICK – Thomas BIEN, *Mindfulness and the Therapeutic Relationship,* New York: The Guilford Press, 2010, p. 4.
12 Cf. Andrej MÁTEL – Milan SCHAVEL – Pavel MÜHLPACHR – Tibor ROMAN, *Aplikovaná etika v sociální práci*, Brno: Institut mezioborových studií, 2010, pp. 93–94; Karel KOPŘIVA, *Lidský vztah jako součást profese,* Praha: Portál, 2006, p. 94.
13 Cf. Francis J. TURNER, *Social Work Treatment: Interlocking Theoretical Approaches,* Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 335–336.
14 Cf. Aneesha KELLY – Ifeoma OKOLO, Mindfulness Meditation as a Self-Care Practice in Social Work, in: *Master of Social Work Clinical Research Papers*, Minnesota: School of Social Work, 2016, p. 2.
15 Cf. Edward R. CANDA – Leola D. FURMAN, *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 362.

movement, breath, feeling and thought.[16] One of the mindfulness pioneers, Dr Jon Kabat-Zinn, states that:

> Mindfulness is consciousness, shaped by attention in a continuous and specific way: deliberately, at the present moment, objectively (uncritically). It is one way of meditation if we understand meditation as: 1. Systematic directing of our attention and energy, thanks to it then 2. influencing and transforming our experiences, 3. throughout the recognition of the whole spectrum of humanity, and 4. our relationships with other people and the world.[17]

It also mentions that mindfulness is a powerful tool for self-understanding of the individual and the key to a comprehensive improvement of his or her health.[18] Hasson concretises what is at the core of this approach: 'Mindfulness can help a person to overcome the throbbing stream of thoughts that are constantly chasing him or her.'[19] She adds that the technique of mindfulness can be better represented in analogy to the commented sports match on television. If the viewer turns off the sound (i.e., the game's commentary), the game can be perceived much more directly. Similarly, it is with a subjective commentary on the objective experiences.[20] Sinclair and Seydel compare mindfulness to the opposite of life as 'being in autopilot mode'. It allows you to move closer to inner peace and stability while strengthening and cultivating them. Mindfulness ultimately helps to reduce stress, to relax, to develop resistance to stress, to improve the efficiency and effectiveness of work, to use natural resources of physical and mental energy, or to be open to creativity.[21]
Mindfulness therefore appears to be a very effective tool, not only when dealing with the workload generated by helping professions. It is also applicable in the complex development of the personality of social workers. The following chapter interprets the results of some scientific researches.

## 2. What is said about the effectiveness of mindfulness in some scientific research?

There has been a countless number of research projects in the area of mindfulness. Due to the limited space, only some of them will be listed which can serve as a reference group to demonstrate the effectiveness of mindfulness not only in social work but also in many other professions (with the core based on working with people). Research shows that through mindfulness one can gradually achieve the desired results, such as acceptance, the ability to let things be as they are, a non-judgemental attitude or self-confidence. Mindfulness facilitates changes in the inner and outer world not only for social workers but also for clients.[22]
Kelly and Okolo in their research paid attention to social workers and their care for themselves. Authors wondered if interventions in the form of a 6-week training of mindfulness would have

16 Cf. Robyn LYNN – Jo MENSINGA, Social Workers' Narratives of Integrating Mindfulness into Practice, *Journal of Social Work Practice* 3/2015, pp. 255–256.
17 Jon KABAT-ZINN, *Mindfulness for Beginners: Reclaiming the Present Moment – and Your Life,* Colorado: Sounds True, 2012, p. 1.
18 Cf. Jon KABAT-ZINN, *Život samá pohroma: Jak čelit stresu, nemoci a bolesti pomocí moudrosti těla a mysli,* Brno: Jan Melvil Publishing, 2016.
19 Gill HASSON, *Technika mindfulness: Jak se vyvarovat duševní prokrastinace prostřednictvím všímavosti a bdělé pozornosti,* Praha: Grada, 2015, p. 28.
20 Cf. ibid.
21 Cf. Michael SINCLAIR – Josie SEYDEL, *Všímavost: Cesta pro zklidnění mysli pro ty, co nestíhají,* Praha: Grada, 2015, p. 26.
22 Cf. Liora BIRNBAUM – Aiton BIRNBAUM, Mindful Social Work: From Theory to Practice, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 1-2/2008, pp. 87–104.

a positive impact on their lives. The results have shown that this intervention in the care of social workers has increased the level of self-esteem and satisfaction in the field of compassion. On the contrary, the likelihood of burnout syndrome or secondary traumatic stress has decreased. The research has thus confirmed that the inclusion of mindfulness-based practices in the everyday life of social workers can bring great benefits.[23]

Two studies were conducted in further research. The first one was observing whether a short-term intervention through mindfulness among professionals working with people (nurses) was more effective than an intervention through traditional relaxation. The results showed that both are effective, especially in the area of relaxation and life satisfaction. In addition, respondents who have practised mindfulness have increased resistance to emotional exhaustion. In the second study, respondents (pedagogical practitioners), who participated in Mindfulness-Based Wellness Education (MBWE), showed significantly higher values in areas of mindfulness, satisfaction with life, or self-confidence in teaching.[24]

McGarrigle and Walsh in their research tracked the effectiveness of an 8-week contemplative training session. They were interested in the following areas: raising selfcare, level of mindfulness, and coping strategies for 12 respondents who work with people in their jobs. It turned out that during the intervention, mindfulness increased significantly, and the level of stress was greatly reduced. It was documented that (through the practices of mindfulness) any social worker can increase not only in selfcare but also in the relationship with the clients (or more so service, as such).[25]

A remarkable piece of research was carried out by Birnbaum. It was dedicated to students of social work. She warned of the familiar fact that they regularly experience emotional stress and (at the same time) are forced to fulfil expectations – both academically and professionally. Due to these facts, they can often feel physically and emotionally overloaded. They need adequate time and space to process these diverse experiences fully and efficiently. The group participating in the research met with a mindfulness technique within eight weeks. The aim was to increase self-confidence and emotional support when dealing with academic stressors. According to the research findings, students were able to gain new knowledge about themselves, also experience autonomy in learning, were able to re-restore and regulate their psychological state, and gain insight into their professional self-concept.[26] Students of social work, specifically in the last year of study, were part of the research conducted by Howie, Innes and Harvey. Authors in the research used mindfulness training based on Dr Jon Kabat-Zinn's well-known MBSR program (Mindfulness-Based Stress Reduction). Students' feedback showed a number of personal and professional benefits. These, among others, included support for psychological resilience and the ability to be aware of things.[27] Napoli and Bonifas were observing the graduates of social work who attended a 16-week course focusing on self-care and career development through formal and informal mindfulness strategies. Four areas were tested: conscious behaviour, observation, acceptance without judge-

23 Cf. Aneesha KELLY – Ifeoma OKOLO, Mindfulness Meditation as a Self-Care Practice in Social Work, in: *Master of Social Work Clinical Research Papers*, Minnesota: School of Social Work, 2016.

24 Cf. Patricia A. POULIN – Corey S. MACKENZIE – Geoffrey SOLOWAY – Eric KARAYOLAS, Mindfulness Training as an Evidence-Based Approach to Reducing Stress and Promoting Well-Being among Human Services Professionals, *International Journal of Health Promotion and Education* 2/2008, pp. 72–80.

25 Cf. Tessa McGARRIGLE – Christine A. WALSH, Mindfulness, Self-Care, and Wellness in Social Work: Effects of Contemplative Training, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 3/2011, pp. 212–233.

26 Cf. Liora BIRNBAUM, The Use of Mindfulness Training to Create an 'Accompanying Place' for Social Work Students, *Social Work Education: The International Journal* 8/2008, pp. 837–852.

27 Cf. Jayne HOWIE – Debbie INNES – Paul HARVEY, Promoting Conscious Competence by Introducing Mindfulness to Social Work Students, *The Journal of Practice Teaching and Learning* 1/2016, pp. 88–104.

ment, description. The results showed that students significantly increased the use of mindfulness in the first three areas.[28]

There has also been evidence of a link between mindfulness training and emotional intelligence. Li-Chuan Chu's research showed the positive benefits of meditation in connection with emotional intelligence (EI), perception of stress and negative mental health. In number, 351 adults, working full-time, with different experiences in meditation, were observed. It was confirmed that respondents with greater meditation experience showed a higher level of emotional intelligence (EI) and less perceived stress and negative mental health. Thus, meditation training, according to this study, improves overall human condition.[29]

Research by Shier and Graham analysed the subjective well-being of social workers in relation to their state of mindfulness. From an initial survey of 700 social workers, 13 were selected who showed the highest scores of subjective well-being. They confirmed that mindfulness influenced their overall subjective well-being. They also indicated that there were certain aspects of their life that they needed to be mindful. These include: reflecting and developing personal identity, thinking about control issues and openness, reflecting key moments in life and maintaining some balance between personal and working life.[30]

Doxtdator summarises his research by saying that mindfulness can provide social workers with the means to return to the place of authenticity and meaning, to return the sense of the meaning of their job that has often brought them to the profession.[31]

Surveys focusing on mindfulness are increasing and it seems that research of mindfulness and its multifaceted positive impact on the personality of a social worker is of great interest in various parts of the world. This is mainly foreign research. In the Czech Republic, however, there is a lot of space for social work, as will be outlined in the next chapter. It should also be noted that the results of foreign research can be quite optimistic for the reader. This is, on the one hand, a positive signal. It supports the statement that mindfulness can be one of those methods contributing to the psychological calmness of some individuals. On the other hand, however, the results of foreign research cannot be accepted uncritically. There is a need to go deeper into their methodological limits and other factors that potentially distort outputs. This is, unfortunately, beyond the capacity of this article. However, at least some critical studies related to the practice of mindfulness are presented in the chapter titled The Drawback of Mindfulness: Possible Risks of Mindfulness.

## 3. The Current State of Social Work as a Space for Mindfulness

Contemporary social work takes place within the framework of significant social changes brought by postmodern society. This can be characterised as a historically significant moment when the institutional barriers (which until then had functioned as reins limiting the individual and making his or her own emancipation difficult) were diminished. As a result, there is more space to build self-realisation. At the same time, systems (which initially had served the socialisation of individuals and had given their lives a 'firm framework') were weakened.[32] This refers to a signifi-

28 Cf. Maria NAPOLI – Robin BONIFAS, From Theory Toward Emphatic Self-Care: Creating a Mindful Classroom for Social Work Students, *Social Work Education: The International Journal* 6/2011, pp. 635–649.

29 Cf. Li-Chuan CHU, The Benefits of Meditation vis-à-vis Emotional Intelligence, Perceived Stress and Negative Mental Health, *Stress & Health* 2/2010, pp. 169–180.

30 Cf. Micheal L. SHIER – John R. GRAHAM, Mindfulness, Subjective Well-Being, and Social Work: Insight into their Interconnection from Social Work Practitioners, *Social Work Education: The International Journal* 1/2011, pp. 29–44.

31 Cf. Mary L. DOXTDATOR, *Mindfulness: Helping Social Workers Bring Themselves Home*, Ontario: McMaster University, 2012.

32 Cf. Gilles LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba: Od požitku k úzkosti,* Praha: Prostor, 2013, pp. 18–22.

cant social disunity, respectively the diversity and variability of social problems faced by a social worker. He or she must be able to react flexibly to this changing society (i.e., to new social transformations and context).[33] This itself is associated with numerous stress factors that must be absorbed (while carrying out the profession) in order to protect the social worker's health, whether mental or physical.

With regard to the overall burden, the relationship between the social worker and the client is crucial. It is the core of the helping process. Social workers are required to support people (or clients) in different life situations and circumstances. This can contribute to high levels of stress and even to burnout syndrome.[34] As Paulík mentions, a part of this relationship is not only professional help (when solving problematic situations beyond the client's current adaptive capacity) but also an empathetic approach to clients, an effort to understand and deal with various disruptive influences (such as the accumulation of work tasks, conflict of professional roles, bureaucracy, risk of attack by the client, lack of work evaluation, shortcomings in legislation, etc.).[35] The common denominator of a helping process (or mutual connector of those social workers) is that they come into contact with others. It is just their mindfulness which can give them some effective tools to minimise the burden associated with their profession. In addition, it is the way for better processing of their own experience and for deeper understanding of other people's problems (including enhancing their personal competencies for work – sincerity and empathy).[36] Mindfulness can be a creative and usable tool for all those who want to use it in their favour – in a way that is effective for them. It can significantly reduce the level of stress and estimate balance more effectively among the demands that one faces in life. Social workers can use mindfulness, for example, to prevent burnout syndrome and to raise their awareness.[37] Mindfulness includes orientation to the present moment. This makes it easier to record what is happening at the moment, and to prevent (more effectively) the usual tendency to worry about the past, or to look at what the future will bring. Orientation to the present moment can bring inner peace and facilitate a more attentive approach towards working with others. This is very important in social work. Mindfulness also includes procedures to strengthen self-confidence and self-acceptance. Accepting what is happening in the present moment can significantly change the relationship to negative emotions and states of mind. All of this allows social workers to take care of themselves. This is an essential prerequisite for taking care of others effectively.[38] It has been shown that the focus on the present moment is beneficial at the level of the individual, as well as in groups or communities, especially in areas of increased attention, increased self-awareness, empathy and compassion, inner peace, greater insight and transformative ways of how to live and be.[39]

There are many benefits when applying mindfulness, for example: increase in work performance (respectively work efficiency), improved communication and problem solving, increased concentration, increased ability to manage conflicts, achieving balance and resilience at the workplace

33 Cf. Jiřina ŠIKLOVÁ, Medailón, *Sociální práce / Sociálna práca* 2/2010, p. 2; Karel PAULÍK, K otázce zvládání pracovních nároků v sociální práci, *Kontakt – časopis pro ošetřovatelství a sociální vědy ve zdraví a nemoci* 2/2006, pp. 292–293.

34 Cf. McGARRIGLE – WALSH, Mindfulness…, p. 212.

35 Cf. Karel PAULÍK, K otázce…, p. 293; cf. Jana STEJSKALOVÁ, Krize sociální práce aneb máme to ještě ve svých rukou?, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2014, p. 11.

36 Cf. Karel HÁJEK, Satiterapie vybaví sociálního pracovníka nástroji, kterými může minimalizovat zátěž z pomáhající profese, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, p. 40.

37 Cf. Allison L. LEONARD, Breathe In, Breathe Out: Utilizing Mindfulness in Social Work Practicum, in: *Undergraduate Honors Theses*, Utah: Utah State University, 2012, p. 2.

38 Cf. Steven F. HICK, Mindfulness and Social Work: Paying Attention to Ourselves, Our Clients, and Society, in: *Mindfulness and Social Work*, Chicago: Lyceum Books, 2009, p. 24.

39 Cf. LYNN – MENSINGA, Social Workers' Narratives…, p. 256.

and at home, improving comprehensibility and empowering creative thinking, supporting mental and physical wellbeing, reducing stress levels, preventing burnout syndrome and emotional exhaustion, reduction of automatic and customary responses (i.e., the ability to make decisions more consciously), reducing chronic pain, improving energy levels, increasing control of long-term anxiety disorders, improving professional practice and working relationships.[40] In addition, a social worker practising mindfulness may be more aware of the things that are dysfunctional in his or her workplace, and also can take a critical stance on them.[41]

In connection with the benefits mentioned (respectively the positive consequences), one should be aware of the fact that the practice of mindfulness also requires some investment. In the case of the courses (MBSR, MBCT), as outlined in the next chapter, it is essential to attend regular meetings during the eight-week course. There is a structured homework plan which has to be fulfilled every day. Participants have to find some time for it regularly. Some continuing practice is also expected after the end of this course. As Kabat-Zinn mentions, the basic pillars of mindfulness are seven attitudinal factors - non-judgment, patience, a beginner's mind, confidence, not striving, acceptance, an ability to let go. These factors be adequately cultivated by regular practice only.[42]

The abovementioned shows that mindfulness can be a comprehensive tool for social workers to develop their personality, if the social worker is willing to invest the necessary effort into the development of mindfulness practice. Later, there are specific ways for social workers to develop, improve, and maintain mindfulness.

## 4. Opportunities through which Social Workers Can Develop, Improve and Maintain Mindfulness

First of all, it is important to realise that there are different approaches towards the training of mindfulness. In this chapter, there are two main ones and a social worker can choose the one closest to him or her and use it to develop his or her personality (not only in terms of building psychological resilience or concentration, he or she can also use many benefits that have been outlined in the previous chapters). Also, in his publication Modern Social Work Theory, Payne lists (along with several others) these two forms of mindfulness training.[43] Their advantage is that they are applicable in both ways. During the development of the social worker's personality and also when handling the various troubles of his or her clients (such as working with depression, low self-esteem, overeating, etc.). However, a social worker does not necessarily have to use a comprehensive, sophisticated and proven MBSR, MBCT (listed below), or other 'varieties' of mindfulness training. It can be his or her own way. There are many professional publications, such as the work of Jon Kabat-Zinn *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*[44]*, which are designed as a specific manual (or alternative) of mindfulness training for self-taught. These can be used mainly by individuals who do not want to enter paid and professionally trained courses.*

40 Cf. © SSSC News, Bringing Mindfulness to Social Work (on-line), available at: http://ssscnews.uk.com/2014/11/27/bringing-mindfulness-workplace-social-work, cited 1st July 2017; cf. Louise GRANT – Gail KINMAN, *Developing Resilience for Social Work Practice,* UK: Palgrave, 2014.

41 Cf. Jim ROGERS – Lucy BRIGHT – Helen DAVIES, *Social Work with Adults,* UK: Sage Publications, 2015.

42 Cf. Jon KABAT-ZINN, *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain and Illness,* New York: Batam Books, 2013, p. 21.

43 Cf. Malcolm PAYNE, *Modern Social Work…*, p. 167.

44 Cf. Jon KABAT-ZINN, *Život samá pohroma: Jak čelit stresu, nemoci a bolesti pomocí moudrosti těla a mysli,* Brno: Jan Melvil Publishing, 2016.

- **MBSR (Mindfulness-Based Stress Reduction)** – this was established in 70's of the 20th century in the United States of America. It was mainly used in a clinical environment with individuals diagnosed with a wide range of health problems – from being over-stressed or having addictions, to chronic pain. MBSR uses research of a proven eight-week syllabus developed by Jon Kabat-Zinn.[45] Trainees are trained in self-observation and stress management using formal stress-reducing techniques (such as yoga) and are guided to become more aware of stressors in day-to-day activities. The group discussion within the training is then used to support individual learning.[46]

- **MBCT (Mindfulness-Based Cognitive Therapy)** – MBSR and MBCT share about 80 percent of content – they are closely related. The main difference between them is that MBSR focuses on mental illness (such as stress, anxiety, fear) in general, and MBCT focuses more on how one thinks. MBCT training was created in the UK in 1990 by Zindal Segal, Mark Williams and John Teasdale. These MBCTs have been set up in order to help people with depression (in a clinical setting). The MBCT approach combines mindfulness with elements of cognitive behavioural therapy and is, therefore, (unlike MBSR) more focused on people and their own possible activity. It helps them find out about themselves (i.e., how to work effectively with their minds).[47] In other words, it puts emphasis on thinking and priorities in life, free of harmful stress.[48]

The general form, whether the MBSR or the MBCT course, consists of eight two-and-a-half-hour sessions over eight weeks (i.e., one week each), with an additional day of mindfulness after the last 6 weeks of the course. It also includes a structured homework plan that is crucial for course participants. It typically includes 45 minutes of formal mindfulness practice (body scan, sitting or walking meditation, yoga), including some informal practices such as observing and recording experiences/feelings throughout the program. Participants are asked to complete general questionnaires prior to entering the course, as well as to complete a pre-entry interview with a course instructor.[49]
The social worker, therefore, can use the comprehensive and structured training in mindfulness, through which this skill can be developed, cultivated and maintained under the professional supervision of the lecturer. Otherwise, he or she can obtain it himself or herself, through some book sources ('Mindfulness manuals' for self-teaching).

## 5. Pitfalls and Potential Risks of Mindfulness

The undisputed benefits of practising mindfulness are constantly proven through ongoing research. Some of them have been introduced here. There are countless proven positive effects of mindfulness practice. On the other hand, though, only a fraction of attention is devoted to the potential risks. There is not much knowledge available about these nowadays.[50]
In 2009, the science team led by Kathleen Lustyk pointed out the possible risks of practising different types of meditation (including mindfulness meditation). In their article, the team summed up studies that showed the adverse side effects among practitioners. These include, for example,

45 Cf. Shamash ALIDINA – Juliet ADAMS, *Mindfulness at Work Essentials for Dummies,* USA: John Wiley & Sons, 2014.
46 Cf. Malcolm PAYNE, *Modern Social Work…*, p. 167.
47 Cf. Shamash ALIDINA – Juliet ADAMS, *Mindfulness at Work Essentials for Dummies,* USA: John Wiley & Sons, 2014.
48 Cf. PAYNE, *Modern Social Work…*, p. 167.
49 Cf. Terry HYLAND, *Mindfulness and Learning: Celebrating the Affective Dimension of Education,* UK: Springer, 2011, p. 56.
50 Cf. © Oxford Mindfulness Centre, Is Mindfulness Safe? (on-line), available at: http://oxfordmindfulness.org/news/is-mindfulness-safe, cited 3rd July 2017.

depersonalisation (feeling of disconnection including mental processes or body), psychosis (loss of contact with reality) with delusions, hallucinations and disorganised communication, anxiety, increased risk of seizures, loss of appetite or insomnia. However, the research team itself mentions that the practices of screenings, safety research guides, or training standards for researchers have not yet been developed.[51] Therefore, the outputs may be somewhat distorted. In addition, it is necessary to take into account the health status of the participants. Health condition plays a major role when dealing with unwanted mental and physical conditions. The authors of the research particularly mentioned people with PTSD (Posttraumatic Stress Disorder). Increased caution should be given when working with these individuals.

Another interesting insight was presented by Dr David Treleaven, the expert on spirituality and health. He described the fact that constant attention to the body (related to mindfulness) can lead to so-called 'contemplative dissociation'. It is a certain absence of interconnection related to thoughts, emotions and physical feelings. According to him, it occurs when the individual touches past physical or mental trauma (which has not yet been adequately processed) through the present moment (respectively through concentration on mental or physical conditions). It can lead him or her into pain that might last for a long time and it is hard to escape from.[52]

The abovementioned, therefore, suggests that it is necessary to devote more attention to the pitfalls, respectively to the risks associated with the practice of mindfulness. Due to the lack of relevant scientific knowledge, the risks cannot yet be highlighted. However, some of them were mentioned in this chapter.

## Conclusion

Mindfulness has been (increasingly) the subject of various research. It has been usually used in psychology or medicine, but has recently become a priority in social work literature as well. In this area, mindfulness is a relatively new phenomenon that deserves deeper attention and further exploration. In the text, mindfulness was introduced as a potential and effective tool for the development of the social worker's personality. This was done through the interpretations of individual authors who have dealt with mindfulness. The term mindfulness is referred to as a 'gym of mind' or 'mental fitness' and is a certain adventurous way leading to self-knowledge and self-development, i.e., to the determiners leading to the developed and healthy personality of a social worker.[53] Furthermore, the effectiveness of mindfulness has been demonstrated in existing social work related research that shows that mindfulness training evidently brings benefits into the personal and professional life of an individual. One cannot forget the fact that social workers have to deal with high demands and the profession of social work itself is associated with a high level of burden.[54] These include, for example, the support of clients in diverse life situations and circumstances. Such demands can contribute to high levels of stress as well as to burnout syndrome.[55] To sum up, there is a constant increase in the professional requirements (by the company, the state,

51 Cf. Kathleen B. LUSTYK – Neharika CHAWLA – Roger S. NOLAN – Alan MARLATT, Mindfulness Meditation Research: Issues of Participant Screening, Safety Procedures, and Researcher Training, *Advances* 1/2009, pp. 20–30.

52 Cf. David TRELEAVEN, Meditation, Trauma, and Contemplative Dissociation, *Somatics: Magazine-Journal of the Mind/Body Arts and Sciences* 2/2010, pp. 20–22.

53 Cf. Vidyamala BURCH – Danny PENMAN, *Meditace pro zdraví: Praktický průvodce pro zvládání bolesti, nemocí a stresu pomocí všímavosti,* Praha: Grada, 2016, p. 198.

54 Cf. GÉRINGOVÁ, *Pomáhající profese*… p. 36; JANKOVSKÝ, *Etika*…, pp. 157–165; MATOUŠEK, *Metody*…, pp. 51–60; Zdeněk MLČÁK, Potenciální zdroje stresu v sociální práci a jejich zvládání, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2005, pp. 124–137.

55 Cf. McGARRIGLE – WALSH, Mindfulness…, pp. 212–233.

the clients) and, on the other hand, the permanent reduction of funds, the insufficient financial evaluation of social workers, the low prestige of the profession, the shortcomings in legislation, respectively its instability (mentioned, for example, by Paulík and Stejskalová).[56]

Mindfulness can be a creative and usable tool for social workers. It can significantly reduce the level of stress and balance the demands that one faces in life more effectively. Social workers can use mindfulness, for example, to prevent burnout syndrome and raise their awareness.[57] The training of mindfulness can bring many benefits not only to the personality of a social worker but also into his or her practice.[58] These include, for example: an increase in work performance, respectively work efficiency, improved communication and problem solving, increased concentration, increased ability to manage conflicts, achieving balance and resilience at the workplace and in the home environment, improving comprehensibility and empowering creative thinking, supporting mental and physical wellbeing, reducing stress levels, preventing burnout syndrome and emotional exhaustion, reduction of automatic responses (respectively the ability to make decisions more consciously), reducing chronic pain, improving energy levels, increasing control over long-term anxiety disorders, improving professional practice and working relationships.[59] However, it is necessary to realise that the practice of mindfulness is related to a certain discipline – that is, the observance of specific and necessary principles by social workers. These are a key prerequisite for using the positive consequences of the mindfulness practice and are outlined in the article.

The opportunities for social workers (to develop, improve, and maintain awareness, and take advantage of their potential for personality development) have been also mentioned. It can be achieved through special courses (MBSR or MBCT mindfulness training), which are similar to a large extent. In addition, social workers can go through training themselves, with the support of book sources (i.e., self-teaching).

Finally, the 'pitfalls of mindfulness' were discussed, i.e., some of the risks that can be associated with practice. Due to the lack of scientific knowledge, however, close attention has to be paid to them. Also, the resources addressing the potential pitfalls of mindfulness have to become wider.

Mindfulness, as a potential tool for the development of social worker's personality, has certainly great potential and it can be assumed that more and more research will be devoted to its beneficial consequences in personality development.

56 Cf. PAULÍK, K otázce…, p. 293; Jana STEJSKALOVÁ, Krize sociální práce aneb máme to ještě ve svých rukou?, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2014, p. 11.

57 Cf. LEONARD, Breathe In…, p. 2.

58 Cf. Louise GRANT – Gail KINMAN, *Developing Resilience for Social Work Practice,* UK: Palgrave, 2014.

59 Cf. © SSSC News, Bringing Mindfulness…

# Mindfulness as a Potential Tool for Developing the Personality of the Social Worker

**Abstract**
This article represents mindfulness as a potential tool for the development of the social worker's personality through which mental health and, consequently, physical state can be effectively maintained. At first, mindfulness is approached through the interpretations of various authors. Its perspective is further supported by the results of various scientific researches. The current state of mindfulness raising in social work (including traditional, official courses MBSR, MBCT) is introduced. Through these courses mindfulness can be developed, improved and maintained. Finally, space is also given to the 'pitfalls of mindfulness, i.e., to the risks that can be associated with its practice.

**Key Words:** social work, social worker, mindfulness, personality, development

***Author contact***
***Michal Kaczor MA***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
Email: info@michalkaczor.cz

# Hospital Social Workers in the US[1]

Helena Lustová

## Introduction

Hospital social work has had a long tradition in the US since the beginning of the twentieth century. The overall economic development and social demands influence the form of this type of social work just like any other field. The article introduces the hospital social worker's job in a complex way, putting together economic as well as demographical and some specific, internal factors. While the first part of the article deals with the significant changes over time, the second part faces the current hospital social worker's profile and its relevant issues. Enough space is given to the characteristics of the hospital social worker's duties and responsibilities as well as to the necessary personal qualities and skills. Due to the fact that economic status and financial security have a major importance in the US, the educational necessities and salary options will be introduced as well.

For more than three decades, there has been a long-lasting effort to save money in the US health care system. This, of course, has had an impact on the whole medical field. Significant consequences have been taking place such as reducing numbers of social workers in hospitals, rising pressure in the workplace, and the increasing complexity of the job. Besides the cost-cutting efforts, there are other factors influencing the hospital social worker's job. Those include multicultural and racial matters, the working environment, the size of institutional support, or the lack of evidence-based documentation proving the hospital social worker's efficiency and necessity. All of these matters will be discussed in the relevant context in the last two parts of the article.

## 1. The Development of the Hospital Social Worker's Role in Time

The role of social work and hospital social workers themselves has been changing due to changes in American society. The beginning of the twentieth century brought financial support into the medicinal and health care area. There was a change in the status of hospitals as well. They started to resemble businesses rather than charity settings and the poor became patients or, in more modern language, clients. Naturally, social work within hospitals followed this trend.[2]

At first social work service programmes were helping with identifying patients to relieve the overcrowding of hospitals due to civil war and setting up volunteer units for poor patients. The function of hospital social workers was to help patients as well as to help with organisation in the hospital setting. In a general sense, they had the same working status as nowadays. It was the

1 This article is a part of the project of the specific research GA JU no. 157/2016/H.

2 Cf. © Michael REISCH, The Challenges of Health Care Reform for Hospital Social Work in the United States (on-line), *Social Work in Heath Care* 51 (10), November 2012, pp. 874–875, available at: http://dx.doi.org/10.1080/00981389.2012.721492, accessed 1st June 2017.

complexity of the job which came later on.[3]

In 1918, the American Association of Hospital Social Workers (AASW) was established and there was a significant rise in number of hospital social work departments as well as an expansion of social workers' roles and duties. Social workers became a helping mediator between the patient and his or her doctor, and at the same time they helped patients to understand their diagnosis and the treatment they were undergoing.[4]

Another important issue was to define the hospital social worker's position towards doctors and hospital staff in general. The growing importance and prestige of physicians led to the tendencies or efforts to treat social workers as subordinates rather than as cooperating members of the hospital teams.[5]

In 1926, there was a split between the social workers who work with medical doctors and the social workers who work with psychiatrists followed by the conference of AASW in 1929 where the most important job duties of hospital social worker were expressed. Those included medical-social diagnosis and its interpretation, teamwork, casework, discharge planning, financial solutions for the chronically ill and disabled, and several others. Psychiatric social workers later established their own organisation, the American Association of Psychiatric Social Work (AAPSW).[6]

Since World War I, hospital social workers have followed the trend of forming group practices like those created by physicians. These include several different specialists in the field and enable to work with patients in more flexible and holistic way.[7]

In the early 1950s, all national social organisations merged into the new National Association of Social Workers (NASW). Due to the specialised knowledge of the medical field, it was not an easy decision for hospital social workers existing at that time under AAMSW (American Association of Medical Social Workers). The newly formed NASW's goals were making the social profession even more professionalised and formalised.[8]

Another event that was very important in American health care history in general was the establishing of Medicare and Medicaid, which occurred in 1965. The founding of these federal programmes (which financially ensured health care for the elderly and the poor) caused an increase in these kinds of patients in hospitals and the further development of social hospital work as well.[9]

In the 1970s, hospital social work became more and more specialised, following the general trend in medicine. The efforts of proving the efficiency and productivity of social work praxis in numbers appeared. How to go about measuring social work has been a very important question, mainly because of the topic of its usefulness and either the indispensability or dispensability of social workers in hospitals. These discussions arose in the 1980s and it has been this way since then. The main reason was due to attempts to reduce the costs of health care and these discussions have continued to last into the present. Naturally, the circumstances put more pressure on hospital social workers and have diminished their influence, mainly because there has been a significant drop in the number of them in administrative and managerial areas. Because of this, the workload of an individual hospital worker has increased.[10]

3 Ibid., p. 875.

4 Ibid., p. 876. Cf. also © Sharon M. KEIGHER, Knowledge Development in Health & Social Work (on-line), *Health & Social Work* 25 (1), February 2000, pp. 3–8 (on-line), available at: https://doi.org/10.1093/hsw/25.1.3, accessed 1st June 2017.

5 Cf. © Michael REISCH, The Challenges…, p. 877.

6 Cf. © Michael REISCH, The Challenges…, p. 877. Cf. also © Sharon M. KEIGHER, Knowledge…

7 Cf. © Michael REISCH, The Challenges…, p. 877.

8 Cf. © Michael REISCH, The Challenges…, p. 878. Cf. also © Sharon M. KEIGHER, Knowledge…

9 Cf. © Michael REISCH, The Challenges…, p. 878.

10 Ibid., p. 879–880. Cf. also ©TRUITY, Social Worker (on-line), available at: https://www.truity.com/career-profile/social-

## 2. The Current Profile of the Hospital Social Worker

### 2.1 Job Characteristics

The hospital social worker helps the patients and their families to address and solve the physically, socially, and economically difficult situation and problems connected with the patient's health condition. His or her specialisation within a hospital varies and generally correlates with the hospital departments.[11] Their job duties include the following areas.

- Medical-social diagnosis: The hospital social worker helps patients to understand their medical condition and treatment options and prepares them for the consequences of various treatments or for treatment refusal. Consequently, he or she helps them to make those necessary changes in their lifestyle.[12]
- Team work: The hospital social worker cooperates with doctors, nurses and other health care professionals. He or she informs them and helps them to consider the effect of the patient's physical condition on his or her mental health or emotional state.[13]
- Case work: This includes a follow up with patients during their case. The social worker should ensure himself or herself about the improvement of the patient's situation in the future. This duty is connected with the evaluation of services provided by hospital social workers. The effective outcomes should be ensured for a positive job status as well.[14]
- Discharge planning: The hospital social worker prepares patients for the transition from hospital settings back to their homes, communities and (in case of serious illness or dying patients) to the alternative facilities such as hospices or specialised clinics. He or she provides for transportation, arranges for in-home medical equipment, and coordinates the follow-up treatments. He or she cooperates with the service provider agencies in order to develop a care plan for a patient if necessary. He or she gives patients and their families the information about various services such as home health care or support groups in their local community.[15]

Long, chronic or serious illnesses are usually connected with high medical expenses and (even if some patients have the insurance coverage) the out-of-pocket expenses could be significant. The hospital social worker can deal with those financial problems by helping patients to apply for benefits provided by Medicaid or other types of government or community support. In other words, he or she should be able to arrange for resources to finance the medication and services which are needed.[16]

### 2.2 Personal Skills and Qualities

The hospital social worker's job can be challenging and psychologically very demanding. The hospital social worker meets people in stressful, difficult situations. These are often seriously ill and

worker, accessed 1st June 2017.

11 Cf. © NASW Center for Workforce Studies & Social Work Practice, Social Workers in Hospitals & Medical Centers, occupational profile (on-line), available at: http://workforce.socialworkers.org/studies/profiles/Hospitals.pdf, accessed 1st March 2017.

12 Cf. ©TRUITY, Social Worker… Cf. also © NASW Center…

13 Cf. © NASW Center… Cf. also ©TRUITY, Social Worker…

14 Cf. ©TRUITY, Social Worker…

15 Ibid. Cf. also © EDUCATIONAL COMMISION FOR FOREIGN MEDICAL GRADUATES. Health Care Team, Care and Psychosocial Support Coordinators, Medical Social Worker (contributed by Nancy A. MORROW) (on-line), available at: http://www.ecfmg.org/echo/team-psych-msw.html, accessed 1st June 2017.

16 Cf. © NASW Center… Cf. also © EDUCATIONAL COMMISION… Cf. also ©TRUITY, Social Worker…

have to deal with the consequences of their health condition. To be able to successfully manage the job a hospital social worker should possess certain qualities and skills, such as:

- Compassion and empathy – for understanding problems of people and the ability to develop a trustworthy relationship with them. In addition to these qualities, a hospital social worker has to be able to listen to the patients' needs.[17]
- Organisational and time-management skills – the ability to help and manage caseloads. The medical social worker takes care not only of his or her own documents, but they often assist and guide the patients with their paperwork as well. Due to there usually being a large number of patients, a medical social worker must efficiently manage his or her time in order to provide help for all of them equally and fairly.[18]
- Problem-solving skills – to be able to deal with patients' problems. A hospital social worker has to be an advocate for patients and stand by them. He or she needs to find an effective solution for many specific situations connected with patients' health conditions.[19]

### 2.3 Education and Salary

The basic educational requirement for a job in a social work area (including the hospital social work area) is a bachelor's degree. However, for the majority of medical facilities a master's degree in social work is the best option. The job training includes lots of hours in praxis. The practical part of the studies is called a field placement.[20]

As soon as an individual has successfully gained his or her master's degree, he or she can become a licensed social worker. In order to obtain the license, one has to fulfil the conditions and requirements of the state in which he or she wants to work. The standards for licensing vary; there is a tendency to place emphasis on communicative skills, professional ethics, and an awareness of cultural diversity.[21] The requirements of individual states are provided by the **Association of Social Work Boards**.[22] These also include a specific number of supervised working hours and this supervision must be done by a licensed social worker. The license is not mandatory, though, for some hospitals or other medical facilities hire social workers who are still in the process of working on their certification.[23] On the other hand, most insurance providers require the license in order to be willing to reimburse for services.[24] Hospital social workers further specialise according to specific hospital areas – emergency, oncology, paediatrics, nephrology, neurology, etc.[25]

The salaries for hospital social workers depend on their education, location, the area of practice and their years of experience. Focusing on education, a hospital social worker with a master's degree earns approximately 30% more ($60,000 median) than his or her colleagues with a bachelor's degree at only ($40,000 median). The newest 2016 U.S. Bureau of Labor Statistics shows that an annual mean wage for social workers in general medical and surgical hospitals is $61,080. The annual salaries vary significantly by region as well. Hospital social workers in the western part of

17 Cf. ©TRUITY, Social Worker…
18 Cf. ©TRUITY, Social Worker…
19 Ibid. Cf. also © EDUCATIONAL COMMISION…
20 Cf. © EDUCATIONAL COMMISION…
21 Ibid.
22 ASWB, Association of Social Work Boards (on-line), available at: https://www.aswb.org/, accessed 1st June 2017.
23 Cf. © Stephanie BEDFORD, The Role of a Medical Social Worker (on-line), available at: https://www.gapmedics.com/blog/2015/06/17/the-role-of-a-medical-social-worker/, accessed 1st June 2017.
24 Cf. © EDUCATIONAL COMMISION…
25 Cf. © BEDFORD, The Role of…

the US earn $67,700 (median) while their counterparts in the Midwest earn only $55,000 (median). Regarding differences according to practice area, the highest annual salaries are in administration ($92,000 median). Length of experience has an evident impact on hospital worker salaries as well. The hospital social worker with less than nine years of practice earns annually $52,000 (median) while one with more than 20 years of practice earns $64,900 (median).[26]

## 3. The Value and Negative Aspects of the Job (a review of two research studies)

### 3.1 The Value of Social Work in Hospitals

As health care spending has been constantly on the rise, hospital administrators often view social workers and their work as expendable. There has been pressure to prove the cost-effectiveness of social work in hospitals. On the other hand, the hospital infrastructure has to allow the collaboration and utilisation of data that can support and prove the need for hospital social work. For example, tracking the successes of discharge processes could be the way of showing and proving the efficiency of hospital social workers.[27]

Charles Aurebach, Susan E. Mason and Heidi Heft La Porte did a research study to prove there to be a more quality outcome with patients being served by social workers in comparison with patients treated without social workers' help. Their study reviews the two-year data set documenting social work activities on medical-surgical units of a large medical centre.[28]

The data shows that 64,722 patients were admitted to the hospital medical-surgical area within two years (2002-2004) and 15.7% of them were served by social workers. The mean age of patients with social work assistance was higher (68.8) in comparison with others (53.8). Those patients with social work service had a significantly higher length of stay (11.4 days) in comparison with those without this service (4.3 days). The most frequents services provided to patients were assessment (85.7%), discharge planning (80.7%), hospital staff cooperation (67.8%), health education (33.3%), individual counselling (23.7%), family counselling (33,0%), and financial counselling (18.5%).[29]

As the age and complexity of the social services provided show us, social workers are assigned to the most difficult cases. Those cases would be problematic to solve without effective social work involvement. Thus, those facts suggest that seeing hospital social workers as expendable is inadequate. Hospital social workers are trained to solve a combination of physical, mental and social issues that are out of the range of the usual diagnostic numbers and facts.[30]

### 3.2 Negative Aspects Influencing Hospital the Social Worker's Job

The hospital social worker deals with the sick that are often in a very difficult situation suffering physically, emotionally, or even socially on a daily basis. As was mentioned before, social workers are intensively prepared for the possible obstacles during their studies and practice. On a long-term basis or with a different hospital environment, some negative working aspects might arise.

The 2007 study by Connie Urlich, Patricia O'Donell, Carol Taylor, Adrienne Farrar, Marion Danis

26 Cf. © NASW Center… Cf. also © U.S. Bureau of Labor Statistics, Occupational Employment Statistics, Occupational Employment and Wages, May 2016 (on-line), available at: https://www.bls.gov/oes/current/oes211022.htm, accessed 1st June 2017.

27 Cf. © Charles AUERBACH – Susan E. MASON – Heidi HEFT LAPORTE, Evidence that Supports the Value of Social Work in Hospitals (on-line), *Social Work in Heath Care* 44 (4), 2007, pp. 17–18, 23, available at: http://dx.doi.org/10.1300/J010v44n04_02, accessed 1st June 2017.

28 Ibid., p. 17.

29 Ibid., pp. 23–24, 27.

30 Ibid., pp. 27–30.

and Christine Grady investigated the reference frame of several work factors (ethical climate and ethical stress, job satisfaction and the intention to leave one's job) among nurses and social workers in the United States. Questionnaires were sent to 1215 randomly selected nurses and social workers in four census regions of the United States. The results and following discussions can be presented within the following three parts.[31]

- Ethical stress and its consequences – 32.5% of respondents felt powerless and 34.7% overwhelmed with ethical issues at their workplace. Those frustrated were 52.8% and 40% felt fatigue when unable to solve ethical issues. Almost two thirds of respondents confirmed that there are some ethical issues which cannot be influenced.[32]
- The differences. Racial and cultural trends – hospital social workers expressed more ethical stress than their counterparts from other settings. This fact could be influenced by the greater size of the hospital settings, and thus by the higher number of staff and patients. Regarding racial differences, African-American nurses felt less satisfied than their white colleagues. In multicultural American society with its changing demographical trend, racial and cultural issues will have to be addressed. This matter will be dealt with in the last part of this article introducing future trends in hospital social work.[33]
- Working environment and institutional support – the working environment contributes strongly to one's attitude toward the job. An overall positive climate and job satisfaction worked against the intention of correspondents to leave their jobs. Being a respected and valued member of the team is more influential than staffing patterns and salaries, which are often overestimated by traditional economic models. Institutional support correlates with ethical stress as well. Social workers are trained to recognise, address and deal with ethical stress. Sadly, with no support and respect in their workplace, their ability cannot be adequately used. On the other hand, with a supportive environment social workers are able to deal with much higher ethical stress while still being happy with their job. Consequently, overall job satisfaction has a significant effect on care and its quality and, in this sense, on spending as well, which is crucial.[34]

## 4. The Current Situation and Possible Trends for Hospital Social Work

In the final part of this article, let me introduce the current situation of hospital social work and its possible future in general social and political contexts. The most influential seems to be the financial issues, specifically, the long-lasting effort to reduce the health care spending and its impact, and the future demographical changes in the US population.

After the 2016 presidential elections and transition of political powers in the US government, the future of health care reform is still unclear. The intention to save money in the health care industry has been strong since the spending is enormous and at the highest worldwide. As already mentioned in chapter one, there have been the consequences of those cost-cutting efforts in the hospital, for the social workers mainly in management, and the administration area. On the other hand, the workload of a single hospital social worker is increasing. One of the specific reasons for tight hospital budgets for social workers is reduced Medicare payments to hospitals. Medicare is

31 Cf. © Connie ULRICH – Patricia O'DONNELL – Carol TAYLOR – Adrienne FARRAR – Marion DANIS – Christine GRADY, Ethical Climate, Ethics Stress, and the Job Satisfaction of Nurses and Social Workers in the United States (on-line), *Social Science & Medicine* 65 (8), October 2007, pp. 1708–1719, available at: https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2007.05.050, accessed 1st June 2017.

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Ibid.

a federal programme ensuring coverage for elderly Americans. During the processing of the 2010 health care reform, Medicare's budget was lowered in order to broaden coverage for more uninsured Americans. As elderly people represent a significant part of hospital patients and social workers' clients, these Medicare cuts could have the financial impact on hospital social work as well.[35] Despite the efforts, health care spending is still on the rise and many Americans are dealing with their medical bills. Thus, the duties of a hospital social worker connected with financial advising and counselling will be on the rise. As the budget limitations for hospitals have been diminishing along with the number of managerial and administrative staff, it will definitely increase the need for self-care and self-monitoring among social workers in practice for the future.[36]

Talking about future and possible trends in US society for hospital social work, a lot of influence could be had by a changing demographical trend in the US population and its effect. While in 1980 there was 11.3% of population above 65, the expected number in 2020 is 16.3%, and 20.4% in 2040. Whereas the percentage of seniors is growing, the population of people from 0 to 19 years old is declining (from 31.9% in 1980 to 25.9% according to the prediction for 2040). Elderly people tend to need more health care. In addition, due to a longer life expectancy, the majority of those elderly will be white. Such a change could bring more intercultural and racial issues.[37]

All of the duties of hospital social workers are likely to increase and become even more complex due to the social changes and budget difficulties in the health care area. In addition, he or she will have to become more sensitive to intercultural and racial matters. All of those mentioned circumstances also bring the question of how to attract and retain staff with professional skills and personal qualities for the job. For this issue, the need for improving working conditions will arise even more intensively. Furthermore, due to the prevailing financial troubles, hospital social workers will have to manage the evidence-based outcome assessment to clearly demonstrate their economic importance and value for patients, hospitals, and the whole society.[38]

## Conclusion

The future of hospital social work depends on general factors, as well as on specific ones. Among the general elements, the future of US health care reform and its subsequent financial solutions are the most important. Whether the system will be almost completely private or some of the federal programmes like Medicare and Medicaid will stay, it is determined by the current president Trump and his administration. The specific factors for the hospital social worker's job (which are crucial) include the cooperation of the hospital social workers themselves with hospitals and relevant institutions on establishing:

- the evidence-based outcome assessment – in order to prove the value and efficiency of the job;
- the professional preparation for the future demographical and culture-racial changes in the population;
- the quality teamwork in the workplace among social workers, doctors, nurses and the hospital

35 Cf. © Michael REISCH, The Challenges…, pp. 879–880. Cf. also Lloyd LIM, *Beyond Obamacare. Solving the Healthcare Cost Problem*, Mustang, Oklahoma: Tate Publishing & Enterprises, LLC, 2014, p. 15. Cf. also © Robert E. MOFFIT, Year Six of the Affordable Care Act: Obamacare's Mounting Problems (on-line), *BACKGROUNDER*, 3109, April 2016, available at: http://www.heritage.org/health-care-reform/report/year-six-the-affordable-care-act-obamacares-mounting-problems, accessed 1st June 2017, pp. 12–13.

36 Cf. © Robert E. MOFFIT, Year Six…, pp. 8–10. Cf. also © Michael REISCH, The Challenges…, p. 888.

37 Cf. © Michael REISCH, The Challenges…, pp. 883–884.

38 Ibid., p. 888.

staff in general;
- the educational and practical preparation of hospital social workers including the development of their independency, self-care, and self-monitoring skills;
- the improvement of the working environment in order to retain staff with professional skills and high personal qualities necessary for the job, and the institutional support for social workers and nurses to be able to cope with the working stress and other negative psychological issues.

## Hospital Social Workers in the US

**Abstract**
The article is addressed to a wide range of readers, from the public unfamiliar with the topic of social work generally to the experts who have not had a chance to know the specifics of hospital social work in the United States. The goal is to provide an up to date overview of the subject in the current post-presidential election climate. The article does not provide a deep analysis of social work methods. It rather analyses the selected characteristics that are important for defining the hospital social worker's current and future role in the US health care system. It briefly describes the development of the hospital social worker's status and his or her duties since the beginning of the twentieth century, the current job characteristics, and the educational necessities. It also compares their salaries in different regions in the US. The same method is used when dealing with the value of the hospital social work and the negative aspects of the job. Two research studies are introduced and the results of each are compared in order to prove and understand those issues. In the last part of the article, the current situation in the health care area is briefly described, focusing on the consequences of the cost-cutting political efforts for hospitals. Future demographical, cultural and racial issues in the US are brought up and the predicted figures are compared with the past ones. Those are put into the context with the hospital social worker's current and expected future role in the health care area. The conclusion synthesises used data and information and put forward the crucial changes needed in the future hospital social work field.

**Key words:** hospital social worker, role, skills, qualities, salary, value, stress, cooperation, trends, costs

***Author contact***
***Helena Lustová MA***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
lustova@tf.jcu.cz

# Instruktor-profesionál! Dělník nebo animátor?

Richard Macků, Veronika Röhrerová

## Mladí a flexibilní, ale…

V poslední dekádě jsme svědky omlazování na vrcholných i středních řídících pozicích některých komerčních i neziskových organizací, jejichž obsazování bylo tradičně doménou spíše starších a zkušených, než mladých a ambiciózních pracovníků.[1] Konkrétně si můžeme této situace povšimnout v organizacích, jejichž posláním je rozvoj jednotlivců a skupin v jejich volném čase. V současnosti jsou k tomuto účelu často používány tzv. zážitkové metody; vedoucí takových programů se podle označení zavedených v průkopnické organizaci tohoto stylu výchovy – Prázdninové škole Lipnici – nazývají instruktory.[2]

Setkáváme se tak dnes s mladými, schopnými a ambiciózními instruktory, kteří jsou velmi dobře metodicky, a snad i teoreticky, vybaveni.[3] Chápou současnou poptávku, jsou vysoce flexibilní, co do věku mají povětšinou blízko ke členům cílové skupiny, se kterými pracují. Řada z nich prošla i velkým množstvím příbuzných akcí a právem o sobě tvrdí, že mají v oboru bohaté zkušenosti.[4] V tomto textu však chceme upozornit na určitou „instantnost" těchto zkušeností mladých instruktorů (pojem používáme analogicky k tomu, jak jej zavedl jeden z autorů tohoto textu v souvislosti s instantními způsoby řešení problémů).[5] Instruktorem s instantními zkušenostmi rozumíme takového, který je schopen velmi rychle a přesně připravit funkční program, dokáže rovněž reagovat na aktuální dění ve skupině, nicméně činí tak pouze na základě naučených vzorců jednání či algoritmů metodických postupů. Tímto svým jednáním de facto degraduje svou instruktorskou úlohu, neboť na první místo klade metodu, techniku či naučený postup, nikoliv sebe. Takového instruktora nazývejme v tomto textu (a v souladu s tématem časopisu) instruktorem-dělníkem, proti kterému stojí instruktor-animátor, tj. vyzrálá osobnost, která je schopna stejně dobře aplikovat vhodné metodické postupy, nicméně na cílovou skupinu působí především svou osobnostní vyzrálostí, charismatem a na základě osobního vztahu s jednotlivými členy skupiny.[6] Instruktor-animátor je osobnost, která vlastním příkladem ovlivňuje své okolí.

1 Srov. Peter G. NORTHOUSE, *Leadership: Theory and Practice, 6th Edition*, Los Angeles: SAGE Publications, 2013, s. 210.

2 Můžeme se také setkat s pojmem *lektor*; oba pojmy pro potřeby tohoto textu považujeme za zaměnitelné. Někteří autoři však mezi pojmy odlišují, když např. lektora chápou jako instruktora/učitele v konkrétním oboru.

3 Srov. © Výroční zprávy Prázdninové školy Lipnice (on-line), dostupné na: https://www.psl.cz/upload/psl/file /vyrocni-zpravy, citováno dne 25. 11. 2017.

4 Srov. Metodický výcvik Prázdninové školy Lipnice (on-line), dostupné na: https://www.psl.cz/metoda-zazitkove-pedagogiky-certifikovany-vycvik, citováno dne 25. 11. 2017.

5 Srov. viz Richard MACKŮ, *Instantní, nebo skutečné řešení problému?*, Zlín: Verbum, 2015.

6 Srov. Michal KAPLÁNEK, *Animace. Studijní text pro přípravu animátorů mládeže*, Praha: Portál, 2013, s. 64.

## Kdo je to instruktor?

V úvodu našeho textu jsme již naznačili, že na instruktora jsou kladeny v podstatě dva nároky – profesní a osobnostní.[7] V tomto smyslu bychom instruktora zážitkových kurzů, o němž tento text pojednává zejména, mohli charakterizovat jako vedoucí osobu výchovně-vzdělávací, tedy rozvojové akce, zodpovídající za ideovou, organizační i obsahovou a metodickou rovinu takové akce. Instruktorství obecně s sebou nese záměr někoho instruovat, tedy něčemu naučit; instruktor je v tomto smyslu učitelem, který vede člověka nebo skupinu k rozvojovému cíli, ale zároveň dbá na široké spektrum dalších souvisejících činností (např. organizačního charakteru). Role instruktora na zážitkovém kurzu však může být během kurzu proměnlivá – organizátor, pedagog, rozhodčí, herec nebo i účastník.[8]

Tento nárok velmi širokého záběru činností může ovšem také zapříčinit vznik problému, který jsme nastínili v předcházející kapitole – plnění množství dílčích organizačně-metodických úkolů je totiž snáze kontrolovatelné a snáze tak můžeme hodnotit splněné úkoly jako dobře odvedenou práci (na rozdíl od špatně měřitelného inspirativního působení svou osobností). Instruktora je proto nutné chápat především jako neformálního vůdce,[9] nikoliv jako dobře vyučeného řemeslníka (jak se často může jevit z požadavků organizací i podoby nejrůznějších metodických příruček).[10] Lukas k tomu uvádí, že vůdce je někdo, kdo má schopnost „podněcovat a inspirovat druhé ke spolupráci prospěšné pro skupinu".[11] Aby vůdce získal své stoupence, musí je „dokázat přesvědčit o „své pravdě", předložit jim jasnou vizi budoucnosti, zároveň ale ukázat cestu k dosažení této vize a popřípadě i upozornit na překážky na cestě. A pokud je dostatečně přesvědčivý, dokáže si získat stoupence, kteří přijmou jeho vizi za svou a učiní z ní společnou věc – „jedinec si osvojuje a upevňuje takové formy chování, které chápe jako odpovídající principu, ideologii, kterou přijal a jejíž prosazování prožívá jako silně uspokojující".[12] Instruktor zážitkových akcí může navíc využívat i metody sociálního učení, které funguje na principu interakce s ostatními, neboť „určitá vlastnost osobnosti se rozvíjí především v těch činnostech, které kladou zvýšené požadavky na tuto vlastnost".[13]

Instruktoři se stávají osobním vzorem pro řadu účastníků zejména mladší věkové kategorie (do 20 let). Ti často přebírají – většinou nekriticky – zvyky, názory i postoje instruktorů na dlouhou dobu. Mezi podněcováním ve prospěch jiných (motivací) a manipulací (ovlivňováním ve vlastní prospěch vůdce) je však velmi tenká hranice, na které vůdce (instruktor) mající silný vliv na účastníky kurzu balancuje.[14] Během kurzu se navíc mezi účastníky a instruktory vytvářejí velmi hluboké a pevné vztahy. Právě z důvodu přesahu do dalšího života účastníků platí pro instruktory bezvýhradně tradiční imperativ výborných charakterových vlastností, jasného světového názoru a široce rozvinutých kulturních zájmů.[15]

---

7 Tento požadavek můžeme srovnat s nároky na učitele, které popisují Průcha, Walterová a Mareš v Pedagogickém slovníku: *„Kompetence učitele je soubor profesních dovedností a dispozic, kterými má být vybaven učitel, aby mohl efektivně vykonávat své povolání. (…) Obvykle jsou uváděny jako hlavní kompetence osobnostní a kompetence profesní."* in: Jan PRŮCHA – Eliška WALTEROVÁ – Jiří MAREŠ, *Pedagogický slovník*, Praha: Portál, 2003, s. 103.

8 Srov. Radek PELÁNEK, *Příručka instruktora zážitkových akcí*, Praha: Portál, 2008, s. 39–40.

9 Vůdci totiž existují formální a neformální. Formální vůdce je někdo, kdo je v této roli ze své pozice (např. šéf), a neformálním vůdcem je poté někdo, kdo je vnímán jako vůdce na základě myšlenek, postojů a schopnosti vhodně a přitažlivě interpretovat své věci, aniž by k tomu potřeboval oficiální pozici.

10 Např. Metodická publikace s názvem *Zlatý fond her* uvádí, že „umění *jak* připravovat a organizovat hry je z velké části dovedností, která se dá nacvičovat a natrénovat".

11 Josef LUKAS – Josef SMOLÍK, *Psychologie vůdcovství*, Brno: Computer Press, 2008, s. 58.

12 Jan ČÁP, Jiří MAREŠ, *Psychologie pro učitele*, Praha: Portál, 2001, s. 195.

13 ČÁP – MAREŠ, *Psychologie pro učitele…*, s. 282.

14 Srov. LUKAS – SMOLÍK, *Psychologie vůdcovství…*, s. 66.

15 Srov. Petr HOLEC, Problematika metodického využití moderních forem pobytu v přírodě v SSM, *Metodické listy pro tělovýchovně brannou činnost* 7/1977, s. 9.

## Vývoj a růst instruktora

Podle Plamínka lze rozlišovat tři fáze ve vývoji instruktora. Jedná se o jakousi cestu od nabízení konkrétních postupů k poskytování podnětů k přemýšlení. Zároveň zmiňuje, že „nikde není zaručeno, že každý lektor musí vstoupit do třetí, nebo dokonce už i do druhé fáze tohoto vývoje".[16] Tři fáze rozděluje podle zaměření instruktora na já – oni – ono. Protože považujeme toto rozdělení za stěžejní pro pochopení dalších částí textu, dovolujeme si zde ve stručnosti shrnout popis jednotlivých fází:

V první fázi, tzv. „já-fázi", se instruktor soustředí především sám na sebe a hodnotí se podle zvoleného vzoru. Dle Plamínka mohou z této fáze vyplynout v podstatě dva výstupy: eskalující tréma nebo obsahová jistota a procesní zručnost. Instruktor je tedy silně zaměřený na proces, snaží se postupovat tak, jak je důsledně naplánováno. Zaměření na proces může vytvářet propast mezi cílem instruktora a potřebami účastníků. Druhou fázi nazývá Plamínek „oni-fází". Instruktor se při sebehodnocení zaměřuje více na zpětnou vazbu od účastníků i organizátorů. Opět mohou nastat dva opoziční výstupy – podbízení se účastníkům (a to i na úkor programu), nebo získání empatických návyků a dobré image. Instruktor se zde opírá o dovednosti a podnětné úvahy; jeho činnost může někdy působit chaoticky. Třetí etapa, tzv. „ono-fáze", je příznačná zaměřením na věc a snahu prospět účastníkům více než na prosté zalíbení se jim. Své sebehodnocení směřuje instruktor ke svému přesvědčení o užitečnosti a prospěšnosti své činnosti. Výstupem často bývá osobitost lektorů, která má své světlé, ale i stinné stránky. Osobitý přístup bývá používán se záměrem dosažení užitku. Od lektora si v této fázi mohou více vzít účastníci disponující určitým povědomím o daném tématu a osobní zvídavostí. Ovšem na pomalejší a spíše pasivní účastníky může takový lektor působit roztržitě a nepochopitelně.[17]

V popsaných fázích vývoje instruktora můžeme dobře pozorovat podobnost s výše popsanými znaky instruktora, který jedná na základě tzv. instantních zkušeností a postupně se více začíná podobat instruktorovi, který vůči účastníkům vystupuje v roli animátora. Je třeba podotknout, že stejně jako ne všichni instruktoři dosáhnou třetí fáze vývoje,[18] tak ne každý instruktor je schopen naplnit požadavky pro to, aby vzhledem ke skupině vystupoval animačně. Plamínkovy fáze já – oni – ono nám byly inspirací pro pojmenování témat a dílčích témat v tzv. indexu během zpracování rámcové analýzy. Ta byla zaměřena na hlubší poznání práce instruktora na zážitkových akcích a bylo možné během ní pozorovat právě výše popsané projevy vývoje instruktora.

## Animátor nebo dělník?

Zatímco většina dosavadních publikací a výzkumů se týká konkrétních instruktorských profesí (v českém prostředí např. instruktorů lyžování apod.), a rozvíjí tak poznání o pojetí práce instruktora -dělníka, publikací zvažujících osobnostní výbavu instruktorů je o poznání méně. Můžeme však najít rozsáhlé tituly věnující se příbuznému tématu vůdcovství, srov. např. monografie P. G. Northouse[19] Ojedinělým výzkumem, který se přímo zaměřoval na naši cílovou skupinu, tj. instruktory zážitkových kurzů, byl výzkum T. Valenty publikovaný v roce 2011.[20] Tento výzkum měl biografickou povahu a jeho cílem bylo zjistit, jakou roli sehrává fenomén instruktorství v životní dráze člověka.

16 Jiří PLAMÍNEK, *Vzdělávání dospělých: průvodce pro lektory, účastníky a zadavatele*, Praha: Grada, 2010, s. 268.
17 Srov. PLAMÍNEK, *Vzdělávání*…, s. 268–271.
18 Srov. PLAMÍNEK, *Vzdělávání*…, s. 268.
19 Viz NORTHOUSE, *Leadership: Theory and Practice*…
20 Tomáš VALENTA, Fenomén instruktorství v životní dráze člověka (prezentace výsledků výzkumu), *Gymnos Akadémos* 1/2011, s. 12–22.

Inspirováni uvedeným výzkumem a motivováni rozporem v možném pojetí práce instruktora jsme uskutečnili kvalitativní empirické šetření,[21] jehož cílem bylo zmapovat vnímání problematiky témat souvisejících s instruktorstvím mezi samotnými instruktory zážitkových akcí. Zatímco Valentův výzkum instruktorství se soustředil na kontinuitu změn instruktorské práce v průběhu jeho života,[22] naše šetření se zaměřilo právě na různá pojetí instruktorské práce napříč instruktorskými pozicemi v několika organizacích.
Během rozhovorů jsme se zaměřili na témata sebevnímání instruktorů, co instruktoři považují za důležité vzhledem k jednotlivým pozicím (začínající instruktor – šéfinstruktor). Dalším tématem byla spolupráce s ostatními členy týmu a také témata, která nám pomohla lépe odlišit označení instruktor-dělník a instruktor-animátor.
Dílčími cíli výzkumu, které nám pomohly strukturovat rozhovory s instruktory, bylo zjistit:

- *V čem instruktoři vnímají své silné stránky?*
- *Jaké požadavky na jednotlivé pozice v organizaci považují instruktoři za důležité?*
- *Jaké podmínky pro spolupráci instruktoři vyžadují?*
- *Jaké rozdíly instruktoři vnímají mezi prací, kterou odvádí instruktor-dělník a osobnost?*[23]

Hlavní technikou sběru dat se stal polostrukturovaný rozhovor. Právě skrze rozhovor je totiž vhodné zkoumat členy určitého prostředí, určité specifické skupiny, kterou instruktorská komunita je.[24] Výše uvedené otázky, vycházející z dílčích cílů šetření, se staly základem tzv. tazatelského schématu, tedy základní osou rozhovoru s informanty; pro jednotlivé pozice (viz dále) však byly připraveny částečně odlišné sady otázek. Informanti byli vybráni ze tří různých organizací zabývajících se využitím zážitkových metod k rozvoji osobnosti nebo skupin. Záměrem bylo vést rozhovor s lidmi na různých pozicích z každé vybrané organizace (začínající instruktor – elév, pokročilý instruktor, vedoucí instruktor); to umožnilo porovnávat data napříč pozicemi i v různých organizacích. Mezi informanty byli čtyři muži a čtyři ženy, všichni jsou aktivními instruktory a všichni mají vysokoškolské vzdělání nebo vysokou školu studují. Pro rozbor získaných dat pak byla využita kvalitativní rámcová analýza[25] (framework analysis), především z toho důvodu, že data nesla určitou stopu dotazování a byla tedy poměrně výrazně strukturovaná.
Samotný proces analýzy dat můžeme rozdělit do pěti fází, které uvádí J. Ritchie a L. Spencer[26]:

1. *Seznámení s datovým materiálem (data management)*
   V této fázi jde o důkladné seznámení výzkumníka s datovým materiálem, během něhož identifikujeme opakující se témata a myšlenky, jež jsou využity ve fázi následující.
2. *Identifikace tematického rámce*

21 Jak uvádí Valenta, na fenomén instruktorství je obvykle pohlíženo v duchu hermeneuticko-fenomenologické výzkumné tradice, jež přísluší kvalitativně pojatým výzkumům. Často tedy nejde o vysvětlení tohoto pojmu, ale spíše o popsání a porozumění šíři celého fenoménu instruktorství.

22 VALENTA, Fenomén instruktorství v životní dráze…, s. 12–22.

23 Během rozhovorů s instruktory jsme namísto pojmu „animátor" pro odlišení tohoto přístupu instruktorské práce (oproti instantnímu – dělnickému pojetí) používali pojem „osobnost"; během přípravných prací jsme se totiž setkali s podstatnými rozpory v rámcovém pochopení slova animátor, které by mohly vést k podstatnému zkreslení zjištěných dat a v důsledku toho také zkoumaných skutečností.

24 Srov. Roman ŠVAŘÍČEK – Klára ŠEĎOVÁ, *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*, Praha: Portál, 2007, s. 159.

25 Toto schéma analýzy kvalitativních dat bylo vyvinuto v 80. letech 20. století. Autoři rámcové analýzy usilovali o snadnější systematické prozkoumávání kvalitativních dat. U nás rámcová analýza není příliš obsáhle popsána, základní přehled podává HENDL (2005), podrobnější rozpracování uvádí Richard MACKŮ, *Instantní, nebo skutečné řešení problému?,* Zlín: Verbum, 2015.

26 Jane RITCHIE – Liz SPENCER, L. Qualitative data analysis for applied policy research, in: *Analyzing qualitative data,* eds. Alan BRYMAN, Robert G. BURGESS, New York: Routledge, 1994, s.173–194.

Zde je hlavním úkolem sestavit tzv. tematický rámec – index (viz obr. 1), na jehož základě budou v dalších krocích data označována, tříděna a porovnávána.

3. *Indexování*
   Ve fázi indexování jde o aplikaci tematického rámce na původní data, během níž výzkumník detailně pročítá data textové povahy a přiřazuje jim číselné označení na základě indexu – tj. osnovy hlavních a dílčích témat.
4. *Tematické mapování*
   Spočívá ve shrnutí bodů každé části dat a jejich umístění do tabulky. Pro každé téma je vytvořena zvláštní tabulka, která obsahuje ve sloupci dílčí téma, v řádcích pak jednotlivé případy.
5. *Mapování a interpretace*
   Posledním krokem je znázornění veškerých zjištěných informací a propojení vzájemně souvisejících poznatků.

Aplikací prvních dvou zmíněných kroků jsme v našem šetření získali index, který je uveden na obr. 1. Označuje rozpracování hlavních a dílčích témat, jejichž pojmenování (jak jsme již uvedli) bylo inspirováno Plamínkovým rozdělením fází vývoje instruktora a bylo dále doplněno. Následně jsme indexu využili pro další práci s daty: k dílčím tématům byly přiřazovány jednotlivé výpovědi respondentů. Na tuto fázi organizace dat (třídění výpovědí účastníků podle dílčích témat) navázala fáze tematického mapování.

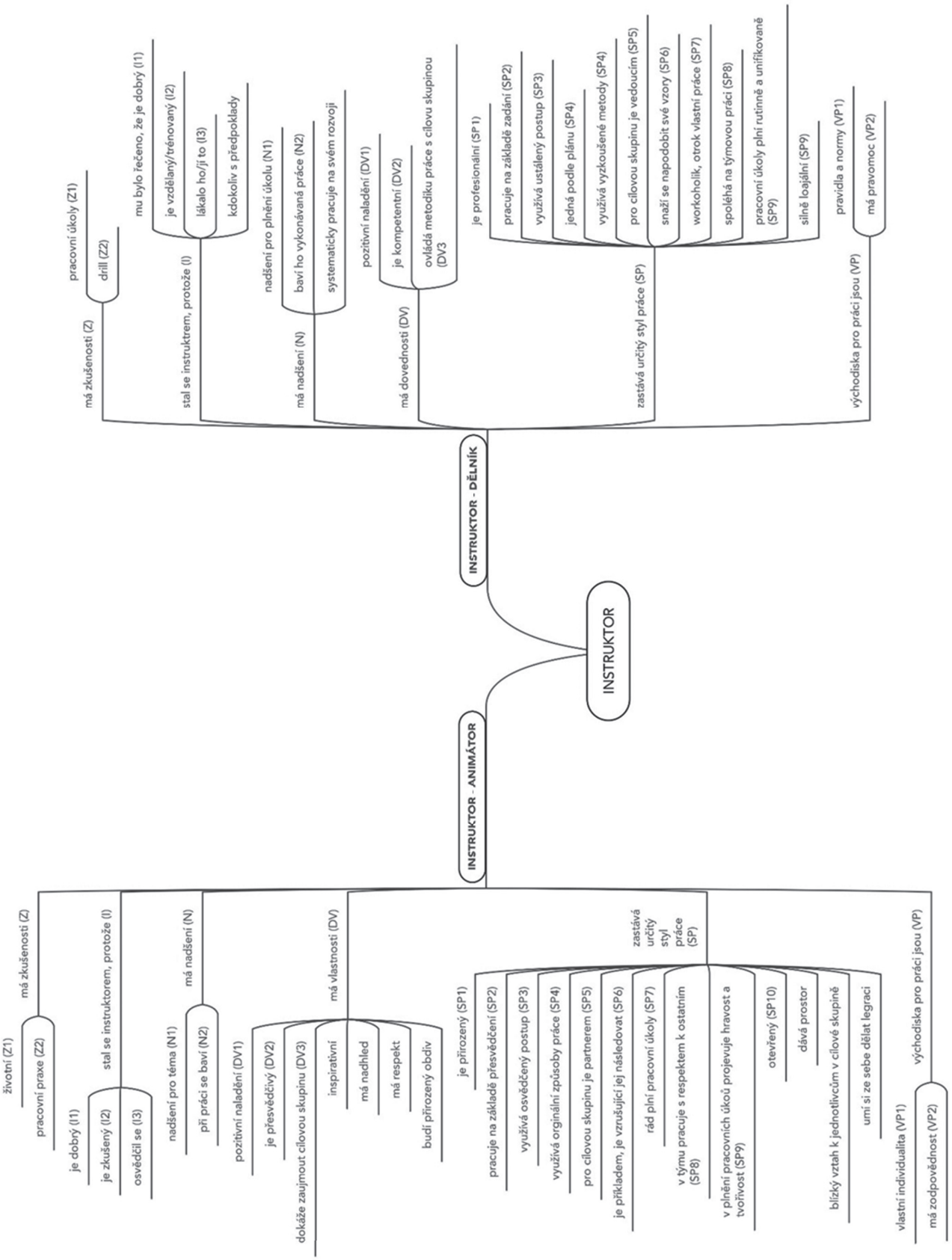
*Obr. 1 Index*

Pro závěrečnou interpretaci a sestavení výsledné myšlenkové mapy bylo nutné provést ještě tzv. deskriptivní analýzu. Cílem bylo odlišit podstatné informace a prezentovat obsah tak, aby z něj bylo jasně patrno jeho sdělení. Deskriptivní analýza obsahovala tři kroky vedoucí k postupné abstrakci a získání finálních kategorií:[27]

1. identifikace podstatného obsahu a dimenzí zkoumaného fenoménu,
2. zpřesnění a přiřazení deskriptivních dat ke kategoriím (první stupeň abstrakce),
3. klasifikace, v jejímž rámci jsou jednotlivé skupiny kategorií přiřazeny do zpravidla abstraktnějších tříd (druhý stupeň abstrakce); v našem případě jsme na základě přechozích charakteristik rozdělili kategorie do dvou základních tříd – tj. kategorie spíše přináležející k jednání instruktora-animátora a kategorie spíše přináležející k jednání instruktora-dělníka.

Poslední fázi rámcové analýzy (mapování a interpretace) jsme v našem šetření pojali formou vytvoření tzv. myšlenkových map (mentálních map), které s sebou nesou výhodu grafického uspořádání klíčových pojmů s vyznačením vzájemných vztahů a souvislostí. Jak je patrné z obr. 2, zcela se neshodujeme s původní tezí, že instruktor se v čase vyvíjí směrem k animátorskému pojetí práce, neboť toto v sobě zahrnuje kromě zaměření na cíl také velkou osobnostní přípravu – ta je ale dle Plamínka součástí „já“ fáze.
Výsledné myšlenkové mapy nám ve své podstatě odkrývají základní profil obou instruktorských rolí, tj. instruktora-animátora a instruktora-dělníka. Jedná se o dva hypotetické konstrukty, modelové profily, ke kterým se reální instruktoři v některých ohledech více či méně přibližují. Z hlediska výsledků tohoto kvalitativního šetření však může být zajímavé, že se oba profily podařilo sestavit takřka zrcadlově, tzn. díky tomu, že byl nalezen dostatek párových kategorií, existuje nyní snazší možnost jejich vzájemného porovnání. Teprve v porovnání totiž často můžeme nalézt podstatné rozdíly mezi oběma profily. Tak například jmenujme kategorii označenou jako Pozitivní naladění; tuto dílčí kategorii najdeme v obou třídách (profilech), zatímco u instruktora-animátora je pozitivní naladění zařazeno v kategorii vlastnosti, u instruktora-dělníka jde o dovednost, ne tedy tak o přirozenou věc, ale o naučenou součást práce. Podobně zajímavé nuance najdeme i u jiných příkladů: zatímco instruktora-dělníka baví vykonávaná práce, instruktor-animátor se při práci baví; instruktor-dělník využívá ustálený postup, zatímco instruktor-animátor využívá osvědčený postup. Můžeme tedy vidět, že některé ve své podstatě velmi pozitivní charakteristiky instruktora-dělníka dostávají ještě pozitivnější nádech (z hlediska obecného vnímání) u instruktora-animátora: když se instruktor-dělník *snaží napodobit své vzory,* je to jistě velmi chvályhodné, ale teprve ve spojení s partnerskou kategorií (instruktor-animátor *působí jako vzor*) je patrný rozdíl.

27 Tyto tři kroky jsou běžně zaznamenávány do tzv. zobecňujících tabulek, kde první sloupec obsahuje text z konkrétního sloupce tematických tabulek, druhý sloupec pak obecnější formulaci a do třetího sloupce doplňujeme finální dílčí kategorii: Srov. Jane RITCHIE – Jane LEWIS, *Qualitative research practice*, London: Sage Publications, 2003, s. 243.




*Obr. 2. Myšlenková mapa se znázorněním vazeb kategorií k tématu Instruktor-dělník vs. Instruktor-animátor*

## Shrnutí

Jak je patrné z našeho úvodního popisu a ve výsledku také z kategorií uvedených v myšlenkové mapě, existují zásadní rozdíly v pojetí instruktorské práce instruktora-animátora a instruktora -dělníka. Tyto rozdíly jsou patrné především při bližším prozkoumání a při vzájemném srovnání párových kategorií. Zatímco instruktor-dělník se ukazuje jako profesionál ve využití metod a přesných aplikací převzatých principů, instruktor-animátor je inspirující osobností, která působí na účastnickou skupinu především informálně. Výhodou instruktora-animátora je, že je zajímavý pro účastníky a díky tomu může lépe předat smysl a cíle kurzu.
Uvedené výsledky jsou pokusem o pojmenování základních rozdílů a tendencí v práci instruktorů v oblasti zkušenostního rozvoje a učení; jde o odhalení základních paradigmat přístupu k roli instruktora. Jakékoliv další zobecnění našich výsledků není vzhledem k použité metodologii možné; šetření vycházelo z osobních výpovědí samotných instruktorů, kteří se vyjadřovali k vlastnímu pojetí své práce. Pokud bychom chtěli proniknout hlouběji k východiskům těchto problémů, bylo by nutné uskutečnit také šetření z hlediska psychologického. Podobným způsobem by bylo třeba uvažovat také při vývoji diagnostického nástroje, který by umožnil přesnější přiřazení instruktora ke konkrétnímu profilu.

# Instruktor-profesionál! Dělník nebo animátor?

**Abtrakt**
Příspěvek reaguje na současný fenomén mladých instruktorů pracujících v organizacích, jež se zabývají rozvojem jednotlivců a skupin za použití zážitkových metod. Tito mladí instruktoři jsou metodicky velmi dobře vybaveni, avšak jejich zkušenosti mají často pouze „instantní charakter". Proto se text zabývá rozdíly v pojetí práce instruktora vystupujícího v roli animátora na jedné straně a instantně pracujícího instruktorského dělníka na straně druhé.
Cílem kvalitativně pojaté empirické sondy bylo zmapovat vnímání problematiky témat souvisejících s instruktorstvím mezi samotnými instruktory zážitkových akcí. Polostrukturované rozhovory byly podrobeny rámcové analýze; jejím výstupem jsou párové myšlenkové mapy, které naznačují rozdíly mezi oběma uvedenými způsoby instruktorské práce. Závěry tohoto šetření mohou být podkladem pro sestavení diagnostického nástroje pro instruktory.

**Klíčová slova**: instruktor, animátor, lektor, zážitková pedagogika, zážitkový kurz, rámcová analýza

***Kontakt***
***Mgr. Richard Macků, DiS., Ph.D.***
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra pedagogiky
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mackur@tf.jcu.cz

***Bc. et Bc. Veronika Röhrerová***
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra pedagogiky
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
rohrev00@tf.jcu.cz

# The Instructor-Professional! A Worker or an Animator?

Richard Macků, Veronika Röhrerová

## Young and Flexible, but...

In the last decade, we have witnessed a rejuvenation in the top and middle management positions of some commercial and non-profit organisations. Those positions have traditionally been the domain of older and more experienced workers rather than those young and ambitious.[1] In particular, we can see this situation in organisations where the mission is to develop the personality of individuals and groups in their free time. Nowadays, so-called experiential methods are often used for this purpose; the leaders of such programmes (according to the term introduced in the pioneering organisation of this style of education, the Holiday School of Lipnice) are called instructors.[2]
Nowadays, we meet with young, competent and ambitious instructors, who are very methodically and perhaps also theoretically equipped.[3] They understand the current demand, they are highly flexible, and they are mostly close to members of the target group in the terms of age. Many of them have gone through a large number of related events and they can rightly claim to have rich experience in the field.[4] In this text, however, we want to draw attention to a certain 'instant style' of this experience of young instructors (we use the term analogously to how one of the writers introduced it in connection with instant troubleshooting).[5] An instructor with instant experience means one who is able to quickly and precisely prepare a functional programme, and he or she can also react to current events in a group, but does so only on the basis of learned behavioural patterns or algorithms of methodical procedures. By doing so (de facto) he or she degrades his or her instructive role. Instead of focussing on him or herself, he or she places the method, technique or learned pattern first. In this text (and in accordance with the topic of the journal), we call this instructor an instructor-worker against whom is placed the instructor-animator, i.e., a mature person who is able to apply appropriate methodological methods equally well, however, the target group is primarily influenced by his or her personality, maturity and charisma. The influence is based on a personal relationship with individual

1 Cf. Peter G. NORTHOUSE, *Leadership: Theory and Practice, 6th Edition*, Los Angeles: SAGE Publications, 2013, p. 210.
2 In the Czech language, we can also find the term 'lektor' (which has the same meaning as a teacher or instructor); both terms for the purposes of this text are interchangeable. Some authors, however, distinguish between those terms when, for example, the 'lektor' is understood as an instructor/teacher in a particular field.
3 Cf. Výroční zprávy Prázdninové školy Lipnice (on-line), available at: https://www.psl.cz/upload/psl/file /vyrocni-zpravy, cited 25th November 2017.
4 Cf. Metodický výcvik Prázdninové školy Lipnice (on-line), available at: https://www.psl.cz/metoda-zazitkove-pedagogiky-certifikovany-vycvik, cited 25th November 2017.
5 Cf. Richard MACKŮ, *Instantní, nebo skutečné řešení problému?* Zlín: Verbum, 2015.

members of the group.[6] An instructor-animator is a personality who, by his or her own example, influences his or her surroundings.

## Who Is the Instructor?

At the beginning of our text, we have indicated that there are essentially two demands (professional and personality) when talking about the instructor.[7] In this sense, we could characterise the instructor of the experiential courses (who is the subject of this text in particular) as a leader of educational activity. He or she is responsible for the ideological, organisational, contentual, and methodological level of such an action. In general, instructors carry the intention of instructing someone, in other words, to teach something; an instructor in this sense is a teacher who leads a person or a group to a development goal, but (at the same time) takes care of a wide range of other related activities (for example, activities with an organisational character). However, the role of an instructor of an adventure course may change during the course – he or she can be an organiser, a teacher, a referee, an actor, or even a participant.[8]

This demand for a very wide range of activities may, however, also cause the problem that we have outlined in the preceding chapter – the fulfilment of a number of partial organisational-methodical tasks is easier to control and evaluate (it represents a contrast to a poorly measurable inspirational effect by one's personality). The instructor must therefore be understood above all as an informal leader,[9] not as a well-trained craftsman (as can often be seen in the requirements of organisations and according to the form of various methodological guides).[10] Lukas says that the leader is someone who has the ability to 'incite and inspire others to be beneficial to the group'.[11] In order for the leader to gain his or her supporters, he or she must 'persuade them about "his or her truth", present them a clear vision of the future, but also show the way how to achieve this vision and, if necessary, draw attention to the obstacles on the way'. And if he or she is convincing enough, he or she can gain followers who accept his or her vision for their own and make it a common thing – 'the individual acquires and consolidates those forms of behaviour which he or she understands as corresponding to the principle or the ideology which he or she had accepted and the enforcement of which he or she experiences as highly satisfying'.[12] In addition, the instructor of experiential courses can also use social learning methods that work on the principle of interacting with others. It is known that 'a specific personality characteristic develops primarily in those activities that place increased demands on this particular characteristic'.[13]

Instructors become personal models for a number of participants, especially for younger ages (up to 20 years). These young people often accept – mostly uncritically – the habits, opinions and attitudes of the instructors for a long time. However, between the incentive to be active in favour

6 Cf. Michal KAPLÁNEK, *Animace. Studijní text pro přípravu animátorů mládeže*, Praha: Portál, 2013, p. 64.

7 This requirement can be compared with the demands on teachers described by Pruss, Walter, and Mares in the Pedagogical Dictionary: 'A teacher's competence is a set of professional skills and dispositions which a teacher should have in order to effectively carry out his or her profession. (...) Personality and professional competence are usually referred to as the core competencies.' in: Jan PRŮCHA – Eliška WALTEROVÁ – Jiří MAREŠ, *Pedagogický slovník*, Praha: Portál, 2003, p. 103.

8 Cf. Radek PELÁNEK, *Příručka instruktora zážitkových akcí*, Praha: Portál, 2008, pp. 39–40.

9 Leaders are formal and informal. The formal leader is someone who is in this role because of his or her position (e.g., the manager), and the informal leader is then someone who is perceived as the leader on the basis of ideas, attitudes, and the ability to interpret things appropriately and attractively without having the official position.

10 For example, a methodical publication called *Zlatý fond her* (*the Golden Fund of the Games*) states that 'the art of how to prepare and organise games is (as a skill) mostly about rehearsing and training'.

11 Josef LUKAS – Josef SMOLÍK, *Psychologie vůdcovství*, Brno: Computer Press, 2008, p. 58.

12 Jan ČÁP – Jiří MAREŠ, *Psychologie pro učitele*, Praha: Portál, 2001, p. 195.

13 ČÁP – MAREŠ, *Psychologie pro učitele…*, p. 282.

of others (motivation) and manipulation (influencing for the own benefit of the leader), there is a very narrow beam on which the leader (instructor), having a strong influence on the course participants, balances.[14] In addition, during the course, very deep and firm relationships are formed between participants and instructors. When thinking about the influence on the future life of the participants, there is a purely traditional imperative of excellent character, clear world views, and widely developed cultural interests of the instructor.[15]

## The Development and Growth of the Instructor

According to Plamínek, three phases in the development of the instructor can be distinguished. This regards a way from offering specific modes towards giving incentives to think. He also mentions that 'there is no guarantee that every trainer must enter the third or even the second phase of this development'.[16] These three phases he divides (according to the instructor's focus) into *I - they - it*. Due to the fact that we consider this distribution to be fundamental for understanding the other parts of the text, let us briefly summarise the description of the phases.

In the first phase, the so-called 'I-phase', the instructor focuses primarily on him or herself and evaluates him or herself according to the chosen pattern. According to Plamínek, two outputs can be derived from this phase: escalating anxiety or content certainty, and procedural skill. The instructor is heavily focused on the process, trying to proceed as planned. Process focus can create a gap between the instructor's goal and the needs of the participants. Plamínek calls the second phase the 'they-phase'. The instructor focuses more on feedback from participants and organisers during his or her self-assessment. Again, there may be two opposition outcomes – trying to gain the sympathy of participants (even at the expense of the programme) or developing empathetic habits and a good image. The instructor relies on skills and motivational considerations; the activity may sometimes cause chaos. The third stage, the so-called 'it-phase', is characterised by focussing on the issue and by the effort to make it easier and good for participants rather than just to make the instructor look good in front of them. The instructor evaluates him or herself on the basis of his or her belief in the usefulness of his or her activities. The output is often the personality of the instructor, who has both his or her bright and dark side. A personal approach is often used, with the intention to gain usefulness. Participants with a certain awareness of the subject and personal curiosity can obtain more value from the instructor at this stage. However (for slower and more passive participants) such a lecturer can seem to act distractedly and incomprehensibly.[17]

In the described stages of the instructor's development, we can clearly observe the similarity with the instructor characteristics described above. His or her behaviour is based on the so-called instant experience, and then he or she gradually comes to resemble an instructor more who acts as an animator to the participants. It should be noted that, just as not all instructors reach the third stage of development,[18] in the same way not every instructor is capable of fulfilling the requirements to act like an animator with respect to the group. Plamínek's phases of *I - they - it* have inspired us to name themes and subtopics in the so-called index during the processing of the

14 Cf. LUKAS – SMOLÍK, *Psychologie vůdcovství*…, p. 66.
15 Cf. Petr HOLEC, Problematika metodického využití moderních forem pobytu v přírodě v SSM, *Metodické listy pro tělovýchovně brannou činnost* 7/1977, p. 9.
16 Jiří PLAMÍNEK, *Vzdělávání dospělých: průvodce pro lektory, účastníky a zadavatele*, Praha: Grada, 2010, p. 268.
17 Cf. ibid., pp. 268–271.
18 Cf. ibid., p. 268.

frame analysis. It was focused on a deeper understanding of the instructor's work on experiential courses and it was possible to observe the instructor's development as described above.

## An Animator or a Worker?

While most of the existing publications and research concern specific instructor professions (in the Czech environment, for example, ski instructors, etc.) and thus develop knowledge about the work of the instructor-worker, publications considering the personality of instructors are difficult to find. However, we can find an extensive amount of titles dealing with a related topic of leadership, for example, a title by P. G. Northouse.[19] A unique piece of research that focused directly on our target group, i.e., the instructors of experiential courses, was that conducted by T. Valenta and published in 2011.[20] This research was biographical in nature and its purpose was to find out what role the instructor phenomenon plays in the human path of life.
Inspired by the research and motivated by the contradiction in the possible concept of the instructor's work, we conducted a qualitative empirical survey.[21] Its aim was to map the perception of issues related to instructorship among the instructors of experiential events themselves. While Valenta's research on instructor education focused on the continuity of changes in the instructor's work during his or her life,[22] our research focused on various concepts of instructor work across instructor positions in several organisations.
During the interviews, we focused on the topics of self-perception of instructors, and what they consider to be important with regard to individual positions (starting instructor – chief instructor). Another topic was collaboration with other team members, as well as themes that helped us to better distinguish between the designator instructor-worker and instructor-animator.

The partial objectives of the research that helped us to structure interviews with instructors were:

- What do the instructors perceive as their strengths?
- What requirements for individual positions in an organisation are considered important by the instructors?
- What conditions do the instructors require to be willing to cooperate?
- What differences do the instructors perceive between the work done by the instructor-worker and instructor-personality?[23]

The main technique of data collection was a semi-structured interview. The interview is an appropriate way to examine members of a particular environment, a specific group, and the instructor community represents such a group.[24] The above-mentioned questions, based on the partial ob-

19 NORTHOUSE, *Leadership: Theory and Practice…*
20 Tomáš VALENTA, Fenomén instruktorství v životní dráze člověka (the presentation of research results), *Gymnos Akadémos* 1/2011, pp. 12–22.
21 As Valenta states in ibid., the phenomenon of instructor education is usually viewed in the spirit of the hermeneutical-phenomenological research tradition, which belongs to qualitatively conceived research. It is often not an explanation of this term, but rather a description and understanding of the breadth of the whole phenomenon of instructor.
22 VALENTA, Fenomén instruktorství v životní dráze…, pp. 12–22.
23 During the interviews with instructors, we used the term 'personality' instead of the term 'animator' in order to distinguish this approach of the instructor's work (versus the instant-worker concept); during the preparatory work, we encountered substantial contradictions in the framework understanding of the word animator, which could lead to a substantial distortion of the data found and, consequently, of the facts examined.
24 Cf. Roman ŠVAŘÍČEK – Klára ŠEĎOVÁ, *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*, Praha: Portál, 2007, p. 159.

jectives of the survey, have become the basis of the so-called questionnaire scheme, the basic axis of the interview with the informants; for individual positions (see below), however, partial sets of different questions were prepared. The interviewees were selected from three different organisations dedicated to the use of experiential methods to develop the personality of an individual or a group. The intention was to conduct conversations with people in different positions from each selected organisation (starting instructor, advanced instructor, chief instructor); this made it possible to compare data across positions and across different organisations. The interviewees were four men and four women, all of whom are active instructors, and all have university degrees or are studying in order to gain one. In order to analyse the obtained data, a qualitative framework analysis[25] was used, mainly because the data had a certain trace of enquiries and was therefore quite significantly structured.

The process of data analysis itself can be divided into five phases described by J. Ritchie and L. Spencer:[26]

1. *Introduction to Data Management*
   At this stage, the researcher is thoroughly acquainted with the data material during which we identify the recurring themes and ideas that are used in the following phase.
2. *Identification of the Thematic Framework*
   Here is the main task to compile the so-called thematic framework – the index (see Figure 1), on the basis of which (in the next steps) the data will be identified, sorted, and compared.
3. *Indexing*
   In the indexing phase, there is the application of the thematic frame to the original data, during which the researcher reads in detail the data of a textual nature and assigns them a numerical designation based on the index – i.e., the outlines of the main and sub-themes.
4. *Thematic Mapping*
   It consists of summarising the points of each part of the data and placing it in a table. A separate table is created for each topic, which contains a subtopic in the column, then individual cases in rows.
5. *Mapping and Interpretation*
   The final step is to illustrate all the information that has been identified and the interconnection of related knowledge.

By applying the first two steps we obtained the index shown in Figure 1. It indicates the development of the main topics and subtopics, where the naming (as we have already mentioned) was inspired by Plamínek's division of the instructor development phase and was further specified. Subsequently, we used the index for further data processing: individual responses were assigned to individual topics. At this stage of data organisation (sorting participants' testimonies by sub -themes), the thematic mapping phase is established.

25 This scheme of qualitative data analysis was developed in the 1980s. The authors of the framework analysis sought to facilitate the systematic examination of qualitative data. Framework analysis is not very thoroughly described in the Czech Republic, the basic overview being provided by HENDL (2005), and a more detailed one can be found in Richard MACKŮ, *Instantní, nebo skutečné řešení problému?* Zlín: Verbum, 2015.

26 Jane RITCHIE – Liz SPENCER, Qualitative data analysis for applied policy research, in: *Analyzing qualitative data*, eds. Alan Bryman – Robert G. Burgess, New York: Routledge, 1994, pp.173–194.

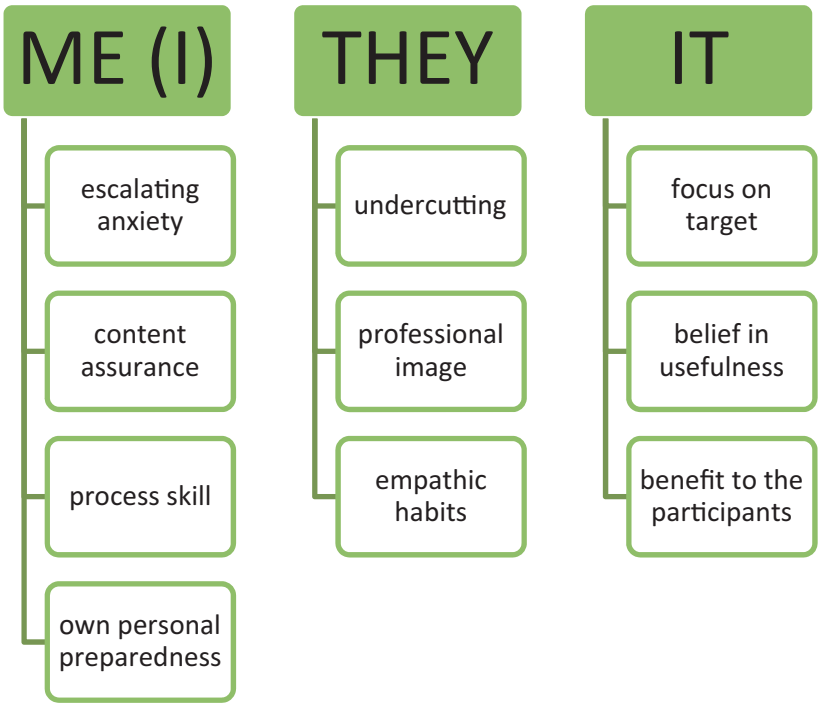



*Figure 1 Index*

For the final interpretation and compilation of the resulting mental map it was necessary to carry out a so-called descriptive analysis. The aim was to distinguish essential information and to present the content to make the message clear. The descriptive analysis contained three steps leading to the gradual abstraction and acquisition of the final categories:[27]

1. Identifying the substantial content and dimensions of the phenomenon under investigation;
2. Specification and assignment of descriptive data to categories (first degree of abstraction);
3. A classification with a framework in which each category group is assigned to a more abstract class (second degree of abstraction) – in our case, on the basis of previous characteristics, we divided the categories into two basic classes, that is, the category belonging more to the instructor-animator's behaviour and the category belonging more to the instructor-worker's behaviour.

The final phase of the framework analysis (mapping and interpretation) was (in our survey) taken up by the creation of so-called mental maps, which carry the advantage of the graphical arrangement of key concepts, indicating mutual relationships and contexts. As can be seen from Figure 2, we completely disagree with the original thesis that the instructor evolves over time towards an animator's conception of work because it includes (besides focusing on the target) also a strong preparation of the personality. But that is (according to Plamínek) a part of the 'I' phase.
The resulting mental maps reveal, in essence, the basic profile of both instructor roles, i.e., the in-

27 These three steps are commonly recorded in so-called generalisation tables, where the first column contains text from a specific column of thematic tables, the second column is then a more general formulation, and in the third column we add the final sub-category: Cf. Jane RITCHIE – Jane LEWIS, *Qualitative research practice*, London: Sage Publications, 2003, p. 243.

structor-animator and the instructor-worker. These are two hypothetical constructs, model profiles, which are more or less approached by real instructors in some respects. In terms of the results of this qualitative survey, however, it may be interesting that both profiles have been prepared in a mirror-like manner. It has been possible due to the fact that enough pairing categories have been found, and thus there is now an easier way to compare each. Only in comparison can we often find significant differences between the two profiles. For example, let us name a category labelled Positive Tune; we can find this subcategory in both classes (profiles), while in the instructor-animator profile the positive tuning is included in the category called psychological features, in the instructor-worker profile it is a skill (i.e., it is not a natural thing but a learned part of the work). Similarly, interesting nuances can be found in other examples: while the instructor-worker enjoys the work being done, the instructor-animator has fun while working; and the instructor-worker uses a steady procedure, while the instructor-animator uses the best practice. We can see, therefore, that some of the very positive characteristics of the instructor-worker have an even more positive effect (when generally perceived) in the case of the instructor-animator: when the instructor-worker *tries to imitate his or her patterns*, it is certainly very praiseworthy, but only in conjunction with the partner category (the instructor-animator *as a model*) is a significant difference present.

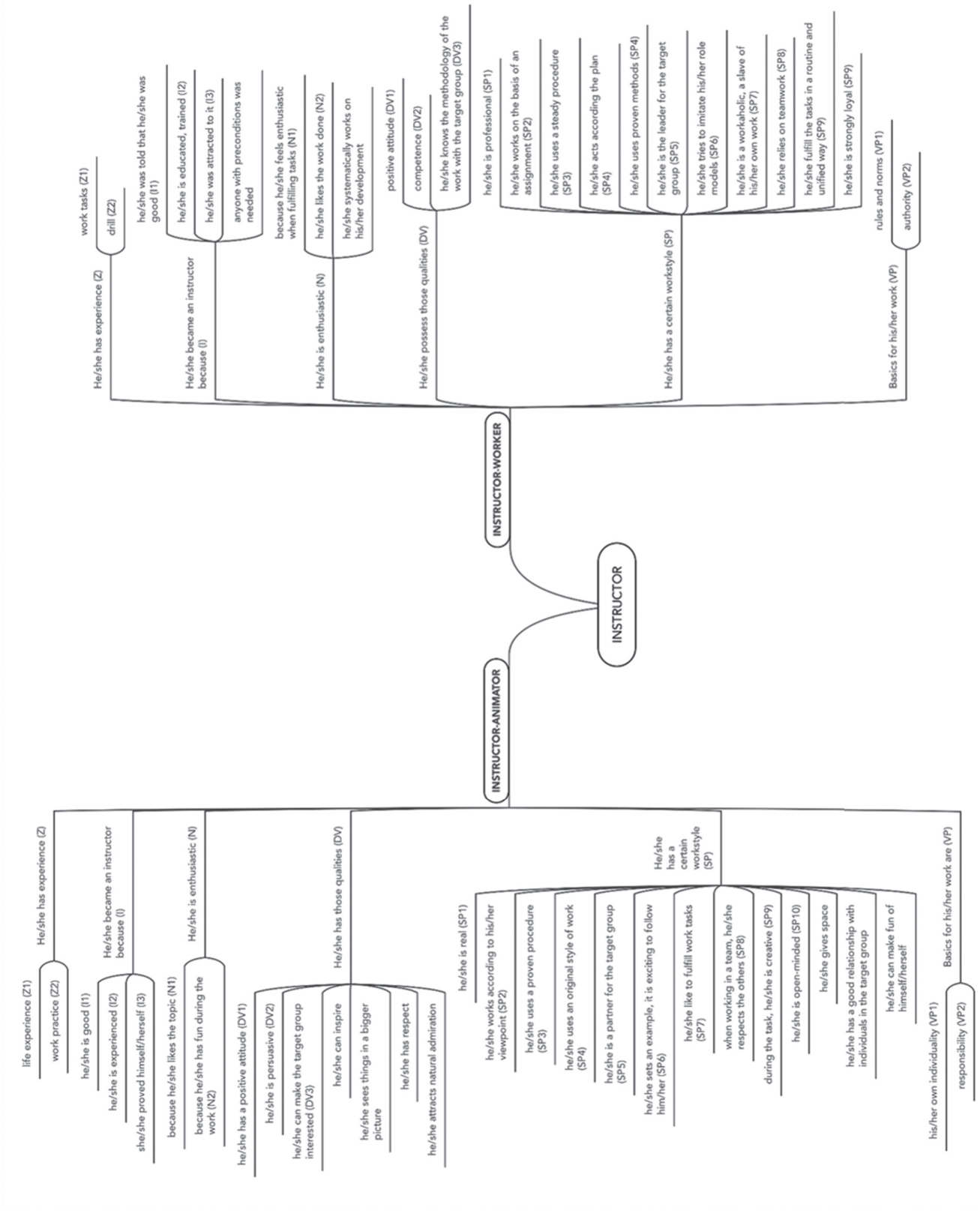



*Figure 2. The conceptual map showing the links of the categories to the topic (instructor-worker vs. instructor-animator)*

## Conclusion

As can be seen from our introductory description and also from the categories listed in the conceptual map, there are fundamental differences in the concept of the work of the instructor-animator and the instructor-worker. These differences are particularly evident when looking closer and comparing categories in pairs. While the instructor-worker turns out to be a professional in the use of methods and precise application of the principles assumed, the instructor-animator is an inspirational personality that influences the group primarily informally. The advantage of an instructor-animator is his or her attractivity for the participants, and thanks to this he or she can better fulfil the purpose and objectives of the course.

These results are an attempt to identify fundamental differences and tendencies in the work of instructors in the field of experiential development and learning; it is about revealing basic paradigms of approach to the role of instructor. Any further generalisation of our results is not possible due to the methodology used; the investigation was based on the personal testimony of the instructors themselves, who expressed their own conception of their work. If we wanted to dig deeper into the starting point of these problems, it would also be necessary to carry out a psychological investigation. Similarly, it would be necessary to consider developing a diagnostic tool that would allow a more precise assignment of the instructor to a specific profile.

# The Instructor-Professional! A Worker or an Animator?

**Abstract**
The paper responds to the current phenomenon of young instructors working in organisations that are engaged in the development of individuals and groups using experiential methods. These young instructors are methodically well-equipped, but their experience often has only 'instant nature'. Therefore, the text deals with the differences in the concept of the instructor working in the role of the animator on one hand and the instantly working instructor-worker on the other.
The aim of the qualitatively conceived empirical probe was to map the perception of issues related to instructorship among the instructors of experiential events themselves. Semi-structured interviews were subjected to a framework analysis; its output is a pair of conceptual maps that indicate the differences between the two methods of instructor work. The findings of this investigation can be the basis for building a diagnostic tool for instructors.

**Key Words:** instructor, animator, teacher, experiential pedagogy, experimental course, framework analysis

***Author contact***
***Dr. Richard Macků***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Pedagogy
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
email: mackur@tf.jcu.cz

***Veronika Röhrerová BA et BA***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Pedagogy
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
email: rohrev00@tf.jcu.cz

# Učitel náboženství – misionář a evangelizátor, ale i profesionál a expert. Především však křesťan prožívající hluboký niterný vztah k Bohu skrze Krista

Ludmila Muchová

## Úvod

Zájem o osobnost učitele náboženství v české odborné literatuře je v posledních letech často zaměřen na konkrétní osobnosti významných věřících pedagogů nebo katechetů.[1] V pozadí zůstává otázka, jaké charakteristiky lze nalézt u osobností současných českých učitelů náboženství, 28 let od doby, kdy byla výuka tohoto předmětu znovu obnovena na českých školách. Položila jsem ji v souvislosti se zájmem mých kolegů – pedagogů volného času – o charakteristiky osobností pedagogů volného času na katedře pedagogiky TF JU, který mě upozornil na výzkumný deficit ve vztahu k českým učitelům náboženství.

Moje výzkumná otázka zní: Jaké podstatné charakteristiky lze nalézt v osobnosti učitele náboženství v současné době v naší zemi? Při hledání odpovědi chci zvolit teoretický rámec opírající se o normativní pohled i o empirický pohled dvou německých autorů doplněný o dva výzkumy menšího rozsahu s podobným tématem v České republice. Na jejich analýzu naváži popisem kvalitativně orientované výzkumné sondy, kterou jsem provedla v jarních měsících roku 2017 v rámci římskokatolické církve (v českobudějovické diecézi) metodou analýzy a interpretace jednoho rozhovoru v ohniskové skupině učitelů náboženství. Její závěry posléze srovnám s výsledky empirických výzkumů citovaných v kapitole vymezující teoretický rámec práce.

## 1. Teoretický rámec pro kvalitativní sondu do charakteristiky osobnosti českého učitele náboženství a jeho role ve společnosti a církvi

Normativní pohled především na osobnost katechety představuje v českém prostředí autorská dvojice Dřímal, Alberich, kteří odkazují na situaci, ve které je role katechety v církvi směšována s rolí učitele náboženství ve škole. Podle nich nese katecheta (a do určité míry analogicky i učitel náboženství) za své působení zodpovědnost na základní rovině (střední rovina odpovědnosti přísluší vikariátním katechetickým a pedagogickým centrům, vyšší rovina vedoucím katechetických center na úrovni diecézí, kněžím a biskupům a vyučujícím zodpovědným za vzdělávání a další vzdělávání katechetů a učitelů náboženství). Ve vztahu k osobnosti katechetů hovoří o tzv. „kate-

1 Srov. např. Ludvík DŘÍMAL, *František Tomášek jako katecheta dětí a mládeže*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2002 nebo Marie ZIMMERMANOVÁ, *ThDr. Josef Hronek jako katechetik a pedagog*, Praha: Karolinum, 2012 nebo Ludmila MUCHOVÁ, Solidarita otřesených – životní cesta a odkaz P. Pittra naší době, *Theologia vit*ae 2/2015.

chetické kompetenci". Ta se podle nich projevuje ve třech dimenzích: v dimenzi bytí, vztahující se ke zralosti jak v rovině přirozené, tak v rovině víry. Přirozená rovina předpokládá emocionální vyrovnanost, projevující se např. ve schopnosti přijmout kritiku nebo jednotu myšlení, slov a činů, umění vést dialog apod. Zralost v rovině víry se projevuje jednak jejich učením, jednak svědectvím vlastního života, a to nejen ve vztahu k samotné víře, ale také k církvi. Druhou dimenzí je dimenze vědění, která spočívá jednak ve znalostech nabytých v oblastech dílčích teologických disciplín, jednak v citlivosti vůči pastoračním potřebám církve v kontextu společnosti, v níž žijí a pracují. Součástí této dimenze je i dimenze zkušenostní, která předpokládá zkušenost v oblasti zprostředkování znalostí jak vzhledem např. k biblickým obsahům a tradici církve, tak vzhledem k současné společenské situaci. Třetí dimenzí je dimenze dovedností, která zahrnuje především profesionalitu, která je předpokladem výchovného a komunikačního působení katechety. Autoři Dřímal a Alberich zdůrazňují především dovednosti, které podporují rozvíjení dobrých vzájemných vztahů ve skupinách, označují je souhrnným názvem „animace".[2] Tento jejich stručný popis katechetické kompetence má spíše normativní charakter, odvolává se na Všeobecné direktorium pro katechizaci. Autoři se nevěnují výzkumu reálných podmínek, ve kterých se výuka náboženství a katecheze v českých zemích odehrává. Z jejich stručného rozboru plyne, že povolání katechety (analogicky i učitele náboženství) by mělo propojovat vysoce kvalitní osobnostní vyspělost, křesťanskou hloubku a profesionalitu.

Jak této obecné představě odpovídá skutečná realita? Z výsledků kvantitativního průzkumu, který jsem v roce 1999 provedla v českobudějovické diecézi, uvádím těchto několik výsledků: Pouze 25 % vyučujících mělo vysokoškolské teologické vzdělání, 22 % absolvovalo jinou než teologickou vysokou školu. Vysokoškoláci vykazovali srovnatelně malý počet hodin výuky jako středoškoláci. Prostředí školy vnímali vyučující náboženství v 75 % jako mírně až velmi přátelské, ale nedělali si iluze, že by ho svou přítomností nějak ovlivnili. Na výuku se převážně těšili, radost jim přinášel zejména kontakt s dětmi. Obavami z výsledku hodiny trpělo pouze 17 % učitelů, nejistotou z vlastních schopností 16 %. Jihočeské učitelky a učitelé náboženství byly také velmi zbožné. Často naplňovali cestu do školy modlitbou a i sílu pro svou práci hledali nejčastěji v osobní modlitbě (31 %), dále ve svátostném životě (23 %), ve společenství s dalšími vyučujícími (22 %), méně často v životě se svou farností (15 %). Svou osobní spiritualitu rozvíjeli v úzkém kontaktu s církví – prostřednictvím duchovních obnov nabízených církví. Daleko méně ochotni byli účastnit se aktivit nabízejících jim další vzdělávání (pouze 15 % bylo připraveno kombinovanou formou studia absolvovat vysokou školu, tentýž počet byl ochoten účastnit se pravidelných doškolovacích kursů v diecézním městě). Výsledky kvantitativního výzkumu svědčily o tom, že zde byla narušena rovnováha mezi profesionální a spirituální kompetencí jihočeských učitelů a učitelek náboženství.[3]

O 7 let později (v roce 2006) jsme provedli výzkum týkající se náboženské výuky na území celé ČR v římskokatolické církvi i v jiných denominacích. Kromě jiného byl položen důraz na charakteristiku vlastní víry učitelů a učitelek náboženství, na jejich vztah k instituci církve, školy a ke světonázorově pluralitní společnosti.[4] Přibližně polovina respondentů splňovala kvalifikační podmínku pro výuku náboženství – vysokoškolskou kvalifikaci, tedy obdobný počet, jako ve výzkumu v jižních Čechách. Směrem k charakteristice vlastní víry učitelů a učitelek náboženství se naprostá většina přihlásila k tzv. ortodoxnímu postoji, tj. k přesvědčení o doslovném chápání

2 Srov. Emilio ALBERICH – Ludvík DŘÍMAL, *Katechetika*, Praha: Portál, 2008, s. 189–193.

3 Srov. Ludmila MUCHOVÁ, *Náboženská edukace v současné společnosti*, Habilitační práce. Ružomberok: Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity, 2007, s. 167.

4 Srov. Ludmila MUCHOVÁ – František ŠTĚCH, Rozpaky nad pluralitou v české náboženské výchově?, *Studia theologica* 2/2008, s. 72–87.

textů Bible při současné víře v Boha. Zároveň se ale téměř polovina hlásí k tzv. „druhé naivitě", tedy k postoji symbolického chápání významu biblických textů při současné víře v Boha. Téměř polovina však s tímto postojem nesouhlasí. Vztah k biblickým textům bez současné víry v Boha v jakékoliv podobě respondenti odmítli. Jejich postoje jsou tedy značně polarizované, část směřuje k víře vycházející z doslovné interpretace Bible, která je náchylná k fundamentalismu, část opírá svou víru o biblické texty, kterým rozumí v jejich symbolické formě. Ve vztahu ke světonázorově pluralitní společnosti se čeští učitelé náboženství vyslovili pro výuku zaměřenou katecheticky, tedy k posilování křesťanské identity žáků uvnitř vlastního náboženství. Pokud považovali světonázorovou a náboženskou pluralitu za obohacující, měli tendenci reagovat na ni ve výuce tím, že vzhledem k ní podají žákům pouze informace, bez možnosti skutečného setkání se s touto realitou a dialogu s ní. Ve vztahu k církvi potom respondenti byli převážně jejími aktivními členy. Ve vztahu k instituci, která garantuje výuku (z části církev, z části škola), uvedla téměř jedna pětina, že prožívá stres častěji než zřídka, 20 % referovalo o častějším pocitu vyhoření. Téměř 60 % si stěžovalo na malou prestiž svého předmětu a s didaktickými materiály, za které je odpovědná církev, projevilo spokojenost pouze 52,3 % respondentů.

Z obou výzkumů lze vyvodit závěr, že čeští učitelé a učitelky náboženství vnímají svou profesionalitu, ačkoliv často nesplňují profesionální požadavky na vzdělání. Vnímají i svou osobní religiozitu a dokážou ji nějak vyjádřit i v životě v církvi. Nejsou si však příliš jisti okolní světonázorově a nábožensky pluralitní společností. Mají tendenci dávat samotné výuce spíše katechizační formu buď bez vztahu ke světonázorové pluralitě, nebo pouze s podáním objektivních informací o jiných náboženstvích… Poněkud nejistí ve své profesionalitě, poněkud opomíjeni školami, ve kterých vyučují, poněkud uzavírající výuku před okolní společností, ale pevně zakořeněni ve své církvi.

V některých sousedních zemích se nesetkáme s obdobným postavením předmětu náboženství, jako je tomu u nás. Rozdíl spočívá především v množství žáků a studentů, kteří se k výuce předmětu hlásí, a to i v případě, že předmět nemá povinný charakter.[5] S naší situací však mají společné to, že výuka náboženství má konfesní charakter a za její kvalitu a průběh odpovídá společně se státem také církev. S touto skutečností je potom spojena i teoretická reflexe role učitelů náboženství ve společnosti a v církvi v těchto zemích (např. Polsko, Rakousko, Německo, ale i Slovensko). Ve Velké Británii se liší předměty týkající se náboženství i svým zacílením a obsahy, takže s nimi nemá smysl srovnávat teoretické reflexe týkající se osobnosti a role učitele náboženství.

Velké množství odborných článků a studií na toto téma můžeme najít v německy hovořících zemích. I přes výše zmíněnou odlišnost v počtech žáků absolvujících předmět náboženství zde v posledních letech přibývají otázky kladoucí své těžiště na osobnost a roli učitelů náboženství vzhledem ke zrychlujícím se změnám v evropské společnosti a vzhledem ke snižujícímu se zájmu o náboženství v ní. Vzhledem k rozsahu tamních studií a výzkumů vybírám pouze pohledy dvou renomovaných náboženských pedagogů v těchto regionech.[6]

Norbert Mette rozlišuje dvě základní kategorie vlivů, které na učitele náboženství působí.[7] První jsou jeho individuální postoje, mezi kterými jmenuje především profesní habitus a osobní religio-

5 Více srov. © Jana SKOKOVÁ, *Náboženství jako součást školní edukace v různých zemích Evropy* (on-line). Diplomová práce, TF JU v Českých Budějovicích, 2012. Dostupné na http://www.vyzkum-mladez.cz/zprava/1476795788.pdf, citováno dne 5. 6. 2017.

6 Ze studií, pocházejících jak z katolického, tak reformačního rámce náboženské pedagogiky posledních 10 let, lze jmenovat autority jako jsou Hans Mendl (Passau), Martin Rothangel (Wien), Hans Georg Ziebertz (Würzburg) a další. Vzhledem k rozsahu tohoto článku jsem zvolila pouze dva autory, kteří zasazují svoje vlastní výzkumy do historizujícího rámce. Dlužno podotknout, že i aktuální literatura posledních 10 let komentuje kategorie obdobné těm, které tito dva autoři ve svých výzkumech popsali již před více než 10 roky.

7 Srov. Norbert METTE, Zum Beruf und Selbstverständnis von Religionslehrern und -lehrerinnen im Kontext aktueller Entwicklungen in Gesellschaft und Schule sowie Religion und Kirche, *Christlich pädagogische Bletter* 3/2004, s. 134–136.

zitu, druhou jsou různé sociální vlivy, např. instituce školy a její kultura, společnost jako taková atd. Mette upozorňuje, že všechny tyto okolnosti rozhodujícím způsobem ovlivňují způsob náboženské výuky konkrétního učitele, vzájemně se však podmiňují a vyvíjejí se spolu s množstvím let učitelovy praxe, takže je velmi obtížné je zkoumat. Mette považuje za podstatné tři kategorie: vliv školy, vliv vztahu učitele k církvi a jeho vlastní religiozitu, která souvisí s charakterem jeho osobnosti. Mette konstatuje, že v prostředí školy postupují němečtí učitelé náboženství nejčastěji v souladu s nejnovějšími didaktickými zásadami, které obracejí pozornost k žákům. Současně volí metody práce, které vycházejí z křesťanských hodnot, takže směřují k rozvíjení hlubokého lidství žáků ve vztahu k transcendentní skutečnosti – k Bohu, vycházejí důsledně z každodenních zkušeností žáků, reflektují je s nimi ve světle biblického poselství, pomáhají jim objevit a kultivovat jejich vlastní religiozitu, rozhodovat se pro vlastní existenciální postoje vůči transcendenci, vystupují jako obhájci žákovských potřeb. Proto začíná v posledních průzkumech patřit předmět náboženství k oblíbeným a učitelé náboženství mezi žáky též k nejoblíbenějším. Současně jsou však vzhledem k mezinárodním srovnávacím výzkumům PISA konfrontováni s pokusy o reformu školství, která je zaměřená na profesní přípravu žáků. Učitelé náboženství v německy mluvících zemích žijí pod tlakem, aby ve svých kurikulárních dokumentech jasně formulovali, jaké specifické vědomosti a dovednosti žáci v jejich předmětu vzhledem k budoucí profesi získají, vymezili vědomostní standardy apod., a to vše pod velkým tlakem na efektivitu výuky. To se podle Metteho může stát pro učitele náboženství výzvou, aby jasně formulovali specifický „standard" vedoucí nejen k poctivému přístupu k budoucí profesi žáků, ale zejména ke společnému životu s lidmi různých životních orientací jako odpovědných subjektů, kteří disponují jasnou humánní představou o budoucím světě. Tím se však ocitají v určitém napětí mezi výchovným a úzce vzdělávacím úkolem. S podobným napětím by se mohli setkávat učitelé náboženství v naší zemi v souvislosti se školskou reformou z roku 2004. Profesionální aspekt rozměru práce učitele náboženství tedy v sobě nese napětí mezi směřováním školských systémů EU ke stále propracovanější profesní orientaci žáků a křesťanským pohledem na hodnotu života jako takového, která plyne ze stvořenosti člověka a světa Bohem, nikoliv z jeho úspěchu či neúspěchu na trhu práce.

Ve vztahu k církvi upozorňuje Mette na to, že učitel náboženství nepředstavuje jednoduše prodlouženou ruku církve v prostoru školy, ve škole nerealizuje církevní katechezi. Důvodem je vzdálenost mezi prostorem školy a církve, která byla nastolena evropským vývojem v posledních staletích. Zatímco tedy v prostoru církve jde především o rozvíjení křesťanských postojů dětí a mladých lidí ve spojení s životem z víry celého věřícího společenství (např. farnosti), ve škole jde především o rozvíjení křesťanských postojů dětí ve spojení s porozuměním křesťanství a náboženství, které žákům umožní zaujímat k náboženství svůj vlastní postoj na základě schopnosti ho posoudit. Úkolem učitelů náboženství ve školách je pomoci žákům, aby vůbec poznali obsahy křesťanské víry a porozuměli jazyku, kterým jsou v rámci křesťanství vyjadřovány (tzv. náboženská alfabetizace). Učitelé náboženství však často narážejí na to, že takto popsaný přístup k prostředí školy nenachází důvěru u oficiálních církevních představitelů. Na druhou stranu se stávají nejbližším terčem kritiky jak žáků, tak kolegů – učitelů v situacích, kdy je konfrontují s jednáním církve, které považují za špatné nebo nepochopitelné (v českých poměrech by se mohlo jednat o restituce církevního majetku, aféry homosexuálních kněží apod.). Německé výzkumy ukazují na to, že samotní učitelé náboženství mají ke své církvi často velmi angažovaný, a sice kritický, ale loajální postoj. Prožívají tak napětí mezi svým vlastním postojem a očekáváním vůči církvi (důvěra, podpora), ale dostává se jim spíše nedůvěry a předsudečně zabarvené kritiky. Navíc bývají učitelé náboženství často svými kolegy i žáky automaticky považováni za experty v otázkách

světových náboženství, setkávají se v této souvislosti i s řadou předsudků. Ne vždy se však cítí být dostatečně vzděláni na to, aby mohli být nápomocní skutečně odbornými znalostmi, protože je nezískali v rámci přípravného studia. I toto napětí mezi očekáváním expertnosti v obecných náboženských otázkách a vlastní připraveností lze často vnímat v rozhovorech s českými učiteli náboženství.

V třetí kategorii – vlastní křesťanské postoje učitelů náboženství – se Mette odvolává na vlastní kvalitativně orientovaný výzkum prováděný mezi učiteli všech vzdělávacích stupňů, který ukázal na to, že učitelé náboženství mají ve srovnání s učiteli jiných předmětů pro svou práci jinou motivaci a prožívají svůj předmět jako výzvu v poněkud jiném smyslu.[8] V tomto předmětu nemohou zastávat neutrální pozici. Děti se jich na jejich vztah k Bohu, ke křesťanství a k církvi ptají, očekávají jejich autentičnost ve vztahu, který projevují ke křesťanské víře. Učitelé se mohou cítit tímto třeba i nevysloveným požadavkem přetíženi. Neumí rozlišit mezi svou autenticky prožívanou křesťanskou vírou, v níž se mohou dostat i do krizí, a situací, v níž tuto svou víru s odstupem reflektují a teprve takto promyšlenou představují svým žákům. Přitom se nesmí posunout do role nezúčastněných pozorovatelů, kteří zaujímají vůči náboženství odstup. Osobní historie jejich vztahu k Bohu je důležitou součástí výuky. Podle Metteho jde o to, aby vedle promýšlení vlastní víry, které by měl praktikovat každý věřící křesťan, uměl učitel náboženství ještě „reflektovat tuto reflektovanou víru", aby ji dokázal didakticky využít. Didaktickým využitím míní Mette zacílení na vytvoření rovnovážného vztahu mezi vlastní reflexí víry a reflexí, kterou se snaží umožnit svým žákům ve vztahu k jejich víře. To je cíl, o který nebylo nutno usilovat v dobách, kdy křesťanství představovalo obecný postoj členů společnosti k životu. V nábožensky pluralitní společnosti a ve státě světonázorově neutrálním je to však důležitá služba žákům.[9]

Mette tedy vnímá pozici učitele náboženství na veřejné škole jako pozici obsahující v sobě řadu napětí:

- ve vztahu ke vzdělávacímu systému napětí mezi cílem vzdělávat k hlubšímu prožívání lidství žáků a úzkým požadavkem připravit je odpovídajícím způsobem na budoucí profesi;
- ve vztahu ke škole, kde působí, napětí mezi očekáváním kolegů a žáků, že jsou experty na otázky spojené se světovými náboženstvími, a vlastním nedokonalým vzděláním v tomto směru;
- ve vztahu k církvi napětí mezi orientací na rozvoj porozumění křesťanství a vlastní rozhodnutí k zaujetí postoje u žáků a očekáváním církve, že budou zprostředkovávat žákům především určité kvantum konfesních znalostí;
- ve vztahu k vlastní víře napětí mezi svou vlastní žitou religiozitou a reflektujícím odstupem vůči ní tak, aby se mohla stát součástí obsahů výuky náboženství.

Učitelé náboženství tedy podle Metteho studie prožívají svou profesionalitu jako napětí ve vztahu k cílům školského vzdělávání a ve vztahu ke své roli experta. Roli svědka víry a misionáře od nich očekává církev, i tento rozměr své role mohou cítit jako napětí. Z Metteho výkladu tedy plyne, že učitel náboženství by měl být vzdělaný profesionál – jak v oblasti církevního učení, tak v širších náboženských oblastech – a i ve vztahu ke schopnosti reflektovat svou vlastní odbornost. To samozřejmě musí platit i pro české učitele náboženství, pouze s tím rozdílem, že předmět náboženství buď na mnoha školách zcela chybí (z důvodu malého počtu přihlášených žáků), nebo

8 Mette cituje odkaz na výzkum publikovaný v knize Saskia HÜTTE – Norbert METTE, (u. a.) *Religion im Klassenverband unterrichten. Lehrerinnen berichten von ihren Erfahrungen*, Münster: LIT Verlag, 2003.

9 Srov. METTE, Zum Beruf…, s. 134–138.

je vyučován v odpoledních hodinách, kdy již ostatní učitelé školní budovu opouštějí, takže čeští učitelé náboženství trpí často spíše marginalizovaným postavením svého předmětu v rámci školy. Což ovšem nevylučuje, že jim jejich kolegové – učitelé otázky týkající se křesťanství a církve vůbec nepoloží. Nějaký kontakt nastává např. s třídním učitelem v učebně, ve které probíhá jejich výuka, mají také občasný kontakt s vedením školy apod.

F. Schweitzer[10] považuje i v německých zemích označení učitelství náboženství jako profesi za poněkud pochybné, a to zejména proto, že samotní učitelé náboženství jsou většinou zároveň nositeli jinak orientovaných nábožensko-vzdělávacích aktivit – v roli učitelů náboženství vystupují kněží (v evangelické církvi, k níž se F. Schweitzer hlásí, faráři nebo farářky), kteří současně zodpovídají ještě za další pastorační služby. A rovněž tzv. laičtí učitelé a učitelky náboženství vedle výuky ve škole obstarávají i katechezi ve farnosti, kde pracují i s jinými věkovými kategoriemi: s dospělými, seniory, nemocnými apod. Navíc ne vždy pobírají za farní aktivity mzdu. Schweitzer tedy upozorňuje, že ke skutečné profesní roli chybí učitelům náboženství v Německu především jedinečnost specifického odborného zaměření, které by rozvíjeli v rámci jediné profese, která by jako celek byla zdrojem jejich obživy. Platí-li to pro německé země, platí to dvojnásob v podmínkách země české, v nichž se obecně učitelé náboženství pohybují.

Schweitzer zařazuje otázky spojené s výzkumy napětí plynoucí z role učitele náboženství jako učitele – profesionála do 70. let minulého století. Zkoumána byla především *očekávání žáků*. Z výzkumů vyplynulo, že děti a mladí lidé projevují o výuku náboženství zájem v případě, že je vztažena k problémům v jejich osobních životech, daleko méně zájmu projevovali o církevní učení jako takové a o církevní tradici. Jako významný se projevil vztah učitelů náboženství k učebním osnovám. Zejména jejich prostřednictvím vnímali učitelé náboženství svůj předmět jako legitimní předmět vyučovací, díky němuž cítili odpovědnost za výuku směrem k vedení školy, inspekci, právnímu postavení předmětu apod. Výzkumy též ukázaly překvapivě vysoká hodnocení úrovně výuky ze strany *rodičů žáků*, kteří současně očekávali významný přínos výuky náboženství k hodnotové výchově svých dětí, co do vztahu ke zprostředkování náboženských obsahů však měly různé skupiny rodičů zcela různá očekávání podle toho, jak blízko či daleko se oni sami cítili být vůči církvi. Jako další důležitá kategorie se v různých výzkumech ukázala být kategorie očekávání ze strany *státu*. Zatímco z 19. století zde přetrvávaly tendence očekávat, že náboženská výuka podpoří hodnotovou výchovu žáků vedoucí k loajalitě vůči státnímu zřízení, v posledních desetiletích přibývá jako důležitá kategorie příspěvek k hodnotové výchově orientované na spolužití občanů v multikulturní a multináboženské společnosti. *Církve* svá očekávání vůči výuce náboženství na státních školách popisují ve svých dokumentech. Pro katolické učitele náboženství zde platí dokument Všeobecné direktorium pro katechizaci, z něhož jasně plyne rozdílnost cílů ve výuce náboženství oproti církevní katechezi, platí však, že pro výuku náboženství potřebuje učitel náboženství pověření církve, která si tak zajišťuje, že učitelé náboženství budou její aktivní členové. Poslední důležitou kategorií je vliv *náboženské pedagogiky* jako vědy, která bývá v podezření, že posouvá svá očekávání kladená na výuku náboženství směrem od konfesních obsahů k obecné osobnostní výchově. V reakci na to vyvstává požadavek na formulaci přesněji vymezených kompetencí a standardů pro náboženskou výuku. Tento trend zaznamenáváme i v české katolické církvi.

Od 80. let minulého století získaly podle Schweitzera na důležitosti výzkumy spojené s otázkami vztahu mezi učitelskou rolí učitele náboženství a jeho osobní životní historií a náboženskou

10 Srov. Friedrich SCHWEITZER, *Religionspädagogik. Lehrbuch PraktischeTheologie. Band 1*, München: Gütersloher Verlagshaus, 2006, s. 185–196.

orientací, tedy s jeho religiozitou. Nešlo však o tvorbu ideálního obrazu učitele náboženství (jak to naznačili např. autoři Dřímal, Alberich ve vztahu k osobnosti katechety), který se prokazuje i v jeho osobním životě, ale o výzkumy, které se věnovaly vztahu mezi jeho individuální životní historií a jeho možnostmi být dobrým učitelem náboženství. Šlo o takové životní události, jako jsou např. psychická zranění nebo vlastní hranice. S tím vším byl spojen nový termín „profesní identita učitele náboženství". Schweitzer shrnuje velké množství jak kvantitativních, tak kvalitativních výzkumných šetření a specifikuje následující tendence, které z nich vyplynuly:

Kvantitativní a kvalitativní výzkumy *profesní spokojenosti učitelů náboženství* ukázaly jak na vnější faktory (kladné – akceptace předmětu vedením škol a kolegy, ale i negativní – např. chybějící náboženská rodinná socializace žáků ve výuce), tak na vnitřní faktory spočívající v postojích samotných učitelů vůči náboženství a vůči výuce předmětu.

Kvalitativní výzkumy (především případové studie) přispěly poznatkem o významu osobní biografie jako předpokladu pro profesní identitu učitele náboženství. Ukázaly jednak na důležitost příslušnosti učitele k určité věkové kohortě a tím pádem zasaženost společenskými událostmi (v českých poměrech bychom je mohli přirovnat k zážitku 2. světové války, pronásledování církve za socialismu, Sametové revoluce apod.), tak na individuálních zkušenostech a zážitcích (např. setkání s konkrétním učitelem náboženství v dětství, s knězem, který motivoval mladé lidi k práci pro církev apod.).

*Žité a vyučované náboženství* jako dvě kategorie popsaly výzkumy, které ukázaly na rozlišování mezi religiozitou, kterou učitelé náboženství žijí a uskutečňují ve svém osobním životě, která však není beze zbytku zprostředkovatelná žákům. Učitel potřebuje za pomoci profesního a dalšího vzdělávání získat odstup od svých vlastních životních zkušeností, které ovlivnily jeho náboženské přesvědčení, a transformovat je do podoby zprostředkovatelné žákům až ve chvíli, kdy promyslí jejich vztah k obsahům a cílům výuky.

*Postoj vůči církvi* je kategorie, která byla zejména v německy mluvících oblastech zdrojem obav z přílišného vzdálení se učitelů náboženství církvi. V katolickém prostředí se však ukázalo, že mezi učiteli přibývá těch, kteří se současně živě angažují také v životě církve. V českém prostředí bývá tato kategorie „ošetřena předem" mechanismem žádání o kanonickou misi, ve kterém stvrzuje aktivní vztah k církvi učitele náboženství kněz.

*Reflexe cílů výuky* samotnými učiteli podle těchto výzkumů neodpovídá vždy zcela jednoznačně jejich určenosti nábožensko-didaktickými teoriemi vtělenými do kurikulárních dokumentů. Podléhá ještě jiným faktorům – např. nejistota ve formulaci cílů ve výzkumech v zemích bývalého východního Německa může ukazovat na „didaktickou nejistotu" učitelů náboženství, která souvisí se vztahem mezi církví, školou a samotným křesťanstvím.

Schweitzer referuje krátce i o výzkumech, které se nevěnovaly otázce, jak sami sebe vnímají samotní učitelé náboženství, ale otázce, co od nich očekává církev a samotní žáci. Cituje výzkumy, které ukázaly ze strany žáků na potřebu větší osobní pozornosti a sebeprezentaci učitelů náboženství jako vzorů pro dětský a mládežnický život, žáci očekávali od předmětu, aby v něm mohli být aktivní, aby byl plný dynamiky a změn, orientovaný na jejich reálný život. Schweitzer jako výsledný poznatek z výzkumů v 80. letech 20. století vyvozuje závěr, že profesní identita učitele náboženství souvisí jednak s vývojem jeho náboženského přesvědčení v jeho konkrétním životě, jednak se znalostí a porozuměním vůči současnému životu dětí a mladých lidí.

V posledních letech došlo podle Schweitzera k výměně pojmu „profesní identita" učitele náboženství za pojem „profesní kompetence" učitele náboženství. Souvisí s tlakem, který na školní výuku obecně vyvíjejí mezinárodní srovnávací testy školních výkonů (PISA apod.). Ve spojitosti

s nimi byly vyvinuty nejprve kompetence týkající se klíčových znalostí a dovedností žáků, od nich potom byly odvozeny kompetence učitelů, kteří k nim mají žáky dovést. A učitelům má získání těchto kompetencí zprostředkovat systém jejich vzdělávání. Ke kontrole žákovských kompetencí slouží systém standardizovaných úloh, které žáci řeší, a tím prokazují nabytí kompetencí. Tomuto trendu se přizpůsobilo i české národní kurikulum (viz Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání[11]) v jeho logice postupují i doporučení katolických diecézních katechetických center k tvorbě školních vzdělávacích programů jako příloh či přímých součástí školních vzdělávacích programů. Schweitzer referuje o kritice, kterou podrobují tento systém orientovaný jednostranně na výkony žáků někteří pedagogové. V našich poměrech můžeme odkázat např. na Skalkovou.[12] Přesto se dějí pokusy i v oblasti náboženské výuky formulovat specifické žákovské kompetence. Stalo se tak například v návrhu českého církevního dokumentu metodicky upravujícímu výuku náboženství na českých církevních školách v r. 2016, který ovšem nebyl přijat Českou biskupskou konferencí.

Schweitzer tedy vidí s odkazem na příslušné výzkumy ve druhé polovině 20. a na začátku 21. století vývoj profesní identity učitelů náboženství jako proces, který směřoval od prostého vnímání role učitele náboženství vztažené k žákům, ke škole, k církvi a k vlastní religiozitě (tedy v podstatě vůči obdobným oblastem, které popsal Mette) ke vnímání profesní identity jako kompetence, která se odvozuje od kompetencí, ke kterým má vést žáky. Jinými slovy, v popředí výzkumných otázek neležela snaha vystihnout, jak vnímají svou profesní identitu samotní učitelé náboženství, ale jak vyplývá z očekávání jmenovaných vztahových oblastí. Přitom upozorňuje na skutečnost, že i v německých zemích se učitelská profesionalita učitelů náboženství odlišuje od jiných oborů, protože i zde se učitelé náboženství dobrovolnicky angažují v jiných oblastech – např. v církvi, přičemž tato dvě pole nelze od sebe zcela oddělit jako dvě odlišné oblasti jejich angažmá.

Zatímco tedy podle Metteho spočívá profesionalita učitele náboženství ve zvládání role uprostřed napětí plynoucích z očekávání různých spoluaktérů náboženské výuky, u Schweitzera je profesionalita učitele náboženství vyjádřena jeho kompetencí utvářet kompetence žákovské. Charakter čistě učitelské profesionality učitelů náboženství Schweitzer zpochybňuje, když upozorňuje na činnosti, které s výukou náboženství souvisí, ale mají jiný než profesionální charakter. Tito autoři také naznačují, že v práci učitele náboženství nejde pouze o samotnou profesní identitu, ale také o další charakteristiky, jako je úkol být svědkem víry a tím, kdo zprostředkovává žákům víru nebo jim alespoň pomáhá, aby se v mnohotvárné multináboženské a světonázorové situaci současné společnosti orientovali a vnímali ji jako výzvu pro svůj život. V této jazykové oblasti tedy můžeme hovořit o učitelích náboženství jako o profesionálech, svědcích víry a misionářích, kteří svou kompetenci osvědčují především v tom, s jakým porozuměním a citem otevírají otázky náboženské víry žákům a studentům.

Na teoretické úrovni nelze toto chápání osobnosti učitele srovnat s výsledky relevantních českých studií či výzkumů, ačkoliv i dva výše uvedené ukazují na podobné kategorie, které se objevily i v analýze citovaných autorů v německy hovořící oblasti: vnímání učitelství náboženství jako profese, jako úkol plynoucí z pověření církve, jako činnost vycházející z osobní religiozity vykonávaná v určitých užších školních a širších společenských podmínkách. Což můžeme chápat jako výzvu pokusit se na základě jednoduchého kvalitativního šetření hledat u českých učitelů náboženství porozumění pro vlastní učitelskou identitu a diferencovaným způsobem ji popsat.

11 Srov. © RVP ZV (on-line), dostupné na http://www.nuv.cz/uploads/RVP_ZV_2017.pdf, citováno dne 3. 6. 2017.

12 Srov. Jarmila SKALKOVÁ, *Za novou kvalitu vyučování*, Brno: Paido, 1995.

## 2. Kvalitativní výzkum (ohnisková skupina)

Metodologický rámec popisované kvalitativní sondy do charakteristiky osobností učitele náboženství byl zvolen v podobě analýzy a interpretace dat z diskuse v jedné ohniskové skupině, a to podle zásad D. L. Morgana.[13]

*Charakteristika ohniskové skupiny:*
O vytvoření ohniskové skupiny jsem požádala vikariátní koordinátory katechetické a pedagogické práce českobudějovické diecéze římskokatolické církve tak, že pro mě zprostředkovali kontakt s učiteli náboženství, které dobře znali ze své vlastní učitelské praxe. Vlastní ohniskovou skupinu tvořilo nakonec 11 členů, kteří se ovšem v rozporu s Morganovými empirickými pravidly navzájem více či méně znali. Úplnou anonymitu by totiž bylo vzhledem k malému počtu učitelů náboženství v českobudějovické diecézi obtížné zajistit. U jednotlivých členů uvádím jejich (vyfabulovaná) křestní jména a délku praxe:

| | |
|---|---|
| Libuše | 26 let |
| Lucie | 26 let |
| Monika | 15 let |
| Václav | 26 let |
| Mirka | 6 let |
| Bára | 25 let |
| Lýdie | 24 let |
| Marta | 1 rok |
| Sofie | 9 let |
| Magda | 20 let |
| Helena | 21 let |

Z přehledu plyne, že pouze 1 účastnice patří mezi začínající učitele náboženství, pouze dvě mají praxi kratší než 10 let, pět praxi od 11 do 25 let a tři více než 25 let. Znamená to, že jde vesměs (až na jednu výjimku) o učitele, kteří se osvědčili v dlouholeté praxi, což může samozřejmě ovlivnit jejich pohled na vlastní profesi ve směru homogenního pohledu „starých praktiků". Což validitu výzkumné sondy posouvá, ale nediskvalifikuje.

*Formulace otázek a průběh rozhovoru:*
Ve shodě s doporučením D. L. Morgana jsem po vytvoření teoretického rámce pro kvalitativní sondu formulovala pět základních otázek, a to na velmi obecné úrovni, resp. zvolila jsem metodu „trychtýře", tedy první velmi široce formulovaná otázka měla za úkol rozproudit diskusi. Zněla: 1. Proč jste se vůbec stali učiteli náboženství? Na ni navázaly tři konkrétnější otázky: 2. Jak vnímáte sami sebe jako učitele?; 3. Co je pro vás v prostředí školy jako pro učitele náboženství důležité?; 4. Jste spokojení učitelé náboženství? Poslední otázka se vztahovala (opět poněkud obecnějším způsobem, abych členům skupiny „nenutila" svoje vlastní pohledy) k církvi: 5. Co vás napadne, když se řekne slovo „církev"?
Samotný rozhovor trval 60 minut (protože odpadl úvodní čas potřebný ke vzájemnému seznámení se účastníků skupiny) ve společenské místnosti TF JU. Se souhlasem účastníků byl zazna-

13 Srov. David L. MORGAN, *Ohniskové skupiny jako metoda kvalitativního výzkumu*, Boskovice: Albert, 2001.

menán na diktafon s tím, že při zveřejnění jeho částí budou fabulována jejich křestní jména, aby byla zajištěna anonymita.

## 2.1 Analýza získaných kategorií a jejich interpretace

Kategorie popisuji a částečně interpretuji v logice otázek, které jsem pokládala skupině během rozhovoru.

### 2.1.1 Vnější a vnitřní motivace k práci učitele náboženství – aneb „proč to má smysl"

První – uváděcí otázka se snažila vyprovokovat co nejširší diskurs účastníků týkající se jejich motivace k práci učitele náboženství s tím, že jsem očekávala, že se spontánně dotknou i oblastí, které se k jejich učitelskému angažmá vážou (učitelská profese, škola a církev).
Učitelky spontánně vypovídaly o svých motivech k práci. Uváděly jak **vnější bezprostřední impulsy**, tak **hlubokou vnitřní motivaci. Vnějším popudem** byla nejčastěji na začátku jejich práce žádost kněze *(Václav: …pak ta konkrétní výzva pana děkana: Půjdeš učit do školy…")* nebo potřeba kolegyně učitelky *(Marta: Moje kamarádka, co učila náboženství, šla na mateřskou a řekla – půjdeš tam do školy, tam to je nepovinný kroužek…)*. Často to také byla potřeba věřících rodin ve farnosti *(Helena: …je to i na přání těch rodin z farností, věřících rodin. Oni to od nás očekávají, oni očekávají od církve službu…)*. Vesměs tedy jde spíše o neformální situaci, kdy potřeba stát se učitelem náboženství vyrostla z **potřeby církve vnímané jako společenství**, jehož se oni cítí být součástí, nikoliv jako naplnění profesně zaměřeného studia. Důležitým vnějším motivem je **setkání s dětmi a jejich světem**, které *„když jsem někdy strašně unavená, přinesou maličkost, drobnost, která člověka povzbudí a nabije k další práci" (Mirka).*
Vnitřní motivaci popisuje většina členů skupiny jako **emocionální prožitek**, který **racionálně interpretují** *(Monika: Mnozí z nás cítí, že je to takový to poslání…)*. Svou práci nevnímají pouze jako profesi, ale jako **poslání, povolání** (*Bára: Je to takový volání, aby se člověk rozhodl tou cestou se vydat…)*. Službu farnosti vnímají jako **závazek.** Zásadním vnitřním motivem je pro členy zkoumané skupiny vlastní niterné franklovsky pojaté zaměření na životní smysl, jak říká *Marta: „Zjistila jsem…, že když doprovázím někoho na cestě k Bohu, tak jsem obohacená, mně to vlastně neustále baví, protože mně to obohacuje."* Pro to jsou schopni překonat i překážky – únavu, neporozumění či obavy z vlastní nedostačivosti. Setkávání se světem dětí se ve vnímání práce učitelů náboženství u členů zkoumané skupiny prohlubuje jejich **zaměřením na víru dětí**. To však začíná **spontánní pozorností vůči existenciálním zkušenostem žáků** (tak *Lucie „prosmutnila" s jednou dívenkou, které umřel dědeček, hodinu… ale to bylo úžasný, jak se ty děti chovaly, ta holčička plakala, tak jsme tam s ní byli a za dědečka se modlili, takhle to bylo…, takový krásný, nikdo se nesmál, děti si vyprávěly, jak to prožívaly ony, když jim někdo umřel, a to se nenaplánuje…)* přes **evangelizační zaměření** *(Václav: To byla taková touha to duchovno předat, vlastně evangelium…)*, až po **vzájemný dotek světa vlastní víry s vírou dětí**. Tak má Václav někdy pocit, že: *neučím já děti, ale děti mě… dotkl jsem se pravdy víry – ale dotkla se i mě – a najednou jsem si uvědomil – aha, tady je něco živýho… protože reagujou na nějaký téma a jsou schopny brát něco doopravdy…* Nebo Marta, která *je introvert a dělá jí problém o takových osobních věcech s Bohem mluvit, najednou začala během výuky náboženství o takových věcech mluvit.* Vůbec důležitým vnitřním motivem zkoumané skupiny učitelů je to, že **ovlivňují dětskou víru,** byť přitom rozlišují mezi smyslem náboženské výuky ve škole a katechezí v církvi. Například Magda říká: *Já si nemůžu prostě stavět takovej vysokej levl, že ty děti budu prostě učit tak, že budou žít křesťansky a dojdou do Božího království, protože jsem*

*je něco naučila… To bych to musela zabalit. Ale pro mě je levl to, že ty děti mi na nějakej čas Pán Bůh svěří, abych je doprovázela, a já bych si přála, aby oni si jednou vzpomněly, že… je Bůh na jejich straně, že je jako, že mu nejsou lhostejní, že o nich dobře ví, ne na mě aby vzpomínaly, ale na Boha a aby na něj měly vzpomínku, že prostě je a že se na něj obrátí, když se budou třeba rozhodovat nebo půjdou zkouškami nebo i radostmi…".*

### 2.1.2 Učitel náboženství – hlasatel evangelia a laskavý průvodce „ve ztížených podmínkách"

Druhá, třetí a čtvrtá otázka se týkaly vztahu členů skupiny k vlastní roli učitele náboženství v prostoru školy. V diskusi rozlišili učitelé především **vnější znaky své učitelské role**, ve kterých se **shodují s ostatními učiteli.** Týkaly se především samotné **výuky** a **její administrace** (Marta se *musela třeba naučit zapisovat do elektronické třídní knihy a* Lýdie dodává: *Ale já se opravdu jako učitelka cítím jenom, když zapisuju do třídního výkazu, píšu hodnocení, do žákovských knížek, dávám testy a opravuju je…).* Pečlivěji vymezili, v čem je jejich **postavení ve srovnání s jinými učiteli horší**. Především **v organizačních podmínkách** (tak Marta *má děti od 1. do 5. třídy* a Libuše říká: *Učím na 4 školách, vždycky je to tak podobné, každý školní rok, někdy se to promění, já třeba učím na pěti školách během jednoho školního roku…)* a ve **finančním odměňování jejich práce** *(*Libuše říká: *…tu práci odvedu, ale jsem za to zaplacená – no to je otazník – určitě jen natolik, aby mohla vzniknout ta pracovně právní smlouva. Teď mi někde zvedali plat – protože ze zákona musí být hodinová mzda asi 120,- Kč, tak mi zvedali, tak jsem se radovala, že mi zvedají plat, oni mi ho zvedli o pětikorunu, takže to je otázka…).* Sami také vymezili **specifické znaky role učitele náboženství**. Jako kolegové vystupují občas vůči svým kolegům v roli **experta na náboženské otázky** (Marta: *Najednou za mnou začaly chodit i jiné učitelky a chtěly nějakou radu…).* Coby věřící lidé se vnímají jako **reprezentanti církve a hlasatelé evangelia**. Magda upozorňuje, *že to není prostě odučit si určitý počet hodin v té škole, ale nějakým způsobem reprezentovat nás věřící tam, kde člověk žije… abychom hlásali, když je potřeba hlásat nebo když jsme o to požádáni…).*
Podstatně angažovaněji a spontánně nastolili členové skupiny problém jejich **vztahu ke klimatu školy**. Jeden směr uvažování popisoval tento vztah především jako **vztah projevovaný ze strany vedení školy a kolegů směrem k učitelům náboženství**. Zde vnímají jak **vstřícnost** (Bára např. takto: *Tak mně říká pan učitel, který má tu školu na starosti: děti, to je naše paní učitelka. A děti, už se zase těšíte na ten vstup, jak paní učitelka přijde na Vánoce, nebo zase přijďte o Velikonocích… Už s vámi počítáme. Prostě takhle mně uvádí.*), občas si **nejsou vůbec přijetím či nepřijetím** ze strany školy **jisti** (Libuše *za těch 25 let figurovala na jedný škole pouze dva roky na webových stránkách té školy v seznamu pedagogů. Díky jedné zástupkyni ředitele, která ji tam napsala, když po dvou letech odešla do důchodu…, tak to její jméno zmizelo)*, až k jistotě, že jako učitelé přijímáni nejsou (*To si myslím, že není, že není rovnost vůči těm ostatním učitelům tady…* Lucie). Jako druhé téma vytvořili členové skupiny spojení s otázkou, jak oni sami ovlivňují klima školy. Lze je shrnout do kategorie **harmonizující úkol v klimatu školy**. Dobře to popisuje Lucie – jako roli **laskavého důvěrníka**: *Ale zase si myslím, že máme jiný úkol, jako že neberu to jako na škodu, že prostě naše postavení je trochu jiný, když to trochu vyhrotím, že mým úkolem je být tam jako maminka… Dám příklad, jednomu učitelovi umřela maminka a on mě přijal jako svoji maminku, hovoříme spolu, máme takový vztah spolu.* Nebo Libuše: *To se mi líbí, že oni nás vnímají jako toho, kdo tam nese něco vyššího, jiného a je takovou houbou, která nasaje i to, co je třeba bolí…).* Mohou se však s vedením školy dostat i **do konfliktu**, který ale lze vyřešit, když mají odvahu obhájit některá dětská práva – Magda: *Jako učitelka náboženství jsem jednou vešla do takového křížku s panem ředitelem, protože jsme se dotkli toho, že se mi nelíbilo, jak učitelka na konci roku využila ten volný čas, kdy*

*se už nemusí učit, který mi nepřipadal jako vhodný, a nevěděla bych to, kdyby mi to děti neřekly… A ty děti chtěly jít jinam a dělat něco jiného, ale bylo jim řečeno, že prostě v rámci demokracie musí zůstat, protože se hlasovalo…*

**Vůči spokojenosti s vlastní učitelskou rolí** převážily u členů zkoumané skupiny především **negativní pocity**, a to z **vlastní únavy a cizího nepřijetí** (Václav: *Já bych řek, že za těch x let už cítím poměrně velkou únavu a hodně je člověk zklamanej z takovýho ňákýho nepřijetí, že věci nejdou, jak by měly)* i z **vlastní nedostačivosti** *(Lucie: …když to nejde, když se to seká, tak je člověk nespokojenej, když to nezvládá, nebo jo…").* Zvlášť diferencovaně vnímají nedocenění ve vlastní církvi, což formulují buď na **obecné úrovni** (Magda: *Já bych řekla, že se necítím jako někdy podpořená a že je mi spíše líto ani ne tak jako že já nejsem podpořená, ale že není všeobecná jako v církvi zvyklost chválit, podpořit a poděkovat a povzbuzovat, motivovat…, protože se to bere automaticky jako služba…),* nebo na zcela **konkrétní úrovni** (Marta: *Trošku mně vadí, že i občas kněží nás vidí jako exoty. Proto tak jako trošku mám dojem, že pořád pro ně jsme prostě jako by lidi, o kterých si myslí, že jsou tak jako trošku podřadnější. A to mně vadí mnohem víc…).* Poprvé se také objevuje **negativní pocit z prožívání krize v církvi** (Marta: *Jak si uchovat víru… opravdu… Někdy se mi to tak jako vylučuje. Bůh a církev. Ježíš ji tvoří a tvoří ji lidé, tu církev. A teď mám v sobě takovej…).* Jeden identifikovaný **pozitivní pocit** popisuje **vděčnost** za to, že jim toto povolání naplnilo život smyslem (Marta: *…Takže spokojení jsme, v tom, co děláme a s těma dětma určitě jo…; Václav: Ale zase na druhou stranu cítím takovou hlubokou vděčnost, že tohleto jsem mohl celou tu dobu a zatím můžu prostě dělat a dělám.)*, a znovu se vrátili ke konstatování, že je uspokojuje především smysluplnost práce při otevírání víry dětem školního věku.

### 2.1.3 Učitel náboženství a církev – aneb jako doma v rodině: v radostech i strastech

Na velmi obecně položenou otázku týkající se vztahu členů zkoumané skupiny k církvi reagovali účastníci diskursem, ve kterém rozlišili kategorii **místní církev** a **obecně chápaná církev**. Vedle toho položili do protikladu své vnímání církve jako **rodiny** nebo obecněji **společenství** a **církve jako instituce.** Vnímání církve analogické ke vnímání vlastní rodiny spojovali právě s místní církví (Libuše: *Pro mě církev, a myslím tu místní, tu nejbližší, tak pro mě církev znamená rodinu.).* Jednak ji **vymezili staticky – jako hierarchicky uspořádané rodinné společenství** (Magda: *Dalo by se to vyjádřit taky jako rodina, ale v rodině vidím tu hierarchii toho otce a matky, ty autority, poslušnosti, ale někdy se v církvi ta hierarchie má tendenci možná trochu přeceňovat…)*, jednak **dynamicky** – jako **průvodce jejich vlastního života** (Libuše: *Tak já jsem v podstatě z tý rodiny církve vyrostla, žejo, nejdřív úplně nejužší teda jakoby se svojí rodinou jsem chodila do té farnosti, pak v roli mládežníka, který tam nějak aktivně působil, pak pozvání ke studiu na teologické fakultě – pan vikář přišel do společenství mládeže a řekl: Tak podpoříme fakultu tím, že vy tam půjdete… Takže já jsem jako by byla vytažena z toho společenství, proto skutečně rodina.* Nebo Sofie: *Já jsem v tom taky opravdu vyrostla. Já jsem odchovanec dětských poutí a diecézních, takže já vůbec neznám žádnou dobu bez církve.).* Pro členy skupiny je místní církev **místo** jak **sdílené radosti**, tak **sdílené bolesti** (Libuše: *Já teda musím říct, že někdy je v církvi obrovská legrace. Jo, to kdybyste viděli někdy u nás na faře, tam je legrace, jo? Že to nemůžu říct… ale někdy opravdu přijdou chvíle, kdy jsou těžký věci, nebo nesete bolest s někým, a – jo, to tak prostě život nese, to je svět…).* Církev vnímaná na obecné úrovni je zde chápána jako blízká rodině – jako **společenství**, kde **má každý své místo** (Bára: *A v církvi je mi dobře. Takový prostředí, ve kterým člověk cítí, že tam má svoje místo, nebo že tam může žít jako – jak bych to přirovnala – prostě je mu tam dobře.* Nebo Helena: *Někde musíme mít zázemí, odkud vlastně vycházíme, a když to zázemí je dobrý, máme co předat zase dál do toho*

*společenství…).* Přitom opatrně naznačují i jevy spojené s **krizí institucionální církve** (Marta: … *ale já to beru tak trošku jako jinak, tak takový dva pohledy. Jednak to beru jako společenství fakt lidí, kteří věří v jednu společnou věc a za tou prostě jdou, ale není to pro mě to samý jako instituce církve. Tam to vidím jinak.* Moderátorka: *Tam je ta krize?* Marta: *Jo, to je problém trošku).* Jejich vztah k církvi se ovšem neodvíjí primárně ani od vztahu k církvi jako ke společenství lidí, ani jako k čistě lidské instituci. V diskusi se přiznávají k velmi intimnímu a niterném vztahu k Ježíši (Libuše: *Já mám v kanceláři na stole takovej obrázek, možná někomu to připadá dětinské, ale je to Ježíš, na hlavě má trnovou korunu, stéká z ní krev, je zpocený, jde po cestě…, tak takhle si představuju církev. Že je plná bolesti, zranění, ale vevnitř je prostě v tom Ježíšovi ta bolest. I darování se…).* V okamžiku, kdy ve „své" církvi narazí na nějaká negativa, je to pro ně výzva, aby svěřili tento problém Bohu (Libuše: *Já si myslím, že tady někde je opravdu ta podstata kříže.* Naopak Marta vnímá jako bolestnou dobu, kdy nedokázala o svém prožívání krizových jevů v církvi, které se jí dotýkaly, hovořit: *Já když jsem prožívala nějaký ty bolesti v církvi, tak jsem o tom s Bohem přestala mluvit a dlouho to trvalo, než jsem si začala třeba zpětně uvědomovat, že to byla hrozná chyba.).* Skrze svůj vlastní hluboký vztah k Ježíši i v situacích jeho a jejich utrpení rozumí **církvi jako mystickému tělu Krista** (Libuše: *Kristus říká, že to je mystický tělo církve, církev jako… že je jeho tělo.).* Tak – i přes, nebo právě pro negativa, která zažívají v instituci církve – dospívají paradoxně **k lásce k církvi i v jejích nedostatcích a chybách** (Monika: *Proč ty to vlastně ještě děláš? Když kolikrát vidíš to neuznání, makáš tady, nemáš vedle sebe nikoho, kdo by ti pomoh', ale já jsem zjistila, že v těchhle těch krizových chvílích, kdy jsem utahaná, vycucaná, vyčerpaná, si uvědomuju, že já tu církev v podstatě miluju.).* Tento postoj jim potom dodává sílu, aby setrvali jak v církvi, tak v práci učitele náboženství, které chápou jako **poslání dané Kristem a vyjádřené církví** (Magda: *Já bych ještě doplnila to, že právě proto, že třeba tady to tak trošku vyznívá, že církev jako instituce je v krizi, tak já jsem jako hrozně ráda, že učím náboženství… Člověk si uvědomuje, že v tý církvi od biskupa až po ty laiky jsou to jenom lidi, který mají i svoje omezení, svoje chyby. Já jsem ráda, že tam můžu pracovat a snažit se prostě ze všech svých sil dělat, aby byla krásná.).*

## 3. Diskuse

Srovnáme-li výsledky této kvalitativní sondy do charakteristiky osobnosti českého učitele náboženství se dvěma citovanými německými autory, můžeme konstatovat následující:

Ačkoliv naše otázky sledovaly Metteho 3 kategorie vlivů na osobnost učitele náboženství pouze velmi obecně, členové zkoumané skupiny je sami v diskusi buď vytvořili (kategorie „klima školy"), nebo rozvinuli (vztah k roli učitele náboženství a vztah k církvi). V našem vzorku se sešli učitelé náboženství s praxí většinou delší než 10 let, je tedy možné, že jsme mimoděk zachytili typ vnímání profesní identity učitele náboženství, který své postoje osvědčuje delší praxí.

Výzkum ukázal na české specifikum pozornosti vůči žákům, kterou Mette pouze popsal, zatímco náš výzkum ji ukázal jako důležitý rozměr učitelské osobnosti, který naplňuje jeho práci smyslem. Naopak o tlaku školy na měřitelné výkony žáků, o kterém hovoří jak Mette, tak Schweitzer, se naši učitelé náboženství vůbec nezmínili. Ve vztahu k samotné výuce rozlišují i čeští učitelé náboženství výuku ve škole a katechezi v církvi, ovšem definují ji na rozdíl od německých učitelů teologicky (ve škole jako evangelizaci).

Ve vztahu k vlastní religiozitě, na kterou ukazuje Mette jako na zdroj napětí mezi „žitým a vyučovaným náboženstvím", neprojevili naši učitelé náboženství žádné napětí. Naopak výuka je logickým vyjádřením jejich žité religiozity.

Schweitzerovo upozornění na to, že vedle „hlavní" – profesní identity odvozené od schopnosti

učitele náboženství naplnit žákovské kompetence – existují i jiné charakteristiky učitelů náboženství (např. historie jejich osobní víry v sekularizující se společnosti), se projevilo v naší výzkumné sondě zcela opačně. Podstatnou charakteristikou zkoumaných učitelů náboženství byl jejich vlastní intenzivně prožívaný vztah k Bohu skrze Krista, ze kterého vyvozují jak svou církevní, tak profesní identitu.

Ve srovnání se závěry dvou českých kvantitativních výzkumů můžeme uzavřít, že aktuální kvalitativní sonda ukázala spíše na jistotu zkoumaných učitelů náboženství ve vlastní jádrové osobnostní dimenzi shodné se vztahem k Bohu skrze Krista, od které se odvíjí i jejich větší sebejistota na půdě školy, kde se nevnímají jako běžní učitelé, ale spíše jako laskaví průvodci dětí i dospělých. Nejsou si svojí rolí nejistí, spíše vyjadřují nespokojenost s okolnostmi, za kterých učí a občas i se svými vlastními hranicemi. Přičemž atmosféru škol nevnímají jako vysloveně odmítavou, jistotu v profesionalitě jim dodává vlastní teologicky popsaný evangelizační cíl výuky, který se opírá o pozornost vůči existenciálním zkušenostem dětí. Zdá se tedy, že vzhledem k dřívějším dvěma výzkumům mohlo dojít k posunu v sebehodnocení učitelů náboženství: svou profesionalitu odvozují od teologicky vnímaných cílů, které – spolu s reakcí na klima školy a na klima ve své vlastní církvi – postavili na živém a intenzivním vztahu k Bohu skrze Krista. Vůči škole a společnosti se neuzavírají, ale pronikají do ní prostřednictvím svých žáků, aby do ní vnesli křesťanské duchovní hodnoty.

## Závěr

V úvodu jsem položila výzkumnou otázku: Jaké podstatné charakteristiky lze nalézt v osobnosti učitele náboženství v současné době v naší zemi?

Z analýzy diskursu, který proběhl ve zkoumané skupině, lze v odpovědi skutečně vykreslit znaky určité osobnosti učitele náboženství. **Podstatnou dimenzí**, od které se se odvíjí jeho život jako celek, a tudíž i jeho život v církvi a v povolání učitele náboženství, je **duchovní jádro jeho osobnosti,** které je identické s jeho **hluboce prožívaným niterným vztahem k Bohu skrze Krista.** Je to prizma, skrze které vnímá a prožívá všechny oblasti svého života. Ve vztahu k práci učitele náboženství se potom tento postoj promítá do dvou základních oblastí: církev a škola.

Církev vnímá ambivalentně jednak jako rodinné společenství, ve kterém cítí analogii k rodinnému společenství a radostně ho prožívá, jednak jako instituci, která se ho čas od času dotkne svými morálními selháními. V takových chvílích čerpá ze svého hlubokého vztahu s Bohem v Ježíši Kristu a tato selhání prožívá jako bolest církve i svou vlastní, na kterou odpovídá vlastním upřímným angažmá. Ve škole vnímá svou roli podstatně hlouběji než pouze jako výuku odborného předmětu. Cítí se být laskavým průvodcem jak dětí ve víře v hodinách náboženství, tak v životě kolegů, přijde-li s nimi do kontaktu. Z jeho základního postoje hluboké víry plyne, že spontánně vnímá svou učitelskou roli ve vztahu k cílům a obsahům výuky jako otevírání světa víry dětem, a to se smyslem pro jejich existenciální zkušenosti v současném světě. Ve své vlastní učitelské roli se však ze strany školního prostředí necítí zcela jistě, výuka jeho předmětu je v životě školy okrajová a organizačně obtížná, navíc sice nevnímá odpor vůči náboženství u vedení školy a kolegů, ale ne vždy si je jist svým přijetím.

**Druhou důležitou dimenzí** osobnosti učitele náboženství, jak vyplynula z tohoto výzkumu, je důraz na překážky, které zdolává učitel náboženství z pozice duchovního zaměření na hodnotu životního smyslu, jehož naplnění vidí v otevírání světa víry jak dětem, které přicházejí z věřících rodin, tak těm, pro které je výuka náboženství prvním setkáním s křesťanskou vírou.

Postoj hluboké víry, který v praxi naráží na řadu obtíží a překážek učitele náboženství ve vztahu ke škole a k církvi, je skutečnost, kterou je potřeba vzít vážně a rozvíjet ji i při vzdělávání budoucích učitelů náboženství a katechetů. I to je však vzhledem ke specifičnosti profese učitele náboženství potřeba uskutečňovat v propojenosti osobnostního, profesionálního i duchovního rozvoje. Nabízí se různé modely mentoringu a supervize, které by mohly obsahovat již studijní programy v rámci vedení praxí na teologických fakultách, na něž by potom navázala nabídka supervizí i pro profesní a duchovní doprovázení učitelů náboženství. V českých podmínkách ho zatím nabízí v katolickém prostředí pouze ostravsko-opavská diecéze.

Samozřejmě, že výzkumná sonda v jedné ohniskové skupině má explorativní charakter a typ osobnosti učitele náboženství, na který ukázala, může být jedním z mnoha, které se v České republice vyskytují. Může být dán např. délkou praxe zúčastněných členů skupiny (jiné typy osobností nemusely překážky v církvi a ve školním prostředí řešit z duchovního jádra své osobnosti a přerušit práci a možná i život v církvi). V rozhovoru se členy skupiny však byl tento typ učitele náboženství jednoznačně identifikován.

## Učitel náboženství – misionář a evangelizátor, ale i profesionál a expert. Především však následovník Krista

**Abstrakt**

Cílem této studie je vymezit možné podstatné charakteristiky v osobnosti českého učitele náboženství v současné době. Nejprve seznamuje čtenáře s empirickými výzkumy v ČR i v německy mluvících částech Evropy, a to jako teoretický rámec pro kvalitativní sondu do samotné charakteristiky osobnosti učitele náboženství. Sonda se opírá o analýzu dat v jedné ohniskové skupině učitelů náboženství českobudějovické diecéze. Výsledná interpretace dospívá k určitému typu učitele náboženství, který byl v rozhovoru identifikován. Tím otevírá možnost dalších empirických výzkumů.

**Klíčová slova:** osobnost učitele náboženství, ohnisková skupina, profesní identita učitele náboženství, identifikace učitele náboženství s církví

***Kontakt***
***doc. PhDr. Ludmila Muchová, Ph.D.***
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra pedagogiky
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
muchova@tf.jcu.cz

# The teacher of religion – missionary and evangelist, but also a professional and expert. Above all, however, a Christian experiencing a deep internal relationship with God through Christ

Ludmila Muchová

## Introduction

In Czech scholarly literature, there has been an interest in the personality of the teacher of religion during recent years. It has often focused on the specific personal profiles of important teachers or catechists.[1] The question of what characteristics can be found in the personalities of contemporary Czech teachers of religion (28 years since the teaching of this subject was restored in Czech schools) remains in the background. I asked myself this question (inspired by the interest of my colleagues – leisure time teachers at the Department of Pedagogy at the Faculty of Theology). They were specifically interested in the personalities of leisure time teachers and their characteristics. It drew my attention towards the research deficit in this subject.

My research question is: What essential characteristics can be currently found in the personality of the teacher of religion in the Czech Republic? While seeking answers, I want to choose a theoretical framework based on a normative view and an empirical view of two German authors, supplemented by two smaller scale pieces of research with a similar topic in the Czech Republic. After this analysis, I will describe the qualitatively oriented research probe which I conducted in the spring months of 2017 within the Roman Catholic Church (in the South Bohemian diocese). I will use the method of analysis and interpretation of one interview in a focal group of teachers of religion. Its findings will then be compared with the results of the empirical research (quoted in the chapter defining the theoretical framework of work).

## 1. The theoretical framework for a qualitative probe into the personality characteristics of the Czech teacher of religion and his or her role in society and the Church

The normative view of the catechist's personality is represented (in the Czech environment) by Dřímal and Alberich, who refer to the situation in which the catechist's role in the Church is mixed with the role of the religion teacher in the school. According to them, the catechist (and to a certain extent, by analogy, the teacher of religion as well) is responsible for his or her activity

1 Cf., for example, Ludvík DŘÍMAL, *František Tomášek jako katecheta dětí a mládeže*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2002; or Marie ZIMMERMANOVÁ, *ThDr. Josef Hronek jako katechetik a pedagog*, Praha: Karolinum, 2012; or Ludmila MUCHOVÁ, Solidarita otřesených – životní cesta a odkaz P. Pittra naší době, *Theologia vitae* 2/2015.

at the base level (the middle level of responsibility is held by the vicarial catechetical and pedagogical centres, and the higher level belongs to the heads of catechetical centres at the diocesan level, to priests and bishops and to teachers responsible for the education and further education of catechists and teachers of religion). In relation to the personality of catechists, they speak about so-called 'catechetical competence'. This is reflected in three dimensions: the dimension of being, natural maturity, and maturity in faith. The natural level assumes an emotional balance, manifested (for example) in the ability to accept criticism, the unity of thoughts, words and deeds, to conduct a dialogue, etc. Maturity of faith is manifested both by their teaching and by their own lives, not only in relation to the faith itself, but also to the Church. The second dimension is the dimension of knowledge, which lies both in the knowledge acquired in the areas of partial theological disciplines and in sensitivity to the pastoral needs of the Church (in the context of the society in which they live and work). Part of this dimension represents the dimension of experience. This assumes experience in the mediation of knowledge (such as the biblical content and tradition of the Church, and the current social situation). The third dimension is the dimension of skills, which includes primarily professionalism. Professionalism is a prerequisite for the educational and communication impact of the catechist. Dřímal and Alberich highlight skills that support the development of good mutual relationships in groups. They call them 'animation'.[2] This brief description of catechetical competence is rather normative, referring to the General Directory for Catechism. The authors do not study the real conditions in which the teaching of religion and catechesis in the Czech lands takes place. Their brief analysis shows that the catechist's work (like the work of a religion teacher) should link high-quality personal maturity, Christian depth, and professionalism. How does this general idea correspond to real reality? From the results of my quantitative survey (conducted in 1999 in the diocese of České Budějovice), I would like to mention the following results.

Only 25% of the teachers had university theological education, 22% attended a non-theological university. Undergraduates showed a comparatively small number of hours of teaching, the same as high school students. The school environment perceived 75% of religion teachers as friendly (on a scale from slightly friendly to very friendly), but they did not have the illusion of having some influence on it. They were mostly looking forward to the lessons, and (especially) to meet the children. Only 17% of teachers were worried about the result of the lesson, and 16% of them were uncertain of their own abilities. South Bohemian religion teachers were also very pious. They often prayed on the way to school and found the power for their work in their personal prayer (31%), in a life filled with Sacraments (23%), in communion with other teachers (22%), less frequently in their life with their parish (15%). They developed their personal spirituality in close contact with the Church – through spiritual renewal offered by the Church. They were far less willing to participate in the activities of continuing education (only 15% were prepared to finish their university degree in the form of distance education, the same number being willing to participate in regular training courses in the diocesan city). The results of quantitative research have shown that the balance between the professional and spiritual competence of South Bohemian religious teachers has been compromised here.[3]

Seven years later (in 2006), we conducted research on religious teaching throughout the Czech Republic in the Roman Catholic Church and in other denominations. Among other things, em-

2 Cf. Emilio ALBERICH – Ludvík DŘÍMAL, *Katechetika*, Praha: Portál, 2008, pp. 189–193.

3 Cf. Ludmila MUCHOVÁ, *Náboženská edukace v současné společnosti*, Habilitační práce. Ružomberok: Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity, 2007, p. 167.

phasis was placed on the characteristics of the faith of religion teachers, their relationship to the institution of the Church, the school, and the society based on plural worldviews.[4] Approximately half of respondents met the qualification requirement for teaching religion – university qualification – which was similar to the research results obtained in South Bohemia. Speaking about the characteristic of the beliefs of religious teachers, the overwhelming majority expressed a so-called orthodox attitude. This includes a literal understanding of the Bible texts at the same time as having a belief in God. At the same time, however, almost half of them proclaim the so-called 'second naivete', i.e., they expressed a symbolic understanding of the meaning of biblical texts while believing in God. But almost half of them disagree with this attitude. Their attitudes are therefore largely polarised, the first part being directed towards a faith based on a literal interpretation of the Bible (which is prone to fundamentalism) and the second part of belief being based on the biblical texts understood in their symbolic form. In relation to a society based on plural worldviews, Czech teachers of religion were in favour of catechetical-oriented teaching, that is, to strengthen the Christian identity of pupils within their own religion. If they considered the plurality of views and religions as enriching, they tended to respond to it in teaching by giving only information to the pupils, without the possibility of actually meeting it and interacting with it. In relation to the Church, the respondents were mainly active members of the Church. In relation to the institution that guarantees teaching (partly the Church, partly the school), almost a fifth of the respondents said that they were experiencing stress more often than rarely, and 20% reported a more frequent burnout state. Nearly 60% complained about the low prestige of their subject, and only 52.3% of the respondents were satisfied with the didactic materials for which the Church is responsible.

From both studies, it can be concluded that Czech religious teachers perceive their own professionalism, although they often do not meet professional education requirements. They also perceive their personal religiosity and can express it even in the life of the Church. But they are not too sure about the surrounding plurality of views and religions. They tend to teach rather in a form of catechesis, either unrelated to world-wide plurality, or only by providing objective information about other religions... They are somewhat insecure in their professionalism, somewhat neglected by the schools in which they teach, somewhat make the teaching closed to outside society, but firmly rooted in their church.

In some neighbouring countries, 'Religion' as a school subject does not have the same status as it has in the Czech Republic. The difference lies (above all) in the number of pupils and students who enrol, even when the subject is not mandatory.[5] However, there is a similarity in the fact that the teaching of religion is of a confessional nature, and the church (together with the state) is also responsible for its quality and status. This is accompanied by a theoretical reflection of the role of religion teachers in society and the Church in these countries (for example, Poland, Austria, Germany, and Slovakia). In the United Kingdom, religion-related subjects differ in terms of their aims and content, so there is no point in comparing theoretical reflections on the personality and the role of religion teachers.

A large number of professional articles and studies on this topic can be found in German-speaking countries. In spite of the above-mentioned differences in the number of pupils in the subject of religion, there has even been a growing number of questions focusing on the personality and

4 Cf. Ludmila MUCHOVÁ – František ŠTĚCH, Rozpaky nad pluralitou v české náboženské výchově?, *Studia theologica* 2/2008, pp. 72–87.

5 Cf. © Jana SKOKOVÁ, *Náboženství jako součást školní edukace v různých zemích Evropy* (on-line). Diploma work, Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, 2012. Available at: http://www.vyzkum-mladez.cz/zprava/1476795788.pdf, cited 5th June 2017.

the role of religion teachers in the face of accelerating changes in European society and the declining interest in religion in recent years. Due to the large extent of studies and research, I have chosen only the views of two well-known religion educators in these regions.[6]

Norbert Mette distinguishes two basic categories of influences on religion teachers.[7] The first is his or her individual attitudes, among which he mentions a professional manner and personal religiosity. The second is different social influences, such as school institutions and their culture, society as such, etc. Mette points out that all of these circumstances decisively influence the way of the religious teaching of a particular teacher. They are also mutually conditioned, and they are evolving along with the number of years of the teacher's practice. Such circumstances make it very difficult to investigate those influences. Mette considers three categories as essential: the influence of the school, the influence of the teacher's relationship with the Church, and his/her own religiosity (which is related to the character of his/her personality). Mette notes that in the school environment German teachers of religion most often follow the latest didactic principles that turn attention to the pupils. At the same time, they choose the methods of work that are based on Christian values, so that they aim to develop the deep humanity of the pupils in relation to the transcendental reality – to God. While working, they consistently follow everyday experiences of their pupils, reflecting upon these experiences with them in the light of the biblical message. They help pupils to discover and develop their own religiosity, to decide for their own existential attitudes towards transcendence. They also advocate for pupils' needs. That is why (in recent surveys) the subject of religion is among the favourite subjects and religion teachers among the most popular with pupils. At the same time, however, (related to PISA's comparative international surveys) they are confronted with attempts to reform education. These attempts are focused on the professional training of pupils. Religious teachers in the German-speaking countries are under pressure to clearly formulate (in their curriculum) the specific knowledge and skills which pupils will obtain in their subject with regard to their future profession. They must also give a definition of knowledge standards and other information. Teachers are also under great pressure regarding the effectiveness of their teaching. This, according to Mette, may be a challenge for teachers of religion to clearly formulate a specific 'standard' leading not only to an honest attitude towards the future profession of the pupils, but also to the ability of living together with people with different lifestyles, and leading to the attitude of responsible subjects who have a clear, humane vision of the future world . However, they find themselves in a certain tension between bringing up the pupils and the specific educational task. Similarly, teachers of religion in our country could encounter similar tensions in the context of the 2004 school reform. The professional aspect of the work dimension of a religion teacher therefore carries the tension between the direction of the EU school systems towards the increasingly sophisticated professional orientation of pupils and the Christian view of the value of life itself which comes from the origin of man and the world from God, not from his or her success or failure in the market. In relation to the Church, Mette points out that the teacher of religion does not simply represent the extended hand of the Church in the school, nor does he/she put the catechism into practice at school. The reason is the distance

6 There are studies which have originated both in the Catholic as well as the Protestant framework of religious education in the last 10 years, such as Hans Mendl (Passau), Martin Rothangel (Wien), Hans Georg Ziebertz (Würzburg), and others. Given the scope of this article, I chose only two authors, who put their own research into a historical framework. It should be noted that recent literature (of the past ten years) has commented on categories similar to those described by the two authors in their research more than ten years ago.

7 Cf. Norbert METTE, Zum Beruf und Selbstverständnis von Religionslehrern und – lehrerinnen im Kontext aktueller Entwicklungen in Gesellschaft und Schule sowie Religion und Kirche, *Christlich pädagogische Bletter* 3/2004, pp. 134–136.

between school and the Church space which has been set up by European development in recent centuries. Thus, in the area of the Church, it is mainly about the development of the children and young people's Christian attitudes in connection with the faithful life of the whole believing community (i.e., a parish). At school on the other hand, it is about the development of the Christian attitudes of children (combined with the understanding of Christianity and religion). These enable them to adopt their own attitudes towards religion based on the ability to evaluate or judge. The goal of religion teachers in schools is to help pupils know the contents of the Christian faith and understand the language they are expressed with (so-called religious literacy). Religious teachers, however, often come to the point that the described approach towards the school environment is not trusted by official church leaders. On the other hand, they become the closest target of criticism both for pupils and for colleagues. Teachers find themselves in difficult situations when they are confronted with (in their own view) bad or incomprehensible Church actions (in the Czech context, it could be the restitution of ecclesiastical property, affairs of homosexual priests, etc.). German research shows that religious teachers themselves are often very committed to their church. They have a critical but loyal attitude. They experience tensions between their own attitude and expectations in connection with the Church (trust, support), but they receive distrust and criticism with a portion of prejudice. In addition, religion teachers are often considered to be the experts on world religions by their colleagues and pupils, and they also encounter a series of prejudice in this context. However, they do not always feel sufficiently educated to be able to really help (using their expertise) because they have not obtained it in preparatory studies. Even this tension between the expectations of expertise in general religious issues and the readiness for it can often be seen in interviews with Czech teachers of religion.

In the third category (called the Christian attitudes of religion teachers) Mette refers to his own qualitatively oriented research among teachers of all levels of education. It shows that religion teachers have (in comparison with other teachers) different motivations for their work and experience their subject as a challenge in a somewhat different sense.[8] In this subject they cannot hold a neutral position. The children ask about their relationship with God, Christianity, and the Church. They expect authenticity in the teacher's relationship to the Christian faith. Teachers may feel unnecessarily overloaded by this unspoken demand. They cannot distinguish between their authentic Christian faith (in which they can find themselves in crises) and the objectively reflected faith which is then represented to their pupils. At the same time, they must not become the uninvolved distant observers of religion. The personal history of their relationship with God is an important part of teaching. According to Mette, (in addition to thinking about one's own beliefs which should be practiced by every believer) the teacher of religion should be able to 'reflect this reflected faith' in order to be able to use it in a didactic way. As a didactic use, Mette understands the goal of creating a balance between the reflection of one's own faith and the reflection that he or she wants to give to his pupils in relation to their own faith. This is an objective which did not have to be pursued in past times (that is when Christianity represented the general attitude of society members towards life). In a religiously plural society and a state with a neutral attitude towards all worldviews, however, this is an important service to pupils.[9]

Mette therefore perceives the position of a religion teacher at a school for the public as a position containing a series of tensions:

8 Mette cites the reference to research published in the book by Saskia HÜTTE and Norbert METTE et al., *Religion im Klassenverband unterrichten. Lehrerinnen berichten von ihren Erfahrungen*, Münster: LIT Verlag, 2003.

9 Cf. METTE, Zum Beruf …, pp. 134–138.

- In relation to the educational system, there is a tension between educating for a deeper experience of one's own humanity and the narrow requirement to prepare them for future professions;
- In relation to the school where they work, there is a tension between the expectations of colleagues and pupils (religion teachers are seen as experts on issues related to world religions) and their own inadequate education in this respect;
- In relation to the Church, there is a tension between the aim to lead pupils towards the understanding of Christianity and towards making their own decision and the Church's expectation that religion teachers will primarily provide pupils with a certain amount of confessional knowledge;
- In relation to one's own beliefs, there is a tension between their own living religiosity and the reflection of this faith seen from a distance (so that it can become part of the teaching).

Thus, according to Mette's study, religion teachers experience their professionalism as a strain in relation to the objectives of school education and in relation to their roles as experts. The role of a witness of faith and missionary is expected by the Church. This dimension of their role can bring some tension also. Mette's interpretation gives us a certain knowledge. It points out that a religion teacher should be an educated professional – both in the field of ecclesiastical teaching and in broader religious areas. He or she should be able to evaluate his or her own professionality. This, of course, must also apply to Czech teachers of religion, except that the subject of religion is either totally absent in many schools (because of the small number of enrolled pupils) or is taught in the afternoon when other teachers leave the school building. Czech teachers of religion then often suffer from a rather marginalised position of their subject within the school. Which, however, does not exclude the fact that their colleagues – teachers – will not ask questions about Christianity and the Church at all. They meet a homeroom teacher in the classroom where they teach, and they also have occasional contact with school management, etc.

F. Schweitzer[10] (in the German-speaking countries) believes that it is somewhat dubious to call religion teaching a profession, especially because religion teachers themselves (at the same time) bring alternatively oriented religious and educational activities. In the role of religion teachers, there appear priests (in the Evangelical church, to which F. Schweitzer belongs, these are pastors) who are also responsible for other pastoral services. Also, so-called lay religious teachers (in addition to teaching at school) also work as catechists in the parish. There they work with other age categories: adults, seniors, sick, etc. Moreover, they do not always receive wages for those parish activities. Schweitzer therefore points out that the job of religion teachers in Germany cannot be considered in the same way as other regular jobs due to the lack of specific professional focus, that is, the kind of specific professional focus which would develop within a single profession and would be the source of their livelihood. If this is the case for German countries, it is twice valid for the conditions in the Czech Republic and the religion teachers who live there.

Schweitzer put questions about the tensions arising from specific expectations (that is, the religion teacher has to be a teacher-professional as well) in the 1970s. The *pupils' expectations* were mainly studied. Research has shown that children and young people are interested in religion as a subject if it is related to problems in their personal lives. On the other hand, they were much less

10 Cf. Friedrich SCHWEITZER, *Religionspädagogik. Lehrbuch PraktischeTheologie. Band 1*, München: Gütersloher Verlagshaus, 2006, pp. 185–196.

interested in Church teaching and Church tradition. Significant was the relationship of religion teachers to curricula. In particular, religion teachers perceived their subject as a legitimate subject through the curricula. That made them feel responsible for teaching regarding school management, inspections, the legal status of the subject, etc. Surveys also showed surprisingly high scores in evaluation (of the subject and the level of teaching) by *parents of pupils*, who (at the same time) expected a significant contribution to the positive existential values of their children. However, different groups of parents had different expectations (in relation to the mediation of religious content) depending on how close or far they felt they were towards the Church. Another important category (in the various research carried out) was considered to be a category called the expectation from the *state*. In the 19th century, there was the expectancy from religious education to support values leading to loyalty to the state. In the last decades, it was added (as an important category) to the educational contribution towards multicultural and multireligious peaceful co-living in society nowadays. The *churches* describe their expectations connected with the teaching of religion in public schools in their documents. Catholic religion teachers should follow the General Directory for Catechism, which clearly shows the difference in the teaching of religion versus Church catechesis. It is true, though, that the religion teacher needs a Church mandate to teach religion. In this way, the Church makes sure that the teachers of religion are its active members. The final important category is the influence of *religious pedagogy* as a science. It is suspected of shifting the emphasis away from confessional content towards educating the person in a general way. In response, there is a need to formulate more precisely defined competences and standards for religion teaching. We also see this trend in the Czech Catholic Church.

Since the 1980s, according to Schweitzer, research related to the relationship between the religion teacher's role and his or her personal history and religious orientation (his or her religiosity) has been gaining importance. It was not, however, the creation of the ideal image of the religion teacher (as suggested by, for example, the authors Drimal and Alberich in relation to the personality of the catechist), which is demonstrated in his or her personal life. It was rather about the research that deals with the relationship between his or her individual life history and his or her possibilities to be a good religion teacher. These were life events, such as psychological injuries or their own borders. All this was connected with a new term 'the professional identity of a religion teacher'. Schweitzer summarises a large number of both quantitative and qualitative surveys and specifies that the following trends that have emerged:

Quantitative and qualitative surveys of *the professional satisfaction of religious teachers* have shown both external factors (positive – the acceptance of the subject by the leadership of schools and colleagues, but also negative – such as the lack of religious family socialisation of pupils) and internal factors based on the attitudes of teachers themselves towards religion and towards the teaching of the subject.

Qualitative research (mainly case studies) have contributed to the knowledge of the importance of personal biography as a prerequisite for the professional identity of the religion teacher. This has shown both the importance of the teacher's attribution with a certain age cohort and, consequently, the impact of social events on his or her personality (in the Czech context, it could be the experience of the Second World War, the persecution of the Church during socialism, the Velvet Revolution, etc.) and individual experiences (for example, meeting with a particular teacher of religion in childhood, with a priest who motivated young people to work for the Church, etc.). *The lived and taught religion* are two categories which have been described by different research. The religiosity lived and realised by teachers in their personal lives is not wholly mediated to

pupils. By using professional and continuing education, the teacher needs to gain a view at a distance from his or her own life experiences (which have influenced his or her religious beliefs) and transform them into a form that can be mediated to pupils at the right time (that is, when he or she knows the relation of those experiences towards the content and the goal of education).
*The attitude towards the Church* is a category that was (particularly in the German-speaking areas) the source of concerns. There has been a fear that religion teachers have been becoming more distant from the Church. In the Catholic setting, however, it has been shown that (among the teachers) there is an increase in those who actively participate in the life of the Church as well. In the Czech environment, this category is 'pre-treated' by a specific mechanism. Teachers have to request a canonical mission where his or her active relationship towards the Church is confirmed by a priest.
*The reflection of teaching objectives* by teachers themselves (according to these pieces of research) does not always correspond clearly to their determination by religious-didactic theories embodied in the curriculum documents. It is subject to other factors – for example, the uncertainty in the formulation of research goals in the former East German lands may indicate the 'didactic uncertainty' of religious teachers. That uncertainty is related to the relationship between Church, school, and Christianity itself.

Schweitzer briefly refers to the research which (instead of the question regarding how religion teachers perceive themselves) was solving the question of what the Church and the pupils themselves expect. He cites the research that showed the pupils' need for greater personal attention and for the self-presentation of religion teachers as models for child/youth life. Pupils expected the subject to allow them active participation, to be full of dynamics and changes, to be oriented towards their real life. Schweitzer (as a result of research in the 1980s) concludes that the professional identity of the religion teacher is related both to the development of his or her religious belief in his or her particular life and to the knowledge and understanding of the contemporary life of children and young people.
In recent years (according to Schweitzer), the concept of 'professional identity' has been replaced by the term 'professional competence' of a religion teacher. It is related to the pressure that is generated due to the international comparative tests of school performance (PISA, etc.) in school education. In connection with them, competencies (concerning pupils' key knowledge and skills) have first been developed. After that, the competencies of the teachers (who should lead the pupils towards those skills and knowledge) were derived. And teachers should obtain the competencies through the teachers' education system. To control pupil competencies, there is a system of standardised tasks which pupils have to solve in order to demonstrate the acquisition of the competencies. This trend has also been accepted by the Czech national curriculum (see the Framework Education Programme for Basic Education[11]). Its logic is also followed by the recommendation of Catholic diocesan catechetical centres, which impel the creation of school education programmes as attachments to, or direct components of school educational programmes. Schweitzer refers to the criticism that this system faces from some educators. It is seen as a system focused unilaterally on the performance of pupils. In our conditions, we can refer to Skalkova, for example.[12] Yet attempts are also being made to formulate specific pupils' competencies in religious education. It happened, for example, in the draft of the Czech Church document. It regulated (methodically)

11 Cf. © RVP ZV (on-line), available at: http://www.nuv.cz/uploads/RVP_ZV_2017.pdf, cited 3rd June 2017.
12 Cf. Jarmila SKALKOVÁ, *Za novou kvalitu vyučování*, Brno: Paido, 1995.

the religion teaching at Czech Church schools in 2016. However, it was not accepted by the Czech Bishops' Conference.

Schweitzer sees (with reference to relevant research in the second half of the 20th century and the beginning of the 21st century) the development of the professional identity of religion teachers as a process that has gone from the simple perception of the role of religion teacher towards pupils, school, church, and his or her own religiosity (in fact, towards the similar areas described by Mette) to the perception of professional identity as a competence derived from the specific competencies (those which he or she should lead the pupils to). In other words, at the forefront of research questions there was no attempt to capture the perception of the professional identity (by religious teachers themselves), but how the identity is seen in the context of the named related areas. It draws attention to the fact that (even in German-speaking countries) the educational professionalism of religion teachers differs from other disciplines. It is given by the fact that (even here) religion teachers also volunteer in other areas – for example, in the Church – and these two fields cannot be completely separated from each other due to their similar engagement.

Thus, (according to Mette) the professionalism of the religion teacher is in coping with the roles (in the midst of tensions arising from the expectations of various co-authors of this type of education), Schweizer's version of the professionalism of the religion teacher is expressed in his or her competence to form the pupils' competencies. Schweitzer disputes the nature of the pure professionalism of religion teachers when he draws attention to activities that are related to the teaching of religion but are of a non-professional character. These authors also suggest that the work of a religion teacher is not just about professional identity itself but also about other characteristics such as to be a witness to the faith and to be the one who mediates the faith to the pupils or at least helps them to gain experience in a multi-religious and plural contemporary world, and helps them to perceive such a world as a challenge for their lives. In this language area, we can talk about the religion teachers as professionals, witnesses of faith, and missionaries. They are those who, with understanding and sensitivity, open up questions of faith for their pupils and students.

At the theoretical level, this understanding of the teacher's personality cannot be compared with the results of relevant Czech studies or research, although the two described above also point to similar categories that appeared in the analysis of the cited authors in the German-speaking field. These are the perception of the religion teaching as a profession, as a task given by the Church, and as an activity based on personal religiosity carried out in certain narrow school and wider social conditions. This we can understand as a challenge (based on a simple qualitative inquiry) to find among Czech teachers the understanding for their own identity (as teachers) and to describe it in a differentiated way.

## 2. Qualitative Research (Focal Group)

The methodological framework of the described qualitative probe into the characteristics of religion teachers' personalities was chosen in the form of analysis and interpretation of data from the discussion in one focal group, according to the principles of D. L. Morgan.[13]

*Focal group characteristics:*

I asked the vicariate coordinators of catechetical and pedagogical work (in the Roman Catholic Church diocese of Ceske Budejovice) to make contact with teachers of religion that they knew

13 Cf. David L. MORGAN, *Ohniskové skupiny jako metoda kvalitativního výzkumu*, Boskovice: Albert, 2001.

from their own teaching practice. The final focus group consists of 11 members, who were more or less familiar among themselves (which is against Morgan's empirical rules). Complete anonymity would be difficult to secure due to the small number of religious teachers in the diocese of Ceske Budejovice. For individual members, I give their (invented) first names and the length of their practice:

| | |
|---|---|
| Libuše | 26 years |
| Lucie | 26 years |
| Monika | 15 years |
| Václav | 26 years |
| Mirka | 6 years |
| Bára | 25 years |
| Lýdie | 24 years |
| Marta | 1 year |
| Sofie | 9 years |
| Magda | 20 years |
| Helena | 21 years |

According to the survey, only one participant belongs among the religion teachers who are starting out, only two have less than ten years of experience, five have from 11 to 25 years of practice, and three more than 25 years. This means that (except for one) these are teachers who have proven themselves over many years of practice. This fact can of course influence the view of their own profession, which might then seem to be the homogeneous view of these 'old practitioners'. This fact moves the validity of the research probe but does not discriminate against it.

*The questions and the course of the interview:*
In accordance with D. L. Morgan's recommendation (after the creation of a theoretical framework for a qualitative probe), I formulated five basic questions, at a very general level. I chose the 'funnel' method, so the first very wide-ranging question had the task of stirring up the debate. It sounded like: 1. Why did you ever become a teacher of religion? There were three more specific questions: 2. How do you perceive yourself as a teacher?, 3. What is important for you (as a religion teacher) in the school environment?, and 4. Are you a satisfied religion teacher? The final question was (in a somewhat more general way without 'forcing' my own views) directed towards the Church: 5. What do you think of when the word 'Church' is said?
The conversation itself lasted 60 minutes (because the time for group participants to meet and know each other was not necessary) and it was situated in the Faculty of Theology (University of South Bohemia) social room. With the consent of the participants, it was recorded on a Dictaphone (with the assurance that, in the case of publication, first names would be changed to ensure anonymity).

## 2.1 Analysis of the acquired categories and their interpretation

I describe categories and partly interpret them in the logic of the questions that I asked the group during the interview.

### 2.1.1 The Religion Teacher - External and Internal Motivation for the Work - or 'Why it Makes Sense'

The first (introductory) question was trying to provoke the broadest possible discourse of the participants about their motivation to work as religion teachers. I also expected them to (spontaneously) touch upon the areas which are associated with their teaching engagement (profession, school, and Church).

The teachers spontaneously spoke about their motives for work. They stated both **the outer immediate impulses** and **the deep inner motivation**. The external impulse was most often (at the beginning of their work) the request from the priest (Vaclav: *... then the particular request from the dean: You will go to teach at school ...*) or the need of a colleague (Marta: *My friend, who taught religion, started her maternity leave and said – you could go to the school, it was an optional class ...*). Often it was also the need of faithful families in the parish (Helena: *... it is also at the request from the families in the parishes, the faithful families. They expect it from us, they expect service from the Church ...*). In other words, it is rather an informal situation when the need to become a religion teacher grows out of **the need of the Church** (not as a fulfilment of professionally oriented study). The Church is **perceived as a community** and they feel a part of it. An important external motive is **meeting children and their world**: *'When I am sometimes tired, they bring a little thing, something that encourages me and helps me to continue in my work'* (Mirka).

Inner motivation is described by most members of the group as **an emotional experience** which they **rationally interpret** (Monika: *Many of us feel that it is a kind of a mission ...*). They do not only see their work as a profession, but as **a mission, a calling** (Bára: *It is such a calling for a person to decide to go this way ...*). They perceive the parish service as **a commitment**. The fundamental inner motive (for the members of the group being studied) is their own inner focus (Frankl's interpretation) on the meaning of life. As Marta says: *'I found ... when I accompany someone on his or her way to God, I am enriched. I am always enjoying it because it enriches me.'* They are able to overcome the obstacles – fatigue, misunderstanding, or fear of not being self-sufficient. Meetings with the world of children (in the perception of religious teachers among the members of the study group) are deepened by their **focus on children's faith**. But this starts with **spontaneous attention to pupils' existential experiences** (so Lucie *'was sad' with one girl (whose grandfather died) for an hour ... but it was amazing how the children behaved, the little girl wept, so we were with her and were praying for her grandad, so it was ... so beautiful, no one laughed, children were talking about how they experienced it when somebody died, and that cannot be planned ...*) through the **evangelistic focus** (Vaclav: *It was such a desire to give spirituality, in fact the gospel ...*), to **the mutual touch of the world of the teacher's faith with the faith of the children**. So, Václav sometimes has the feeling that: *'I do not teach children, but my children ... I touched the truth of the faith – but it touched me too – and suddenly I realised – aha, here's something alive ... because they react to a topic and are able to take something in a real way ...'* Or Marta, *who is an introvert and she has a problem to talk about such personal things connected with God, has suddenly begun to talk about such matters during the teaching of religion.* The most important internal motive of the group of teachers studied is that they **influence children's faith**, although they distinguish between the purpose of religious teaching at school and catechesis in the Church. For example, Magda says, *'I cannot just build such a high level that I will teach the children and then they will live like Christians and come to the kingdom of God because I have taught them something ... I would have to just leave it. But for me, it is such a level that I take care of those children, for a time, that God gives me this responsibility to accompany them, and I wish they once will remember that ... God*

*is on their side that (it is like) they do matter to Him, that he knows them well. I do not want them to remember me but God, and to remember Him that he simply is, and that they can turn to Him, when it is necessary to make decisions or to go through some tests or joys ...'*

### 2.1.2 The Teacher of Religion – a Gospel Announcer and a Kind Guide 'Under Difficult Conditions'

The second, third, and fourth questions concerned the relationship of the group members towards their own role of the religion teacher in the school environment. In the discussion, the teachers mainly distinguished **the external features of their teaching role**. In those, there was **consent with other teachers**. This was mainly about **the teaching itself and its administration** *(Marta had to learn how to operate with an electronic class book,* and Lydia adds: *But I really feel like a teacher only when I write a class report, reviews, notes into pupils' books, tests and when I correct students' work...*). They have more carefully defined **how their status differs and it is worse (in comparison with other teachers)**. It is that way especially in **organisational conditions** (*so Marta has children from the 1st to the 5th grade* and Libuše says: *I teach at 4 schools. It is always so similar, every school year. Sometimes it turns out that I have to teach at five schools during one school year ...)* and **in the financial reward for their work** (Libuše says: *... I will do the work here, but am I paid for it? – that's a question – certainly just enough to create the labour contract. They raised my salary at some place. The hourly wage has to be about 120 CZK, so they gave me the raise and I was pleased. And then I found out it was a five crown raise, so that is a question ...*). They also defined **the specific features of the religion teacher's role**. They sometimes appear to their colleagues as **the experts on religious issues** (Marta: *Other teachers suddenly came to see me and wanted some advice ...*). As believers, they **perceive themselves as representatives of the Church and proclaimers of the Gospel**. Magda points out *that it is not just a certain number of hours in that school, but somehow to represent us, believers where people live ... to proclaim when it is necessary or when we are asked to do so ...*).

Substantially more engaging and spontaneous were the group members towards the problem of their **relationship to the school climate**. One direction of reasoning described this relation primarily as **a relation shown by school leaders and colleagues towards the religious teachers**. Here they perceive **friendliness** (Bára, for example, as follows: *This is how the teacher (who is in charge of this school) refers to me: children, this is our teacher. Are you already looking forward to her? She is going to come for Christmas or she is going to come back for Easter ... We are already counting on you, just like that*). Sometimes the religion teachers **are not (at all) sure of acceptance or denial** (Libuše *has been teaching for 25 years and at one school only she was on the teachers' list on its website. It was thanks to a deputy director who wrote her name there. When this deputy retired after two years ... her name disappeared*). Some of them are certain that they are not accepted as teachers (*I do not think that there is equality with the other teachers here ...* Lucie). As a second topic, members of the group created a link to the question of how they themselves affect the climate of the school. It can be summarised as **a harmonising task in the school climate.** Lucie describes it well – as **a role of a kind confidante** (*But I think we have another task. I do not think about it in a bad way because our position is a bit different. When I put it a little bit stronger, it is like to be a mum there ... I will give an example: one teacher's mother died and he accepted me as his mother. We talk together that way, we have that kind of a relationship.* Or Libuše: *I like that they perceive us as someone who carries something higher, different. They see us as a sponge that also swallows what hurts ...*). If they come **into conflict** with school management, it can be resolved. They just

need the courage to defend some children's rights – Magda: *'As a religion teacher, I once entered a dispute with the director because we touched on something I did not like. At the end of the year, I did not like how one of the teachers used the leisure time for pupils (the time when they do not have to learn). I would not have known about it if the kids had not told me... And the kids wanted to go elsewhere and do something else, but they were told (by this teacher) that it just had to stay that way because they democratically voted...'*

When talking about **satisfaction with their own pedagogical role**, the members of the group surveyed mostly had **negative feelings**. These were mainly their **own tiredness and the non-acceptance by others** (Václav: *I would say that, after so many years, I feel quite tired and disappointed with such non-acceptance. That things just do not go the way they should*) and their **own feeling of insufficiency** (Lucie: *... if it does not work, when it gets stuck or one cannot manage it, then one is disappointed...*). There is significant differentiation among them when talking about the insufficient appreciation from their own Church. They formulate it at **the general level** (Magda: *I would say that I do not feel supported sometimes, and that I feel rather sorry. It is not because of myself. I feel like that because this is the general trend in the Church. One cannot find appreciation or encouragement, giving of thanks or motivation ... because our work is taken automatically as a service ...)* or at a **very specific level** (Marta: *I do not like that fact that sometimes the priests see us as weird. I have a feeling that they see us lower than themselves. That is what bothers me more ...*).

For the first time, there is also **a negative feeling of experiencing the crisis in the Church** (Marta: *How to keep faith ... really ... Sometimes it is as if it cannot be at the same place, God and the Church. Jesus creates the Church and people as well. But now I have such a...*). One of them identified **positive feeling**. It describes **gratitude** for having a profession which gives sense to life (Marta: *... So, we are happy, in what we do...and with the children...surely yes...*; Václav: *But on the other hand, I feel so deeply grateful for this job, that I could have done this all the time, and I can still do it and I will even in the future*). And (once again) they came back to the statement that they are particularly satisfied with the meaningfulness of work which opens and brings the faith to school children.

### 2.1.3 Teacher of Religion and the Church – Like at Home in the Family: in the Joys and Fears

To a very general question about the relationship of the members of the group to the Church, the participants responded with a discourse in which they distinguished the category of the **local Church** and the **generally understood Church**. In addition, they contrasted their perception of the Church as a **family** or, more generally, a **community** with the **Church as an institution**. The perception of the Church analogous to the perception of one's own family was connected with the local church (Libuše: *For me, the church, and I mean the local one, the one which is closest to me, so for me the church means the family*). First, it was **defined statically – as a hierarchically structured family community** (Magda: *It could be expressed as a family, but in the family I see the hierarchy – father and mother, those authorities, obedience, but sometimes the hierarchy in the Church tends to get overestimated a bit ...*), and **dynamically** – as a **guide to their own lives** (Libuše: *So I essentially grew up from the family of the Church. First of all, I was going to the parish with my family, then I was a part of it as a youth. Then we got the invitation to study at the Faculty of Theology – the vicar came to the youth community and said that we would support the faculty by going there ... So it was as if I was chosen from that community. I felt like it was a real family.* Or Sophia: *I grew up in it too. I was raised surrounded by pilgrimage and diocese. I do not know any time without the Church.*) For the members of the group, the local Church is **a place** of both **shared joy** and **shared pain** (Libuše*: I must say that sometimes there is a lot of fun in the Church, yeah, if you ever see us at the parish, there is so much fun,*

*yeah, that I cannot even say that ... but sometimes there really are times when things are hard, or you share the pain with someone, and – yeah, that is life and world ...*). The Church is perceived at a general level and understood as something close to family – as **a community where everyone has their place** (Bára: *And in the Church I am well. It is such an environment in which one has his or her place, or that he or she can live there – how can I describe it – it is just fine there.* Helena says: *Somewhere we have to have a background, a place where we come from. And when the background is good, we have something to pass back to that community ...*). At the same time, they are insinuating the issues connected with **the crisis of the institutional church** (Marta: *... but I see it a little differently, like the two views. Firstly, I see it as a community of people who believe in one common thing and they just go for it. It is not the same for me as the institution of the Church though. There I see it differently.* Moderator: *There is crisis?* Marta: *Yeah, that is a problem a bit*). However, their relationship to the Church does not originate primarily from the relationship to the Church as a community of people, or as a purely human institution. In the discussion, they admit having a very intimate and internal relationship with Jesus (Libuše: *I have such a picture in the office on the desk, maybe someone thinks it is childish, but it is Jesus, with a crown of thorns on his head. He is bleeding, sweating, on the way ... so I imagine the Church this way. That it is full of pain, wounds, but inside it is not just that pain in Jesus, it is also that giving...*). As soon as they encounter some negatives in their 'Church', it is a challenge for them to share this problem with God (Libuše: *I think that there is indeed the essence of the Cross here.* Marta, on the other hand, perceives it as a painful time when she could not talk about her experience of the crisis phenomena in the Church. She says: *When I experienced some pain in the church, I stopped talking about it with God, and it took a long time before I started to realise that it was a terrible mistake*). Through his or her own profound relationship with Jesus, even in his and their situations of suffering, he or she understands **the Church as the mystical body of Christ** (Libuše: *Christ says that he is the mystical body of the Church, that the Church is ... like his body*). So – despite, or precisely because of the negatives that they experience in the institution of the Church – they paradoxically **grow in love towards the Church even with its shortcomings and mistakes** (Monika: *Why do you do this? How many times have you seen appreciation? You work here very hard and no one helps you. But I found out that in these critical moments, when I'm tired and exhausted, I know that I really love the Church*). This attitude then gives them the strength to remain in the Church as well as working as a religion teacher. For them, this job is understood as **a mission given by Christ and it is expressed by the Church** (Magda: *I am glad to teach religion and it is precisely because it sounds as if the Church, as an institution, is in crisis, ... One realises that in the Church, from the bishop to the laity, they are just people who have their limitations, their mistakes. I am glad that I can work there and try to do all I can to make the Church beautiful*).

## 3. Discussion

If we compare the results of this qualitative probe into the personality characteristics of a Czech religion teacher with two cited German authors, we can state the following.

Although our questions followed Mette's three categories of influences (which have an impact on the personality of the religion teacher) very broadly, members of the surveyed group either created them ('the school climate') or developed them (the relationship towards the role of the religion teacher and the relationship with the Church) in the discussion. In our sample, religion teachers came together and the majority of them had had longer than ten years practising. So, it is possible that we captured the type of perception (of the professional identity of the religion teacher) which has been gained via longer practice.

Research has shown one specific Czech factor – attention towards the pupils, which Mette has described only. According to our research, it is an important dimension of the teacher's personality, which fills his or her work with sense. On the contrary, our religion teachers have not spoken about any pressure which schools create in order to gain the measurable performance of pupils. This factor, described by Mette and Schweitzer, was not mentioned in the Czech environment. In relation to the teaching itself, Czech religion teachers also distinguish between school teaching and catechesis in the Church. Unlike German teachers, they define it theologically (in school as evangelisation).

In relation to their own religiosity (shown by Mette as the source of tension between 'living and taught religion') our teachers did not show any tension. On the contrary, teaching is the logical expression of their living religiosity.

Schweitzer points out that there are other characteristics of religion teachers (such as the history of their personal belief in secularising societies), apart from the 'main' professional identity derived from the ability of a religion teacher to fulfil pupils' competencies. This idea has provided an ultimately different result in our research probe. The essential characteristic of the Czech religion teachers was their own intense relationship with God through Christ, from which they derive both their ecclesial and professional identities.

Compared to the conclusions of two Czech pieces of quantitative research, we can conclude that the current qualitative probe has shown rather the certainty of religion teachers surveyed when talking about their own core personality dimension. It is identical to their relationship with God through Christ (from which they derive their greater self-assurance at the school). They do not see themselves as ordinary teachers at school, but rather as kind guides for both children and adults. They are quite sure about their role, and they are rather dissatisfied with the circumstances in which they have to teach, and sometimes also with their own borders. They do not consider the atmosphere of schools as an explicit rejection, the confidence in professionalism is provided by their own (theologically described) evangelical teaching objective. This one is based on the attention to children's existential experience. It seems (therefore), that (with the consideration of the previous two studies) there could have been a shift in the self-assessment of religion teachers: they derive their professionalism from the theologically perceived goals which (together with the response to the climate of the school and the climate in their own Church) they have built on a lively and intense relationship to God through Christ. They do not close themselves towards school and society. They rather enter it through their pupils and students in order to bring Christian spiritual values into it.

## Conclusion

In the introduction, I asked this question: What essential characteristics can be found in the personality of a religion teacher at the present time in our country?

From the analysis of the discourse (that took place in the group examined), it is possible to actually portray the dimensions of the personality of the religion teacher. **The essential dimension** of his or her life as a whole (and hence his or her life in the Church and as a teacher of religion) is **the spiritual core of his or her personality**, which is identical to his or her **deeply-lived inner relationship with God through Christ**. It is the prism through which he or she perceives and experiences all areas of his or her life. In relation to the work of the religion teacher, this attitude is then reflected in two basic areas: Church and the school.

The Church is perceived ambivalently both as a family community (in which they feel is an analogy to the family community and enjoy it joyfully) and as an institution that touches him or her from time to time with its moral failures. In such moments, he or she draws from his or her deep relationship with God in Jesus Christ, and he or she experiences these failures as the pain of the Church and his or her own, to which he or she responds with his or her own sincere engagement. At school, he or she sees his or her role as much deeper than just the teaching of a subject. He or she feels inclined to be a kind guide to both children in faith (in religion classes) and to their colleagues (in their lives) if they come into contact with them. From his or her basic attitude of deep faith, he or she spontaneously perceives his or her teaching role in relation to the aims and contents of teaching. This is the opening of the world of faith to children (with the sense for their existential experience in the contemporary world). In his or her own teaching role, however, he or she does not feel quite sure in the school environment. The teaching of his or her subject is marginal and organisationally difficult in school life. In addition, he or she does not perceive resistance towards religion at school and from colleagues but he or she is not always sure of his or her acceptance.

**The second important dimension** of the personality of the religion teacher (as revealed by this research) is the emphasis on the obstacles that the teacher of religion overcomes. He or she does that with spiritual focus on the value of the life sense. He or she sees its fulfilment then in opening the world of faith up to children coming from faithful families and also for those for whom the teaching of religion is their first encounter with Christian faith.

The attitude of deep faith (which in practice encounters a number of difficulties and obstacles for the teacher of religion in relation to the school and the Church) is a fact that needs to be taken seriously and developed in the training of future teachers of religion and catechists. However, due to the specificity of the profession of the religion teacher, it is necessary to realise this in the interconnection of personal, professional, and spiritual development. Various models of mentoring and supervision are available, which could be already included in the study programmes (in practice) at the faculties of theology. It could be followed by the offer of supervision for the professional and spiritual accompaniment of religion teachers. In Czech conditions, only the Ostrava-Opava diocese offers this in the Catholic setting.

Of course, the research probe in one focal group has an exploratory character, and the type of personality of religion teacher which it has displayed can be one of the many that occur in the Czech Republic. This may be influenced by, for example, the length of practice of the group members (people with the other types of personality may not solve the obstacles in the Church and the school environment from the spiritual nucleus and could interrupt the work and possibly life in the Church). In conversation with group members, however, this type of religion teacher was uniquely identified.

# The teacher of religion – missionary and evangelist, but also a professional and expert. Above all, however, a Christian experiencing a deep internal relationship with God through Christ

**Abstract**
The study aims to define the possible essential characteristics of a Czech teacher of religious education today. First, its audience is informed about a piece of empirical research carried out in the Czech Republic and German speaking parts of Europe. This builds the theoretical framework for a qualitative probe of the religious education teacher's personality, as such. The study is based on data analysis of a focus group of religious education teachers from České Budějovice. The final interpretation finds a certain type of the religious education teacher, which was identified in the interview and creates the possibility of further empirical research.

**Key words**: Personality of a religious education teacher, focus group, professional identity of a religious education teacher, identification of a religious education teacher with the Church

***Author contact***
***Assoc. Prof. Dr. Ludmila Muchová***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Pedagogy
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
muchova@tf.jcu.cz

# Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník?

## Reflexe osobní odpovědnosti sociálního a pastoračního pracovníka na principech křesťanské etiky

Jindřich Šrajer

### Úvod

V dnešní výkonnostní společnosti jsou základními požadavky kladenými na člověka výkonnost, flexibilita, konkurenceschopnost, disponibilita, akceschopnost aj. Do značné míry se nehledí na to, jaký člověk je, rozhodující jsou, zdá se, především jeho výsledky, které vše, včetně jeho samotného, ospravedlňují. Uvědomíme-li si přitom, že specifikace výsledků je významně odvislá od „tvárné" metodologie jejich měření, musí být tyto téměř vždy nahlíženy s jistou rezervovaností. U hodnocení kvality práce v pomáhajících profesích, resp. při hodnocení výkonu např. sociálního či pastoračního pracovníka, na které se v tomto pojednání chceme zvláště zaměřit, nabývá toto poznání na zásadním významu.

V pomáhajících profesích musí být primárně zohledňován člověk; jak ten, komu je poskytována pomoc, tak ten, kdo pomoc poskytuje. Byť se i zde do značné míry oprávněně dovoláváme měřitelných výsledků či výkonů, nelze v tomto případě nadřazovat kvantitu nad kvalitou. Vyplývá to ze základního předpokladu etiky práce v pomáhajících profesích, kterým je respekt k důstojnosti člověka. Ten v sobě zahrnuje i otázku po etickém profilu pracovníka v pomáhajících profesích. Vyjdeme-li přitom z názvu tohoto příspěvku: Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník, pak se nutně ptáme po požadované úrovni morálního vědomí a morální praxe takového pracovníka, po jeho morální integritě a tím i po charakteru jeho práce.[1] V ideálním případě je pracovník v pomáhajících profesích vyspělá morální osobnost, odborně zdatný profesionál a také dělník, „pracant", který se nebojí požadovaného pracovního nasazení. Problematické by bylo, kdyby se z pozice výše řečeného při jeho hodnocení zohledňoval jen některý z těchto aspektů a ostatní by nebyly dostatečně reflektovány či by byly dokonce cíleně přehlíženy. Mohlo by to nejen snižovat, ale i přímo ohrožovat jak kvalitu práce, tak dokonce i hodnotu pracovníka, resp. toho, komu má být pomoženo.

Jak již bylo částečně naznačeno, chceme se v tomto pojednání zaměřit na možný či žádoucí etický

1 Sledujeme zde základní kategorii lidství, tj. schopnost člověka rozlišovat dobro a zlo, otevřenost pro dobro na bázi ctností, resp. otázku odpovědnosti, odpovědného jednání. K základnímu rozlišení etických pojmů a jejich užití srov. Arno ANZENBACHER, *Úvod do etiky,* Praha: Zvon, 1994, s. 13–18; Arno ANZENBACHER, *Úvod do filosofie,* Praha: SPN, 1991, s. 223; Arno ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, Brno: CDK, 2015, s. 9–11.

profil pracovníka v pomáhajících profesích, zvláště sociálního a pastoračního pracovníka,[2] a to z pozice křesťanské etiky. Znamená to jednak věnovat pozornost společenským proměnám, které mají dopad na morální vědomí člověka, a také proměnám paradigmatu křesťanské etiky, které do značné míry korelují s proměnami společnosti a etického vnímání. Nakonec se pokusíme vystavět dílčí „obraz" etického profilu sociálního a pastoračního pracovníka, či jinak řečeno prezentovat z názvu tohoto příspěvku vyplývající jakousi kvalitativní „stabilizační trojnožku" těchto pracovníků, kterou tvoří jejich požadované morální kvality, odborná zdatnost (profesionalita) a pracovitost, resp. chceme si všimnout i možných negativních důsledku, které by mohly vyplynout z jednostranných pohledů na celkový profil sociálního či pastoračního pracovníka. Pozornost v tomto ohledu budeme věnovat zvláště podnětům obsaženým v apoštolské exhortaci papeže Františka *Amoris Laetitia* (2016).

## 1. Společenské proměny – proměny morálního vědomí

Vycházíme-li z obecného přesvědčení a zkušenosti, že v moderně, či přesněji postmoderně či hypermoderně[3] je vše v pohybu, lze oprávněně předpokládat, že dochází nutně i k proměnám vnímání reality, proměnám morálního vědomí. Můžeme se přitom oprávněně dohadovat, co je příčinou a co následkem zmiňovaného.

Jedním ze základních rysů moderní doby je prosazující se individualismus. Hovoří se o bezbřehém relativismu,[4] o oslabené schopnosti člověka rozlišovat dobro a zlo.[5] Tato schopnost přitom neodmyslitelně patří k základu lidství, je jeho projevem, vytváří předpoklad pro plnohodnotné utváření lidského života a lidsky důstojných vztahů ve společnosti. Současný důraz na jednotlivce a jeho práva, při odhlédnutí od s ním spojených problémových konotací – některých se zde dotkneme –, je bezesporu zásadním výdobytkem moderní doby. Je nutné si ho považovat. Lipovetsky v této souvislosti připomíná, že „lidská práva nikdy dříve nevycházela do takové míry ze vzájemného konsenzu jako dnes a že hodnoty tolerance a respektování bližního se v minulosti neprojevovaly zdaleka tak intenzivně jako v současnosti, kdy s sebou přinášejí všeobecný a silný odpor k bezdůvodnému násilí".[6]

V konečném důsledku jsou však obecně respektované svobody a práva jednotlivce bez náležitého hodnotového ukotvení v řadě případů předpolím pro realizaci přeexponovaného individualismu, který uvrhuje do – většinou osobně bolestně prožívané – izolace. Tu nezřídka doprovází pracovní přetížení, stres, frustrace z nenaplněných očekávání či ambicí, nedůvěra v mezilidské vztahy aj. Současný „individualista", zbaven opor tradičního referenčního rámce, ztrácí důvěru v sebe sama, rodinu, instituce, struktury,[7] zápasí o svou vlastní identitu, má sklony k egoismu a cynismu, propadá požitkářství a nakonec úzkosti a strachu.[8]

V situaci, kdy padly všechny institucionální zábrany, vnímané jednotlivci jako omezující, a vytvořil se prostor pro vyjádření osobních přání a tužeb, seberealizaci a sebeúctu, kdy se sociální sféra stala pouhým rozšířením sféry soukromé, nastává podle Lipovetskeho éra prázdnoty. Podle něj

2 K profilu sociálního a pastoračního pracovníka, resp. k rozlišení jejich východisek a cílů srov. Jindřich ŠRAJER, Vybrané podněty biskupských synod o rodině (2014, 2015) a postsynodální apoštolské exhortace Amoris laetitia (2016) pro pomáhající profese, *Caritas et veritas* 7/2017, s. 218–228.

3 Srov. Gilles LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba. Od požitku k úzkosti*, Praha: Prostor, 2013.

4 Srov. tamtéž, s. 40.

5 Srov. Karel KOSÍK, *Poslední eseje,* Praha: FÚ AV ČR, 2004, s. 94.

6 LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba…*, s. 41.

7 Srov. Francis FUKUYAMA, *Velký rozvrat: lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*, Praha: Academia, 2006.

8 Srov. LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba…*, s. 29.

však v sobě nemá nic tragického ani apokalyptického.[9] Jde o z dějinného hlediska nebývalé společenské rozšíření konzumní mentality. Éru prázdnoty charakterizuje princip půvabu a svůdnosti:

> „Předepsané způsoby chování a života pro jednotlivé společenské vrstvy zmizely. Do popředí se místo nich dostává jednání založené na osobní volbě a zodpovědnosti. Stejně tak je tomu v případě předepsaných a pevných norem a pravidel, které jsou vedeny snahou svést a okouzlit, zaměřenou jak na oblast veřejného života (vyzdvihování zásad transparentnosti a komunikace), tak na oblast soukromého života (orientace na osobní zkušenost a vlastní názor). Na scénu přichází Narcis, ústřední postava Éry prázdnoty, která je zároveň pohodová či cool, flexibilní, požitkářská i anarchistická.“[10]

Ani s ohledem na výše uvedené charakteristiky však nelze zcela souhlasit s tezí o morálním úpadku společnosti, o bezcharakterním počínání sobeckých jednotlivců, kteří se rozhodují jen podle vlastních zájmů.[11] Správněji by se mělo spíše hovořit o novém vnímání či náhledu na etiku a její požadavky. Současnou morálku je třeba chápat „jako bezbolestnou morálku podléhající svobodné volbě, založenou spíše na pocitech, nikoliv na povinnostech či postizích, a přizpůsobenou novým hodnotám individualistické nezávislosti“.[12] Je možné také zdůraznit současnou potřebu etických a deontologických zásad zvláště v oblastech, které jsou ohroženy vědecko-technickým rozvojem a politickými zájmy.[13]
Pro adekvátní vystižení toho, co se děje v oblasti proměn morálního vědomí, je opodstatněné přistoupit i na další upřesňující charakteristiky Gillese Lipovetskeho. Fáze postmoderny podle něho přechází do tzv. hypermoderny – třetí fáze konzumu –, hyperkonzumu. Doprovází ho hypernarcismus, přehnaný obdiv k sobě samému. Hypernarcismus se přitom vyjadřuje „v podobě Narcise, který se prezentuje jako vyzrálý, odpovědný, ukázněný, výkonný a přizpůsobivý jedinec, (…) který se distancuje od požitkářského a anarchistického Narcise postmoderní doby“.[14]
Zmiňovaný posun v sobě skrývá ale i jistou paradoxnost a rozporuplnost:

> „čím více se ve společnosti šíří zodpovědné chování, tím více zároveň stoupá i nezodpovědnost. Hypermoderní jedinci jsou současně informovanější i méně strukturovaní, dospělejší i nestabilnější, méně ideologičtí i poplatnější módním trendům, otevřenější i ovlivnitelnější, kritičtější i povrchnější, skeptičtější i naivnější zároveň.“[15]

Podstatným znakem hypermodernity tak není nemorálnost, nýbrž zvýšená individuální odpovědnost, jejímž silným protivníkem zůstává požitkářství, konzumní mentalita, avšak zároveň i úzkost a strach.[16] U hypermoderního člověka převažuje vystrašenost z každodenního života, z vlastního

9 Srov. tamtéž, s. 22.
10 LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba*…, s. 24.
11 Podle Václava Havla ani demoralizovaná společnost nežije bez morálky. Srov. © Václav HAVEL, Novoroční projev z 1. 1. 2001 (on-line), dostupné na: https://cs.wikisource.org/wiki/Novoro%C4%8Dn%C3%AD_projev_prezidenta_republiky_V%C3%A1clava_Havla_(2001), citováno 3. 11. 2017.
12 LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba*, s. 41. Srov. k tomu Gilles LIPOVETSKY, *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, Praha: Prostor, 2011, zde zvl. s. 11–26.
13 Srov. LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba*…, s. 41.
14 Tamtéž, s. 26.
15 Tamtéž, s. 28.
16 Srov. tamtéž, s. 42n.

těla (strach o zdraví), ze společnosti a lidských vztahů, které na něho působí agresivně.[17] Všechny tyto aspekty je bezesporu nutné reflektovat, chceme-li dobře pochopit roli pracovníka v pomáhajících profesích, kterou nahlížíme primárně z etického hlediska.

Postmoderní, či přesněji hypermoderní morálka má tak své zcela specifické rysy, které jsou do značné míry odrazem nastíněné hypermoderní kultury. Z ní přirozeně vyplývá upřednostňovaný požadavek individuální odpovědnosti. V porovnání s křesťanskou tradicí má však tato odpovědnost nové, či spíše „omezené" vztahové rámce, které zároveň zakládají její výše zmiňovanou paradoxnost. Rovněž současná křesťanská teologie, resp. katolická etika staví odpovědnost do centra svého paradigmatu obnoveného 2. vatikánským koncilem. Otázkou je, nakolik je tento společný akcent hypermoderní kultury a křesťanské etiky identický i ve svém obsahu a praktickém významu. Z tohoto důvodu bude ještě nutné objasnit, co znamená odpovědnost v křesťanské teologii a nabídnout tím jisté srovnání s jejím v současnosti obecně rozšířeným pojetím.

## 2. Proměny etického paradigmatu křesťanské etiky – požadavek odpovědnosti

Odpovědnost je v posledních desetiletích na vzestupu nejen v teologickém, ale i v morálně filosofickém diskurzu, stává se „klíčovým pojmem" etiky.[18] Pojem odpovědnosti přitom předpokládá rozhodnutí na základě svobodné vůle, rozhodnutí, které je přičitatelné konkrétní osobě. Člověk by měl být schopen skládat účty z vlastního jednání („zodpovídat se" ze svého jednání), byť ne každému, ale jen příslušné osobě, např. na základě vztahu závislosti (rodinné či profesní vztahy) nebo podle předem daných pevných pravidel vůči instituci.[19] V posledně jmenovaném případě je to především soud, kde se ono „zodpovídání se" ze svých činů vyžaduje v plném smyslu toho slova. Etický pojem odpovědnosti byl přitom konstruován právě v analogii s právním pojmem odpovědnosti.[20] Teologická etika hovoří také o odpovědnosti před Bohem, který je Stvořitelem a také konečným soudcem člověka. Člověk musí být schopen převzít odpovědnost za celý svůj život v duchu slov apoštola Pavla: „vždyť se všichni musíme ukázat před soudným stolcem Kristovým, aby každý dostal odplatu za to, co činil ve svém životě, ať dobré či zlé" (2 K 5,10). Toto vědomí se má člověku stát horizontem jeho života.[21]

Třebaže „odpovědnost ve smyslu povinnosti zodpovídat se je tématem křesťanské teologie od samého počátku",[22] jsou v ní patrné vývojové fáze doprovázené rozličnými myšlenkovými akcenty a vlivy. Rozhodující otázkou, kterou si přitom křesťanská teologie opakovaně klade, resp. musí klást, je, nakolik její výpovědi či postoje korelují s biblickými výpověďmi, tedy s tím, co o sobě a člověku vypovídá Bůh.

V biblickém podání je člověk svobodnou, Bohem stvořenou bytostí. Jako Boží obraz (Gn 1,27) – obdařený schopností rozeznávat dobro a zlo a podle toho i jednat (srov. Ex 23,2) – je pověřen správcovstvím nad dílem stvoření (srov. Gn 1,26). Starozákonní člověk se přitom nechápe jako autonomní jedinec. Jeho život je určován vztahem a odpovědností před Bohem a společenstvím,

17 Srov. tamtéž, s. 29.

18 Srov. např. Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M Suhrkamp, 1979; Emmanuel LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/Br./München: Verlag Karl Alber, 1992[3]; Josef RÖMELT, *Theologie der Verantwortung. Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip*, Innsbruck: Resch Verlag, 1991; Konrad HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung*, Regensburg: Pustet, 2009.

19 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, s. 15.

20 Srov. tamtéž; k tomu srov. Wolfgang HUBER, *Von der Freiheit. Christliche Perspektiven für eine solidarische Welt*, München: C. H. Beck, 2012, s. 73–75.

21 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, s. 15.

22 Srov. Wolfgang HUBER, *Etika. Základní otázky života,* Praha: Vyšehrad, 2016, s. 103.

do kterého patří. V tomto vztahu nalézá také svou životní perspektivu. Naplňuje ji odpovědností, svobodnou odpovědí na Boží nabídku.[23]

Spisy Nového zákona, zvláště pak listy apoštola Pavla, obsahují – současně s připomínkami platnosti základních přikázání Starého zákona a Ježíšových výzev – výzvy k utváření vlastního etického úsudku, k naplňování kreativní odpovědnosti před Bohem. Člověku (křesťanovi) není předem jasně určeno, co je Boží vůlí, totiž to dobré, Bohu milé a dokonalé (srov. Ř 12,2). Nemá k dispozici předem daný jakýsi „řád" či dokonce manuál jednání, jak by se měl chovat v jednotlivých životních situacích. Člověk zde není viděn jako loutka v Božích rukou, jako slepý vykonavatel Božích pokynů, ustanovení zákona. Daleko spíše jsou křesťané vybízeni k tomu, aby prověřovali či snad dokonce sami posuzovali dané skutečnosti (Ř 12,2; F 1,10; 4,8; 1 Te 5,21; L 12,56n.; Sk 4,19).[24] Uprostřed hříchem poznamenaného světa mají, proniknuti Boží milostí, vše prověřovat, posuzovat, kriticky rozlišovat, co je opravdu lidské, protože je to připodobňuje Bohu, a následně odpovídajícím způsobem jednat.[25]

V biblické tradici stále více prosazovaný důraz na osobní odpovědnost člověka před Bohem a před společenstvím, do kterého patří, je doprovázen vědomím o konečnosti pozemské existence, o omylnosti člověka, o omezenosti lidské existence a utváření světa, spolu s nadějí a důvěrou v Boží dobrotu, kterou Bůh zahrnuje člověka, i když selhává nebo se mu nedaří napravit problémovou realitu. Tyto akcenty v zásadě specifikují limity lidské odpovědnosti, doplněné o otázku po osobní přičitatelnosti činu, resp. autorství. Právě otázka po rozsahu lidské odpovědnosti, přesněji vyjádřeno po tom, kde leží hranice, mimo něž už dané jednání, či z něho vyplývající důsledky nelze přičíst původci, je v morálně-teologické tradici zajímavá.[26]

Je zásluhou církevních otců starověku, že autorství nevázali jen na skutečnost jednání, nýbrž také – a občas dokonce téměř výlučně – k intencionalitě jednajícího subjektu, tedy k úmyslům, které s tím jednající spojoval.[27] Pravě zde, jak již bylo zmíněno, se koncipuje rozlišení mezi etickou a právní přičitatelností, pro kterou byl rozhodující právě jen výsledek. Toto rozlišení se stává zásadním pro kající disciplínu, zejména raného středověku.[28]

Od vrcholného středověku morálně-teologická tradice tříbí s ohledem na pastorační praxi nauku o překážkách lidského jednání. Jde o otázku po omezení svobody úmyslu a vůle.[29]Pod vlivem téměř právnického a zákonického charakteru novoscholastické fundamentální teologie a dogmatiky pak morální teologie zmutuje do tuhého právního, zákonického a kazuistického myšlení.[30] Při hodnocení činu nesehrávají rozhodující roli motivace a okolnosti jednání, nýbrž téměř výhradně skutková podstata činu. Odpovědnost je prezentována jako projev, někdy téměř až slepé, poslušnosti k autoritě a zákonu. Teprve na začátku 20. stol. se objevují morální teologové, kteří především v intenzivní konfrontaci s personalistickou filosofií a z úhlu pohledu nově objevené re-

23 Srov. Jindřich ŠRAJER, *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví?,* Praha: Triton, 2009, s. 95–96.

24 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, s. 39–40; k tomu Heinz E. TÖDT, *Perspektiven theologischer Ethik,* München: Kaiser, 1988, s. 46n.

25 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, s. 40; k tomu srov. také Joseph RATZINGER, Obnova morální teologie: Perspektivy 2. Vatikánského koncilu a encykliky Veritatis splendor, *Communio* 3/2006, s. 307.

26 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, s. 16 a 40–41.

27 Srov. tamtéž, s. 16; viz k tomu Michael MÜLLER, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie*, Regensburg: Josef Habbel, 1932, zejm. s. 15–32.

28 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, s. 16; viz k tomu MÜLLER, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit…*, *s.* 33–71.

29 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, s. 17; viz k tomu MÜLLER, *Ethik und Recht* (Anm. 8), s. 118–240; Joseph KLEIN, *Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie*, Tübingen: Mohr, 1949, s. 84–100. K aktuálnímu pojetí této nauky viz Karl-Heinz PESCHKE, *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Trier: Paulinus Verlag, 1997, s. 270–280.

30 Srov. Peter HÜNERMANN, *Gaudium et spes* včera a dnes: Kontrastní aktualizace znamení času neboli situace člověka v dnešním světě, in Jindřich ŠRAJER – Lucie KOLÁŘOVÁ, *Gaudium et spes padesát let poté,* Brno: CDK, 2015, s. 68–106, zde s. 103.

sponsoriální struktury biblického étosu, kdy lidské jednání je odpovědí na Boží požadavek lásky, začínají v morálně teologickém diskurzu razit pojem odpovědnost – ve smyslu osobní odpovědnosti – jako ústřední kategorii.[31] V neposlední řadě je to také úděs nad důsledky jen „poslušné" odpovědnosti, který zapříčiňuje zásadní proměnu teologicko-etického paradigmatu.
Snad nejzřetelněji se výše zmiňovaná proměna morálně-teologického paradigmatu ukazuje u morálního teologa Bernharda Häringa (1912-1998). Na základě životní zkušeností z období 2. světové války konstatuje:

> „Avšak zažil jsem, bohužel, i tu nejabsurdnější poslušnost křesťanů vůči zločinnému režimu. A to se radikálně projevilo na mém myšlení a počínání v morální teologii. Po válce jsem se vrátil k morální teologii s pevným odhodláním učit ji tak, že jejím jádrem není poslušnost, nýbrž ochota k odpovědnosti, odvaha k odpovědnosti. A já věřím, že jsem tomuto odhodlání zůstal věrný, jistě ne ke škodě pravé poslušnosti, totiž odpovědné poslušnosti, spojené se svobodou a kritickým myšlením."[32]

Pojem osobní odpovědnosti prosazovaný v morálně-teologickém diskurzu první poloviny 20. stol., který byl biblicky doložený a inspirovaný personální filosofii, nalézá posléze vyjádření i v teologii magisteria. V dokumentu *Optatam totius* vybízí 2. vatikánský koncil ke zdokonalení morální teologie, jejíž vědecké podání se má bohatěji živit naukou Písma svatého a osvětlovat vznešenost povolání věřících v Kristu a jejich povinnost přinášet v lásce užitek pro život světa.[33] Při pohledu na teologickou etiku, teologicko-etický diskurz po padesáti letech od koncilu se však nezdá být toto přání koncilních otců naplněno dle očekávání.[34] Dokonce by se snad dalo do jisté míry hovořit i o tom, že paradigma pokoncilního magisteria plně nedoceňuje osobní zodpovědnou svobodu jednotlivce. V jeho vyjádřeních lze totiž i nadále „vystopovat" jistou, předkoncilním magisteriem explicitně vyjadřovanou, nedůvěru vůči této svobodě. Prioritní se nezdá být odpovědná poslušnost, odvaha k odpovědnosti, nýbrž pouhá poslušnost. Jak jinak lze totiž chápat opakovaně kladený primární důraz na objektivní platnost mravního zákona, aniž by přitom byla současně patřičně zohledňována často problémová a komplikovaná realita, ve které se jednotlivci nezřídka ocitají? Jsou tím církví prakticky v řadě případů ponecháni vlastnímu osudu bez náležité orientace a podpory pro jejich každodenní osobní odpovědné rozhodování vedené snahou žít poctivým morálním (křesťanským) životem.
Pontifikát papeže Františka, zvláště pak jím systematicky prezentované postoje v apoštolské exhortaci *Amoris laetitia*, zdá se, naopak ztělesňují koncilní a evangelijní výzvu k odpovědné svobodě. Papež primárně zdůrazňuje, že „kategorie ‚odpovědnost' je tou nanejvýš způsobilou k tomu, aby křesťanská etika byla chápána jako odpověď na Boží požadavek lásky. Tato responsoriální struktura je tím, co má tvořit jádro každého mravního rozhodnutí."[35] V současné době však zmíněné papežovy akcenty paradoxně vyvolávají četné kontroverze, což pravděpodobně pouze potvrzuje výše vznesené podezření, že koncilem formulovaná výzva dosud plně nenalezla odezvu

31 Srov. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, s. 17.
32 Bernhard HÄRING, *Meine Erfahrung mit der Kirche* (Anm. 6), s. 35, citováno podle HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, s. 18.
33 Srov. *Optatam totius,* Dekret o výchově ke kněžství, in Dokumenty 2. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, čl. 16.
34 Srov. k tomu Joseph RATZINGER, *Obnova morální teologie: Perspektivy 2. vatikánského koncilu a encykliky Veritatis splendor,* Communio 3/2006, s. 303–313; srov. také Jindřich ŠRAJER, Boží láska jako základní zdroj etických inspirací aneb podoba pokoncilní morální teologie, na pozadí výpovědi encykliky papeže Benedikta XVI. *„Deus caritas est.",* in František ŠTĚCH – Roman MÍČKA, *Církev a společnost. Karlovi Skalickému k 80. narozeninám*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2014, s. 99–110.
35 HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, s. 17.

v paradigmatu křesťanské etiky. U některých vyvstávají obavy, že papežovými akcenty dochází k přizpůsobení se výše nastíněnému problematickému chápání odpovědnosti v postmoderní společnosti. Při náležitém studiu a analýze pozic papeže Františka se však tato obava ukáže být neopodstatněnou. Snahou papeže je přiblížit se konkrétnímu člověku, v duchu evangelia podpořit jeho odpovědnou svobodu v kontextu žité reality 21. století. V případě našeho zamýšlení se nad etickým profilem sociálního a pastoračního pracovníka z pohledu křesťanské etiky, resp. nad jeho úkoly a odpovědností jsou myšlenky papeže Františka prezentované v *Amoris laetitia* v tomto směru více než zajímavými a inspirativními.

## 3. Osobní odpovědnost pracovníka v pomáhajících profesích – doprovázení a rozlišování – podněty *Amoris laetitia*

Myšlenky a inspirace obsažené v *Amoris laetitia* mohou posloužit k vystavění dílčího „obrazu" eticky relevantního profilu sociálního a pastoračního pracovníka. Na jejich základě je možné prezentovat jakousi kvalitativní „stabilizační trojnožku" těchto pracovníků, kterou tvoří jejich morální kvality, odborná zdatnost (profesionalita) a pracovitost. Současně mohou myšlenky a inspirace obsažené ve zmíněném dokumentu upozornit i na možné negativní důsledky, které by mohly vyplynout z jednostranných či nevyvážených pohledů na celkový profil zmíněných pracovníků.

Základní charakteristikou sociálního a pastoračního pracovníka je, či spíše má být komplexní přístup ke klientovi, k potřebnému. Tento požadavek v sobě zahrnuje předpoklad, že jsou tito pracovníci schopni vnímat, analyzovat a hodnotit souvislosti lidského příběhu. Dokáží rozlišovat jeho jednotlivé roviny a interakce. Nejde tak jen o řešení konkrétního akutního problému, nýbrž především o pochopení člověka (klienta) v životní situaci. Tato schopnost v sobě zahrnuje komplementaritu lidského a odborného přístupu, která je pro kvalitu sociální a pastorační práce určující.

Při bližší specifikaci úkolů a odpovědnosti sociálního a pastoračního pracovníka se dostáváme k otázce po významu jeho morálních kvalit. Zdá se, že to není primárně otázka znalostí etických teorií, standardů a řešení etických dilemat, o kterých se zvláště v souvislosti s etikou v sociální práci hovoří, ale otázka morální kvality jedince – sociálního a pastoračního pracovníka – jako osoby, která je schopná eticky žít, jednat a rozhodovat se, odpovědně prožívat svůj život, odpovědně se rozhodovat. Nutně s tím souvisí otevřenost pro hledání dobra, za dané situace odvážné hledání toho nejlepšího, tedy ctnost.

Ctnost zahrnuje odvahu k převzetí odpovědnosti, ochotu být blízko člověku v nouzi, nikoliv schovávání se za striktní aplikaci etické normy či zákona, za instituci církve[36] nebo za nastavená kritéria či standardy pomáhající organizace. Osobní angažované setkání pastoračního a sociálního pracovníka s konkrétním člověkem, klientem, jeho možnostmi a problémy vylučuje možnost „uvažovat jen o tom, zda jednání osoby odpovídá nebo neodpovídá nějakému zákonu nebo obecné normě".[37] Bylo by to, jak připomíná papež František, zjednodušující a zároveň i nedostatečné vzhledem k perspektivám člověka.[38] Byl by to projev povýšeneckého a povrchního posuzování

36 Srov. FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*. (dále v textu jen AL) Radost z lásky. Posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině, Praha: Paulínky, 2016, 305.

37 AL, 304.

38 Srov. AL, 305.

případu,[39] chladné byrokratické morálky.[40] Citlivost vůči člověku, ochota s klidem naslouchat konkrétnímu životnímu příběhu a upřímná touha, resp. odvaha vstupovat do dramatu lidí, pochopit jejich pohled na věc, pomáhat jim lépe žít a poznávat jejich místo ve společnosti, potažmo církvi, vyjadřuje základní etickou kompetenci pastoračního a sociálního pracovníka.[41]

Zmíněná kompetence sociálních a pastoračních pracovníků v sobě rovněž zahrnuje základní požadavek zohledňovat při své práci svědomí člověka, klienta, jeho schopnost rozlišování. Předpokládá to mimo jiné připravenost k trpělivému doprovázení klienta na cestě růstu. Relevantní je na tomto místě reflexe napětí mezi plností a omezením. Nejde jen o to, umět toto napětí unést, ale zároveň i o to, nebránit rozvoji tím, že chceme mít všechno hned. „Pracovat dlouhodobě, bez posedlosti okamžitými výsledky“[42] znamená pro papeže Františka vnímat dynamiku a komplexnost procesu utváření člověka směrem k ideálu, který se před ním otevírá jako dosažitelná perspektiva. Poctivé, realistické a kreativní myšlení při práci s konkrétními lidmi představuje kompetenci zprostředkovat těmto lidem porozumění jejich životní situace v konfrontaci s požadavky zákona či etické normy.

Respektování procesu zrání u každého člověka v sobě ovšem zahrnuje nejen znalost jeho konkrétních životních podmínek, míry poznání či pochopení objektivních požadavků zákona, ale také ohled na tzv. zákon postupnosti.[43] Konkrétní případy si žádají zohlednění odlišného stupně odpovědnosti. Papež František připomíná, že „důsledky nebo účinky jedné normy nemusejí být nutně vždy stejné“.[44] Stejně tak platí, že mohou „existovat okolnosti, které omezují schopnost rozhodování“.[45] Konkrétní osoba sice může dobře znát normu, ale může mít přitom velké obtíže s pochopením hodnot, o které u dané mravní normy jde, „nebo se může nacházet v konkrétních podmínkách, které (ji) nedovolí jednat odlišně a učinit jiná rozhodnutí, aniž by se obtížila novou vinou“.[46] Důraz je zde kladen nejen na ideál, ale také na polehčující okolnosti. V konkrétních případech to může znamenat, že posuzovaná situace sice nemusí odpovídat obecnému požadavku zákona či evangelia, ale za daných okolností představuje maximum možného, kterého je člověk schopen. Neuzavírá se tím ovšem možnost být otevřený novým fázím růstu a novým rozhodnutím, které umožní dotyčnému dosáhnout kýženého ideálu.[47] Neopodstatněné či dokonce nepřípustné jsou v této logice tvrdé a unáhlené soudy, definitivní odsouzení člověka.[48]

Zmiňované vybrané požadavky a nároky na pastorační a sociální pracovníky, u nichž se očekává, že nebudou hledat osobní či společenské úkryty, které by jim umožnily zachovat si odstup od lidského dramatu, mají rovněž svou ambivalentnost a limity. Byť se může sociální nebo pastorační pracovník při osobním nasazení, pracovitosti a ochotě adekvátně pomáhat klientovi dostávat do komplikací[49] (např. v souvislosti s etickými dilematy), může zároveň při kontaktu s konkrétní

39 Srov. AL, 305.
40 Srov. tamtéž, 312.
41 Srov. tamtéž, 312.
42 FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium.* (dále v textu jen EG), Radost z evangelia. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v dnešním světě. Praha: Paulínky, 2014, 223.
43 Srov. AL, 295. Zákon postupnosti formuloval prvně papež Jan Pavel II. Srov. *Familiaris consortio*. Apoštolská adhortace, Praha: Zvon, 1992, čl. 34.
44 AL, 300.
45 Tamtéž. S odkazem na Katechismus katolické církve papež František připomíná, že *„přičitatelnost a odpovědnost za nějaké jednání může být snížena, a dokonce potlačena neznalostí, roztržitostí, násilím, strachem, návyky, bezuzdnými vášněmi a jinými psychickými nebo sociálními činiteli“*. Řadí sem i *„citovou nezralost, sílu získaných návyků, stavů úzkosti nebo jiných psychických či sociálních činitelů“*. Tamtéž, 302, resp. KKC, 1735, 2352.
46 Tamtéž, 301.
47 Srov. AL, 303.
48 Srov. AL, 308, 296.
49 Tamtéž, 308.

existencí druhých zakusit moc něhy,[50] objevit smysl své práce. Nadto se musí jejich oceňovaná ochota a nasazení vyznačovat profesionalitou v tom smyslu, že si jsou vědomi rizik, které takovéto nasazení s sebou nese. Jde o to, že při nedostatečném zohlednění vlastní role v procesu pomoci druhým, svých fyzických a psychických limitů může u dotyčných pracovníků dojít např. k syndromu vyhoření. Poněkud jiným problémem je situace, kdy sociální pracovník je v područí nezbytné administrativy, která mu nedopřává dostatečnou kapacitu pro požadovanou práci s klientem. Za této situace je bezesporu nutné se poctivě ptát, zda je to důsledek špatného nastavení systému, tj. jakási vnější překážka, u které je možné hledat legitimní způsoby, jak ji odstranit, nebo to může být naopak pro sociálního pracovníka spíše vítaná výmluva pro to, aby se nemusel náležitě věnovat problémovým případům.

## Závěr

Pokusili jsme se zde vystavět dílčí „obraz" etického profilu pracovníka v pomáhajících profesích, konkrétně sociálního a pastoračního pracovníka, pro který je z jeho strany určující přijetí osobní odpovědnosti. Vycházeli jsme přitom z pozic křesťanské etiky, zvláště z myšlenek obsažených v apoštolské exhortaci *Amoris laetitia* papeže Františka. Nevyhnuli jsme se přitom reflexi pojímání odpovědnosti v křesťanské tradici i v současném diskursu postmoderní či postmoralistní společnosti.

Současná společnost svým obecně sdíleným etickým paradigmatem zdůrazňuje odpovědnost, je to však svým obsahem a pojetím jiná odpovědnost, než o které hovoří současná pokoncilní křesťanská etika ztělesněná zvláště postoji papeže Františka. Zatímco hypermoderní společnost upřednostňuje osobní zájmy jednotlivce – odpovědnost je pro ni spíše více záležitost citu než rozumu, resp. poslušnosti –, křesťanská etika naopak vybízí k odpovědnosti za druhé, zvláště za ty nejpotřebnější. Vyzdvihuje roli svědomí, které je nutné nejen respektovat, ale také formovat. To vše má vcelku jasné vztahové rámce vymezující míru odpovědnosti člověka. V profánní oblasti tyto vztahové rámce ve velké míře chybí, tím větší je zde riziko odklonu od odpovědnosti, která nehledá jen sebe a své zájmy, ale zároveň i potřeby druhého, aniž by přitom opomíjela opodstatněné potřeby a limity jejího nositele. Jinak řečeno, nevyhraněné chápání odpovědnosti, resp. nepochopení jejího obsahu může vést u pracovníků v pomáhajících profesích k formalismu a legalismu, nebo se naopak pro ně může odpovědnost stát přetěžující pro svou neuchopitelnost. Stejné nebezpečí je však latentně přítomno i u těch, kdo se odvolávají na principy křesťanské etiky, jak mimo jiné dokumentuje i její dějinný vývoj. V neposlední řadě je zde i nebezpečí pohodlnosti, ke které svádí rozšířená mentalita konzumní společnosti.

V pomáhajících profesích by měl být na prvním místě zohledňován člověk, v sobě vlastním životním příběhu, se svými očekáváními a obavami. Úkolem pracovníků v pomáhajících profesích je tato očekávání odhalovat, kultivovat, případně korigovat, stejně jako pomáhat dotyčnému eliminovat či alespoň umenšovat obavy a problémy, které jeho život přináší, a pomáhat mu na cestě růstu směrem k požadovanému ideálu.

50 Srov. tamtéž, 308.

# Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník? Reflexe osobní odpovědnosti sociálního a pastoračního pracovníka na principech křesťanské etiky

**Abstrakt**
Předložené pojednání s názvem Pracovník v pomáhajících profesích – osobnost, profesionál, dělník? nabízí dílčí „obraz" eticky požadovaného profilu pracovníka v pomáhajících profesích, konkrétně sociálního a pastoračního pracovníka, a to na bázi reflexe společenských změn a s nimi spojených proměn morálního vědomí člověka v postmoderní či hypermoderní společnosti a pojetí odpovědnosti v tradici křesťanské etiky, zvláště pak ztělesněné v myšlenkách papeže Františka v jeho apoštolské exhortaci Amoris laetitia (2016).

**Klíčová slova:** pomáhající profese, sociální pracovník, pastorační pracovník, odpovědnost, křesťanská etika, post moralistická etika, papež František, Amoris laetitia

***Kontakt***
***doc. Jindřich Šrajer, Dr. theol.***
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
srajer@tf.jcu.cz

# The Worker in the Helping Professions – a Unique Person, a Professional, a Worker?

## A Reflection on the Personal Responsibility of the Social and Pastoral Worker Based on the Principles of Christian Ethics

Jindřich Šrajer

### Introduction

In today's society (based on one's performance), the basic demands placed on man are efficiency, flexibility, competitiveness, availability, the ability to work, etc. To a large extent, society does not look at who one is. The key factor is (above all) the results of his or her actions, which can justify everything including him or her (as people). Considering that the specification of the results is significantly dependent on the 'flexible' methodology of its measurements, it must almost always be viewed with some reserve. When assessing the quality of work in the helping professions (that is the performance of, for example, the social or pastoral worker, whom we are particularly interested in throughout this discourse), this knowledge is of fundamental importance.

In the helping professions, human beings must be taken into account first; both the one to whom assistance is provided and the other providing assistance. While we can rightly call for measurable results or performance here, we cannot prefer quantity over quality in this case. It comes from the basic assumption of work ethics in the helping professions, which is respect for human dignity. It also includes a question about the ethical profile of a worker in the helping professions. If we follow the title of this article (the worker in the helping professions – a unique person, a professional, a worker) then we have to ask about the required level of moral consciousness and the moral practice of such a worker, about the moral integrity and hence about the character of his work.[1] Ideally, a worker in the helping professions is an advanced moral person, a professional and also a labourer who is not afraid of the required workload. It would be problematic if (from the position outlined above) only one of these aspects were taken into account, and the others would not be sufficiently reflected or even deliberately overlooked. It could not only reduce but also directly threaten both the quality of work and even the value of the worker (and also the value of one who should be helped).

As partly outlined, we want to focus on the possible or desirable ethical profile of a worker in the

1 Here we follow the basic category of humanity, i.e., the ability of man to distinguish between good and evil, and an openness to good on the basis of virtues (in other words, the question of responsibility or the responsible behaviour). For a basic discernment of ethical concepts and their use, cf. Arno ANZENBACHER, *Úvod do etiky,* Praha: Zvon, 1994, pp. 13–18; Arno ANZENBACHER, *Úvod do filosofie,* Praha: SPN, 1991, p. 223; Arno ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, Brno: CDK, 2015, pp. 9–11.

helping professions (particularly social and pastoral workers[2]) from the standpoint of Christian ethics. This means paying attention to the social transformations that have an impact on the moral consciousness of man, as well as to the transformations of the paradigm of Christian ethics, which (to a great extent) correlate with social changes and ethical perception. Finally, we will try to construct a partial 'picture' of the ethical profile of a social and pastoral worker, or (in other words) we will try to present (as the title of this study suggests) a qualitative 'stabilisation tripod' of these workers, consisting of their required moral qualities, proficiency and diligence. We also want to note the possible negative consequences that could result from unilateral views on the overall profile of a social or pastoral worker. In this regard, we will pay special attention to the impulses contained in the apostolic exhortation of Pope Francis *Amoris laetitia* (2016).

## 1. Social Transformations – the Transformation of Moral Consciousness

Based on the general belief and experience that everything is moving in modern, or (precisely) in postmodern or hypermodern society[3] it can be rightly assumed that there are also changes in the perception of reality, the transformation of moral consciousness. We can reasonably argue about what is the cause and effect of that.

One of the basic features of modern times is the promotion of individualism. We speak about the relentless relativism,[4] the weakened ability of man to distinguish between good and evil.[5] This ability is inherently a foundation of humanity, its manifestation, and it creates the prerequisite for the full development of human life and human dignity in society. The current emphasis on individuals and their rights (in disregarding the connotations that are associated with it – we will touch on some of them here) is undoubtedly a fundamental achievement of modern times. It is necessary to appreciate it. Lipovetsky reminds us (in this regard) that 'human rights have never been in such a mutual consensus as today, and that the values of tolerance and respect for neighbours have never been as intensive as they are today. They (these values) bring generous and strong resistance to unreasonable violence.'[6]

Ultimately, however, the generally respected freedoms and rights of an individual without a proper value anchoring are (in many cases) the preparatory phase for the realisation of overexposed individualism, which brings one into (mostly painfully experienced) isolation. It is often accompanied by work overload, stress, frustration from unfulfilled expectations or ambitions, distrust in interpersonal relationships, etc. The current 'individualist' (deprived of the support of the traditional reference frame) loses confidence in oneself, family, institutions and structures.[7] He or she struggles for his or her own identity, and tends to be egoistic and cynical. He or she falls into hedonism and finally find himself or herself in anxiety and fear.[8]

Lipovetsky notes that we are in a situation where all institutional barriers (perceived by individuals as limiting) have fallen, and where there has been created a space for expressing personal desires and wishes, self-realisation and self-esteem. We find ourselves in a situation in which the

2 For a profile of a social and pastoral worker (and also their outcomes and goals) cf. Jindřich ŠRAJER, Vybrané podněty biskupských synod o rodině (2014, 2015) a postsynodální apoštolské exhortace *Amoris laetitia* (2016) pro pomáhající profese, *Caritas et veritas* 7/2017, pp. 218–228.

3 Cf. Gilles LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba. Od požitku k úzkosti*, Praha: Prostor, 2013.

4 Cf. ibid., p. 40.

5 Cf. Karel KOSÍK, *Poslední eseje,* Praha: FÚ AV ČR, 2004, p. 94.

6 LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba…,* p. 41.

7 Cf. Francis FUKUYAMA, *Velký rozvrat: lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*, Praha: Academia, 2006.

8 Cf. LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba…,* p. 29.

social sphere has become a mere expansion of the private sphere. The era of emptiness is taking place. But (according to him) it has nothing tragic or apocalyptic in itself.[9] This is a historically unusual and extensive social expansion of consumer mentality. The empire of emptiness is characterised by the principle of charm and seductiveness:

> The given ways of behaviour and life for individual social strata have disappeared. At the forefront, there are actions based on personal choice and responsibility. This is also the case of given firm standards and rules designed to seduce and enchant, focusing on the public sphere (highlighting the principles of transparency and communication) and on the area of private life (based on personal experience and opinion). Narcissus (the central character of the Era of Emptiness who is cool, flexible, mammonish and even anarchist) comes to the scene.[10]

However, (aware of the above characteristics) it is not possible to fully agree with the thesis about the moral decay of society and the immoral behaviour of selfish individuals (who decide according to their own interests only).[11] More accurately, a new perception or outlook on ethics and its demands should be talked about. Contemporary morality needs to be understood as 'a painless morality dependent on a free choice and based on feelings (rather than on duties or sanctions) and adapted to the new values of individualistic independence.'[12] It is also possible to emphasise the current need for ethical and deontological principles, especially in areas that are threatened by scientific and technological development and political interests.[13]
In order to adequately capture what is happening in the field of the moral consciousness transformation, it is reasonable to proceed to further specification of Gilles Lipovetsky. The postmodernist phase (according to him) moves into the so-called hypermodern. It is the third phase of consumption: hyper-consumption. It is accompanied by hypernarrcissism, an excessive admiration for oneself. Hypernarcissism is expressed 'in the form of Narcissus, who presents himself as a mature, responsible, disciplined, powerful and adaptable individual (...) who distances himself from the mammonish and anarchist Narcissus of the postmodern era."[14] The above-mentioned shift also conceals some paradox and inconsistency:

> The more the responsible behaviour spreads in society, the more irresponsibility increases. Hypermodern individuals are both more informed and less structured, more mature and more unstable, less ideological and more influenced by fashion trends, more open and more influenced, more critical and more superficial, more sceptical and naïve at the same time.[15]

The essential feature of the hypermodern trend is not immorality, but increased individual responsibility. A strong adversary remains, though, being indulgence, a consumer mentality, but

9 Cf. ibid., p. 22.
10 LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba…*, p. 24.
11 According to Václav Havel, even a demoralised society does not live without morality. Cf. © Václav HAVEL, New Year's speech, 1st January, 2001 (on-line), available at: https://cs.wikisource.org/wiki/Novoro%C4%8Dn%C3%AD_projev_prezidenta_republiky_V%C3%A1clava_Havla_(2001), cited 3rd November 2017.
12 LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba,* p. 41. Cf. also Gilles LIPOVETSKY, *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, Praha: Prostor, 2011, pp. 11–26.
13 Cf. LIPOVETSKY, *Hypermoderní doba…*, p. 41.
14 Ibid., p. 26.
15 Ibid., p. 28.

also anxiety.[16] In the life of a hypermodern person, there are issues that prevail – fears of everyday life, of one's own body (concerns connected with one's health), of society, and of human relationships which he or she sees as aggressive.[17] All of these aspects are undoubtedly necessary to reflect upon in order to understand the role of the worker in the helping professions, which we see primarily from an ethical point of view.

Postmodern, or more precisely, hypermodern morality has its very specific features, which are (to a large extent) a reflection of the outlined hypermodern culture. Naturally, the preferred requirement of individual responsibility follows. Compared to Christian tradition, however, this responsibility has new or rather 'limited' relationship frames, which (at the same time) create a basis for its above-mentioned paradox. Also, contemporary Christian theology (respectively Catholic ethics) places responsibility at the centre of its paradigm restored by the Second Vatican Council. The question is to what extent this shared accent of hypermodern culture and Christian ethics is identical in its content and practical meaning. For this reason, it will still be necessary to clarify what responsibility means in Christian theology and to offer a certain comparison with its currently widespread concept.

## 2. The Changes in the Ethical Paradigm of Christian Ethics – the Requirement of Responsibility

Responsibility has been on the rise in recent decades not only in theological but also in moral philosophy discourse; it becomes a 'key concept' of ethics.[18] The notion of responsibility presupposes a decision on the basis of free will, a decision that is connected with a particular person. A person should be able to take responsibility for his/her own actions, not towards everyone but to a relevant person, for example, on the basis of a dependent relationship (family or professional relations) or according to predetermined fixed rules towards the institution.[19] In the latter case, it is primarily through a court that the 'taking responsibility' of his or her actions is required in the full sense of that word. The ethical notion of responsibility was designed precisely as analogous with the legal concept of responsibility.[20] Theological ethics also speaks about responsibility towards God, who is the Creator and the ultimate judge of man. One must be able to take responsibility for all of his or her life in the spirit of the apostle Paul's words: 'For we must all appear before the judgment seat of Christ, so that each one may receive what is due for what he has done in the body, whether good or evil.' (2 Cor 5:10). This consciousness is supposed to become a horizon of man's life.[21]

Although 'responsibility in the sense of taking responsibility is the subject of Christian theology from the very beginning',[22] there are visible developmental phases accompanied by various mental accents and influences. The crucial issue (that Christian theology repeatedly puts forward, or has

16 Cf. ibid., pp. 42f.
17 Cf. ibid., p. 29.
18 Cf., for example, Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1979; Emmanuel LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/Br./München: Verlag Karl Alber, 1992[3]; Josef RÖMELT, *Theologie der Verantwortung. Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip*, Innsbruck: Resch Verlag, 1991; Konrad HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung*, Regensburg: Pustet, 2009.
19 Cf. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, p. 15.
20 Cf. ibid.; cf. also Wolfgang HUBER, *Von der Freiheit. Christliche Perspektiven für eine solidarische Welt*, München: C. H. Beck, 2012, pp. 73–75.
21 Cf. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, p. 15.
22 Cf. Wolfgang HUBER, *Etika. Základní otázky života,* Praha: Vyšehrad, 2016, p. 103.

to ask) is how much its testimony or attitudes correlate with biblical testimonies, that is, what God says about himself and man.

In the biblical sense, man is a free being, created by God. As God's image (Gen 1:27), he or she is given the ability to recognise good and evil and act according to it (cf. Ex 23:2). He or she is entrusted (as a landlord) to look over the work of creation (cf. Gen 1:26). A man of the Old Testament does not understand himself or herself as an autonomous individual. His or her life is determined by the relationship with God and responsibility to God and to the community to which he or she belongs. In this relationship, he or she also finds his or her life perspective. He or she fulfils it with responsibility, a voluntary answer to God's offer.[23]

The writings of the New Testament, especially those by the Apostle Paul, contain – along with comments on the validity of the basic commandments of the Old Testament and the challenges given by Jesus – appeals for forming one's own ethical judgment, for fulfilling creative responsibility before God. To man (to a Christian), it is not clearly determined in advance what God's will is, that is, good, pleasing to God and perfect (cf. Rom 12:2). He or she does not have a predetermined kind of 'order' or even a manual of behaviour showing how he or she should behave in individual life situations. Man is not seen here as a puppet in God's hands, as the blind executor of God's instructions, the directives of the law. Far more likely, Christians are encouraged to examine or perhaps even judge the facts themselves (Rom 12:2, Phil 1:10, 4:8, 1Thess 5:21, Luke 12:56f, Acts 4:19).[24] In the midst of (by the sin influenced) world, they should (through God's grace) examine everything, judge, and critically distinguish what is truly human, because that is what makes them similar to God, and subsequently, they act according to it.[25]

In the biblical tradition, the increasingly upheld emphasis on man's personal responsibility before God and before the community (to which he or she belongs) is accompanied by awareness of the finality of earthly existence, the fallibility of man, the limitation of human existence, and the formation of the world, along with hope and trust in God's goodness. God involves a person in his goodness, even if he or she fails generally or if he or she fails to correct the problematic reality. These accents basically specify the limits of human responsibility, complemented by the question of the person's attribution to the action, respectively his or her authorship. It is precisely the question of the extent of human responsibility (more precisely expressed with the question asking about boundaries beyond which the actions or the consequences that follow cannot be attributed to the originator) that is interesting in the moral-theological tradition.[26]

It is thanks to the Church Fathers of antiquity that the authorship was not only related to the reality of the action, but also – and sometimes even almost exclusively – to the intentionality of the acting subject, to intentions associated with it by the actor.[27] Here, as already mentioned, there is a distinction between ethical and legal blame (for which the result was crucial). This distinction becomes fundamental to the discipline of penance, especially in the early Middle Ages.[28]

Since the peak of the Middle Ages, the moral and theological tradition has been improving (with

23 Cf. Jindřich ŠRAJER, *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví?* Praha: Triton, 2009, pp. 95–96.

24 Cf.HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, pp. 39–40; further also Heinz E. TÖDT, *Perspektiven theologischer Ethik,* München: Kaiser, 1988, 46f.

25 Cf. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, p. 40; cf. also Joseph RATZINGER, Obnova morální teologie: Perspektivy 2. Vatikánského koncilu a encykliky Veritatis splendor, *Communio* 3/2006, p. 307.

26 Cf. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, pp. 16, 40–41.

27 Cf. ibid. p. 16; cf. also Michael MÜLLER, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie*, Regensburg: Josef Habbel, 1932, zejm. pp. 15–32.

28 Cf. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, p. 16; cf. also MÜLLER, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit…,* pp. 33–71.

regard to pastoral practice) the doctrine about obstacles to human action. It is a matter of limited freedom of intention and will.[29] Under the influence of the almost legal nature of the neo-scholastic fundamental theology and dogmatics, moral theology has moved into solid legal and casuistic thinking.[30] The critical role of motivation and the circumstances of the action do not have the key role in the evaluation of the act; it is almost exclusively the factual basis of the act. Responsibility is presented as a manifestation of (sometimes almost blind) obedience to authority and law. At the beginning of the 20th century, moral theologians appeared who, especially in intense confrontation with personal philosophy and from the point of view of the newly discovered responsorial structure of the biblical ethos (when human action is the answer to God's demand for love) begin (in moral theological discourse) to support the notion of responsibility as a central category.[31] Last but not least, it is also despair over the consequences of an 'obedient' responsibility that causes the fundamental transformation of the theological and ethical paradigm.

Perhaps most clearly, the above-mentioned transformation of the moral-theological paradigm is shown in the thinking of the moral theologian Bernhard Häring (1912-1998). Based on life experiences from the Second World War, he states:

> However, I have experienced (unfortunately) even the most absurd obedience of Christians towards the criminal regime. And it has radically manifested itself in my thinking and acting in moral theology. After the war, I returned to moral theology with a firm commitment to teach it according to this experience. Its core is not obedience, but willingness and courage to be responsible. And I believe I have remained faithful to this determination, certainly not to the detriment of true obedience (namely responsible obedience) associated with freedom and critical thinking.[32]

The notion of personal responsibility promoted in the moral-theological discourse of the first half of the 20th century (which was biblically proven and inspired by personal philosophy) is later found in the theology of the magisterium. In the document *Optatam totius*, the Second Vatican Council encourages the improvement of moral theology, through its scientific form being fed more with the teachings of Sacred Scripture, and to illuminate the majesty of the vocation of the faithful in Christ and their duty to bring benefit (in love) for the life of the world.[33] Looking at theological ethics, the theological and ethical discourse (after fifty years since the Council took place) does not seem to have been fulfilled as expected by the Council Fathers.[34] It might even be possible to speak (to some extent) about the paradigm of the post-war magisterium and the fact that it does not fully estimate the individual's personal responsible freedom. In its statements, there can still be 'traced' a certain pre-conciliar explicit expression about distrust towards this

29 Cf. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, p. 17; cf. also MÜLLER, *Ethik und Recht* (Anm. 8), 118–240; Joseph KLEIN, *Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie*, Tübingen: Mohr, 1949, 84–100. For the current view of this teaching, cf. Karl-Heinz PESCHKE, *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Trier: Paulinus Verlag, 1997, pp. 270–280.

30 Cf. Peter HÜNERMANN, *Gaudium et spes* včera a dnes: Kontrastní aktualizace znamení času neboli situace člověka v dnešním světě, in Jindřich ŠRAJER, Lucie KOLÁŘOVÁ, *Gaudium et spes padesát let poté,* Brno: CDK, 2015, pp. 68–106, specifically p. 103.

31 Cf. HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, p. 17.

32 Bernhard HÄRING, *Meine Erfahrung mit der Kirche* (Anm. 6), p. 35, cited according to HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, p. 18.

33 Cf. *Optatam totius,* Dekret o výchově ke kněžství, in Dokumenty 2. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, article no 16.

34 Cf. Joseph RATZINGER, *Obnova morální teologie: Perspektivy 2. vatikánského koncilu a encykliky Veritatis splendor,* Communio 3/2006, pp. 303–313; cf. also Jindřich ŠRAJER, Boží láska jako základní zdroj etických inspirací aneb podoba pokoncilní morální teologie, na pozadí výpovědí encykliky papeže Benedikta XVI. *„Deus caritas est.“*, in František ŠTĚCH – Roman MÍČKA, *Církev a společnost. Karlovi Skalickému k 80. narozeninám*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2014, pp. 99–110.

kind of freedom. The priority does not seem to be the responsible obedience or courage for responsibility, but mere obedience. How else can be understood the primary emphasis being placed on the objective validity of the moral law without (at the same time) taking into account the often problematic and complicated reality in which individuals are often found? Thus, in many cases, they are left (by the Church) to their own destiny without proper orientation and support for their daily personal responsible decision-making (which is led by an effort to live an honest moral Christian life).

The pontificate of Pope Francis and especially his systematically presented attitudes in the apostolic exhortation *Amoris laetitia* seem to be embodying a conciliar and evangelical call for responsible freedom. The Pope primarily emphasises that 'the category "responsibility" is the most suited for Christian ethics. This category can (in the best way) help Christian ethics to be understood as a response to God's demand for love. This responsorial structure is what should form the core of any moral decision.'[35] At present, however, the pope's accents paradoxically evoke a lot of controversy, which probably only confirms the above-mentioned suspicion that the call formulated by the Council has not yet fully found a response in the paradigm of Christian ethics. Some fear that the pope's accents will become adapted to the above-described problematic understanding of responsibility in postmodern society. However, with a proper study and analysis of Pope Francis's positions, this fear will not be justified. The pope's effort is to approach the particular person in the spirit of the Gospel, to support his or her responsible freedom in the context of the living reality of the 21st century. In the case of our thinking about the ethical profile of the social and pastoral worker (from the point of view of Christian ethics), and respectively about his or her tasks and responsibilities, the ideas of Pope Francis presented in *Amoris laetitia* are (in this respect) more than interesting and inspirational.

## 3. The Personal Responsibility of a Worker in the Helping Professions – Guiding and Distinctions – The Impulses of *Amoris Laetitia*

The ideas and inspiration contained in *Amoris laetitia* can serve us in order to build a partial 'picture' of the ethically relevant profile of the social and pastoral worker. On this basis, it is possible to present a qualitative 'stabilisation tripod' of these workers, which consists of their moral qualities, professional proficiency (professionality) and diligence. At the same time, the ideas and inspiration contained in the document may also draw attention to the possible negative consequences that might result from unilateral or unbalanced views of the overall profile of those workers.

The basic characteristic of a social and pastoral worker is or should be a complex approach to the client, to the person in need. This requirement involves the assumption that these workers are able to perceive, analyse and evaluate the context of the human story. They can distinguish between its individual planes and interactions. It is not just about the solution to a particular acute problem, but it is rather about the ability of the worker to understand man (the client) in his or her life situation. This ability involves the complementarity of a human and professional approach that determines the quality of social and pastoral work.

By specifying the tasks and responsibilities of the social and pastoral worker, we come to the question of the importance of his or her moral qualities. This does not seem to be primarily a question of knowledge of ethical theories, standards, and solutions to ethical dilemmas (especially menti-

35 HILPERT, *Zentrale Fragen christlicher Ethik…*, p. 17.

oned in connection with ethics in social work) but the issue of the moral quality of an individual – the social and pastoral worker – as a person who is able to live ethically, to act and decide, to live responsibly his or her life, to make responsible decisions. It is necessarily related to the openness for the search for good, for the search for the best (in a given situation) – the virtue.

Virtue includes the courage to take responsibility, the willingness to be close to a person in need, not to hide behind a strict application of the ethical norm or the law, behind the institution of the Church,[36] or behind some set criteria or standards of a helping organisation. A personal engagement of a pastoral and social worker with a particular person or a client (and his or her possibilities and problems) excludes the chance of 'considering only whether the person's conduct corresponds or does not correspond to any law or general norm'.[37] It would be, as Pope Francis reminds us, both simplifying and (at the same time) inadequate with regards to the perspective of man.[38] It would be a prominent and superficial assessment of the case:[39] cold bureaucratic morals.[40] Sensitivity to man, a willingness to listen to a particular life story and a sincere desire (respectively the courage to enter into the drama of people), to understand their view of the matter, to help them live better and to know their place in society or in the Church – those are expressions of the basic ethical competence of the pastoral and social worker.[41]

The mentioned competence of social and pastoral workers also includes the basic requirement to take into account the conscience of man, the client, and his or her ability to distinguish. This includes, among other things, the readiness to patiently guide the client on the path of growth. Relevant here is the reflection of tension between fullness and limitations. It's not just about being able to carry this tension, but (at the same time) not to hinder the development by wanting everything right now. 'To work in a long-term horizon, without the obsession with immediate results,'[42] means (for Pope Francis) to perceive the dynamics and complexity of the process of shaping a person towards the ideal that opens up as an achievable prospect. Adequate, realistic and creative thinking (when working with specific people) is the competence which helps to mediate the understanding of their life situation to these people in confrontation with the requirements of the law or the ethical norm.

Respecting the process of maturation for each person, however, involves not only the knowledge of his or her particular living conditions, the degree of knowledge or understanding of the objective requirements of the law, but also the so-called law of gradualism.[43] Specific cases require a different level of responsibility to be taken into account. Pope Francis reminds us that 'the consequences or the effects of one standard may not necessarily always be the same.'[44] Similarly, there may be 'the circumstances that limit the decision-making ability'.[45] A person may well know the standard,

36 Cf. FRANCIS, *Amoris laetitia* (hereinafter AL), Radost z lásky. Posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině, Praha: Paulínky, 2016, 305.

37 AL, 304.

38 Cf. AL, 305.

39 Cf. AL, 305.

40 Cf. ibid., 312.

41 Cf. ibid., 312.

42 FRANCIS, *Evangelii gaudium* (hereinafter EG), Radost z evangelia. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v dnešním světě. Praha: Paulínky, 2014, 223.

43 Cf. AL, 295. The law of gradualism was first formulated by Pope John Paul II. Cf. *Familiaris consortio*. Apoštolská adhortace, Praha: Zvon, 1992, article 34.

44 AL, 300.

45 Ibid. Referring to the Catechism of the Catholic Church, Pope Francis recalls that *'attribution and responsibility for some action can be reduced and even suppressed by ignorance, distraction, violence, fear, habits, unbridled passions and by other psychological or social factors'*. These, according to him, also belong there: *'emotional immaturity, strength of acquired habits, anxiety, or other psychological or social factors'*. Ibid., 302, further KKC, 1735, 2352.

but may have great difficulty in understanding the values of a given moral standard, 'or he or she may find himself or herself in specific conditions that do not allow him or her to act differently and make other decisions without the adding of a new guilt'.[46] Emphasis is placed not only on the ideal, but also on the attenuating circumstances. In specific cases, this may mean that the situation under consideration does not have to correspond to the general requirement of the law or the gospel, but (under the given circumstances) it represents the maximum that one is capable of. It does not, however, take away the possibility to be open to the new phases of growth and the new decisions that will enable the person concerned to achieve the desired ideal.[47] Unreasonable or even unacceptable in this logic are hard and rash trials, the final condemnation of man.[48]

These selected requirements and demands for pastoral and social workers (who are expected not to seek personal or social shelters to keep them away from human drama) also have ambivalence and limitations. While a social or pastoral worker may (in his or her personal commitment, diligence and willingness adequately assist the client) get into complications[49] (for example, in connection with ethical dilemmas), he or she can also experience the power of tenderness in touch with the particular existence of others[50] and discover the meaning of his or her work. Furthermore, their appreciated willingness and commitment must be characterised by professionalism in the sense that they are aware of the risks of such engagement. If their own role, their physical and mental limits (in the process of helping others) are inadequately taken into account, the workers concerned may experience, for example, burnout syndrome. Another problem is the situation where a social worker is under the authority of an administration that does not give him or her sufficient capacity to work with the client. In this situation, it is undeniably necessary to ask whether this is a consequence of a bad set-up of the system (i.e., an external obstacle which is possible to eliminate by legitimate ways) or it is a welcomed excuse for a social worker giving him or her a chance not to deal with problem cases.

## Conclusion

We have attempted to build a partial 'picture' of the ethical profile of a worker in helping professions, namely a social and pastoral worker who is determined by the accepting of personal responsibility. We have based our thoughts on the positions of Christian ethics, especially on the ideas contained in the apostolic exhortation *Amoris laetitia* by Pope Francis. We did not avoid the reflection of the assumption of responsibility in the Christian tradition as well as in the contemporary discourse of post-modern or post-moral society.

The present society, with its generally shared ethical paradigm, emphasises responsibility, but it is (in its content and conception) a different responsibility than the current post-conciliar Christian ethics embodied in Pope Francis' attitude. While the hypermodern society favours the personal interests of an individual and responsibility is more a matter of emotion than reason (respectively obedience), Christian ethics calls for responsibility for others, especially for the most needy. It emphasises the role of conscience, which is not necessary only to respect but also to shape. All of this has a clear relationship framework that defines the level of human responsibility. In the secular area, these relationship frames are largely absent. That means the

46 Ibid., 301.
47 Cf. AL, 303.
48 Cf. AL, 308, 296.
49 Ibid, 308.
50 Cf. ibid, 308.

greater risk of a diversion from responsibility that seeks not only oneself and its interests, but also the needs of the other, without neglecting the justified needs and limits of this person. In other words, the unprejudiced understanding of responsibility, respectively misunderstanding its content may lead to formalism and legalism in the helping professions, or, conversely, the responsibility may become overwhelming for its intangibility. The same danger, however, is latently present even to those who refer to the principles of Christian ethics, as also illustrated by its historical development. Last but not least, there is also the danger of comfort that the widespread mentality of the consumer society brings.

In the helping professions, there should (in the first place) be taken into account one's own life story, his or her expectations and fears. It is the task of the workers in the helping professions to discover, cultivate, or correct them, as well as help them eliminate or at least reduce the fears and problems that their lives bring, and help them grow towards the desired ideal.

## The Worker in the Helping Professions – a Unique Person, a Professional, a Worker?

### A Reflection on the Personal Responsibility of the Social and Pastoral Worker Based on the Principles of Christian Ethics

**Abstract**

The presented work is called 'The employee in the helping professions – a unique person, a professional, a worker?' The Social and Pastoral Worker: A Reflection of Self-Responsibility Based on the Principles of Christian Ethics offers a partial 'picture' of the ethically demanded profile of a worker in helping professions, namely of a social and pastoral worker, based on the reflection of social changes and with those associated changes in the human moral consciousness in postmodern or hypermodern society, and the concept of responsibility in the tradition of Christian ethics, particularly embodied in the ideas of Pope Francis and his apostolic exhortation *Amoris laetitia* (2016).

**Keywords:** helping professions, social worker, pastoral worker, responsibility, Christian ethics, post moralist ethics, Pope Francis, Amoris laetitia.

***Author contact***
***Assoc. Prof. Jindřich Šrajer, Dr. theol.***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
srajer@tf.jcu.cz

# Učitel-profesionál jako písař Bartleby? Raději ne! Syndrom vyhoření v učitelské profesi

Helena Zbudilová

*„Já bych prosím raději – ne“.*
H. Melville, *Písař Bartleby* (1856)

Úvodní příběh z Wall Streetu nás ve spojitosti s aktuálním tématem časopisu *Caritas et Veritas* povede k hlubšímu zamyšlení nad učitelskou profesí a jejím ohrožením syndromem vyhoření. Budeme se zabývat soudobým vnímáním učitelství jako konvergencí zaměstnání, povolání, poslání a profese; učitelem jako dělníkem, řemeslníkem či umělcem a reflektujícím profesionálem, výzkumníkem a expertem zároveň. Zamyslíme se také nad aktuálním postavením učitelské profese v 21. století a dosud nedostatečně prozkoumaným fenoménem syndromu vyhoření u učitelů. Nabídneme tři kazuistiky dokládající závažnost výskytu této psychosomatické poruchy, psychického „infarktu“ jedince postmoderní doby, jak jej výstižně označil současný německy píšící filozof Byung-Chui Han.[1]

## Úvod

Slova úvodního motta, vyjadřující pasivní rezistenci jedince, odkazují na smutný lidský úděl písaře Bartlebyho, který v polovině 19. století představil americký spisovatel Henry Melville. Tragický životní příběh zvláštního protagonisty – antihrdiny, nižšího úředníka, který je zprvu neuvěřitelně pracovně výkonný a spolehlivý, avšak zároveň tajemný, bez přátel, žijící v úplné samotě, neškodný, nekomunikativní, až téměř tichý, vždy přítomný a jakoby vržený do prostoru u pusté zdi kanceláře, nabízí řadu interpretací: „Pracoval od rána do večera, opisoval za denního světla a opisoval při svíčce. Byl by mě ten zápal těšil, kdyby bývala jeho píle jaksi radostnější, ale on psal tiše, s bledou nehybnou tváří, mechanicky“.[2] Jednoho dne nastane zvrat v jeho chování. Je požádán o další pracovní úkon, ten ale odmítne. Postupně odmítá vše, skončí ve vězení, kde cíleně umírá ve své samotě u vysoké studené zdi. Jsme svědky toho, jak v jeho prochřadlém těle postupně vyhasíná život, o čemž svědčí jeho otevřené šedé oči „s pohaslým klidem“.[3] Interpretací příběhu se nabízí mnoho. Překladatel R. Nenadál například zmiňuje téma problému lidské komunikace, pocitu odcizení ve společnosti, tragédie neangažovanosti nebo averze vůči angažovanosti, tragédie pasivity, nechuti konformovat se a přijmout modely společnosti, či negace společnosti

1 Srov. Byung-Chui HAN, *Vyhořelá společnost*, Praha: Rybka Publishers, 2016, s. 17.
2 Herman MELVILLE, *Písař Bartleby. Příběh z Wall Streetu*. Z ang. originálu Bartleby the Scrivener (Stories of the American Experience) přeložil a doslov napsal Radoslav Nenadál, Praha: Odeon, 1990, s. 27.
3 Tamtéž, s. 98.

a volbu sebedestrukce.[4] Nás na příběhu abulického úředníka zaujal celkový pocit marnosti, kterým trpěla jeho duše. Pocit marnosti z profesního života, pocit marnosti z života osobního. V rovině profesní byl pravděpodobně zcela demotivován prací s nedoručenými „mrtvými" dopisy, které třídil ke spálení; v rovině osobní byl zcela osamocený, až znehybněný v životě přítomnosti. Přestože byl příběh napsán před více než půldruhým stoletím, anticipuje v mnohém současného jedince 21. století, který má problém se syndromem vyhoření. Při bližším pohledu na postavu Bartlebyho zjišťujeme, že má typické příznaky burnoutu – jedná se o pocity fyzického, emočního i psychického vyčerpání. Je viditelně unavený, emocionálně vyhaslý, působí nemocně, jakoby v tísni, beznaději a depresi, bez chuti do života, chycený do pasti, depersonalizovaný, zahořklý, čiší z něj marnost vlastní existence, nulová sebedůvěra a postupně se snižuje jeho pracovní výkonnost až téměř na nulu.

Bartleby nekomunikuje s okolím, není schopen vnímat ani sám sebe, o vztahu k svému vlastnímu středu ani nemluvě. Ztrácí smysl všeho. M. D. Rush a D. Heczko využívají k výkladu syndromu vyhoření biblickou postavu proroka Eliáše a onemocnění označují jako „Eliášův syndrom".[5] Biblický text uvádí: „Sám šel den cesty pouští, až přišel k jednomu trnitému keři a usedl pod ním; přál si umřít. Řekl: ‚Už dost, Hospodine, vezmi si můj život, vždyť nejsem lepší než moji otcové' (1 Kr 19,4). Bůh staví před Eliáše další poslání, potvrzuje důležitost a hodnotu jeho života a osvobozuje ho od úzkosti. Eliáš dokázal překonat svá traumata a očistit svou důvěru v Boha.[6] Ztroskotals? Máš šanci – taková je biblická odpověď. Je potřeba vystoupit z roli oběti.

Jak dokládá případ písaře Bartlebyho i proroka Eliáše, původní silně hořící oheň, symbolizovaný v psychologické rovině vysokou motivací, zájmem, aktivitou a nasazením, přechází u člověka postiženého syndromem vyhoření do dohořívání a vyhaslosti. Není již k dispozici materiál, který by hořící oheň živil.[7] To vidíme na literární paralele písaře Bartlebyho. U proroka Eliáše vidíme však pravý opak. A. Grün přináší v knize *Vyhoření: Jak rozproudit vlastní energii* léčivý biblický obraz vnitřního ohně jako jednu z možných terapií:

> „V klidu se posaďte, zavřete oči a vydejte se na dno své duše. Tam se cítíte vyhořelý. Tam se nachází jen samý popel. Jděte však hlouběji. Představte si, že pod tímto popelem se stále ještě nacházejí žhnoucí uhlíky. Představte si, že je rozdmýcháte, načež začnou opět sálat a nakonec se rozhoří. Pod popelem, který v nás dřímá, se nachází žár. Nazývám jej žárem Ducha svatého. Je v každém z nás, ať chceme nebo nechceme."[8]

V jakém smyslu se proměnily kulisy světa 3. tisíciletí, rodícího následovníky písaře Bartlebyho? Společnost aktuálně prožívané postmoderní situace a rostoucí globalizace je orientována na výkon. Imperativ výkonnosti se stal novým přikázáním dnešní společnosti práce. Vedle kultu výkonnosti se prosazuje kult zisku, kariéry, hybrid pracovitosti a kariérního vzestupu, prestiže a zábavy. Vzrůstá životní tempo. Člověk se zahlušuje prací a zábavou, utíká sám před sebou. Zátěž a stres se stává přirozenou součástí života. Bytí se proměnilo v dění – „začarovaný kruh práce, užívání a spotřebovávání". Jedinou neotřesitelnou hodnotou ve světě postmoderního relativismu zůstává trh. Informačně přesycená společnost usiluje o status znalostní společnosti. Není divu, že

4 Srov. Radoslav NENADÁL, Doslov. Tamtéž, s. 107–109.
5 Srov. Daniel HECZKO, *Už nemohu dál: o syndromu vyhoření*, Třinec: Biblos, 2000, s. 14; Myron D. RUSH, *Syndrom vyhoření*, Praha: Návrat domů, 2003, s. 48.
6 Srov. Jana ŘEZBOVÁ, *Syndrom vyhoření u kněží* (diplomová práce), České Budějovice: TF JU, 2007, s. 57.
7 Srov. Zuzana PAPÍKOVÁ, *Syndrom vyhoření: Rizikové faktory jeho vzniku* (diplomová práce), Praha: FF UK, 2013, s. 6.
8 Srov. Anselm GRÜN, *Vyhoření: Jak rozproudit vlastní energii*, Praha: Portál, 2014, s. 115.

syndrom vyhoření roztahuje své sítě v podobě dominantní choroby 21. století. Je to tichý nepřítel, doprovázející své oběti zprvu jako neviditelný stín, aby postupně vysál veškeré energetické zdroje člověka až k úplnému vyhasnutí jeho životního ohně. Oběť je poté vržena do spárů sociální smrti.

## 1. Syndrom vyhoření učitelů

V soudobé společnosti výkonu jsou jedinci nazíráni především jako subjekty výkonnosti. I když máme před sebou téměř neomezené možnosti realizace, paradoxně ztrácíme svou svobodu a suverenitu a můžeme se skutečně dostat do pozice především a pouze pracujícího člověka (animal laborans). Filozof Han definuje tento typ člověka nového tisíciletí, který je přesycený podněty, informacemi a impulsy; žije ve vleku tzv. neuronálního násilí; je vyčerpaný egoista, hyperpozorný, hyperaktivní, hyperneurotický a unavený; vykořisťuje sám sebe jako predátor a kořist zároveň; dává energii do toho, aby byl tím, čím je; a oslabuje své sociální vazby.[9] Od přemíry podnětů, byť pozitivních, v jedné oblasti je již krůček k rozvinutí syndromu vyhoření.

Syndrom vyhoření je odborný termín, který se objevil v psychologii a psychoterapii v 70. letech 20. století. Poprvé jej použil Hendrich Freudenberger.[10] Označuje psychosomatické[11] stavy vyčerpání, které souvisejí především s profesemi, jejichž náplní je služba druhým lidem. Pomáhající profese jsou rozmanité (lékaři, zdravotní sestry, sociální pracovníci, pedagogové, psychologové...) a jsou z hlediska mezilidských vztahů a psychické zátěže chápány jako povolání riziková. Důsledky přezírání syndromu mohou být zásadní nejen pro jedince, ale i pro celou společnost. Jde o složitý multifaktoriálně podmíněný fenomén, který podle našeho názoru není současnou společností plně vnímán a reflektován, přitom přináší negativní jevy, např. vyčerpanost pracovníků, zdravotní a psychické potíže, zvýšenou nemocnost, odchody mimo profesi, odchody do předčasného důchodu. Syndrom je u nás doposud chápán spíše jako záležitost jedince, jeho osobní selhání či vyčerpání. Odhlíží se od systémové roviny. Ke zlepšení situace snad přispěje okolnost, že české MPSV uvažuje v současnosti o tom, že by byl syndrom vyhoření zařazen mezi nemoci z povolání. Francouzské ministerstvo práce a sociálních věcí aktuálně změnilo zákoník, protože syndrom vyhoření se zde v roce 2016 týkal 3,2 miliónu Francouzů, kteří byli podle lékařských statistik na pokraji pracovního vyhoření.[12]

Syndrom vyhoření není dosud zařazen mezi nemoci. Podle současné Mezinárodní klasifikace nemocí (MKN 10) není primární diagnózou, ale tzv. diagnózou doplňkovou, která může být přiřazena k některé z primárních diagnóz (např. k depresi). Projevy syndromu vyhoření však můžeme nalézt u 20–30 % lidí, kteří v práci přicházejí do kontaktu s dalšími lidmi.[13]

V České republice existuje o syndromu vyhoření řada odborných prací, populárně naučných titulů, bakalářských či diplomových prací, které prokazují, že toto téma je vysoce aktuální. Pokud se podíváme do databáze EBSCO, nalezneme zde od 90. let minulého století do současnosti 27 127 studií o syndromu vyhoření a česká databáze závěrečných kvalifikačních prací obsahuje o syndromu vyhoření u učitelů cca 900 odkazů. Témata bakalářských a diplomových prací[14] pojednávají

9 Srov. HAN, *Vyhořelá…*, s. 12–16; s. 27.

10 Srov. Jaro KŘIVOHLAVÝ, *Hořet, ale nevyhořet,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 58.

11 Marie TĚTHALOVÁ, To, jak žijeme, máme ve svých rukou. Rozhovor s MUDr. Olgou Kunertovou, *Informatorium* 6/2017, s. 7.

12 Srov. © Jana ŠAFAŘÍKOVÁ, Budou mít Francouzi právo se po práci „odpojit"?, *Mladá Fronta Dnes,* 18. 2. 2016 (on-line), dostupné na: http://www.pressreader.com/czech-republic/mf-dnes/20160218/, aktualizace dne 18. 2. 2016, citováno dne 15. 6. 2017; © Markéta MIKEŠOVÁ, Francouzi dostali právo být offline. Novela zákoníku práce umožňuje ignorovat emaily a vypnout mobil, dostupné na: https://www.zive.cz/bleskovky/francouzi-dostali-pravo-byt-offline-novela-zakoniku-prace-umoznuje-ignorovat-emaily-a-vypnout-mobil/sc-4-a-185455/default.aspx, citováno dne 2. 1. 2017.

13 Srov. např. Zuzana DAŇKOVÁ, Hořet a nevyhořet, *Psychologie Dnes,* únor 2017, s. 56–57.

14 Např. Kateřina SLANINOVÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů* (diplomová práce), Ostava: PF OU, 2016; Irena BOBYLEVA, *Syndrom vyhoření*

nejčastěji o výskytu syndromu vyhoření na základních a středních školách, ale nalezneme také řadu prací věnovaných dané problematice v předškolním vzdělávání a vzácně také v prostředí vysokoškolském. Obecně převažují práce o vymezení syndromu vyhoření (vůči stresu a depresím) a zjišťují míru vyhoření v dané profesní kategorii na určitém typu škol, či v rámci jedné školy. Vyskytují se práce věnované popisu vysvětlujících, facilitujících a protektivních faktorů vyhoření. Syndrom vyhoření je zařazen do *Pedagogického slovníku*, kde je pojímán jako krajní důsledek dlouhodobého psychického tlaku a časové i fyzické zátěže v učitelské práci profesního vyhasínání, kde je takto označován výsledný stav. J. Průcha zmiňuje, že

> „v zahraničí i v českém nebo slovenském prostředí jsou diagnostikovány poměrně vysoké hodnoty stupně vyhoření učitelů. Jako nejrizikovější se jeví emoční oblast. Přesto se ukazuje, že psychické vyhoření není v učitelství obecně vyšší než v jiných, na komunikaci a vztah s klienty náročných pomáhajících povoláních".[15]

První profesní skupinou, na kterou se v českém prostředí zaměřil odborný výzkum formou celonárodní studie o depresi, byli lékaři. Tým 1. lékařské fakulty UK provedl šetření zatíženosti lékařské profese syndromem vyhoření před dvěma roky. Prokázalo se, že znaky syndromu vyhoření vykazuje zhruba třetina doktorů. R. Ptáček, docent 1. lékařské fakulty, poukazuje na zahraniční studie, které dospěly k závěrům, že v několika dalších zemích včetně Spojených států je toto číslo mnohem vyšší.[16] Šetření přineslo zajímavé zjištění, že pro lékaře je z hlediska rozvoje syndromu vyhoření nejrizikovějších prvních pět šest let, neboť nastupují do profese a věnují se přípravě na atestace, postupem let riziko klesá. U učitelů se předpokládá, že syndromem vyhoření by měl trpět především učitel–expert v předdůchodovém věku, avšak podobný výskyt se dá očekávat také u začínajících učitelů. Ti přicházejí do škol plní elánu, optimismu a nadšení, avšak mnohdy se dostávají do střetu s realitou. To potvrzuje také výzkum W. Hagemanna, který se zabýval výskytem syndromu vyhoření u učitelů v Německu. Potvrdil, že onemocní především učitelé, kteří mají za sebou dvacet a více let praxe, ale onemocnět mohou i učitelé začínající.[17] Mezi nejčastější zátěžové faktory v německém školství byla uvedena atmosféra v učitelském sboru, kompetentnost vedoucích pracovníků, nedostatek času na odpočinek, relaxační hodnota přestávek ve vyučování, osamění, chybějící supervize; dále také velikost třídy, chování problémových žáků, počet hodin, koordinace pracovních a soukromých povinností, povinnosti mimo vyučování. Učitelé se cítili být přetěžováni prací, pociťovali, že nemohou rozvíjet své schopnosti a že jsou ponecháni svému

*u učitelů středních škol* (bakalářská práce), Brno: MENDELU, 2017; Vlastimil KARAFIÁT, *Syndrom vyhoření u učitelů střední odborné školy* (bakalářská práce), Praha: ČVUT, 2017; Veronika FILIPOVÁ, *Celoživotní vzdělávání jako prevence syndromu vyhoření* (diplomová práce), Brno: FF MU, 2017; Michaela KLIMEŠOVÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů středních škol* (diplomová práce), České Budějovice: PF JU, 2016; Dominika BAKLÍKOVÁ, *Syndrom vyhoření u středoškolských učitelů* (bakalářská práce), Zlín: FHS UTB, 2015; Jaromír BÍLÝ, *Syndrom vyhoření u učitelů* (diplomová práce), Ostrava: PF OU, 2015; Sandra SVOBODOVÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů* (diplomová práce), Plzeň: PF ZČU, 2015; Kateřina ŠPRINGLOVÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů mateřských škol* (bakalářská práce), Olomouc: PF UP, 2014; Štěpánka HAVLÍČKOVÁ, *Syndrom vyhoření pedagogů* (bakalářská práce), Praha: UJAK, 2014; Petr KALKANT, *Syndrom vyhoření u učitelů na středních školách* (bakalářská práce), Ústí nad Labem: PF UJEP, 2014; Jana MIKULECKÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů* (bakalářská práce), Ústí nad Labem: PF UJEP, 2014; Jan BOHÁČ, *Syndrom vyhoření a riziko jeho vzniku u učitelů na 2. stupni ZŠ* (bakalářská práce), Pardubice: FF UP, 2013; Kamila MACHOVCOVÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů 2. stupně ZŠ* (diplomová práce), České Budějovice: PF JU, 2014; Ilona NESVADBOVÁ, *Syndrom vyhoření učitele* (bakalářská práce), Olomouc: FF UP, 2013; Jolana ZACHOVÁ, *Syndrom vyhoření z pohledu učitelů v praxi a možnosti jeho předcházení* (diplomová práce), Brno: PF MU, 2010; Lenka STIBŮRKOVÁ, *Syndrom vyhoření v učitelské profesi* (diplomová práce), Brno: PF MU, 2007.

15 Jan PRŮCHA (ed.), *Pedagogická encyklopedie*, Praha: Portál, 2009, s. 406.

16 Srov. Radmil ŠVANCAR, Má vaše práce smysl?, *Učitelské noviny* 1/2017, s. 20.

17 Srov. Wolfgang HAGEMANN, *Syndrom vyhoření u učitelů. Příčiny, pomoc, terapie,* Ústí nad Labem: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, 2012, s. 10.

osudu.[18] Střet s realitou výstižně komentuje A. Staněk, autor kvalitativního výzkumu profesní identity učitele výchovy k občanství:

> „S nástupem do praxe přichází nejprve šok spojený se vstupem do reality učitelské profese. Tento prvotní šok a následná dvou až tříletá etapa začínajícího učitele znamená především souboj ideálů (prekonceptů) a reality. Veden je jednak v učitelově nitru, jednak i na vnějších bojištích – ve třídách, sborovnách i s rodičovskou veřejností. Rozhodujícími faktory jsou v této profesní fázi vytrvalost, houževnatost a oddanost učitelskému povolání, spojené s otevřeností k vnějším podnětům (schopnost naladit se na správnou frekvenci) a tím i připravenost k profesním metamorfózám".[19]

Druhou profesní skupinou, jež je u nás aktuálně podrobena celonárodnímu výzkumu, jsou právě učitelé. Na konci roku 2016 byl zahájen výzkum nazvaný „Vyhoření učitelů a učitelek ZŠ", v němž se prostřednictvím on-line dotazníkového šetření do konce února letošního roku sbírala data od 1000–1500 vyučujících. Tento výzkum řídí Psychiatrická klinika 1. LF UK spolu s Katedrou psychologie PF UK. Ve výzkumu budou zachyceny nejen profesní charakteristiky učitele (jak dlouho, co a kde učí), ale i další osobní údaje o životním stylu, stravovacích návycích, kouření, požívání alkoholu, tělesném pohybu, řešení stresu… Studie má zjistit, zda a do jaké míry je u učitelů rozvinut syndrom vyhoření a jak je zatěžuje profesní únava či deprese.[20] Výzkum zajisté přinese cenné postřehy, které bude možno implementovat do prevence syndromu vyhoření učitelů. Ten se odvíjí v několika základních fázích a nemusí vždy znamenat, že u jedince propukne naplno. Může se jednat i o vyhoření částečné. Mezi učiteli není dosud zvykem věnovat se supervizi, která nabízí dostatečný prostor pro reflexi vlastní práce, pracovních postupů a vztahů na pracovišti, přináší možnost zastavit se, přemýšlet sám i s kolegy zároveň, sdělit si nové nápady a inspirovat se. Využívání individuální, skupinové či týmové supervize, na rozdíl od prostředí sociální práce, není zatím ve školním prostředí běžné.[21] Různé intervence a způsoby působení proti profesní únavě musí jít také ruku v ruce se změnou životního stylu, vhodným trávením volného času a pozitivními mezilidskými vztahy.

## 2. Učitel 21. století – profesionál, osobnost, dělník (učitelská profesní konvergence)

Jedním z klíčů k 21. století je koncept tzv. učící se společnosti, koncept učení se v průběhu celého života. Vzdělávání v 21. století má být podle Zprávy mezinárodní komise UNESCO *Učení jako skryté bohatství: Vzdělávání pro 21. století* vystavěno na čtyřech pilířích: učit se poznávat, jednat, žít společně a být. Podle konstatování dokumentu OECD jsou ve znalostní společnosti učitelé klíčovými činiteli ve všech strategických postupech zaměřených na podporu rozvoje společnosti a ekonomiky.[22] Ve všech modelech kvalitní školy hraje fenomén učitele klíčovou roli. Kvalita učitelů je klíčový faktor, který zásadním způsobem ovlivňuje kvalitu vzdělávání. Charakteristika kvality učitele zahrnuje znalosti, pedagogické a didaktické dovednosti, postoje, hodnoty

18 Tamtéž, s. 11.
19 Antonín STANĚK, *Kvalitativní výzkum profesní identity učitele výchovy k občanství*, Praha: Epocha, 2010, přebal.
20 Otázky studie viz www.ucitelskevyhoreni.cz
21 Srov. TĚTHALOVÁ, To, jak žijeme…, s. 7.
22 Srov. Zdeněk HELUS – Noemi BRAVENÁ – Marta FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství*, Praha: PF UK, 2012, s. 9.

a osobnostní vlastnosti.[23] Klíčovým evropským trendem je podpora profesionalizace učitelství. Za klíčové znaky profese jsou považovány existence profesních/expertních znalostí, smysl pro službu veřejnosti, celoživotní angažovanost a oddanost práci se žáky.[24] Učitel musí být profesním odborníkem. Současně však svoji profesionalitu přesahuje.[25] Podle Zdeňka Heluse se profesionalita učitele zakládá na jeho znalostech, dovednostech a kompetencích. Sociologové často vřazují učitelství do kategorie tzv. semi-profesí (polo-profesí). Mezi důvody uváděnými na obhajobu tohoto zařazení patří např. následující tvrzení: práce je vykonávána ve velkých hierarchických byrokratických organizacích podléhajících administrativní (nikoli profesní) autoritě, velké množství vykonavatelů práce aj.[26]

Pojem povolání odkazuje na učitelovu osobnost a její morální ukotvení. Učitelství jako povolání, respektive poslání (v kontrapozici k pouhému zaměstnání) akcentuje osobnost a její pedagogické ctnosti. Opírá se o tezi, že učitel se svými osobnostními kvalitami, tím, kým je, jak jedná, co ztělesňuje, je žákovi nejúčinnějším podnětem k tomu, aby se on sám jako osobnost rozvíjel. Učitel je modelovým vzorem kritické, tvořivé a angažované osobnosti. Učitel a jeho osobní život, odrážející se v jeho hodnotové orientaci a komplexnosti jeho osobnosti, v jednotě slov a činů, v duchu klasického „Exempla trahunt" hraje klíčovou roli. Pedagogické ctnosti učitele představují pedagogickou lásku, moudrost, odvahu a důvěryhodnost.[27]

S. Štech vypracoval tři alternativní modely učitele jako metafory učitelství – model „dělníka", „řemeslníka" a „umělce".[28] Model „dělníka" je spjat s plánováním (např. cílových kompetencí), kvantitou pracovních úkolů (např. administrativní a vedlejší činnosti) a kontrolou jakosti standardu (kontrola učiva, učebnic, didaktiky, hodnocení apod.). U modelu „řemeslníka" není výkon práce standardizovaný, ale směřuje k individualizovanému produktu. Práci vykonává relativně autonomním způsobem a není výrazně kontrolován zvnějšku. V tomto případě převládá zkušenostní poznání opírající se silně o praxi. U modelu „umělce" stojí v popředí osobnost učitele, její citlivost a kreativita. Základem je vyjádření autentické zkušenosti učitele jako osoby a svobodná tvůrčí činnost. Kladou-li první dva modely důraz na dělání, model „umělce" reprezentuje autenticitu bytí. V pedagogické praxi pak každý učitel kombinuje prvky těchto tří modelů a z tohoto pohledu se učitelská profese jeví jako smíšená (hybridní), tj. více náchylná k syndromu vyhoření. Učitel by měl zároveň pro žáka ztělesňovat přesah a motivovat jej k němu. Pro edukaci obratu představuje transcendování nový podnět. Znamená opuštění egocentričnosti a přesáhnutí svého Já směrem k určitému cíli, subjektu nebo objektu, a to může mít nejen edukační, ale i terapeutický účinek.[29]

Současné postavení učitelské profese v éře postmoderního vzdělávání je složité, neboť naplňování smyslu profesního bytí učitelů ovlivňuje nevyváženost pohledů společnosti i samotných učitelů na učitelskou profesní identitu. Na jedné straně si učitelé opakovaně stěžují na nedostatek respektu a ocenění, na dlouhodobé podfinancování, potýkají s neustálými změnami (změna školského zákona, kariérní řád, reforma financování regionálního školství), nárůstem administrativy, výchovných problémů žáků i problémů s rodiči; na druhé straně průzkumy ukazují, že učitelé patří mezi vážené profese, které se opakovaně umisťují na předních místech společenského žebříčku profesí.

Současné podoby učitelství se dají vnímat trojím prizmatem – učitelství jako zaměstnání, učitel-

23 Srov. Vladimíra SPILKOVÁ – Anna TOMKOVÁ a kol., *Kvalita učitele a profesní standard,* Praha: PF UK, 2010, s. 22.
24 Tamtéž, s. 37.
25 Srov. HELUS – BRAVENÁ – FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství*, s. 124.
26 Srov. ŠTECH, *Profese učitele,* s. 2.
27 Srov. HELUS – BRAVENÁ – FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství,* s. 41–42.
28 Srov. ŠTECH, *Profese učitele,* s. 4–5.
29 Srov. HELUS, BRAVENÁ – FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství*, s. 49.

ství jako povolání, poslání a učitelství jako profese. Nelze hovořit o jediné dominantní podobě, spíše o nevyrovnané konvergenci typů pojetí. Základem je profesionalizace, profesní fundovanost oboru, o níž se intenzivně hovoří především ve spojení s kariérním řádem. V dnešní době je třeba více zdůrazňovat pojetí učitelství jako povolání–poslání (nikoliv pouhé zaměstnání) s návratem k archetypálnímu pojetí učitele jako rozvinuté osobnosti, které podle Z. Heluse zahrnuje nejen pedagogickou lásku, ale i pedagogickou moudrost, pedagogickou odvahu a pedagogickou důvěryhodnost.[30] Názory na vymezení učitelství jako profese nejsou jednotné ani mezi odborníky. Vl. Spilková, která srovnávala současný stav profesionalizace učitelství v řadě vyspělých zemí se situací v České republice, dospěla k závěru, že u nás učitelství stále setrvává spíše na úrovni semiprofese, respektive v mnoha aspektech směřuje k deprofesionalizaci. Vysvětluje to tím, že nejsou naplněny klíčové znaky skutečné profese – neexistuje profesní standard, etický kodex, profesní komora. Nedostatečná je také míra vnitřně přijaté profesní autonomie a profesní odpovědnosti u většiny učitelů. Učitelé po mnoho let pracovali v podmínkách modelu tzv. omezené profesionality v převládajícím pojetí učitelství jako zaměstnání, kdy byli chápáni jako vykonavatelé, realizátoři, spotřebitelé kurikula s minimální profesní autonomií. Spilková dále odkazuje na nepřipravenost velkého množství učitelů na nové požadavky vykonávání profese, spojené zejména s kurikulární reformou:

> „Někteří autoři (Helus, Straková, Spilková…) hovoří o krizi učitelství, o učitelích jako slabém článku transformačních změn, o jejich neschopnosti vyrovnat se s novými nároky, o neochotě opustit stereotypy v práci, učit se nové věci, angažovat se v dlouhodobém procesu vlastní proměny s proměnou školy.[31]

Přikláníme se k tendenci rozvoje profesní způsobilosti učitele v duchu konstruktivistických a personalistických modelů, kde se hovoří o profesních modelech učitele reflektujícího profesionála, učitele-výzkumníka a učitele–experta.[32] Učitel jako reflektující profesionál kontroluje a hodnotí vlastní pedagogickou praxi, pracuje na utváření svého profesního Já; učitel-výzkumník zkoumá pojetí vlastní práce výzkumným procesem, tj. rozvíjí profesní hodnoty, vědění i praxi, a učitel-expert je profesním modelem, který spojuje schopnosti předchozích dvou kategorií na vysoké úrovni.[33] Časem se prokáže, zda fenomén kariérního řádu přispěje k rozvoji náročné učitelské profese jako plnohodnotné expertní profese ve společnosti 21. století.

Učitelská profese je dnes profesí zátěžovou, nezabezpečenou, dokonce atakovanou.[34] Na učitele se kladou stále nové a nové nároky, např. integrace znevýhodněných dětí (sociálně, psychologicky, fyzicky aj.), integrace žáků se specifickými vzdělávacími potřebami a dětí z odlišných kultur; prevence šikany a sociálně patologických jevů; zavádění nových technologií, nekázeň, práce s nadanými a talentovanými žáky. Učitelé zažívají časté změny vzdělávacích projektů a organizace školy, jsou svědky nekoncepčností v řízení resortu (např. od roku 1993 do 2016 se vystřídalo v čele resortu 16 ministrů školství), zažívají netečnost vyšších školských úřadů. Učitelé jsou vystavováni z různých stran a důvodů kritice a výhradám. Rodina, veřejnost, společnost si do nich často pro-

30 Srov. tamtéž, s. 41–42.
31 Vladimíra SPILKOVÁ, Přístupy české vzdělávací politiky po roce 1989: Deprofesionalizace učitelství a učitelského vzdělávání?, *Pedagogika* 4/2016, s. 370–371.
32 Srov. Jitka LORENZOVÁ, *Kontexty vzdělávání v postmoderní situaci*, Praha: FF Univerzity Karlovy v Praze, 2016, s. 278.
33 Tamtéž, s. 278–280.
34 Srov. HELUS – BRAVENÁ – FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství*, s. 5.

mítají svá vlastní selhání.[35] Bývají ve větší míře ohroženi kyberšikanou. Často vnímají svoji profesi jako společností nedoceňovanou. Chybí motivace pro profesní rozvoj učitelů, neuspokojená potřeba seberealizace mnohdy vede k frustraci. Chybí možnost kariérního postupu. Neexistuje plnohodnotný kariérní řád jako důležitý prvek profesionalizace učitelského povolání. Učitelské povolání je často spojeno se vznikem konfliktních, frustrujících až stresových situací. Učitel je po většinu pracovní doby ve styku s mnoha lidmi. Je neustále sledován a kontrolován. Profese je spojena s vysokým časovým zatížením a pracovním přetěžováním. Povolání učitele se vyskytuje v přehledu povolání ohrožených syndromem vyhoření na jednom z předních míst.

## 3. Výzkumné šetření – případové studie v rodině

Pro účely předložené studie byl zvolen jiný postup, než byl použit u existujících empirických studií. Převážná část těchto studií se zaměřuje především na kvantitativní výzkum zjišťování míry přítomnosti syndromu vyhoření učitelů na vybraných školách či škole; v našem případě jde o kvalitativní výzkum, který používá nejen kvalitativního, ale i kvantitativního výzkumného nástroje. Usilovali jsme tedy o zjištění aktuálního stavu přítomnosti syndromu vyhoření a jeho míry u tří vyučujících z různých stupňů škol ze stejného rodinného kontextu u jednotlivých generací (zaměřili jsme se na dvě generace). Rodina byla předem pečlivě vytipována. Kvantitativní šetření spočívalo v zadání a vyhodnocení čtyř standardizovaných dotazníků, jejichž cílem bylo zjistit míru zatížení organismu stresem[36], míru emočního zatížení[37], míru nebezpečí syndromu vyhoření[38] a míru psychického vyhoření[39]. Usilovali jsme tedy o zjištění aktuálního stavu zatížení organismu a míry náchylnosti ke stresu a syndromu vyhoření u tří vyučujících z různých stupňů škol. Samotné vypracování dotazníků zabralo respondentkám průměrně jednu hodinu; vyhodnocení dotazníků bylo provedeno podle daných kritérií. Cílem kvalitativního šetření bylo proniknout hlouběji do problematiky propojení míry zatížení organismu stresem a syndromem vyhoření ve spojení s individuálními „profesními a osobními příběhy" vybraného vzorku pedagožek, v němž je patrný různorodý vliv vnějších a vnitřních rizikových faktorů, které vedou ke vzniku a rozvoji syndromu vyhoření. Kvalitativní výzkum, který byl realizován prostřednictvím strukturovaného rozhovoru s otevřenými otázkami, trval průměrně 30–40 minut. Byl doplňován průběžným zapisováním poznámek do záznamového archu a audiozáznamem. Z těchto podkladů byly poté vytvořeny tři případové studie.

Výzkumný vzorek byl vybrán záměrně; proces vytipování cílové skupiny byl dlouhodobější, protože záměrem bylo sehnat vzorek pro vícegenerační výzkumnou sondu. Podařilo se zajistit dvougenerační výzkumný vzorek, v němž figurují matka–učitelka a dvě dcery–učitelky. U vícegeneračního šetření nás také zajímalo, zda se nějak odrazí případná zkušenost matky–učitelky se stresem a syndromem vyhoření v profesním chování jejích dcer–učitelek. Předem bylo zjištěno, že členky výzkumného vzorku si zachovaly pozitivní vztah k profesi, vyučování je baví či bavilo a jsou či byly ve své pozici uznávány. Jedná se o 3 vyučující z různých stupňů škol – ze základní školy (matka – učitelka Anna), střední školy (dcera – učitelka Tereza) a vysoké školy (dcera – učitelka Zuzana) s rozdílnou délkou pedagogické praxe, která se pohybuje v rozmezí 23–36 let. Kaž-

35 Tamtéž, s. 49.
36 Srov. Václav HOLEČEK, *Psychologie v učitelské praxi,* Praha: Grada, 2014, s. 192–193.
37 Srov. Thomas POSCHKAMP, *Vyhoření. Rozpoznání, léčba, prevence*, Praha: Albatros Media, 2014, s. 51–52.
38 Srov. HOLEČEK, *Psychologie*…, s. 194–195.
39 Dotazník míry psychického vyhoření (BM) autorů Ayala M. Pines a Elliot Aronson sleduje tři aspekty vyčerpání: pocity fyzického vyčerpání, emocionálního a psychického vyčerpání. Vypočítaná hodnota BQ je hodnotou psychického vyhoření daného člověka. Srov. KŘIVOHLAVÝ, *Hořet*…, s. 49–52.

dá vyučující nejprve vyplnila čtyři písemné dotazníky, následoval polostrukturovaný rozhovor s každou zvlášť.

Pro větší přehlednost jsme výsledky standardizovaných dotazníků umístili do tabulek:

*Dotazník náchylnosti ke stresu:*

| | učitelka Anna | učitelka Tereza | učitelka Zuzana |
|---|---|---|---|
| důsledky stresu v oblasti kognitivní | střední (12) | nízká (10) | vysoká (22) |
| důsledky stresu v oblasti citové | vysoká (18) | střední (14) | vysoká (20) |
| důsledky stresu v oblasti tělesné | vysoká (27) | vysoká (21) | vysoká (22) |
| důsledky stresu v oblasti sociální | střední (14) | nízká (10) | střední (15) |

Nejvýraznější náchylnost ke stresu vykazovala vysokoškolská pedagožka Zuzana v oblasti kognitivní (dosáhla nejvyšší hodnoty ze všech tří respondentek), dále v rovině tělesné a citové; učitelka Anna ze ZŠ uvedla nejvyšší pociťované důsledky stresu především v oblasti tělesné (dosáhla absolutně nejvyšší hodnoty ze zkoumaných oblastí) a dále v rovině citové. Vysoká míra důsledku stresu v oblasti tělesné je patrná i u středoškolské profesorky Terezy. Je zřejmé, že důsledky stresu v oblasti tělesné jsou respondentkami subjektivně vnímány intenzivněji než důsledky v oblasti citové. Za překvapující lze označit vysokou míru stresu v oblasti kognitivní u učitelky Zuzany z VŠ.

*Dotazník emočního zatížení*

| | učitelka Anna | učitelka Tereza | učitelka Zuzana |
|---|---|---|---|
| emoční vyčerpání | vysoké (3,7) | střední (2,44) | vysoké (4,1) |
| odosobnění / cynismus | střední (1,4) | nízké (0,2) | nízké (0,6) |
| snížení výkonnosti | vysoké (4,5) | vysoké (5) | střední (4) |

Dotazník emočního zatížení reaguje na individuální rysy osobností respondentek. Nejvyšší míru emočního vyčerpání uvedla vysokoškolská učitelka Zuzana, mírně snížené míry zatížení dosáhla také pedagožka ze ZŠ. Nejvýraznější hodnoty míry odosobnění (cynismu) prokázala učitelka Anna ze ZŠ. Všechny tři respondentky pociťují snížení pracovní výkonnosti (vyskytují se zde vysoké míry u vyučující ze ZŠ a SŠ).

*Dotazník nebezpečí syndromu vyhoření*

| | |
|---|---|
| učitelka Anna | střední (146 bodů) |
| učitelka Tereza | střední (158 bodů) |
| učitelka Zuzana | střední (154 bodů) |

Všechny učitelky se v dotazníku míry nebezpečí syndromu vyhoření pohybovaly v pásmu středním s max. rozdílem 12 bodů.

*Dotazník syndromu vyhoření (hodnota míry ohrožení BQ)*

| | |
|---|---|
| učitelka Anna | BQ = 3,4 zamyslet se nad životem a prací, stylem a smysluplností života |
| učitelka Tereza | BQ = 2,2 uspokojivý stav |
| učitelka Zuzana | BQ = 3,904 zamyslet se nad životem a prací, stylem a smysluplností života (u hodnot = 4,0 až 4,9 je přítomnost syndromu vyhoření již prokázána) |

Při hodnocení míry ohrožení syndromem vyhoření se pouze středoškolská vyučující Tereza pohybovala v rozmezí uspokojivého stavu. U učitelky Anny ze ZŠ byla zjištěna hodnota blížící se k hranici výskytu syndromu a bylo jí doporučeno, aby změnila svůj pracovní a životní styl. U vysokoškolské pedagožky Zuzany lze již konstatovat nástup syndromu vyhoření.

Z následujících strukturovaných rozhovorů byly posléze sestaveny tři případové studie, jejichž cílem bylo prohloubit rozpoznání nástupu a pochopení procesu rozvoje stresu a syndromu vyhoření u participantek. Riziko přetížení a vyčerpání v učitelské profesi je vysoké. I naše dílčí kvantitativní sonda dokládá, že náchylnost k syndromu vyhoření je přítomnou realitou u všech respondentek. Než přistoupíme ke komparaci a následnému popisu možných preventivních a terapeutických možností, musíme se seznámit s jednotlivými kazuistikami:

***Anna***

Učitelka Anna celoživotně působila v základním vzdělávání, odpracovala zde 36 let. Nejprve pracovala na venkovské ZŠ, po pěti letech odešla na městskou ZŠ, kde vyučovala až do odchodu do důchodu. Po celou dobu své pedagogické kariéry vyučovala český jazyk a další dva cizí jazyky. Přestože neměla žádné ambice stoupat po služebním žebříčku, zastávala pozice okresní metodičky a vedoucí předmětové komise, vedla různé kroužky. Učitelské povolání si zvolila cíleně, chtěla pracovat s dětmi, vychovávat je a předávat jim své životní ideály. Nepocházela z učitelské rodiny. Ve své práci byla vnímavá, chápavá, svědomitá a vytrvalá. O osud svých žáků projevovala zájem i mimo vyučování. Na konci své učitelské dráhy počítala týdny a dny, které jí zbývaly do odchodu do penze, protože se cítila silně vyčerpaná a unavená.

Vedle péče o rodinu (manžela a tři děti) nacházela čas i pro své zájmy (především ruční práce a četbu). V zaměstnání patřila mezi aktivní členky učitelského sboru. Vedením školy byla vnímána jako vyučující nadmíru pečlivá a zodpovědná. Vztahy s kolegy byly běžné. Během vykonávání učitelské profese se postupně cítila v jistých obdobích výrazně psychicky a fyzicky unavená až vyčerpaná, občas bývala nemocná a zjišťovala, že v těchto etapách ztrácela do jisté míry zájem o své povolání, které zprvu vnímala jako poslání. Fáze únavy a vyčerpání se objevovaly s narůstajícím věkem častěji, ke konci profesní kariéry již nejen na konci školního roku. Vlivem stresu se u Anny objevovaly nejvýrazněji problémy v oblasti fyzické (byla zjištěna vysoká zátěž – vysoký tlak, bolesti zad, bušení srdce, ztuhlost šíje a ramen, střevní potíže, nadměrná únava, nespavost a vyšší náchylnost k nemocem) a citové (vysoká zátěž – převládaly negativní emoce – netrpělivost, nervozita, skleslost, úzkost, deprese, potíže s odpočinkem, očekávání nemoci); střední zatížení se projevovalo v oblasti kognitivní (obtížná koncentrace na práci, ztráta pozornosti, zhoršení paměti, vyšší výskyt chyb a snížení schopnosti správně analyzovat a hodnotit) a v oblasti sociální

(bez nadšení pro kontakt s druhými, bez nadšení v oblasti zájmů, sklon k podezírání, častější konflikty a problémy ve vztazích s lidmi). Přestože se problémy stupňovaly, nikdy neuvažovala o odchodu ze zaměstnání. K uvolnění psychického napětí a stresu určitě přispěl fakt, že Anna po mnoha letech strávených ve sborovně získala místo v kabinetě (ten sdílela s dalšími dvěma kolegy). Získání částečného soukromí mělo „osvěžující" efekt. Emoční vyčerpání Anny se pohybuje na vysoké hodnotě, v oblasti odosobnění/cynismu ve střední rovině a v oblasti výkonu je hodnota vysoká. Nebezpečí syndromu vyhoření bylo střední, hodnota míry ohrožení syndromem dosáhla hodnoty BQ 3,4.
Na zasloužený odpočinek se těšila, avšak nedokázala by si již představit, že by vyučovala soukromě, či krátkodobě zastupovala ve škole. Odchod do důchodu byl naplněn pocitem z dobře vykonané práce, což dokládá řada spokojených absolventů, kteří se opakovaně k učitelce Anně hlásí.

***Tereza***

Učitelka Tereza byla výbornou studentkou, která studium učitelství zakončila získáním červeného diplomu. První zklamání ze střetu s realitou nastalo hned při nástupu do zaměstnání, kdy měla nastoupit na ZŠ. Nabídky zůstat pracovat na VŠ nevyužila, protože chtěla vyučovat na SŠ. Nakonec nastoupila na jednu ze středních odborných škol, kde strávila zatím většinu svého profesního života (25 let). Posledních pět let vyučuje na gymnáziu. Její celková pedagogická praxe obnáší 30 let. Pochází z učitelské rodiny, vzorem se jí stala matka. Tereza chtěla být učitelkou již od dětství, profesi si zvolila sama a rodiče s ní souhlasili s tím, že se pro ni hodí. Nikdy o své volbě nepochybovala, učitelství má „v krvi", a to ani když nastalo první rozčarování po nástupu do praxe. Odmala byla velmi pracovitá, snaživá, spolehlivá a soběstačná. Rodiče jí nemuseli věnovat žádnou nadstandardní péči, protože byla velmi samostatná a oni se starali o jejího méně samostatného staršího sourozence. Snažila se, aby s ní rodiče neměli žádné starosti. Na obou školách, na kterých působila, by díky své perfektní odborné vybavenosti (trojaprobace s cizím jazykem) a osobním kvalitám měla úspěšně stoupat po služebním žebříčku. K tomu však nedošlo. Ředitelé obou škol si byli vědomi osobnostních a pracovních kvalit, a tak jí začali svěřovat stále zodpovědnější a náročnější pracovní úkoly. Stala se koordinátorkou ŠVP, řešitelkou několika projektů EU, odpovědnou garantkou spolupráce se zahraničím při výměně studentů a řady dalších činností. Tereza nejprve chápala intenzivní nárůst pracovních povinností jako kompliment, ale očekávala, že přijde náležité ocenění či pracovní postup. K tomu nedošlo. Časem se začala cítit přetížená, vyčerpaná a reagovala na své okolí podrážděně. Připadala si jako stroj – ráno odešla do zaměstnání, odučila své hodiny a suplování, plnila další povinnosti administrativního charakteru a povinnosti třídní učitelky, pak odešla rovnou domů, kde po žádném, případně velmi krátkém odpočinku, následovala několikahodinová příprava na výuku dalšího dne, oprava či příprava testů, příp. také řešení administrativy. Také víkendy pravidelně trávila ponořená především do pracovních povinností a odpočinku tak věnovala pouze minimum času. Na záliby jí nezbývalo mnoho volného času (především ráda čte), čas věnovala péči o domácnost a o manžela. Ve škole pociťovala a pociťuje přetížení administrativou, rivalitu mezi kolegy (Tereza pracuje na prestižní střední škole), pociťuje tlak zvyšujících se nároků v oblasti profesních kompetencí. Ráda a iniciativně se účastní DVPP, organizuje přednášky odborníků – díky absolvování tří studijních oborů má široký odborný záběr, snaží se udržovat v kontaktu s novinkami z oboru. Zastávala pozici uvádějící učitelky, přednášela kolegům o novinkách ve školství. Ráda pomáhá a radí studentům a zařizuje pro ně mnohé potřebné mimoškolní záležitosti. Studentské problémy výrazně prožívá a bere si je osobně. Je vysoce empatická. Dobu dovolené využívá k vlastnímu osobnostnímu rozvoji, načítá nové

materiály, mnohdy v přesahu oborů, připravuje si nové předměty… Pomoc ostatním – studentům i kolegům – považuje za klíčovou. Přestože se mnohdy – většinou na konci pololetí a školního roku – cítí psychicky a fyzicky vyčerpaná, nikdy není vůči svému okolí lhostejná. Pracovní vyčerpání se u Terezy projevilo opakovaně formou nemocí, které zpočátku přecházela, protože měla pocit, že je nenahraditelná. Po zkušenostech s pobytem v nemocnici svůj postoj přehodnotila, i když občas má tendenci vplout do starých kolejí. Učitelské povolání chápe jako poslání, nikdy by neučila pouze pro peníze. O odchodu z učitelské profese uvažovala pouze jednou při přestupu na novou prestižní školu, kdy, ač začínala v pokročilejším věku, se dostala do pozice začínajícího učitele. I zde časem prokázala své kvality, ale zažívala pocity deprese a únavy a připadala si jakoby chycená do pasti nekonečného pracovního kolotoče. Odměnou jsou jí opakované úspěchy studentů v soutěžích i jejich úspěšné absolvování studia na vysokých školách. Studenti se za svou paní profesorkou rádi vracejí. Učitelka v důsledku stresu vykazovala vysoké zatížení především v oblasti tělesné (bolesti zad, bušení srdce, sucho v hrdle, ztuhlost šíje a ramenou, nadměrná únava, další psychosomatické problémy, nespavost a vyšší náchylnost k nemocem). V oblasti citové je její zatížení střední (přetrvávají u ní většinou negativní emoce, pocit neklidu, nervozity, skleslosti, rozmrzelosti, sklíčenosti, komplexy méněcennosti, úzkosti a obav z nemocí). Nižší úroveň byla zjištěna v oblasti kognitivní (obtížná koncentrace na práci, řešení problémů náhodným a nepředvídatelným způsobem, vyšší výskyt chyb a snížená schopnost správě analyzovat a hodnotit určitou situaci) a v oblasti sociální (chybí nadšení při kontaktu s druhými lidmi i pro pěstování zájmů, sklon k podezírání a obviňování druhých, častější konflikty a problémy ve vztazích s lidmi). Test emočního zatížení prokázal střední emoční vyčerpání, nízkou úroveň odosobnění/cynismu a vysoké zatížení v oblasti výkonnosti. Test nebezpečí syndromu vyhoření ukázal střední nebezpečí (158 bodů) a BQ hodnota syndromu vyhoření je 2,2, což značí uspokojivý stav. Tereza se zdá být relativně stabilizována, avšak musí uvědoměle dbát na zlepšení svého životního stylu, aby se časem neposunula blíže k syndromu vyhoření. Měla by usilovat o zachování, resp. zlepšení svého přístupu k sobě v rovině osobní i pracovní.

***Zuzana***

Po absolvování vysokoškolského studia získala místo vyučující na VŠ a její intenzivní studium tak nadále pokračovalo s cílem získat další akademické a vědecké hodnosti. Má pedagogickou praxi 23 let. O profesi učitelky snila již odmala, protože také Zuzana pocházela z učitelské rodiny a vzorem jí byla její sestra. Naučila se téměř neodpočívat, stále před ní byly další a další pracovní výzvy, které plnila ráda a ochotně. I Zuzana je cílevědomá, tvrdohlavá, ale i zodpovědná a spolehlivá. Také ona zažívala na pracovišti postupné navyšování pracovní zátěže do té míry, že se cítila absolutně vyčerpaná psychicky i fyzicky. I zde se jednalo o prestižní pracoviště, které přinášelo řadu nepříjemných až konfliktních situací mezi kolegy. O výběru svého povolání nikdy nepochybovala, a když musela svou profesi na krátký čas opustit, opět vydala spoustu energie a zapracovala na sobě, aby se k vysněné profesi opět dostala. To vše ji stálo mnoho sil a to nejen fyzických. Zuzana má sklony k workoholismu a perfekcionalismu, což jí dovedlo léty do situace, kdy se její organismus již definitivně vzbouřil a téměř zkolaboval. Tehdy si uvědomila, že nastala hraniční situace, kdy musí konečně začít více odpočívat, nepracovat pravidelně celé víkendy i v čase dovolených. Dovolenou bez pracovních povinností neměla již skoro dvě desetiletí. Snaží se odpočívat krátce každý den po práci, tak si krátkodobě zajistit přísun energie, avšak náročnost profese ji vyčerpává pravidelně vždy na konci každého semestru. Stavy úplného vyčerpání postupně vymizely, i tak se však občas náhle dostaví. Zdravotní problémy se také vracejí, zatím se ale vyšší nemocností ne-

projevují. Zuzana je svobodná a bezdětná, stará se o starší rodiče. Na starosti má také rozsáhlou zahradu a dům, takže jde „z práce do práce". Mezi její záliby patří práce na zahradě, procházky se psem, čtení, malování a ruční práce. Zuzana neodhaduje správně svou přílišnou pracovní výkonnost, mnohdy ji plně nevnímá. Díky kolapsu si uvědomila, že musí výrazně změnit přístup k sobě i ke své profesi, mnohdy se jí to daří, občas sklouzává do zajetých kolejí. Pokud je již silně vyčerpána, mívá problémy s komunikací i řešením pracovních povinností, začíná se u ní projevovat prokrastinace. Vše si plně uvědomuje, situaci se snaží řešit. Má naději, že se časem její stav zlepší a nenastane u ní plně rozvinutý syndrom vyhoření. V testu náchylnosti ke stresu Zuzana vykazuje vysoké zatížení v oblasti kognitivní, citové i tělesné. Osobnostní rovina je zachycena v rovině střední. Kognitivní oblast vykazuje problémy s koncentrací na práci, ztrátou pozornosti, zhoršení paměti, řešení problémů náhodným a nepředvídatelným způsobem, ve vyšším výskytu chyb při řešení problémů, než je obvyklé, a ve snížení schopnosti správně analyzovat a hodnotit určitou situaci. V citové oblasti převládají negativní emoce – netrpělivost, neklid, nervozita, skleslost, sklíčenost, ustrašenost, komplexy méněcennosti, úzkosti, deprese, potíže s psychickým a fyzickým odpočinkem, očekáváním nemocí a strachem z nich. Tělesná oblast obnáší u Zuzany vysoký krevní tlak, bolesti zad, bušení srdce, sucho v hrdle, pocení dlaní, nadměrnou únavu, až únavový syndrom, nespavost… V sociální oblasti se přetížení ze stresu občas projevuje zhoršením souvislého mluveného projevu, chybí nadšení pro kontakt s druhými a pro realizaci zájmů, pociťuje sklon k podezírání a obviňování druhých, uvědomuje si častější konflikty a problémy ve vztazích s lidmi. Emoční vyčerpání vykazuje vysokou hodnotu 3,20, odosobnění/cynismus je na úrovni nízké a výkonnost na střední úrovni. Nebezpečí syndromu vyhoření bylo otestováno jako střední zátěž (154 bodů), kdy je ještě příležitost dát problémové oblasti do pořádku. Hodnota přítomnosti syndromu vyhoření je v rámci zkoumaného vzorku u Zuzany nejvyšší, BQ má hodnotu 3,904 (přítomnost syndromu vyhoření je prokázána od hodnoty 4,00). U Zuzany je doporučováno zamyslet se nad životem, životním stylem, prací a smysluplností života.

## 4. Komparace

Jak se prokázalo, ani jedna z vyučujících není dosud ve stádiu plně rozvinutého syndromu vyhoření, avšak mají k němu nakročeno. Z šetření vyplynulo, že proces vyhoření je dlouhodobý, plíživý a ve fázích probíhající proces, který s sebou nese symptomy fyzického, emocionálního či duševního rázu a změny v chování. Ve všech třech případech, zahrnutých do našeho šetření, se prokázalo střední nebezpečí ohrožení syndromem vyhoření (v jednom z nich téměř v hraniční hodnotě pro jeho plný rozvoj). U zkoumaného vzorku, kam jsme cíleně zařadili také jedince z vysokoškolského prostředí, se postupně objevují všechny tři faktory syndromu: všechny učitelky se ve vysoké míře setkaly s emocionálním vyčerpáním, částečně s depersonalizací a s částečným snížením pracovní efektivity. Nejedná se u nich zatím o stav totálního vyčerpání, tj. vyzrálý burnout syndrom. Je však patrné, že je třeba jejich proces směřující k vyhoření zpomalit a zastavit. Učitelská profese je „nebezpečná" především přetěžováním distresem a emočním vyčerpáním, které se odráží v psychice učitele, v jeho zdravotním stavu a následně v chování.

Všechny účastnice výzkumného šetření chápou své povolání (i bývalé) jako poslání, které by nikdy nechtěly vyměnit za jiné (učitelka Zuzana se k vysněnému povolání vrátila). Patří spíše k introvertním osobnostem, které spojuje snaha o co nejpreciznějí odvedenou práci, pocit zodpovědnosti až perfekcionismu. Ten se projevuje především u dcer – učitelek. Všechny mají silný vnitřní poháněcí mechanismus a vůli ve svém povolání dosáhnout výborných výsledků se svěřenými studenty. Všechny účastnice výzkumu jsou profesně plně adaptované (učitelka Anna je již v důcho-

du) a zralé osobnosti. Stres a vyčerpání se projevuje nižším sebevědomím, nestabilní emoční rovnováhou, nepříliš dobře vnímanou pracovní a životní spokojeností. Mnohdy se cítí společensky izolované. U obou dcer – učitelek došlo v době nástupu do zaměstnání ke střetu vnitřních ideálů s realitou, který záhy překonaly. Nyní z pozice učitelek-expertů s již dostatečnými zkušenostmi mají přesto sklon přeceňovat své síly a díky psychické a fyzické únavě jsou tak ohroženy syndromem vyhoření. V zahraničních pramenech se hovoří o příznacích vyčerpání, únavy a apatičnosti u starších učitelů s mnohaletou praxí, což se v našem průzkumu potvrdilo. Přestože toto pojetí u nás vyvrací Kebza se Šolcovou[40], kteří tvrdí, že syndrom vyhoření není nijak spojen s pohlavími nebo délkou praxe, naše výzkumná sonda s jejich stanoviskem nesouhlasí, stejně jako řada dříve uvedených kvalifikačních závěrečných prací. Např. Nesvadbová,[41] která zkoumala míru náchylnosti k syndromu vyhoření mezi pedagogy základních a mateřských škol, prokázala vyšší míru psychosociální zátěže a míru syndromu vyhoření u pedagogů základních škol především v rovině citové a tělesné. Náš výzkum toto potvrdil také. Autorka dále dospěla k závěru, že u skupiny pedagogů s praxí mezi 21–30 lety je náchylnost k syndromu vyšší než u pedagogů s nižším či vyšším počtem let praxe.[42] V našem výzkumu se tato hypotéza nepotvrdila.

K nástupu jednotlivých fází vyčerpání až syndromu vyhoření přispívají také vnější faktory. Na prvním místě zmiňme rodinu – náš výzkumný vzorek se potýkal s vysokým nasazením v oblasti rodinných a personálních vztahů (péče o rodinné příslušníky, nadměrné zatížení při péči o rodinné zázemí včetně zahrady…), kdy nezbývá mnoho času na relaxaci a trávení volného času. Některé kvalifikační práce[43] prokázaly, že pocit přetěžování a přepracování pociťují spíše ženy než muži. Také pracovní prostředí a školní atmosféra přinášejí řadu stresorů – účastnice výzkumného šetření si stěžovaly na rostoucí administrativní zátěž povolání (neustálé legislativní změny a reformy českého školství), rostoucí nároky na učitele a jeho odpovědnosti za výchovu a vzdělávání žáků, emoční a časovou náročnost práce, rivalitu, přetížení, obavy ze snižující se demografické křivky, feminizaci školství, ale také na nedostatečnou vzájemnou spolupráci a motivaci, nedostatečné vzdělávání v oboru a nulovou supervizi… Zmínily také nedoceněné postavení učitelské profese a skutečnost, že do škol nenastupuje mladá generace učitelů… Stibůrková[44] ve své závěrečné kvalifikační práci, v níž zkoumala míru syndromu vyhoření v sedmero školských zařízeních (stacionář pro ranou péči, mateřská škola, základní škola, střední odborná škola, gymnázium, vysoká škola a pedagogicko-psychologická poradna) poukázala na zajímavé momenty, že čím je vyšší stupeň vzdělávací instituce, tím je riziko syndromu vyhoření vyšší. V naší výzkumné sondě se to nepotvrdilo: na jedné straně je syndrom vyhoření přítomen u vysokoškolské pedagožky, ale vysoká míra ohrožení je také u učitelky ze ZŠ. Dále Stibůrková prokázala, že čím je vyšší vzdělání pedagogických pracovníků, tím se minimalizují projevy syndromu vyhoření. Tento moment z hlediska našeho výzkumu stojí za zamyšlení – zjistili jsme, že ani jedna z účastnic výzkumu nebyla během pregraduální vysokoškolské přípravy proškolena v problematice syndromu vyhoření; stejná situace nastává i v rámci dalšího vzdělávání pedagogických pracovníků v současnosti.

Jak se prokázalo, za velkou výhodu považují všechny účastnice výzkumu to, že si mohou své zkušenosti a problémy navzájem sdělovat v rodinném kruhu a mohou se poradit. Avšak z hlediska prevence syndromu vyhoření jsme nezaznamenali žádný výrazný preventivní dopad; matka své

40 Srov. Vladimír KEBZA, Iva ŠOLCOVÁ, *Syndrom vyhoření*, Praha: Geoprint, 2003.

41 Srov. Ilona NESVADBOVÁ, *Syndrom vyhoření učitele*, Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, Katedra sociologie a andragogiky, 2013.

42 Tamtéž, s. 49–50.

43 Srov. Lenka STIBŮRKOVÁ, *Syndrom vyhoření v učitelské profesi* (diplomová práce), Brno: PF MU, 2007.

44 Srov. Tamtéž.

dcery opakovaně upozorňuje na skutečnost, že nemohou stále jenom pracovat a že musejí také zároveň intenzivně dbát na relaxaci ve volném čase. Dcery s tím souhlasí, ale pod vlivem každodenní pracovní reality a kvůli svým charakterovým dispozicím svůj pracovní režim příliš nemění.

## 5. Prevence a intervenční techniky

Jestliže syndrom vyhoření patří k oblastem zájmu především základního výzkumu, není tomu tak u terapeutických postupů. Ty by se měly stát systematicky cílem aplikovaného výzkumu. Preventivní a intervenční strategie u syndromu vyhoření lze rozdělit do dvou základních skupin[45] – první náleží do roviny primární prevence, jež se zabývá vybranými aspekty prevence; a druhá do roviny zahrnující intervenční techniky, které lze rozdělit na strategie individuální, sociální a organizační. Individuální strategie se snaží snížit přítomnost stresu, který je vyvolán řadou faktorů. Nejčastěji se dotýká organizace a restrukturalizace mimopracovního času (patří sem rozvoj dobrého fyzického stavu /duševní hygiena, dieta, pohyb/, sociální podpora /vztahy/, pozitivní náhled na život, poznání vlastních schopností, posilování sebedůvěry apod.). V edukačním prostředí se také využívají kognitivně-řídící a psychodynamické metody (např. kurz asertivity, trénování sociálních dovedností, techniky řešení problémů, skryté modelování, techniky sebekontroly, techniky poznání, zastavení negativního myšlení…) a metody zaměřené na tělesné cvičení (relaxační techniky, dechová cvičení, techniky meditace...). Skupinové techniky v podstatě odpovídají předchozím technikám s tím rozdílem, že se aplikují ve větším počtu účastníků v seminární formě. Vhodné jsou relaxační techniky, řešení problémů, debaty o důležitých problémech apod. Organizační strategie úzce souvisejí s dalším vzděláváním pedagogických pracovníků. Nejlepší úspěchy v boji proti stresu a syndromu vyhoření se dají očekávat při kombinaci jednotlivých strategií, tj. individuálních, skupinových a organizačních. Učitelé by měli znát vlastní adaptační mechanismy, účinky stresu na lidský organismus, příčiny syndromu vyhoření a metody prevence a intervence. To jim umožní aktivně přistupovat k zátěžovým situacím profesním i osobním, využívat možností snižování stresu a potenciálu rozvoje vlastní osobnosti, jež bude profesně adaptabilní, spokojená a schopná bojovat se stresem a syndromem vyhoření. Křivohlavý a Pečenková považují za nejlepší prevenci „žít smysluplný život“ v rovnováze stresorů a salutorů,[46] Maroon klade důraz na samostatné uvědomění si problému, aktivní převzetí zodpovědnosti, jasné uvažování a rozvoj porozumění, nové poznatky ke zvládání a zlepšení strategií,[47] Matoušek zdůrazňuje jasné poslání organizace, přesné metody a omezení administrativní zátěže,[48] Klenarová a Matějková odkazují na osobní prevenci v kombinaci s prevencí pracovní založenou na dobrých vztazích na pracovišti, ohodnocení za práci, kontrolním systému, supervizi atd.,[49] Lhotková, Šnýdrová a Tureckiová kladou důraz na dvě strategie – strategii zaměřenou na řešení problému a strategii zaměřenou na vyrovnání se s emocionálním stavem,[50] Vávrová zdůrazňuje dobře fungující systém dalšího vzdělávání pracovníků především v oblasti měkkých dovedností a nabídka individuální a skupinové supervize[51]. Za účinný nástroj prevence syndromu vyhoření lze považovat celoživotní vzdělávání,

45 Srov. Eloísa GUERRERO BARONA, Jesús Carlos RUBIO JIMÉNEZ, Estrategias de prevención e intervención del Burnout en el ámbito educativo. *Salud Mental*, vol. 28, no. 5, octubre 2005, s. 29.
46 Srov. Jaro KŘIVOHLAVÝ, Jaroslava PEČENKOVÁ, *Duševní hygiena zdravotní sestry*, Praha: Grada, 2004, s. 28.
47 Srov.Istifan MAROON, *Syndrom vyhoření u sociálních pracovníků*, Praha: Portál, 2012, s. 82.
48 Srov.Oldřich MATOUŠEK, *Metody a řízení sociální práce*, Praha: Portál, 2008, s. 58.
49 Srov. Jarmila KELNAROVÁ, Eva MATĚJKOVÁ, *Psychologie 2. díl: pro studenty zdravotnických oborů*, Praha: Grada, 2014, s. 67.
50 Srov. Irena LHOTKOVÁ – Ivana ŠNÝDROVÁ – Michaela TURECKIOVÁ, *Sebeřízení vedoucího pracovníka ve školství*, Praha: Wolters Kluwer, 2013, s. 85.
51 Srov. Soňa VÁVROVÁ, *Doprovázení s pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012, s. 126.

které bude zaměřeno např. na schopnost efektivního plánování času nebo na zvládání psychické a fyzické zátěže v pracovním a osobním životě. Překonání syndromu vyhoření je obtížné, mnohem jednodušší je mu předcházet. Pokud nastane situace, kdy musí učiteli pomoci specialista, doporučuje se existenciální psychoterapie, daseinanalýza a logoterapie.[52]

## Závěr

Svět, ve kterém žijeme, je informačně přesycený a zároveň lidsky podvyživený. Role pracovníků v pomáhajících profesích nabývá na stále větší významnosti. Vynořuje se dříve opomíjený spirituální rozměr života a služby člověku. Učitel je ten, kdo žáka vede a doprovází, ukazuje mu cestu i hranice, vysvětluje rozcestí.[53] Pomáhá odemykat žákovský potenciál, je reprezentantem jeho naděje na vzdělání a naplněný život. Učitel by měl vykládat svět myslí a srdcem, umožňovat žákům stát se dospělými, svobodnými a odpovědnými. V centru pozornosti stojí utváření celistvosti tělesně-psycho-sociálně-spirituální jednoty existence člověka. Nejvyšší triáda hodnot Pravdy, Dobra a Krásy zůstává věčnou výzvou. Podle Zd. Neubauera je vzdělání schopností zahlédnout zkušenost ve světle, které jsem nepřijal jenom zvenku, ale které jsem v sobě zrodil z toho nejlepšího, co ve mně je. To je výsostným úkolem učitele – zapálení ohně v žákově duši. Zapalovat oheň však nemůže ten, kdo je vyhořelý. Aby slepý nevedl slepého…

Syndrom vyhoření si zaslouží zvýšenou pozornost nejen u učitelské profese. Každým rokem začínají svou kariéru noví profesionální absolventi pomáhajících profesí. Je třeba včas preventivně zasahovat, aby se s bolestnou zkušeností syndromu vyhoření setkalo co nejmenší množství z nich. Na závěr ještě dovolte odlehčenější tón – podle NASA vyžaduje učitelské povolání podobné vlastnosti jako jsou kladeny na špičkové letce: „Učit ve škole je stejně náročné jako řídit raketoplán, ne-li těžší a nebezpečnější“[54]. Z hlediska rozvoje syndromu vyhoření záleží nejen na osobnosti učitele, pracovním prostředí, mezilidských vztazích, přístupu nadřízených a podpoře profesního rozvoje, ale i na rodinném prostředí, životním stylu a také na celospolečenské prestiži učitelské profese. Cílenou prevencí a strategiemi intervence ve školství by se měl výskyt syndromu vyhoření u učitelů, kteří představují jednu z nejrozšířenějších a nejstarších profesí v dějinách lidstva, omezit. Doufejme tedy, že písaře Bartlebyho potkáme v budoucnu v řadách svých kolegů jen zcela výjimečně.

52 Srov. GUERRERO BARONA – RUBIO JIMÉNEZ, Estrategias de prevención e intervención del Burnout en el ámbito educativo, s. 31.
53 Srov. HELUS – BRAVENÁ – FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství*, s. 86.
54 HOLEČEK, *Psychologie*…, zadní strana knihy.

# Učitel-profesionál jako písař Bartleby? Raději ne! Syndrom vyhoření v učitelské profesi

**Abstrakt**
Text se zamýšlí nad učitelskou profesí v 21. století jako konvergencí několika podob učitelství (zaměstnání, povolání, poslání a profese) a učitelem jako dělníkem, řemeslníkem či umělcem a reflektujícím profesionálem, výzkumníkem a expertem zároveň. Dále se soustřeďuje na multifaktoriální fenomén syndromu vyhoření jako významné psychosomatické poruchy učitelů.

**Klíčová slova:** učitelská profese, podoby učitelství, syndrom vyhoření

***Kontakt***
***doc. PhDr. Helena Zbudilová, Ph.D.***
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra pedagogiky
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
hzbudilova@tf.jcu.cz

# A Professional Teacher as 'Bartleby the Scrivener'? Rather not! Occupational Burnout in the Teaching Profession

Helena Zbudilová

*'I would prefer not to.'*
H. Melville, *Bartleby the Scrivener* (1856)

The opening story from Wall Street, in connection with the current topic of Caritas et Veritas, will lead us to a deeper reflection of the teacher's profession and the burnout syndrome thread. We will deal with the contemporary perception of teaching as a convergence of employment, occupation, mission, and calling: the teacher as a labourer, a craftsman or an artist, and a reflective professional, researcher, and expert at the same time. We will also reflect on the current status of the teaching profession in the 21st century and the insufficiently explored burnout syndrome phenomenon in the life of teachers. We will offer three case studies demonstrating the severity of this psychosomatic disorder, also called the psychological 'heart attack' of the postmodern individual by Byung-Chui Han, a contemporary philosopher publishing in the German language.[1]

## Introduction

The words of the introductory quotation above (expressing the passive resistance of an individual) refer to the sad human fate of the writer Bartleby, who was introduced by the American writer Henry Melville in the mid-19th century. This is the tragic life story of an unusual protagonist (an anti-hero, a lower-ranking official), who is incredibly work-efficient and reliable, and (at the same time) mysterious, without friends, living in complete solitude, harmless, uncommunicable, almost silent, always present, deserted in a space by the bare office wall. His story offers a number of interpretations: 'He worked from morning to evening, copying texts in daylight or with the light of a candle. I would have enjoyed the fervor if his work was somewhat cheerful, but he wrote quietly, mechanically, with a pale, motionless face.'[2] One day, there is a reversal of his behaviour. He is asked to do another job, but he refuses. Gradually he refuses everything. He ends up in prison, where he dies purposefully in his solitude by the high, cold wall. We see how the life power leaves his tired body. It is visible in his open grey eyes 'with faded tranquillity'.[3] There is much

1 Cf. Byung-Chui HAN, *Vyhořelá společnost*, Praha: Rybka Publishers, 2016, p. 17.
2 Herman MELVILLE, *Písař Bartleby. Příběh z Wall Streetu*. The original book Bartleby the Scrivener (Stories of the American Experience) was translated by Radoslav Nenadál. He also added an epilogue. Praha: Odeon, 1990, p. 27.
3 Ibid., p. 98.

interpretation of the story. The interpreter R. Nenadal, for example, mentions the issue of human communication problems, the sense of alienation in society, the tragedy of non-engagement or aversion to engagement, the tragedy of passivity, the reluctance to conform and adopt models of society, the negation of society, and the choice of self-destruction.[4] In the story of the aboulic official, we are attracted by the overall feeling of vanity that his soul suffered from. A sense of vanity rising from a professional life, a feeling of vanity from a personal life. On the professional level, he was probably completely demotivated due to work with the undelivered 'dead' letters that he was sorting for burning; on a personal level, he was completely isolated, stuck in his present life. Although the story was written more than a century and a half ago, it anticipates many of today's 21st century people who have the burnout syndrome problem. Looking more closely at the character of Bartleby, we see that he has typical symptoms of burnout – these are feelings of physical, emotional, and psychological exhaustion. He is visibly tired, emotionally extinct, with a sick image, as if in distress, hopelessness and depression, lifeless, trapped, depersonalised, bitter, feeling vanity of his own existence, zero self-confidence, and gradually reducing his working performance to almost zero.

Bartleby does not communicate with anyone in his environment, he is unable to perceive himself, to have a relation with his own internal core. He loses the sense of everything. M. D. Rush and D. Heczko use the biblical character of the prophet Elijah to interpret burnout syndrome and refer to the disease as 'Elijah Syndrome'.[5] The Biblical text states: 'while he himself went a day's journey into the wilderness. He came to a broom bush, sat down under it and prayed that he might die. "I have had enough, Lord," he said. "Take my life; I am no better than my ancestors."'(1 Kings 19:4) God puts another mission before Elijah, confirms the importance and value of his life, and frees him from anxiety. Elijah managed to overcome his traumas and purify his trust in God.[6] Is your life a ruin? You have a chance – that is the biblical answer. It is necessary to step out of the role of the victim.

As evidenced by the case of the writer Bartleby and the Prophet Elijah, the originally burning fire (symbolised psychologically by high motivation, interest, activity, and commitment) changes into the loss of fire and burnout. There is no material available to feed the fire.[7] We see it in the literary parallel of Bartleby. However, we see the opposite in the case of the prophet Elijah. A. Grün brings (in the book called *Burnout: How to make your own energy flow again*) the healing biblical picture of the inner fire as one of the possible therapies:

> Sit down, close your eyes and go to the bottom of your soul. There you feel the burnout. There is just the ash. But go deeper. Imagine that there are still glowing coals under this ash. Imagine that you are heating them up, then they start to glow again and eventually they start to burn. Under the ash that drifts in us, there is a glow. I call it the heat of the Holy Spirit. It is in each of us, whether we want or do not want to.[8]

In what sense has the world of the third millennium (giving birth to the descendants of Bartleby) changed? The current postmodern situation in society and growing globalisation emphasise

4 Cf. Radoslav NENADÁL, Epilogue. Ibid., pp. 107–109.
5 Cf. Daniel HECZKO, *Už nemohu dál: o syndromu vyhoření*, Třinec: Biblos, 2000, p. 14. Myron D. RUSH, *Syndrom vyhoření*, Praha: Návrat domů, 2003, p. 48.
6 Cf. Jana ŘEZBOVÁ, *Syndrom vyhoření u kněží.* Diplomová práce. Praha: TF JU, 2007, p. 57.
7 Cf. Zuzana PAPÍKOVÁ, *Syndrom vyhoření: Rizikové faktory jeho vzniku.* Diplomová práce. Praha: FF UK, 2013, p. 6.
8 Cf. Anselm GRÜN, *Vyhoření: Jak rozproudit vlastní energii*, Praha: Portál, 2014, p. 115.

the individual performance. The imperative of performance has become a new commandment of today's working society. In addition to the cult of performance, other demands are being promoted like the cult of profit, career, the hybrid of work and career advancement, prestige, and entertainment. The pace of life is rising. Man is overwhelmed by work and fun, running away from him or herself. The load of any kind and stress become natural parts of life. Being was turned into action – a 'vicious circle of labour, use and consumption'. The only persistent value in the world of postmodern relativism remains the market. The society overwhelmed by information strives to obtain the status of a society filled with knowledge. No wonder that burnout syndrome is spreading its network in the form of the 21st century's dominant disease. It is a silent enemy, accompanying its victims at first as an invisible shadow. Later, it subsequently withdraws all the energy sources of man and leads him or her to the complete extinction of his or her life's fire. The victim is then thrown into the claws of social death.

## 1. Burnout Syndrome and Teachers

In today's performance society, individuals are seen primarily as subjects of performance. Although we have almost limitless possibilities for realisation, we paradoxically lose our freedom and sovereignty, and we really can arrive at the position of first and foremost working man (animal labours). Philosopher Han defines this type of man of the new millennium, who is overwhelmed by impulses (living in the tow of so-called neural violence), is an exhausted egoist, hyperactive, hyper-attentive, hyper-neurotic, and tired. He exploits himself as a predator and prey at the same time, gives the energy to be what he or she is and weakens his or her social ties.[9] From the overflow of stimuli, although positive, there is a small step taken towards the development of burnout syndrome. Burnout syndrome is a professional term that appeared in psychology and psychotherapy in the 1970s. It was first used by Hendrich Freudenberger.[10] It characterises psychosomatic[11] states of exhaustion, which are mainly related to professions where the duty is to give service to other people. The assisting professions are diverse (doctors, nurses, social workers, educators, psychologists...) and are perceived as a risky profession from the point of view of interpersonal relations and psychological stress. The consequences of ignoring the syndrome can be crucial not only for individuals but also for society as a whole. It is a complicated multifactorial phenomenon which, in our opinion, is not fully perceived and reflected upon in the present society. It brings negative phenomena such as employee exhaustion, health and psychological problems, increased sickness, departure from the profession, and early retirement. The syndrome is so far understood to be an individual's affair, his or her personal failure or exhaustion. The systematic level is overlooked. The fact that the Czech Ministry of Labour and Social Affairs is currently considering the inclusion of burnout syndrome among occupational diseases may contribute to the improvement of the current situation. The French Ministry of Labour and Social Affairs has recently changed their law. The burnout syndrome diagnosis involved 3.2 million French people in 2016 who (according to medical statistics) were on the verge of burning out.[12]

9 Cf. HAN, *Vyhořelá…*, pp. 12–16, 27.

10 Cf. Jaro KŘIVOHLAVÝ, *Hořet, ale nevyhořet,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, p. 58.

11 Marie TĚTHALOVÁ, To, jak žijeme, máme ve svých rukou. Rozhovor s MUDr. Olgou Kunertovou, *Informatorium* 6/2017, p. 7.

12 Cf. © Jana ŠAFAŘÍKOVÁ, Budou mít Francouzi právo se po práci „odpojit"?, *Mladá Fronta Dnes,* 18. 2. 2016 (on-line), available at: http://www.pressreader.com/czech-republic/mf-dnes/20160218/, update 18th February 2016, cited 15th June 2017; © Markéta MIKEŠOVÁ, Francouzi dostali právo být offline. Novela zákoníku práce umožňuje ignorovat emaily a vypnout mobil, available at: https://www.zive.cz/bleskovky/francouzi-dostali-pravo-byt-offline-novela-zakoniku-prace-umoznuje-ignorovat-emaily-a-vypnout-mobil/sc-4-a-185455/default.aspx, cited 2nd January 2017.

Burnout syndrome is not yet classified as a disease. According to the current International Classification of Diseases (MKN 10), it is not a primary diagnosis. It is classified as an additional diagnosis that can be assigned to some of the primary diagnoses (e.g., depression). However, the symptoms of burnout syndrome can be found in 20-30% of people who come into contact with other people at work.[13]

In the Czech Republic, there is a number of professional works, popular educational titles, and bachelor and diploma theses that show this topic to be a highly up-to-date one. If we look at the EBSCO database, there are 27,127 studies on burnout syndrome from the 1990s to the present. The Czech database of final written theses contains about 900 links to burnout syndrome. Topics of bachelor and diploma theses[14] deal (most frequently) with the presence of burnout syndrome at primary and secondary schools, but we also find a number of works dealing with the subject in pre-school education and, rarely, also in university settings. In general, studies giving the definition of burnout syndrome (stress and depression) prevail and these identify the rate of burnout in a given occupational category at a particular type of school or within one school. There are works devoted to the description of burnout factors (explanatory, facilitative, and protective ones).

Burnout syndrome is included in the *Pedagogical Dictionary*, where it is understood as the ultimate consequence of long-term psychological pressure and time and physical burdens in teaching. It is professional burnout, the final stage. J. Prucha states that

> Abroad and also in the Czech Republic or Slovakia, there are relatively high numbers diagnosed when talking about the degree of burnout of teachers. The emotional area seems to be the riskiest. Nevertheless, it appears that psychological burnout is generally not higher in the area of teaching than in other professions (which are focused on communication and relationship with clients, i.e., demanding assisting professions.[15]

The first professional group which focused on research in the Czech environment in the form of a nationwide study on depression were doctors. Two years ago, the team of the First Faculty of Medicine of Charles University carried out research dealing with the medical profession's burden of burnout syndrome. It has been proven that roughly a third of doctors have the symptoms of burnout syndrome. R. Ptáček, an associate professor of the First Faculty of Medicine, points to foreign studies revealing that this number is much higher in several other countries, including the United States.[16] The investigation has brought interesting findings that (for medical doctors) the

13 Cf. Zuzana DAŇKOVÁ, Hořet a nevyhořet, *Psychologie Dnes,* únor 2017, pp. 56–57.

14 For example Kateřina SLANINOVÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů* (diploma theses), Ostava: PF OU, 2016; Irena BOBYLEVA, *Syndrom vyhoření u učitelů středních škol* (bachelor theses), Brno: MENDELU, 2017; Vlastimil KARAFIÁT, *Syndrom vyhoření u učitelů střední odborné školy* (bachelor theses), Praha: ČVUT, 2017; Veronika FILIPOVÁ, *Celoživotní vzdělávání jako prevence syndromu vyhoření* (diploma theses), Brno: FF MU, 2017; Michaela KLIMEŠOVÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů středních škol* (diploma theses), České Budějovice: PF JU, 2016; Dominika BAKLÍKOVÁ, *Syndrom vyhoření u středoškolských učitelů* (bachelor theses), Zlín: FHS UTB, 2015; Jaromír BÍLÝ, *Syndrom vyhoření u učitelů* (diploma theses), Ostava: PF OU, 2015; Sandra SVOBODOVÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů* (diploma theses), Plzeň: PF ZČU, 2015; Kateřina ŠPRINGLOVÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů mateřských škol* (bachelor theses), Olompouc: PF UP, 2014; Štěpánka HAVLÍČKOVÁ, *Syndrom vyhoření pedagogů* (bachelor theses), Praha: UJAK, 2014; Petr KALKANT, *Syndrom vyhoření u učitelů na středních školách* (bachelor theses), Ústí nad Labem: PF UJEP, 2014; Jana MIKULECKÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů* (bachelor theses), Ústí nad Labem: PF UJEP, 2014; Jan BOHÁČ, *Syndrom vyhoření a riziko jeho vzniku u učitelů na 2. stupni ZŠ* (bachelor theses), Pardubice: FF UPa, 2013; Kamila MACHOVCOVÁ, *Syndrom vyhoření u učitelů 2. stupně ZŠ* (diploma theses), České Budějovice: PF JU, 2014; Ilona NESVADBOVÁ, *Syndrom vyhoření učitele* (bachelor theses), Olomouc: FF UP, 2013; Jolana ZACHOVÁ, *Syndrom vyhoření z pohledu učitelů v praxi a možnosti jeho předcházení* (diploma theses), Brno: PF MU, 2010; Lenka STIBŮRKOVÁ, *Syndrom vyhoření v učitelské profesi* (diploma theses), Brno: PF MU, 2007.

15 Jan PRŮCHA (ed.), *Pedagogická encyklopedie*, Praha: Portál, 2009, p. 406.

16 Cf. Radmil ŠVANCAR, Má vaše práce smysl?, *Učitelské noviny* 1/2017, p. 20.

risk of developing burnout syndrome is highest in the first five or six years when they enter the profession and (at the same time) are preparing themselves for their postgraduate certification. The risk declines over the years. Teachers are supposed to suffer from burnout syndrome primarily at the teacher-expert stage (at pre-retirement age), but even early-stage teachers can expect a similar risk. They come to schools with élan, optimism and enthusiasm, but they often come into conflict with reality. This is confirmed by the research conducted by W. Hagemann, who dealt with the occurrence of burnout syndrome in Germany. He confirmed that those teachers who have more than twenty years of practice are the most endangered, but even beginners can become ill.[17] The most common stressors in the German education system were the atmosphere in the teaching team, the competence of managers, the lack of resting time, the value of breaks in teaching, the loneliness, the lack of supervision, class size, the behaviour of problematic students, the number of hours, coordination of work and private duties, and obligations outside the teaching area. Teachers felt overworked, as well as feeling as if they could not develop their abilities, and were left without help.[18] The conflict with reality is explained by A. Staněk, the author of qualitative research about the professional identity of a teacher of social sciences:

> As a result of the practice, there is first a shock associated with entering the reality of the teaching profession. This initial shock and the subsequent two to three-year stage of a teacher beginner brings a duel of ideals (preconcepts) and reality. It is led both in the teacher's soul and on the external battlefields – in classrooms, teachers' common room and with the parents. The decisive factors in this professional phase are endurance, tenacity and commitment to the teaching profession. These should be linked to openness to external stimuli (the ability to be tuned to the right frequency) and thus to readiness for professional metamorphoses.[19]

The second professional group currently undergoing national research are teachers. At the end of 2016, a study called 'The Burning Syndrome of Primary School Teachers' was launched. Data from 1000 to 1500 teachers were collected through an on-line questionnaire survey by the end of February this year. This research is managed by the Psychiatric Clinic of the First Medical Faculty of Charles University together with the Department of Psychology of Charles University. The research will capture not only the professional characteristics of the teacher (how long, what and where he or she teaches) but also other personal data about lifestyle, eating habits, smoking, drinking alcohol, physical movement, stress management, etc. The study seeks to determine whether and to what extent burnout syndrome is developed there and also the burden of professional tiredness or depression.[20] The research will certainly provide valuable insights that can be implemented in the preventive programs dealing with burnout syndrome. The syndrome develops due to several basic phases and does not necessarily have to reach the final stage. There may also be a partial burnout. Amongst teachers, there is not a habit of the supervision practice which would offer enough space for reflection of their own work, work practices, and relationships in the workplace, and which would give the opportunity to stop, think, and talk with colleagues, communicate new ideas, and become inspired. The use of individual, group or team supervision (unlike in the

17 Cf. Wolfgang HAGEMANN, *Syndrom vyhoření u učitelů. Příčiny, pomoc, terapie,* Ústí nad Labem: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, 2012, p. 10.
18 Ibid., p. 11.
19 Antonín STANĚK, *Kvalitativní výzkum profesní identity učitele výchovy k občanství*, Praha: Epocha, 2010, cover.
20 For the questions of the study, see www.ucitelskevyhoreni.cz.

social work environment) is not yet common in the school environment.[21] Various interventions and ways to counteract professional fatigue must also go hand in hand with a change in lifestyle, appropriate leisure time, and positive interpersonal relationships.

## 2. A Teacher of the 21st Century – Professional, Individual, Worker (Professional Convergence)

One key to the 21st century is the concept of the so-called learning society, the concept of learning throughout life. Education in the 21st Century (according to the document *Learning: The treasure within*: *A report to UNESCO of the International Commission on Education for the twenty-first century*.) is supposed to be based on four pillars: to know, to do, to be, and to live together. According to the OECD document, teachers are key players in the society of knowledge in all strategic processes aimed at supporting the development of society and the economy.[22] In all models of quality school, the teacher's figure plays a key role. The quality of teachers is a key factor that fundamentally influences the quality of education. Teachers' quality characteristics include knowledge, pedagogical and didactic skills, attitudes, values, and personality traits.[23] A key European trend is to support the professionalisation of teaching. The key features of the profession are the existence of professional/expert knowledge, awareness of public service, lifelong engagement, and a commitment to working with pupils.[24] The teacher must be a professional. At the same time, however, he or she goes beyond his or her professionalism.[25] According to Zdeněk Helus, the professionalism of teachers is based on their knowledge, skills and competencies. Sociologists often place teaching in the category of semi-professions. Among the reasons given for the defence of this classification are, for example, the following statements: the work is carried out in large hierarchical bureaucratic organisations which are subject to administrative (not professional) authority, there is a large number of job executors, etc.[26]

The term 'occupation' refers to the teacher's personality and its moral anchorage. Teaching as a profession or mission (in contrast to mere employment) accentuates the personality and its pedagogical virtues. It is based on the thesis that a teacher with his or her personal qualities (by who he or she is, how he or she acts, what he or she represents) influences most effectively his or her students on the way to their own personal development. The teacher is a model of critical, creative and engaging personality. The teacher and his or her personal life (reflected in his or her value orientation, the complexity of his or her personality, in the unity of words and deeds, in the spirit of the classic 'Exempla trahunt') plays a key role. The teacher's pedagogical virtues represent pedagogical love, wisdom, courage and credibility.[27]

S. Štech has developed three alternative models of the teacher as a metaphor of teaching – the model of 'worker', 'craftsman' and 'artist'.[28] The 'worker' model is related to planning (e.g., the planning of target competencies), to the quantity of work tasks (e.g., administrative and auxiliary activities), and the quality control of the standard (i.e., control of curriculum, textbooks, didactics, assessment, etc.). For the 'craftsman' model, work performance is not standardised, but is directed

21 Cf. Marie TĚTHALOVÁ, To, jak žijeme…, p. 7.
22 Cf. Zdeněk HELUS – Noemi BRAVENÁ – Marta FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství*, Praha: PF UK, 2012, p. 9.
23 Cf. Vladimíra SPILKOVÁ – Anna TOMKOVÁ a kol., *Kvalita učitele a profesní standard,* Praha: PF UK, 2010, p. 22.
24 Ibid., p. 37.
25 Cf. HELUS – BRAVENÁ – FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství*, p. 124.
26 Cf. Stanislav ŠTECH, *Profese učitele,* p. 2.
27 Cf. HELUS – BRAVENÁ – FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství,* pp. 41–42.
28 Cf. Stanislav ŠTECH, *Profese učitele,* pp. 4–5.

to an individualised product. The work is performed in a relatively autonomous way and is not extensively controlled externally. In this case, experience based on practice is predominant. For the 'artist' model, the teacher's personality, sensitivity, and creativity are at the forefront.
The basis is the expression of the teacher's authentic experience as a person and also the expression of a free creative activity. If the first two models put emphasis on doing, the 'artist' model represents the authenticity of being. In pedagogical practice, each teacher combines the elements of these three models, and from this perspective, the teaching profession appears to be mixed (to be a hybrid), i.e., more susceptible to burnout syndrome. The teacher should also embody the way of going beyond for the pupil and motivate him or her to go this way. For education to turn around, transcendence is a new stimulus. It means abandoning self-centeredness and going beyond yourself towards a particular goal, subject, or object, and this can have not only an educational but also a therapeutic effect.[29]
The current position of the teaching profession in the era of postmodern education is complex, because the fulfilment of the teacher's professional existence is influenced by imbalanced views in society and by the teachers themselves, specifically the views on the teacher's professional identity. On one hand, teachers repeatedly complain about the lack of respect and appreciation, long-term underfinancing, struggling with constant changes (change of school law, career law, reform of regional education funding), increasing administration, educational problems with pupils and problems with parents; on the other hand, surveys show that teachers are among the respected professions that are repeatedly placed at the top of the social rankings of professions.
Contemporary forms of teaching can be perceived through three prisms – teaching as a job, teaching as a mission, and teaching as a profession. We cannot talk about a single dominant form. It is rather an unbalanced convergence of these concepts. The foundation is professionalisation (the professional basis of the field) which is intensively discussed mainly in connection with career law. Nowadays, it is necessary to emphasise the concept of teaching as a profession-mission (not a mere occupation), with a return to the archetypal concept of the teacher as a developed personality, which (according to Z. Helus) includes not only pedagogical love, but also pedagogical wisdom, pedagogical courage and pedagogical credibility.[30] Opinions dealing with the defining of teaching as a profession are not uniform among experts. V. Spilková (who compared the current state of professionalisation of teaching in a number of developed countries with the situation in the Czech Republic) concluded that in our country teaching still persists at the level of semi-profession or, in many aspects, it leads to deprofessionalisation. She explains that the key features of a real profession are not fulfilled – there is no professional standard, ethical code, or professional chamber. The degree of internally accepted occupational autonomy and the professional responsibility of most teachers are also inadequate. Teachers have worked for many years under the conditions of the so-called limited professionalism model in the predominant concept of teaching as a job. They have been perceived as executors, implementers, curriculum consumers with minimal professional autonomy. Spilková also refers to the unpreparedness of a large number of teachers for the new job requirements (in particular) related to curricular reform:

> Some authors (Helus, Straková, Spilková...) talk about the crisis of teaching, about teachers as a weak element of transformational changes, about their inability to cope with new demands, their unwillingness to leave stereotypes at work, unwillingness to learning new

29 Cf. HELUS – BRAVENÁ – FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství*, p. 49.
30 Cf. ibid., pp. 41–42.

things or to be engaged in the long-term process of their own transformation (along with the transformation of the school).[31]

We tend to develop the teacher's professional competence in the spirit of constructivist and personalistic models, where the teachers' professional models are reflected (specifically, a teacher as a reflecting professional, a teacher as a researcher, and a teacher as an expert).[32] The teacher as a reflecting professional checks and evaluates his or her own pedagogical practice, and works on the formation of his or her professional self. The teacher as a researcher examines the concept of his or her own work via the research process, i.e., he or she develops professional values, knowledge and practice. The teacher as an expert is a professional model that combines the abilities of the previous two categories at a high level.[33] Over time, it will be proven that the phenomenon of the career order will contribute to the development of a demanding teacher's profession as a fully-fledged expert profession in 21st century society.

Teaching (as a profession) is nowadays considered to be a burden, it is an unsecure job, and sometimes the profession is even attacked.[34] Newer and newer demands are being placed on teachers, such as the integration of disadvantaged children (socially, psychologically, physically, etc.), the integration of pupils with specific educational needs and children from different cultures, prevention of bullying and socially pathological phenomena, introduction of new technologies, indiscipline, work with gifted and talented pupils. Teachers experience frequent changes in educational projects and school organisation, they are witnessing inconsistencies in the management of the ministry (for example, from 1993 to 2016, 16 ministers of education were appointed), they are experiencing a lack of activity from higher education authorities. Teachers are exposed (for different reasons and from different sides) to criticism. The family, the public, and society often project their own failures onto them.[35] They are more vulnerable to cyberbullying. They often perceive their profession as undervalued. There is a lack of motivation for teacher's professional development, an unmet need for self-realisation often leading to frustration, and there are no career opportunities. There is no fully-fledged career law as an important element in the professionalisation of the teaching profession. Teaching is often associated with the emergence of conflicting, frustrating or stressful situations. The teacher is in contact with many people for most of the working time. He or she is constantly monitored and controlled. The profession is associated with an extensive time load and work overload. The teacher's job is found high up on the list of occupations threatened by burnout syndrome.

## 3. Case Studies in the Family

For the purposes of this study, a different procedure was chosen than had been used in already existing empirical studies. The major part of these studies mainly focuses on quantitative research searching for the presence of burnout syndrome among teachers at selected schools; in our case it is qualitative research which uses not only a qualitative but also a quantitative research tool. We therefore sought to identify the current state of burnout syndrome and its extent among three teachers from different grades and from the same family context (we focused on two generations). The family was

31 Vladimíra SPILKOVÁ, Přístupy české vzdělávací politiky po roce 1989: Deprofesionalizace učitelství a učitelského vzdělávání?, *Pedagogika* 4/2016, pp. 370–371.
32 Cf. Jitka LORENZOVÁ, *Kontexty vzdělávání v postmoderní situaci*, Praha: FF Univerzity Karlovy v Praze, 2016, p. 278.
33 Ibid., pp. 278–280.
34 Cf. HELUS – BRAVENÁ – FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství*, p. 5.
35 Ibid., p. 49.

carefully selected in advance. A quantitative survey consisted of the assignment and evaluation of four standardised questionnaires aimed at determining the stress burden on the body,[36] the intensity of emotional load,[37] the risk of burnout syndrome,[38] and the degree of psychological burnout.[39] We therefore sought to find out the current state of the body load and the degree of sensitivity to stress and burnout in the cases of three teachers from different types of educational institution. The questionnaire itself took the respondents (on average) one hour; the evaluation of the questionnaires was carried out according to the given criteria. The objective of the qualitative survey was to penetrate deeper into the issue, specifically into the interconnection of the stress burden and burnout syndrome with the individual 'professional and personal stories' of a selected sample of pedagogues. The various influence of internal and external risk factors (which leads to burnout syndrome) was expected to be obvious in the selected sample of participants. Qualitative research, conducted through a structured interview with open questions, took (on average) 30-40 minutes. It was supplemented by the continuous writing of notes in the recording sheet and by audio recording. This background was used to create three case studies.

The research sample was chosen purposefully; the process of targeting (of the sample group) was longer, for the intention was to gain a sample for a multi-generational research probe. A two-generation research sample was obtained, which included a mother (a teacher) and two daughters (teachers). In the case of a multigenerational survey, we were also exploring if any of the mother's experience with stress and burnout syndrome might be reflected in the professional behaviour of her daughters. It was found (in advance) that the members of the research sample maintain a positive relationship to the profession, enjoyed or still enjoy teaching, and have been recognised in their position.

There are three teachers from different levels – primary school (mother – teacher Anna), high school (daughter – teacher Teresa) and college (daughter – teacher Zuzana). They have different teaching experience ranging from 23 to 36 years. Each teacher first completed four written questionnaires, followed by a semi-structured interview with each of them separately.

For the sake of clarity, we have placed the results of the standardised questionnaires in the following tables:

*Stress susceptibility questionnaire:*

| | Anna | Tereza | Zuzana |
|---|---|---|---|
| the effects of stress on cognitive skills | high (12) | low (10) | high (22) |
| the effects of stress on emotions | high (18) | average (14) | high (20) |
| the effects of stress on the body | high (27) | high (21) | high (22) |
| The consequences of stress in social life | average (14) | low (10) | average (15) |

36 Cf. Václav HOLEČEK, *Psychologie v učitelské praxi,* Praha: Grada, 2014, pp. 192–193.
37 Cf. Thomas POSCHKAMP, *Vyhoření. Rozpoznání, léčba, prevence*, Praha: Albatros Media, 2014, pp. 51–52.
38 Cf. HOLEČEK, *Psychologie*…, pp. 194–195.
39 Ayala M. Pines and Elliot Aronson's psychological burnout questionnaire (BM) tracks three aspects of exhaustion: feelings of physical exhaustion, emotional and psychic exhaustion. The calculated value of BQ is the value of the person's mental burnout. Cf. Jaro KŘIVOHLAVÝ, *Hořet*…, pp. 49–52.

The most pronounced susceptibility to stress was reported by Zuzana (a college teacher) in the cognitive field (she had the highest number of all three respondents), and on the body and emotional level as well; Anna (a primary school teacher) reported the highest perceived consequences of stress, especially in the physical field (she reached the highest value of all given areas) and then in the emotional area. The high level of consequences due to physical stress is also evident in the case of the high school teacher Tereza. It is obvious that the consequences of stress in the body are subjectively perceived by respondents more intensely than emotional consequences. A surprising fact is the high degree of stress in the cognitive area given by Zuzana, the college teacher.

*Questionnaire regarding emotional load*

| | Anna | Tereza | Zuzana |
|---|---|---|---|
| Emotional exhaustion | high (3.7) | average (2.44) | high (4.1) |
| depersonalisation / cynicism | average (1.4) | low (0.2) | low (0.6) |
| performance reduction | high (4.5) | high (5) | average (4) |

The emotional load questionnaire responds to the individual features of respondents' personalities. The highest level of emotional exhaustion was given by Zuzana (the university teacher), a slightly lower level of the burden was also achieved by the primary school teacher. The most significant numbers of depersonalisation (cynicism) were given by Anna (the teacher from the primary school). All three respondents are experiencing a decrease in job performance (there are high numbers in results given by the primary and high school teacher).

*Questionnaire detecting the risk of burnout syndrome*

| | |
|---|---|
| Anna | average (146 points) |
| Tereza | average (158 points) |
| Zuzana | average (154 points) |

All of the teachers (in the questionnaire detecting the risk and the level of burnout syndrome) had average results with a maximum difference of 12 points.

*Burnout Syndrome Questionnaire (BQ equals the threat value)*

| | |
|---|---|
| Anna | BQ = 3.4 to think about life and work, the style and meaningfulness of life |
| Tereza | BQ = 2.2 a satisfactory state |
| Zuzana | BQ = 3.904 to think about life and work, the style and meaningfulness of life<br>(if values = 4.0 to 4.9, the presence of burnout syndrome has already been demonstrated) |

When evaluating the burnout rate, only the high school teacher Tereza was in a satisfactory state. Anna's (the primary school teacher) results were near the borderline of burnout syndrome and was advised to change her working style and overall lifestyle. The college teacher Zuzana is already having symptoms of the burnout syndrome beginning.
The following structured interviews were followed by three case studies to increase the recognition of the first signs and the understanding of the process of stress and burnout syndrome development in case of our participants. The risk of overloading and exhaustion in the teaching profession is high. Even our partial quantitative probe demonstrates that sensitivity to burnout syndrome is present in the case of all respondents. Before we compare and then describe possible preventive and therapeutic options, we need to familiarise ourselves with the following case studies.

***Anna***

Anna has been teaching in the area of primary education for over 36 years. She first worked at a rural primary school, and after five years she went to the city primary school where she taught until retirement. Throughout her pedagogical career, she has taught the Czech language and two other foreign languages. Although she had no ambitions to climb the career leader, she held the position of the district methodologist and the head of the subject committee, and she also led various free-time clubs. She chose her job on purpose: she wanted to work with children, to educate them, and to give them her life ideals. She did not come from a teaching family. In her work she was receptive, understanding, conscientious, and persistent. She was interested in the fate of her pupils outside the classroom as well. At the end of her career, she counted the weeks and days left until the time of her retirement because she felt very exhausted. Apart from family care (a husband and three children), she also found time for her interests (especially manual work and reading). She was an active member of the teaching staff during her career. By the school leadership, she was perceived as an extremely careful and responsible teacher. Relations with colleagues were normal. During her teaching, she was gradually feeling more mentally and physically tired and exhausted at certain periods and she was sometimes unwell. During those periods, she was losing interest in her job, which had been perceived as a mission at first. The stages of fatigue and exhaustion appeared more and more often at the end of her professional career, not only at the end of the school year. As a result of stress, physical problems were the most striking (high load – high pressure, back pain, heart pounding, neck and shoulder stiffness, intestinal troubles, excessive fatigue, insomnia, and higher susceptibility to disease). There were also emotional problems (high load – negative emotions prevailing, impatience, nervousness, anxiety, depression, restlessness, expectation of illness); the average burden was manifested in the cognitive area (difficult to concentrate on work, loss of attention, memory impairment, higher incidence of errors, and reduction of ability to correctly analyse and evaluate) and the social area (without enthusiasm for contact with others, without enthusiasm in her area of interests, an inclination to suspicion, more frequent conflicts, and problems in human relations). Although these problems were escalating, she never thought of leaving. Anna, after many years of life spent working in the staff room, gained a place in the office (which she shared with two other colleagues). This fact surely contributed to the release of psychological tension and stress. Obtaining partial privacy had a 'refreshing' effect. Anna's emotional exhaustion was high, and in the area of depersonalisation/cynicism she reached an average number, and in the area of performance reduction there were high numbers again. The risk of burnout syndrome was average, and the BQ value was 3.4.

She was looking forward to a well-deserved rest, and she could not imagine that she would teach in private or on a short-term basis at school. The beginning of retirement was filled with a feeling of work well done, which was also proven by a number of satisfied graduates who did not forget her and are still in contact with her.

***Tereza***

Tereza was an excellent student who graduated with distinction. The first disappointment caused by a conflict with reality arose at the start of her job career when she was supposed to start at a primary school. The offers to stay and work at university she did not accept because she wanted to teach at a high school. She finally joined one of the high schools, where she has spent most of her professional life (25 years). She has been teaching at a grammar school for the last five years. Her overall pedagogical practice consists of 30 years. She comes from a teacher's family; her mother has become a model for her. Tereza has wanted to be a teacher since her childhood, she chose the profession herself, and her parents agreed seeing it was suitable for her. She has never doubted her choice, for teaching was 'in her blood', even when the first disillusionment appeared. Since childhood, she has been very hardworking, keen, reliable, and self-sufficient. Her parents did not have to devote any extra care to her because she was very self-sufficient and they cared after her less independent older sibling. She tried not to worry her parents. At both schools, she would have been able to successfully ascend the career ladder thanks to her professional skills (teaching of two subjects and a foreign language) and personal qualities. But that was not the case. The headteachers of the two schools were aware of her personality and work qualities, and they began to entrust her with more and more responsible and demanding tasks. She became the coordinator of ŠVP (The School Educational Programme), carried out several EU projects, has been the responsible guarantor of cooperation with foreign countries during exchange programs, and many other activities. Tereza first understood the intense increase in work responsibilities as a compliment, but she expected a proper evaluation or promotion to come. This has not happened. Over time, she has begun to feel overwhelmed, exhausted, and irritated. She feels like a machine – in the morning she goes to work, teaches her lessons and substitution lessons, fulfils other duties of an administrative character and the duties of a class teacher, and then goes straight home where (after a very short rest or none) she prepares herself for the next day for a few hours (teaching, tests, some other administrative issues). She also spends the weekends mostly with her work duties, and she devotes little time to resting.

She takes care of the household and her husband and thus she does not have time for any hobbies (she likes reading the most). At school, she has been feeling overwhelmed by the administration, rivalry among colleagues (Tereza is working at a prestigious high school), and she has been feeling the pressure of increasing demands in the area of professional competencies. She likes and participates in the activities of DVPP (Further Education of Pedagogical Workers), and organises lectures of specialists. Thanks to her three degree studies, she has a broad professional background and she is also trying to keep in touch with the latest innovations in the field. She held the position of the new teachers' trainer, and gives lectures to her colleagues about the news in education. She likes helping and advising students and arranges many out-of-school matters for them. She is interested in her students' problems and she takes them personally. She is highly empathetic. She spends her holiday time on her personal development, she reads new materials (often beyond her own area), prepares new subjects, etc. She thinks that helping others – students and colleagues – is the key. Although she often feels physically and psychologically exhausted

at times (mostly at the end of the semester and the school year), she is never indifferent to her surroundings. Working exhaustion in her case has repeatedly manifested itself in the form of a disease. She initially ignored it because she felt irreplaceable. After her experience of staying in hospital, she has reassessed her attitude, although sometimes she tends to go back to the old routine. The teaching profession is a mission for her, she would never teach for money alone. She only thought of leaving the teaching profession once when she changed her work place. She started (at a more advanced age) and she came into the position of a new teacher. Over time, she has shown her qualities even here, but she has felt depressed and tired. She has felt as if caught in the trap of an endless working cycle. She is rewarded by the repeated achievements of her students in competitions and their successful graduation at university. Students like to return and see her again. As a result of stress, there is a high burden in the physical area (back pain, heart palpitations, sore throat, stiff neck and shoulders, excessive fatigue, other psychosomatic problems, insomnia, and higher sensitivity to illness). In the area of emotion, her burden is average (mostly negative emotions, feelings of restlessness, nervousness, depression, annoyance, feelings of inferiority, anxiety, and fear of illness). Her results showed lower negative impact in the cognitive field (difficult concentration on work, problem solving in a random and unpredictable way, higher error rates, and a reduced ability to analyse and evaluate a situation); and in the social sphere (lack of enthusiasm in contact with others and excitement for her interests, a tendency to suspect and blame others, more frequent conflicts, and problems in human relationships). The emotional load test showed moderate emotional exhaustion, low depersonalisation/cynicism and high-performance loads. The burnout syndrome risk test showed an average risk (158 points) and BQ value was 2.2, which indicates a satisfactory state. Tereza appears to be relatively stabilised, but she must consciously take care of improving her lifestyle in order to prevent moving closer to burnout syndrome over time. She should seek to preserve (and respectively improve) her approach towards herself both at the personal and working level.

***Zuzana***

After graduating from college, she received a position as a lecturer at a university and she continued in her intensive studies in order to gain further academic and scientific degrees. She has been teaching for 23 years. It was her dream to become a teacher. Zuzana also comes from a teaching family, and her sister is her model. She has learned how to function without almost any rest. In the past, there were always more and more challenges ahead of her, which she fulfilled willingly and gladly. Zuzana is determined, stubborn, but also responsible and reliable. She has also experienced a gradual increase in workload at her workplace to the extent that she felt totally exhausted, mentally and physically. This was also a prestigious workplace that brought about a number of unpleasant and conflicting situations among colleagues. She has never doubted her choice of profession. Even though she had to leave her job for a short time, she returned. It took a lot of energy and work (not just physically) to get back to her dream profession. Zuzana tends towards workaholism and perfectionism, which has brought her (over the years) into a situation where her body finally went on strike and she almost collapsed. Then she realised that she had reached breaking point and it would be necessary to start to rest, and not to work all weekends and holidays regularly. She has not had holidays without work for almost two decades. She tries to rest briefly every day after work (so she can provide energy for herself for a short time) but the demands of the profession make her exhausted at the end of each semester. The state of total exhaustion has gradually almost disappeared, but sometimes it suddenly returns. Health problems are also co-

ming back, but (so far) they do not bring a higher illness rate. Zuzana is single and childless; she cares about her older parents. She is also in charge of a large garden and a house, so she goes 'from work to work'. Her hobbies include gardening, walking the dog, reading, painting, and handcrafts. Zuzana does not correctly evaluate her excessive workload; she often does not fully perceive it. Due to the collapse she realised that there needs to be a change in her attitude towards herself and her profession. She is often successful, but occasionally she returns to the old routine. If she is severely exhausted, she has problems with communication and carrying out her work responsibilities, and she shows symptoms of procrastination. She is fully aware of the situation and she is trying to resolve it. She hopes that her condition will improve over time and she will not end up with fully developed burnout syndrome. In the stress susceptibility questionnaire, Zuzana has a high cognitive, emotional, and physical load. Her personality level score is at average numbers. In the cognitive area, she has problems with concentrating on work, loss of attention, memory decrease, problem solving in a random and unpredictable way, a higher incidence of mistakes during problem solving issues than usual, and a decreased ability to properly analyse and evaluate situations. In the emotional area, negative emotions predominate – impatience, restlessness, nervousness, depression, fear, inferiority complex, anxiety, problems with mental and physical rest, the expectation of illness, and the fear of illness. The physical area problems involve high blood pressure, back pain, heart palpitations, dry throat, sweaty hands, excessive fatigue or even fatigue syndrome, insomnia, etc. In the social area, stress overload sometimes manifests itself by a deterioration in coherent speaking, a lack of enthusiasm for contact with others and for the realisation of interests, a tendency to suspect and blame others, and an awareness of more frequent conflicts and problems in relationships with people. Emotional exhaustion shows a high number (3.20), depersonalisation/cynicism is at a low level, and there is an average number for her performance efficiency. The danger of burnout syndrome has been tested and shows an average number (154 points). Such a result indicates that there is still the opportunity to resolve the problems. BQ value is 3.904 (the presence of burnout syndrome is shown when the value equals 4.00). Zuzana should think about her life, lifestyle, work, and meaningfulness of life.

## 4. Comparison

It has been proven that none of the teachers are yet in the stage of fully developed burnout syndrome although they have been driven towards it. The investigation has shown that the burnout process is long-term, creeping, and is a process developing in stages that contains symptoms of physical, emotional, and mental types, and behavioural changes. In all three cases included in our survey, the average risk of burnout syndrome (one participant was near the threshold for its full development) was proven. In our sample (where we also targeted an individual from the university environment), all three factors of the syndrome are gradually emerging: all teachers have encountered a high degree of emotional exhaustion, partly with depersonalisation, and with a partial reduction in work efficiency. It is not yet a state of total exhaustion, i.e., developed burnout syndrome. However, it is clear that their burnout process needs to be slowed down and stopped. The teaching profession is 'dangerous', above all due to overloading from stress and emotional exhaustion. These are reflected in the teacher's psychological state, in his or her health, and behaviour.

All of the participants in the research study understand their profession (even the former teacher) as a mission and they would never want to exchange it for another one (Zuzana returned back to her dream career). Their personality is more introverted, and they are connected by their effort to work as accurately as possible, by their sense of responsibility, even perfectionism. This is parti-

cularly evident in the case of the daughters. They all have a strong internal drive mechanism and the will in their job to achieve excellent results with their assigned students. All of the participants are professionally fully-adapted (Anna is already retired) and have mature personalities. Stress and exhaustion are manifested by lower self-confidence, unstable emotional balance, and poorly perceived work/life satisfaction. They often feel socially isolated. In the case of both daughters (at the time of their beginnings at work), their internal ideals were confronted with reality. This state was soon overcome. Now, from the position of teacher-experts with sufficient experience, they tend to overestimate their strength and, due to psychological and physical fatigue, they are in danger of burnout syndrome. Sources from abroad refer to the symptoms of exhaustion, fatigue, and apathy in the case of older teachers with many years of experience, which was confirmed in our survey. However, Kebza and Šolcová disprove this concept.[40] They claim that burnout syndrome is not related to gender or length of practice. Our research probe does not agree with their opinion, as well as a number of previous final theses. For example, Nesvadbová,[41] who examined the extent of sensitivity to burnout syndrome among primary school teachers and nursery school teachers, showed a higher level of psychosocial burden and burnout syndrome levels among primary school teachers, particularly at the emotional and physical levels. Our research has also confirmed this. The author also concluded that for a group of teachers with experience between 21-30 years, sensitivity to the syndrome is higher than for pedagogues with a lower or higher number of years of practice.[42] This hypothesis has not been confirmed in our research.

External factors contribute to the setup of individual stages of exhaustion and burnout syndrome. First of all, we mention the family – our research sample has encountered a high level of commitment to family and personal relationships (care for family members, excessive care for the household, including gardening, etc.), where there is not much time to relax and spend some free time. Some final theses have shown (for example, Stibůrková, 2007) that the feeling of being overloaded and overworked is felt by women rather than men. Also, the work environment and the school atmosphere bring a number of stressors – our participants complained about the increasing administrative burden of the profession (constant legislative changes and reforms of Czech education), increasing demands on teachers and their responsibility for pupils' education and training, the emotional and time demand of the job, rivalry, overload, fears of falling demographic trends, feminisation of education, but also a lack of mutual cooperation and motivation, a lack of education on the subject, and zero supervision, etc. They also mentioned the underestimated status of the teacher's profession and the fact that the young generation of teachers is not in schools, etc. Stibůrkova, in her final thesis[43], examines the rate of burnout syndrome in seven school facilities (early-child care institution, kindergarten, primary school, secondary vocational school, grammar school, college, and a pedagogical-psychological counselling facility). She points out that the higher the level of educational institution, the higher the risk of burnout syndrome. Our research probe did not confirm this: on the one hand, the university teacher (our participant) has the symptoms of the burnout syndrome; on the other hand, a high level of the threat is present in the case of our primary school teacher, too. Furthermore, Stibůrková[44] proved that the higher the education of pedagogical workers, the lower the symptoms of burnout syndrome. This point, in

40 Cf. Vladimír KEBZA – Iva ŠOLCOVÁ, *Syndrom vyhoření*, Praha: Geoprint, 2003.
41 Cf. Ilona NESVADBOVÁ, *Syndrom vyhoření učitele*, Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, Katedra sociologie a andragogiky, 2013.
42 Ibid. pp 49–50.
43 Cf. Lenka STIBŮRKOVÁ, *Syndrom vyhoření v učitelské profesi* (diploma theses), Brno: PF MU, 2007.
44 Cf. Ibid.

terms of our research, is worth our attention – we found out that none of the research participants was trained in the issue of burnout syndrome during their undergraduate education; the same situation also occurs in the context of the further education of teaching staff at present time.
As has been proven, it is a great advantage for all of the research participants that they can share their experiences and problems with each other in the family circle and that they can help or give advice to each other. However, in terms of burnout prevention, we did not see any significant preventive impact; the mother has been repeatedly pointing out to her daughters that they cannot only work and that they also must pay close attention to relaxing in their free time. Her daughters agree, but (under the influence of everyday working reality and their character dispositions) their working regime is not changing much.

## 5. Prevention and Intervention Techniques

While burnout syndrome belongs to areas of interest primarily for basic research, this is not the case with therapeutic procedures. These should systematically become the goal of applied research. Preventive and intervention strategies for burnout syndrome can be divided into two basic groups[45] – the first belongs to the level of primary prevention which deals with selected aspects of prevention; and the second belongs to the level which involves intervention techniques. These techniques can be divided into individual, social, and organisational strategies. Individual strategies try to reduce the presence of stress, which is caused by a number of factors. Most often it concerns the organisation and better structure of non-working time (including the development of good physical condition (mental hygiene, diet, exercise), social support (relationships), a positive view of life, a knowledge of one's own abilities, the strengthening of self-confidence, etc.). In the educational environment, cognitive-control and psychodynamic methods (for example, a course of assertiveness, social skills training, problem solving techniques, hidden modelling, self-control techniques, cognition techniques, the stopping of negative thinking, etc.) and methods of physical exercise (relaxation techniques, breathing exercises, meditation techniques, etc.) are used. Group techniques basically correspond to previous techniques with one exception – they are applied to a larger number of participants in seminar form. Relaxation techniques, problem solving, debates on important issues, etc., are suitable. Organisational strategies are closely related to the further education of pedagogical staff. The best successes in the fight against stress and burnout syndrome can be expected when combining single strategies, i.e., individual, group, and organisational. Teachers should know their own adaptation mechanisms, the effects of stress on the human organism, the causes of burnout syndrome, and the methods of prevention and intervention. This will enable them to actively approach occupational and personal stressful situations, to use the possibilities (in order to reduce stress), and to use the potential for personality development that will be professionally adaptable, satisfied, and able to cope with stress and burnout syndrome. Křivohlavý and Pečenková consider the best prevention 'to live a meaningful life' in which stressors are balanced.[46] Maroon puts emphasis on an awareness of the problem, actively taking responsibility, clear thinking and development of understanding, and gaining new knowledge to manage and improve strategies.[47] Matoušek emphasises the clear mission of the organisation,

45 Cf. Eloísa GUERRERO BARONA – Jesús Carlos RUBIO JIMÉNEZ, Estrategias de prevención e intervención del Burnout en el ámbito educativo. *Salud Mental*, vol. 28, no. 5, octubre 2005, p. 29.
46 Cf. Jaro KŘIVOHLAVÝ – Jaroslava PEČENKOVÁ, *Duševní hygiena zdravotní sestry*, Praha: Grada, 2004, p. 28.
47 Cf. Istifan MAROON, *Syndrom vyhoření u sociálních pracovníků*, Praha: Portál, 2012, p. 82.

exact methods, and the elimination of administrative burden.[48] Klenarová and Matějková refer to personal prevention combined with workplace prevention based on good relationships at the workplace, job evaluation, control system, supervision, etc.[49] Lhotková, Šnýdrová and Tureckiová emphasise two strategies – a strategy for solving the problem and a strategy for dealing with the emotional state.[50] Vávrová highlights a well-functioning system of continuing education of workers (especially in the area of soft skills), and the offering of individual and group supervision.[51] As an effective prevention of burnout syndrome can be considered lifelong learning, which will focus (for example) on the ability to effectively plan time or to manage mental and physical stress at work and in personal life. Overcoming burnout syndrome is difficult. It is much easier to prevent it. If there is a situation where a teacher needs help from a specialist, existential psychotherapy, daseinsanalysis, and logotherapy are recommended.[52]

## Conclusion

The world in which we live is overwhelmed by information and, at the same time, humanely malnourished from the human point of view. The role of workers in helping professions is becoming increasingly important. The previously neglected spiritual dimension of life and human service emerges. The teacher is the one who leads and accompanies, shows the way as well as the boundaries, and explains the crossroads.[53] He or she helps to unlock pupils' potential. He or she is the representative of the pupil's hope for education and a fulfilled life. The teacher should interpret the world using his or her mind and heart, allowing pupils to become mature, free, and responsible. The focus is on shaping the integrity of the physical-psychological-social-spiritual unity of human existence. The highest triad of values of Truth, Goodness and Beauty remains an eternal challenge. According to Z. Neubauer, education is the ability to see the experience in a light that I have not only accepted from the outside, but which I have created from the best that is in me. This is the sovereign task for the teacher – igniting the fire in the student's soul. Fire cannot be ignited by one who is burned out. That way the blind man does not lead another blind one.
Burnout syndrome deserves increased attention not only in the teaching profession. Every year, new graduates of the helping professions begin their career. It is necessary to intervene in time in order to minimise the experience of burnout syndrome. Finally, allow me to lighten the mood a little – according to NASA, the teaching profession needs similar features that are necessary for top pilots: 'Teaching at school is as demanding as driving a shuttle, if not more demanding and more dangerous'.[54] The development of burnout syndrome depends not only on the personality of the teacher, the working environment, interpersonal relationships, the attitude of superiors, and the promotion of professional development, but also on the family environment, the lifestyle, and the overall prestige of the teaching profession. Targeted prevention and intervention strategies in the educational area should reduce the incidence of burnout syndrome among teachers, who represent one of the most widespread and oldest professions in human history. Let us hope that in

48 Cf. Oldřich MATOUŠEK, *Metody a řízení sociální práce*, Praha: Portál, 2008, p. 58.
49 Cf. Jarmila KELNAROVÁ – Eva MATĚJKOVÁ, *Psychologie 2. díl: pro studenty zdravotnických oborů*, Praha: Grada, 2014, p. 67.
50 Cf. Irena LHOTKOVÁ – Ivana ŠNÝDROVÁ – Michaela TURECKIOVÁ, *Sebeřízení vedoucího pracovníka ve školství*, Praha: Wolters Kluwer, 2013, p. 85.
51 Cf. Soňa VÁVROVÁ, *Doprovázení s pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012, p. 126.
52 Cf. Eloísa GUERRERO BARONA – Jesús Carlos RUBIO JIMÉNEZ, Estrategias de prevención e intervención del Burnout en el ámbito educativo, p. 31.
53 Cf. HELUS – BRAVENÁ – FRANCLOVÁ, *Perspektivy učitelství*, p. 86.
54 Václav HOLEČEK, *Psychologie*…, back page of the book.

the future we will meet Bartleby the Scrivener among our colleagues only exceptionally.

## A Professional Teacher as 'Bartleby the Scrivener'? Rather not! Occupational Burnout in the Teaching Profession

**Abstract**
The text deals with the teaching profession in the 21st century as a convergence of its several forms (occupation, job, mission, and profession) and a teacher as a worker, craftsman or artist, and at the same time as a reflecting professional, researcher and expert. Furthermore, it focuses on the multifactorial phenomenon of occupational burnout as a significant psychosomatic disorder among teachers.

**Keywords:** teaching profession, forms of teaching, occupational burnout

***Author contact***
***Assoc. Prof. Dr. Helena Zbudilová***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Pedagogy
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
Email: hzbudilova@tf.jcu.cz

# Studie/články – varia (Studies – Varia)

## Duchovní péče v mimořádných situacích (Notfallseelsorge) a její praktická a biblicko-teologická východiska[1]

Jana Maryšková

### Úvod

Péče o bližního v nouzi, tedy o „každého, kdo mne potřebuje a komu mohu pomoci“[2] v obtížné životní situaci „tady a teď“, vždy patřila a patří k základním úkolům církve. Církev „v chudých a trpících vidí obraz svého chudého a trpícího zakladatele. Snaží se zmírnit jejich bídu a chce v nich sloužit Kristu.“[3] Když „církev vychází v ústrety lidem v utrpení a v jejich potřebách, a to i v potřebách materiální povahy“,[4] naplňuje službu lásky (*caritas*) k bližnímu. Láska k bližnímu je – podobně jako naslouchání Božímu slovu a slavení svátostí – místem setkání s Bohem,[5] neboť „v tom nejmenším se setkáváme se samotným Ježíšem a v Ježíšovi potkáváme Boha (srov. Mt 25, 31–46).“[6] Tato láska – zakotvena v trojiční lásce, usilující o dobro člověka, o jeho pokrok v různých oblastech života a lidské činnosti – má povahu služby (*diakonia*), kterou církev uskutečňuje zejména prostřednictvím pomoci lidem v nouzi a obtížné životní situaci, a to nejen uvnitř církve, nejen vůči těm, kteří „patří do rodiny víry“ (Ga 6,10), ale i s přesahem za hranice církve. Církev považuje „(…) díla lásky k bližnímu za svou povinnost a nezcizitelné právo. Proto má (…) v neobyčejné úctě milosrdnou lásku vůči chudým a nemocným i takzvaná charitativní díla a vzájemnou pomoc k ulehčení lidské bídy všeho druhu.“[7]

Jednou z oblastí, v níž je církev diakonicky přítomna ve společnosti, je pomoc v situacích nečekané a náhlé nouze, jako je např. individuální či hromadné neštěstí, živelní katastrofy apod., a to v podobě takzvané Notfallseelsorge, která je poskytována v německy mluvících zemích. V České republice zatím obdobná služba církve člověku v nouzi realizována není, i když problematika duchovní péče při tzv. mimořádných událostech byla i u nás diskutována. Cílem článku je přiblížit tento typ křesťanské[8] duchovní péče v českém prostředí s využitím nejnovější německojazyčné

1 Tento článek vznikl za finanční podpory Grantové agentury Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, projekt 157/2016/H, „Kontexty současné teologie“.

2 *Deus caritas est,* 15.

3 *Lumen gentium,* 8.

4 *Deus caritas est,* 19.

5 Srov. tamtéž, 16.

6 Tamtéž, 15.

7 *Apostolicam actuositatem,* 8.

8 Osoby poskytující duchovní péči v mimořádných situacích nejsou jen křesťané, ale i muslimové, srov. např. © CHRISTLICH-ISLAMISCHE GESELLSCHAFT, Notfallseelsorge für Muslime und mit Muslimen (on-line), dostupné na: http://www.chrislages.de/seelsorge_2009.htm, citováno dne 25. 02. 2017; dále srov. © Muslimische Notfallseelsorge. Wir sind für Sie da! (on-line), dostupné na: http://islam-seelsorge.ch/, citováno dne 25. 02. 2017. V tomto článku je pojednáno o křesťanské duchovní péči v mimořádných situacích.

literatury jak katolické, tak protestantské provenience,[9] neboť duchovní péče v mimořádných situacích je založena na ekumenické bázi, a to jednak představením duchovní péče v mimořádných situacích v německé jazykové oblasti, dále stručným přehledem situace v České republice až k biblicko-teologické argumentaci. S ohledem na limitovaný rozsah článku mohou být uvedeny pouze hlavní aspekty této problematiky, pro podrobnější informace o Notfallseelsorge lze odkázat k použité odborné literatuře.

## 1. Duchovní péče v mimořádných situacích (Notfallseelsorge) a její praktické aspekty

Duchovní péče v mimořádných situacích je pomocí lidem (věřícím i nevěřícím), kteří jsou neočekávaně a náhle konfrontováni s umíráním a se smrtí; je zvěstováním Boží blízkosti a lásky k člověku, a to i v těchto mezních životních situacích. Je stará jako církev sama – zaměřuje se na radostnou zvěst a činy Ježíše Krista, který neprochází kolem člověka v nouzi, aniž by ho tato nouze nechala netečným. Duchovní péče v mimořádných situacích tak od biblických dob patří k identitě církve, resp. církví, k jejich vlastnímu, původnímu a nejvnitřnějšímu úkolu. Církev prostřednictvím duchovní péče v mimořádných situacích bere vážně svůj úkol pomáhat lidem v nouzi, „zkoumat znamení doby a vykládat je ve světle evangelia (…), tedy poznávat a chápat svět, v němž žijeme, jeho očekávání, touhy a často i dramatičnost“ (GS 4).[10]

### 1.1 Terminologické vymezení

Duchovní péče v mimořádných situacích, německy Notfallseelsorge, je termín, který v českém prostředí zatím nemá jednoznačný ekvivalent. Lze jej přeložit např. spojením tísňová pastorace, pastorační intervence, pastorační intervenční péče a celou řadou dalších. S německým výrazem Notfallseelsorge (doslova „péče o duši v případu nouze“) v češtině koresponduje jako jeden z možných překladů duchovní péče v mimořádných situacích, který je pro účely tohoto článku použit. Notfallseelsorger/Innen pak jsou označeni jako osoby poskytující duchovní péči v mimořádných situacích, ať už se jedná o duchovní či laiky.
Ačkoli je v českém prostředí zavedený termín „mimořádná událost“, kterým se rozumí „škodlivé působení sil a jevů vyvolaných činností člověka, přírodními vlivy, a také havárie, které ohrožují život, zdraví, majetek nebo životní prostředí a vyžadují provedení záchranných a likvidačních prací“[11], není tento termín k překladu Notfallseelsorge použit, neboť události, které výše uvedená definice postihuje, se plně nekryjí s těmi situacemi, v nichž je Notfallseelsorge poskytována. Z tohoto důvodu je pro německý výraz Notfallseelsorge zvolen překlad duchovní péče v mimořádných situacích. Mimořádnou situací se rozumí situace nouze (Notfall) vzniklá nejen z příčin výše uvedených, ale i např. smrtí následkem infarktu, suicidia apod., jak bude ostatně uvedeno níže. Právě tyto všednodenní situace charakterizují vlastní působení duchovní péče v mimořádných situacích.

### 1.2 Co je duchovní péče v mimořádných situacích (Notfallseelsorge)

Duchovní péče v mimořádných situacích vznikla v německy mluvících zemích jako „první pomoc pro duši“ lidem zasaženým neočekávaným a náhlým individuálním či hromadným neště-

9 Vedle uvedených publikací lze dále zmínit knihu Thomase ZIPPERTA, *Notfallseelsorge. Grundlegungen – Orientierungen – Erfahrungen*, 1. vyd., Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg, 2006, 272 s.

10 Srov. Kai HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid“ (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, in: *Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral*, sv. 29, ed. Klaus BAUMANN – Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, Würzburg: Echter, 2014, s. 149–150.

11 Zákon č. 239/2000 Sb., o integrovaném záchranném systému a o změně některých zákonů.

stím.[12] Je službou církve člověku v situaci akutní osobní nouze zaměřenou na tři skupiny osob: lidi postižené katastrofami, nehodami, neštěstím apod. (v německé jazykové oblasti označeni jako tzv. primárně postižení – primär Geschädigte); očité svědky těchto událostí, pozůstalé, přeživší a příbuzné tzv. primárně postižených (tzv. sekundárně postižení – sekundär Geschädigte) a v neposlední řadě na pomáhající (duchovní podpora členů složek integrovaného záchranného systému). Duchovní péče v mimořádných situacích je založena na ekumenické spolupráci, mezináboženské otevřenosti a citlivosti vůči kulturním specifikům postižených. Službu poskytují křesťané, a to jak duchovní, tak speciálně vyškolení křesťané – laici jakožto dobrovolníci, kteří mohou být součástí multiprofesionálních týmů krizové intervence.[13]

Osoby poskytující duchovní péči v mimořádných situacích jsou vyškoleny v krizové intervenci, ve své práci integrují poznatky z psychologie či psychoterapie a mají zpravidla profesní zkušenosti z příbuzných oborů: medicíny, práce u policie, linek bezpečí či hospiců.[14] Při pomoci postiženým akcentují jejich spirituální dimenzi jako podpůrný a posilující vnitřní zdroj pomáhající při zvládání krize a integrace osobnosti. Pomáhají postiženým při hledání toho, co jim může poskytnout oporu, bezpečí, jistotu, naději a útěchu, a to za pomoci rituálů křesťanských tradic (modlitba, zpověď, pomazání nemocných, požehnání, křest v nebezpečí smrti apod.). Vždy přitom respektují víru a světonázor postiženého a dbají na zachování jeho důstojnosti.[15] Spolupracují s místními složkami IZS, které je v případě potřeby kontaktují, i s dalšími organizacemi dané země, jako je např. Červený kříž, Maltézská pomoc, se společnostmi paliativní medicíny a paliativní péče a celou řadou dalších. Tam, kde v důsledku tragické události není možné využít podpory rodiny, kde chybí sociální vazby, navazují spolupráci s církevními i necírkevními organizacemi – s psychology, terapeuty, hospici, poradci pro pozůstalé, s místními poradenskými centry Charity, Diakonie atp.[16]

V německy mluvících zemích je duchovní péče v mimořádných situacích založena na vzájemné spolupráci církví a složek IZS. Ve Švýcarsku je tato spolupráce realizována na kantonální, diecézní a celostátní (schweizerische) úrovni, zaštiťujícím orgánem je Arbeitsgemeinschaft Notfallseelsorge Schweiz (AG NFS CH).[17]

Ve Spolkové republice Německo se duchovní péče v mimořádných situacích uskutečňuje rovněž na více úrovních. Existují zde dvě úzce spolupracující organizace – Konferenz der katholischen Notfallseelsorgerinnen und Notfallseelsorger a Konferenz Evangelische Notfallseelsorge (KEN). Katolická církev má v současné době v KEN svého zástupce, pověřeného Německou biskupskou konferencí. Důležitá je spolupráce zejména s HZS a záchrannou službou, kterou zajišťuje ekumenická společnost Arbeitsgemeinschaft Seelsorge in Feuerwehr und Rettungsdienst (AGS).[18]

Také v Rakouské republice je duchovní péče v mimořádných situacích ekumenická a interkonfesionální. Je realizována Evangelickou církví a. v. v Rakousku ve spolupráci s římsko-katolic-

12 Ve Spolkové republice Německo byly první kroky k vytvoření dnešní Notfallseelsorge učiněny po leteckém neštěstí v Hamburku v roce 1962. Srov. Günter LEHNER et al., *Notfallseelsorge: Von der Initiative zur Institution*, Kassel: Die Akademie Bruderhilfe- Pax-Familienfürsorge, 2009, s. 5.

13 Srov. tamtéž, s. 4–9; dále srov. © NOTFALLSEELSORGE IN ÖSTERREICH, Über uns – Informationsblatt (online), dostupné na: http://www.notfallseelsorge.at/, citováno dne 18. 06. 2016.

14 V České republice lze analogicky odkázat např. na činnost nemocničních kaplanů, kteří ve své práci rovněž integrují poznatky z medicíny (někteří nemocniční kaplani jsou lékaři), psychoterapie či z kurzu krizové intervence, který je jako jeden z kvalifikačních předpokladů uveden v Dohodě o duchovní péči ve zdravotnictví z roku 2006, jejíž Dodatek z roku 2011 řadí ke kvalifikačním předpokladům např. kurz komunikace v obtížných situacích.

15 Srov. LEHNER et al., *Notfallseelsorge*, s. 9, 12.

16 Srov. tamtéž, s. 18.

17 Srov. © NOTFALLSEELSORGE SCHWEIZ, Einleitung (online), dostupné na: http://www.notfallseelsorge.ch/arbeitsgemeinschaft-notfallseelsorge-schweiz/einleitung, citováno dne 19. 06. 2016.

18 Srov. © NOTFALLSEELSORGE IN DEUTSCHLAND, Informationen über die Notfallseelsorge (online), dostupné na: http://www.notfallseelsorge.de/old/info.htm, citováno dne 19. 06. 2016.

kými diecézemi. Tyto církve zastupuje v každodenní činnosti Gesamtleitung der Evangelischen Notfallseelsorge a Konferenz der Diözesanbeauftragten für die röm.-kath. Notfallseelsorge. I zde je kladen důraz na výměnu zkušeností s duchovními a kaplany Červeného kříže, HZS, policie a armády.[19]

### 1.3 Principy duchovní péče v mimořádných situacích a důvody pro její vyžádání

Duchovní péče v mimořádných situacích je v německojazyčné oblasti založena na pěti principech. Prvním z nich je výše zmíněný **princip spolupráce**. Duchovní péče v mimořádných situacích je zakotvena v církevních strukturách a úzce spolupracuje se složkami IZS i dalšími poskytovateli služeb jako je Charita, Diakonie, sociální služby apod., neboť jen při vzájemné spolupráci je možné získat představu o požadavcích jedné a možnostech druhé strany tak, aby v daném regionu, diecézi probíhala pomoc člověku v nouzi ve vzájemné součinnosti a nikoli „vedle sebe". Podle Thomase Zipperta je konstitutivní, že je duchovní péče v mimořádných situacích realizována ve spolupráci se ZZS, HZS a policií, neboť je třeba mít na zřeteli jak pomoc lidem v nouzi, která je od samého počátku součástí křesťanské tradice, tak rámcové podmínky, v nichž se dnes duchovní péče v mimořádných situacích uskutečňuje.[20]
Druhým principem je **princip kolegiality a regionality** zajišťující dosažitelnost této pomoci. Cílem je zajistit takovou organizaci duchovní péče v mimořádných situacích na místní či regionální úrovni, aby mohla být garantována dostupnost této služby 24 hodin denně. Třetím principem je **princip vazby na náboženskou obec a princip ekumeny**. Duchovní péče v mimořádných situacích nenahrazuje pastoraci ve farnosti či sboru, ale vychází z ní a opět do ní ústí. V případě mimořádné situace je proto jako první na místo povolán příslušný místní duchovní. Není-li dosažitelný, je na místo vyslána osoba pověřená duchovní péčí v mimořádných situacích, která místního duchovního po zásahu neprodleně informuje, aby mohl – projeví-li o to postižené osoby zájem – tyto následně doprovázet. Spolupráce probíhá na ekumenické bázi tak, aby bylo při následném doprovázení např. možné vyhovět přání zasažené osoby ohledně konfese doprovázejícího. Čtvrtým principem je **princip dobrovolnosti**. Duchovní péče v mimořádných situacích je sice součástí „normální" pastorační úlohy církví, ne každý člověk je však schopen okamžitě, v kteroukoli denní i noční hodinu zasahovat u mimořádných situací. Je proto třeba rozpoznat limity osob poskytujících duchovní péči v mimořádných situacích a vědět, na koho se lze obrátit o pomoc, je-li konkrétní situace nad síly pomáhajícího. Účast na zásahu se proto musí řídit principem dobrovolnosti. Konečně posledním, pátým principem je **princip profesionality**. Tento princip vychází ze skutečnosti, že duchovní péče v mimořádných situacích je poskytována v kontextu zásahu složek IZS a proto je – podobně jako v jiných oblastech (např. duchovní péče v nemocnicích či na telefonních linkách) – důležitá příprava na určité situace a znalost postupu zasahujících složek. Ta umožňuje osobám poskytujícím duchovní péči v mimořádných situacích zachovat v těchto situacích klid, jednat přiměřeně a poskytovat profesionální duchovní péči. To vyžaduje nejen vstupní vzdělání a výcvik, ale i průběžné další vzdělávání. Při zásahu pak není duchovní péče v mimořádných situacích vnímána jako „cizorodý prvek", nýbrž jako ceněná odborná pomoc.[21]

19 Srov. © NOTFALLSEELSORGE IN ÖSTERREICH, Struktur der Notfallseelsorge (online), dostupné na: http://www.notfallseelsorge.at/, citováno dne 19. 06. 2016.

20 Thomas ZIPPERT, Notfallseelsorge als kirchliche Aufgabe, in: *Handbuch Notfallseelsorge*, 3. přeprac. vyd., ed. Joachim MÜLLER-LANGE – Uwe RIESKE – Jutta UNRUH, Edewecht: Stumpf + Kossendey, 2013, s. 30.

21 Srov. Ulrich SLATOSCH, Notfallseelsorge: Entwicklungen – Gegenwart – offene Zukunft, in: *Notfallseelsorge. Ein Handbuch*, ed. Christof BREITSAMETER, Münster: Aschendorff Verlag, 2012, s. 14–16.

Pro vyžádání duchovní péče v mimořádných situacích mají složky IZS k dispozici takzvaný „indikační katalog“,[22] tedy specifikaci situací, v nichž lze duchovní péči vyžádat. K těmto situacím patří přirozené úmrtí v domácím prostředí, dále úmrtí z neznámé příčiny v domácím prostředí, jako je např. syndrom náhlého úmrtí kojence, ale také suicidium, v prostředí mimo domov jsou to pak zejména dopravní nehody, s nimi související spolupráce s policií při informování pozůstalých a následná podpora a nabídka osobního rozhovoru, dále neúspěšná resuscitace, rovněž pomoc při katastrofách s velkým rozsahem škod, jako jsou povodně, požáry, zemětřesení, železniční či letecká neštěstí apod., důvodem k vyžádání duchovní péče v mimořádných situacích může být např. i přepadení banky se zadržováním rukojmí.[23] Tyto situace vyžadují diferencované a flexibilní pastorační jednání a odbornou a vnímavou duchovní péči. „Na rozhraní života a mnohdy ‚předčasné' smrti často vyvstávají otázky po smyslu, vině a odpuštění, hrozí ztráta životní síly a jistoty víry (…).“[24] Zejména v situacích náhlého úmrtí je prvotním úkolem osob poskytujících duchovní péči v mimořádných situacích uklidnit postižené, strukturovat informační chaos, umožnit kontakt s realitou a její vnímání, pomoci nalézt slova pro to, co zasažení právě prožívají, poskytnout prostor pro emoční reakce. Přejí-li si to postižení, pomáhají osoby poskytující duchovní péči v mimořádných situacích modlitbou, požehnáním zemřelému apod. Důležitá je úzká spolupráce se sociálním okolím zasaženého a v případě potřeby nabídka možné následné pomoci v zařízeních jak církevního, tak komunálního charakteru.[25]

## 1.4 Duchovní péče v mimořádných situacích v České republice

Problematika duchovní péče při tzv. mimořádných událostech byla diskutována i v České republice. Duchovní péči zmiňuje *Vyhláška* Ministerstva vnitra ze dne 22. června 2001 *o organizaci a činnosti jednotek požární ochrany*, v níž se v § 26 uvádí, že „velitel zásahu může prostřednictvím příslušného operačního střediska žádat o zabezpečení zdravotní péče, hygienické a protiepidemické péče a **sociální a duchovní péče pro postižené, nemocné a zraněné** (odst. 4 b).[26]
O duchovní pomoci hovoří také *Dohoda o spolupráci* mezi Ministerstvem vnitra – Generálním ředitelstvím Hasičského záchranného sboru ČR (MV – GŘ HZS ČR) na jedné straně a zástupci České biskupské konference (ČBK) a Ekumenické rady církví (ERC) na straně druhé[27], uzavřená v lednu 2003 s cílem

> „vytvořit podmínky pro spolupráci IZS s charitativními organizacemi církví a upravit zásady jejich spolupráce ‚při přípravě a realizaci opatření v oblasti ochrany obyvatelstva, zejména humanitární, psychologické a duchovní pomoci'. (…) MV – GŘ HZS ČR podle této *Dohody* zajistí ‚podmínky pro zařazování duchovních, zástupců církví a církevních charitativních organizací do krizových štábů (…) pro poskytování humanitární, psychologické a duchovní pomoci obyvatelstvu a pro jejich přípravu' “.[28]

22 V České republice je „manuálem“ pro činnost jednotlivých složek IZS při společném zásahu tzv. Katalog typových činností, který obsahuje pevně stanovený seznam úkolů a úkonů, které musí každá ze složek IZS zajistit. Zajištění duchovní pomoci zde však uvedeno není.
23 Srov. tamtéž, s. 16–19.
24 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2005, s. 41.
25 Srov. tamtéž, s. 41.
26 © VYHLÁŠKA MV o organizaci a činnosti jednotek požární ochrany (online), dostupné na: https://docs.google.com/viewer?url=http://storage.pozary.cz/2012/08/uz4f0c7cd27c424/obr50337767f2854.pdf, citováno dne 30. 10. 2016. Zvýrazněno autorem.
27 Srov. Karel ŠIMR (ed.), *Duchovní péče při mimořádných událostech*, sborník ze semináře, Plzeň: Diecézní charita Plzeň, 2005, s. 2.
28 Dohoda o spolupráci mezi HZS, ERC a ČBK, in: Bohumila BAŠTECKÁ a kol., *Terénní krizová práce: psychosociální intervenční týmy*, Praha: Grada, 2005, s. 260.

K desátému výročí vzniku *Dohody* se v listopadu 2012 konala na Evangelické teologické fakultě UK mezioborová konference s názvem *Unášeni větrem, zmítáni bouří: Na jedné lodi*, která si nejen připomněla vznik *Dohody*, ale snažila se rovněž reflektovat očekávání s ní spojená, jejich naplňování, nedostatky a vyjasnit možnosti a podmínky další spolupráce církví a státu při neštěstích a katastrofách.[29]
V roce 2005 se v plzeňské diecézi uskutečnil seminář *Duchovní péče při mimořádných událostech*, který se zabýval tématy jako role duchovního při mimořádných událostech, duchovní služba v krizových situacích, duchovní péče a krizová intervence při mimořádných událostech v Německu a další.[30] Byla zde zdůrazněna potřeba

> „stanovit základní pravidla k vytváření prostředí pro organizování a zabezpečování poskytnutí duchovní pomoci postiženým a strádajícím osobám při mimořádných událostech, resp. krizových situacích spojených s válečným konfliktem, velkými živelními pohromami, průmyslovými haváriemi a sociálními konflikty (…) a vytvořit pro duchovní resp. církevní personál (…) nezbytný status umožňující jim poskytnout duchovní pomoc.“[31]

Zároveň bylo konstatováno, že „dosud na jednotlivých úrovních orgánů krizového managementu nebyla plánována ani v praxi nějakým způsobem realizována krizová opatření týkající se poskytování duchovní pomoci.“[32]
V roce 2011 byla mezi Ministerstvem vnitra ČR na jedné straně a zástupci ČBK a ERC na straně druhé podepsána *Dohoda o účasti osob vykonávajících duchovenskou službu na systému poskytování posttraumatické intervenční péče*. Tato *Dohoda* stanovuje podmínky pro „poskytování posttraumatické intervenční péče osobami, které vykonávají duchovenskou činnost, příslušníkům PČR a HZS ČR, zaměstnancům PČR a Ministerstva vnitra, jejich rodinným příslušníkům, osobám blízkým a osobám z řad veřejnosti, tj. obětem mimořádných událostí nebo trestných činů.“[33]
V České republice sice zatím neexistuje obdoba Notfallseelsorge tak, jak je poskytována v německojazyčné oblasti, existuje však snaha o spolupráci IZS s charitativními organizacemi církví. Příkladem je vytvoření krizové služby plzeňské Diecézní charity, která se stala součástí integrovaného záchranného systému Plzeňského kraje.

> „Krizový štáb vyjíždí do terénu k události na výzvu hasičů, policie či zdravotníků a poskytuje pomoc na místě. (…) Tým přímo na místě poskytne krizovou intervenci – promluví si s postiženými, uklidní je, podá sklenici vody, zajistí nejnutnější materiální pomoc a poté poradí s dalšími kroky. V případě potřeby doprovází tým postižené i v dalších dnech: zprostředkuje sociální, právní nebo technické poradenství, pomůže při jednání s úřady, ale také dává psychickou podporu při vyrovnávání se s následky traumatu.“[34]

29 Srov. © ČESKÝ ROZHLAS, Konference ukázala slabiny i možnosti spolupráce církví a hasičů (online), dostupné na: http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/zpravy/_zprava/konference-ukazala-slabiny-i-moznosti-spoluprace-cirkvi-a-hasicu--1140376, citováno dne 03. 11. 2016.
30 Srov. ŠIMR (ed.), *Duchovní péče při mimořádných událostech*, s. 1.
31 Tamtéž, s. 10.
32 Tamtéž.
33 © Dohoda o účasti osob vykonávajících duchovenskou službu na systému poskytování posttraumatické intervenční péče (online), dostupné na: http://spcp.prf.cuni.cz/dokument/dohoda-posttramuatickapece.pdf, citováno dne 19. 06. 2016.
34 © ČRo PLZEŇ, Už v padesáti případech od počátku roku pomohla krizová služba plzeňské charity (online), dostupné na: http://www.rozhlas.cz/plzen/zpravodajstvi/_zprava/129177?, citováno dne 21. 10. 2016

Ačkoli se zde nejedná o duchovní pomoc ve smyslu výše uvedené Notfallseelsorge, může být plzeňská diecéze dobrým příkladem toho, jakým způsobem lze spolupracovat v krizových situacích na úrovni diecéze a kraje a může být inspirací při případných úvahách o zavedení duchovní péče v mimořádných situacích v České republice.
Jiným příkladem, tentokrát ze zahraničí, může být Německý červený kříž. V rámci svého poslání pomáhat v humanitární, sociální, zdravotní oblasti zřídil vlastní krizovou intervenční službu, která poskytuje časově omezené, krátkodobé doprovázení lidí v krizových situacích. K úkolům krizových interventů patří doprovázení postižených, aktivování sociální sítě, podpora a pomoc v organizačních záležitostech a organizování následné pomoci v případech neštěstí, velkého počtu zraněných či katastrof. Německý červený kříž přitom úzce spolupracuje s církvemi a krizoví interventi informují postižené o nabídce a pomoci ze strany církví – např. v podobě duchovní péče v mimořádných situacích.[35]

## 2. Duchovní péče v mimořádných situacích a její biblicko-teologická východiska

Biblicko-teologická reflexe a křesťanská motivace jsou, jak zdůrazňuje Kai Herberhold, nezbytným předpokladem duchovní péče v mimořádných situacích, neboť právě z nich duchovní péče vyrůstá. V Písmu, zdroji naší víry, má duchovní péče v mimořádných situacích své biblicko-teologické ukotvení, odůvodnění a tím i základ pro jednání, které je pastorační úlohou církve, pro svou oprávněnost a existenci.[36]

### 2.1 Obecná východiska

Písmo svaté je plné příběhů o individuální či kolektivní nouzi a Boží pomoci, o zápasu člověka se zlem, které zakouší a které ho odkazuje k Bohu, je „jako velká kniha o utrpení".[37]

To, co však podle Jana Hellera „prochází celou Biblí jako červená nit, a nejzřetelněji a nejhlouběji spojuje Starý a Nový zákon, je poselství o Bohu, který se sklání, ba sestupuje k člověku (…) Bůh jedná, zasahuje, vysvobozuje, zachraňuje. A dosvědčování Božích zásahů či zásahu, Božího vysvoboditelského jednání, je podstatou a jádrem celé biblické struktury."[38]

Bůh se v dějinách vyvoleného národa projevuje jako Bůh věrný, Bůh, který zachovává smlouvu, který pečuje o svůj lid i jednotlivce; je Immanuel – Bůh, který je se svým lidem. Jméno, které zjevuje Mojžíšovi v hořícím keři, je toho dokladem.

„Jsem, který jsem" (Ex 3,14) lze podle Hellera interpretovat „Jsem ten, který je působivě přítomen, a to ze své vlastní vůle a vlastního rozhodnutí, ne teprve na základě vzývání a kultu (…). Obsah jména JHVH se tak kryje s obsahem jména Immanuel, ‚S námi Bůh', které je podobně jako JHVH svědectvím o tom, že Bůh je tu s námi, že je nám blízko, protože sestoupil a přišel".[39]
Bůh zachovává, projevuje a zviditelňuje tuto věrnost v osobě Ježíše Krista, v němž se naplnily starozákonní přísliby záchrany a změny údělu chudých a trpících (srov. Iz 61,1–2).[40] Jádrem Ježíšova

35 Srov. Kai HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid" (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, s. 118–119.
36 Srov. tamtéž, s. 151.
37 *Salvifici doloris,* 6.
38 Jan HELLER, *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, Praha: Kalich, 1994, s. 7, s. 13.
39 Tamtéž, s. 69–70.
40 Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a morálka: Biblické kořeny křesťanského jednání*, Kostelní Vydří: Karmelitánské

veřejného působení je zvěst o Božím království a znamením jeho blízkosti jsou Ježíšovy skutky, především uzdravování a exorcismy. Ježíš vždy stojí na straně potřebných a v jeho příklonu k těm, jimiž druzí opovrhují, se projevuje Boží záměr s každým člověkem, stejně jako důstojnost každého člověka.

Zvěst o Božím království a obraz Boha jakožto Boha uzdravujícího, usmiřujícího, milujícího se ozřejmují v hodině Ježíšovy smrti na kříži. Podle C. V. Pospíšila je „společným jmenovatelem celého Ježíšova veřejného působení synovská poslušnost a jeho láska k postiženým, vyobcovaným, opomíjeným, hříšníkům a právě tento postoj zcela svobodné *caritas* dochází svého maximálního vyjádření v hodině kříže (srov. Flp 2,6–8; Řím 5,7–8).“[41] „Kristovým křížem se nejen uskutečnilo vykoupení, ale *bylo vykoupeno* i samo lidské utrpení.“[42] Utrpení bylo proměněno a je proto třeba vidět ho v kontextu Kristovy smrti a jeho zmrtvýchvstání. Lidský život zůstává křehký a ohrožený, nemoci, bolest, utrpení a smrt k němu neodmyslitelně patří, Kristus však „svou smrtí smrt přemohl“ a vnitřně proměnil, takže můžeme „hovořit o vykoupené smrti, přesně podle pravidla: Co bylo přijato Slovem, to může být spaseno“.[43] Tím člověku otevřel cestu k Otci – „při Ježíšově smrti se roztrhla chrámová opona (srov. Mt 27,51; Mk 15,38; L 23,45) – roztržení chrámové opony (…) znamená, že přístup k Bohu je nyní volný.“[44] Neznamená to, že v životě – i věřících lidí – již nikdy nebude žádná bolest (srov. Ř 7,24), ale je možné jí čelit s důvěrou v Boží pomoc a lásku, od níž nás neodloučí ani soužení, úzkost, pronásledování nebo hlad, bída, ba ani smrt (srov. Ř 8,35.38–39).

Duchovní péče v mimořádných situacích je – často implicitním – zvěstováním této lásky Boha k člověku a Boží blízkosti, a to i v extrémních životních situacích jako je umírání a smrt. Jejím úkolem je především stát v těchto situacích po boku trpícího člověka a zvěstovat Boha, který je přítomný i v situacích krizí, byť se může zdát být Bohem neznámým či zastřeným, a který i tváří v tvář tragickým událostem zůstává nosným základem, Bohem-s-námi. Toto je proprium duchovní péče v mimořádných situacích.

## 2.2 Duchovní péče v mimořádných situacích v perspektivě vybraných biblicko-teologických motivů

Duchovní péče v mimořádných situacích je především bezprostřední pomocí člověku v nouzi, která může mít různé podoby, jak o nich hovoří i následující perikopy, které tvoří biblicko-teologické východisko pro duchovní péči v mimořádných situacích. Mnohá z uvedených podobenství mají širší platnost a lze je vztáhnout ke křesťanské pomoci člověku v nouzi obecně. Tím však není nijak umenšena jejich relevantnost pro duchovní péči v mimořádných situacích, neboť i pro ni přinášejí řadu konkrétních podnětů.

### *2.2.1 Pohotovost k okamžité, bezpodmínečné pomoci v situaci nouze*

Andreas Müller-Cyran považuje za první „zásah“ duchovní péče v mimořádných situacích příběh ze Skutků apoštolů (srov. Sk 9,36–43). Po smrti jedné ženy jsou dva muži posláni k Petrovi, který se zdržoval v blízké vesnici s naléhavou prosbou: „‚Přijď rychle k nám!‘ Petr se hned s nimi vydal na cestu“ (Sk 9,38b–39a). Petrovo jednání je vzorem pro duchovní péči v mimořádných situacích

nakladatelství, 2010, s. 55.

41 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 325.

42 *Salvifici doloris,* 19.

43 POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 375.

44 Joseph RATZINGER, *Ježíš Nazaretský*, 2. díl, Brno: Barrister & Principal, 2011, s. 137.

hned z několika důvodů: apoštol se neptá na důvody jejich prosby, na to, jaký člověk zemřel, zda se „vyplatí" nechat se vyrušit a jít s nimi, nezkoumá, zda zesnulá žena byla či nebyla pokřtěna, ale v situaci nouze se s nimi ihned vydává na cestu.[45]
O obdobném jednání jako Skutky apoštolů, byť ve zcela odlišné situaci nouze, vypráví známé podobenství o milosrdném Samařanu (L 10,25–37), které je základním obrazem křesťanské etiky (nejen) charitativních organizací církve[46] a bývá považováno za vzor pomáhajícího jednání. Také Samařan, který se setkává s člověkem v akutní osobní nouzi, je – podobně jako Petr – hotov okamžitě pomoci bez ohledu na náboženství, rasu či původ postiženého i bez nároku na odměnu. Obě perikopy, ačkoli vyprávějí o odlišných situacích nouze, jsou z výše uvedených důvodů vzorem pro jednání osob poskytujících duchovní péči v mimořádných situacích. K připravenosti pomoci druhým v nouzi vybízí např. i kniha Sírachovec, jejíž autor požaduje, aby se lidé neodvraceli ani od mrtvých, ani od plačících či nemocných, aby sdíleli smutek s těmi, kdo truchlí a utěšovali je (Sír 7,33–35).

### *2.2.2 „Kenoze prázdných rukou"*

Kromě této připravenosti zasahovat u mimořádných situací je důležitý také přiměřený a vhodný způsob pastoračního jednání. Příklad takového jednání lze nalézt v knize Jób. Je to postoj Jobových přátel, kteří zpočátku mlčí a pomáhají tak svou empatií, svým spolu-trpěním nést Jobovo utrpení. Když však Jób sám přeruší mlčení, aby vykřičel svou bolest (srov. Jb 3,1–13), jeho přátelé – místo setrvání v účastném mlčení – snášejí řadu argumentů proti (srov. Jb 4,17–21; 17–18), zlehčují Jóbovu bolest, svými argumenty jeho utrpení naopak dále prohlubují (srov. Jb 6, 1–26).[47]
V souvislosti s Jóbovým příběhem zmiňuje Traugott Jähnichen výraz „kenoze prázdných rukou". Tento výraz použil někdejší erfurtský probošt Heino Falcke v souvislosti s útokem, ke kterému došlo v dubnu 2002 na Gutenbergově gymnáziu v Erfurtu, při němž zahynulo 13 učitelů, sekretářka, student, policista a sám útočník. Právě H. Falcke tehdy použil při teologické interpretaci událostí výraz „kenoze prázdných rukou" ve smyslu kenoze Ježíše Krista, jak ji popisuje list Filipským (Fp 2,7n.). Tato kenoze podle Falckeho znamená zdržet se jakéhokoli jednání a mluvení, být solidární s postiženými v bezmoci a neschopnosti hovořit, spolu-nést jejich utrpení a unést a vydržet chvíle mlčení. Tento postoj připomíná postoj Jóbových přátel, kteří „potom seděli spolu s ním na zemi po sedm dní a nocí a slova k němu žádný nepromluvil, neboť viděli, že jeho bolest je nesmírná" (Jb 2,13). Právě tuto zdrženlivost označuje Falcke za postoj, který je spjatý s bezpodmínečnou lidskou solidaritou v utrpení a který je ve smyslu kenoze základním postojem otevírajícím prostor modlitbám, otázkám i výčitkám vůči Bohu, postojem, který jediný dovoluje teologicky interpretovat tragické události.[48] Obdobnými slovy to vyjadřuje např. Aleš Opatrný: „Kdo chce mluvit o utrpení, jeho smyslu a jeho křesťanské hodnotě, má opravdu vážit každé slovo (…). Povrchní a zkratkovité interpretace Ježíšova utrpení a naší účasti na něm nepomohou, spíš uškodí".[49] Při „zásahu" duchovní péče v mimořádných situacích nejde o apologetickou argumentaci či řešení problému teodiceje, ale především o autentické „bytí-s" postiženým, jak o něm mluví např. papež

45 Srov. Andreas MÜLLER-CYRAN, Notfallseelsorge: Seelsorge am Karsamstag, in: *Unterwegs zu einer Ethik pastoralen Handelns*, ed. Markus GRAULICH – Martin SEIDNADER, Würzburg: Echter, 2011, s. 141.
46 Srov. *Deus caritas est,* 31a.
47 Srov. HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid" (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, s. 154–155.
48 Srov. Traugott JÄHNICHEN, Von Gott reden angesichts von Leiden und Tod. Die Theodizee in der Notfallseelsorge, in: *Notfallseelsorge. Ein Handbuch*, ed. Christof BREITSAMETER, Münster: Aschendorff Verlag, 2012, s. 128–129.
49 Aleš OPATRNÝ, *Pastorační péče v méně obvyklých situacích*, Praha: Pastorační středisko sv. Vojtěcha při Arcibiskupství Pražském, 2005, s. 28.

Benedikt XVI.[50]
Podobným příkladem je i Ježíšova matka Marie. Maria, ta, „která všechno v mysli zachovávala a rozvažovala o tom“ (L 2,19), je v Ježíšově životě často v pozadí, je „jen“ u toho, ale v hodině Ježíšova umírání a smrti stojí na jeho straně a setrvává s ním. Nemůže – podobně jako Šimon z Kyrény – situaci změnit, ale oba jsou zde a nesou těžké chvíle spolu s ním (srov. Mt 27,32; Mk 15,21; Ga 6,2).[51] Podobně jako u knihy Jób můžeme i zde hovořit o „kenozi prázdných rukou“, nic již nelze změnit, nic nelze dělat, jen být v situaci krize solidární s postiženými v jejich bezmoci, spolu-nést a sdílet jejich utrpení a unést chvíle mlčení.

### *2.2.3 „Jsem s Vámi“ jako příslib Boží přítomnosti*

A. Müller-Cyran, jáhen a vedoucí oddělení Notfallseelsorge v arcibiskupství München-Freising, uvádí zkušenost mnohých osob poskytujících duchovní péči v mimořádných situacích, které při prvním kontaktu s postiženým člověkem pociťovaly jako nepřiměřené představit se svým jménem, neboť postižený – zcela „v zajetí“ náhlé ztráty blízkého člověka – většinou nebyl schopen vnímat jejich jméno. Při prvním představení se proto ukázala být vhodnou věta: „Já na Vás mám teď čas“. Tato formulace podle Müller-Cyrana vystihuje potřebu postiženého, který je obklopen mnoha lidmi ze složek IZS, cítí se však přehlížený a zmatený tím, co se v jeho okolí odehrává, sám sebe zažívá jako bezmocného a své okolí jako chaotické.[52] Tato věta může, ne náhodně, evokovat vztah k Božímu jménu (srov. Ex 3,14), neboť v představení se větou „Mám na Vás čas a jsem tu teď pro Vás“ podle Müller-Cyrana implicitně zaznívá Boží příslib Mojžíšovi a jeho lidu „(…) viděl jsem ujařmení svého lidu (…). Znám jeho bolesti. Sestoupil jsem, abych jej vysvobodil (…)“ (Ex 3,7–8). „V příslibu přítomnosti, která se uskutečňuje v setkání s druhým člověkem, spočívá první krok ke zkušenosti, že v bolesti a smutku není člověk sám a může to být pro něj zdrojem útěchy.“[53] Příslib přítomnosti neznamená, že vše bude takové jako předtím, je to spíše sdílení bezmoci traumatizovaného a truchlícího člověka, ale také těch, kteří chtějí pomoci, nedokáží však ani přes veškeré úsilí a techniku zabránit smrti. Tento příslib pouhé přítomnosti odkazuje k jádru duchovní péče v mimořádných situacích, která nespočívá ani tak v konání a jednání, jako v síle vydržet bezmoc a mlčení truchlících. Osoba poskytující duchovní péči v mimořádných situacích se představuje jako ten, kdo „je s-“ druhým člověkem, jako „já jsem tu s Vámi a pro Vás“, zároveň však ví, že v tomto „bytí s-“ člověkem v nouzi je přítomen Ten, který jí v této situaci dodává oporu, kterou ona předává dále truchlícím.[54]

### *2.2.4 Řeč modlitby*

Mlčení otevírá, jak bylo řečeno výše, prostor modlitbám, rituálům rozloučení, truchlení, které pomáhají postiženým při hledání toho, co jim může poskytnout oporu, naději a útěchu. Jednou z podob modlitby, používané mimo jiné i v duchovní péči v mimořádných situacích, je modlitba žalmů. Žalmy i v obtížných situacích, v okamžicích „Božího mlčení“ (Ž 77) dosvědčují velké činy Boží, jsou pro čtenáře zároveň Božím slovem, napomínají, varují a utěšují. Je v nich obsaženo to, co lidé prožívají, cítí a co ve svých nářcích, prosbách a přáních adresují Bohu.[55] Proto mají více

50 Srov. *Spe salvi,* 38, 39.
51 Srov. HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid“ (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, s. 162.
52 Srov. MÜLLER-CYRAN, Notfallseelsorge: Seelsorge am Karsamstag, s. 145.
53 Tamtéž, s. 146.
54 Tamtéž, s. 146–147.
55 Srov. HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid“ (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, s. 155–156.

než kde jinde své místo právě v duchovní péči v mimořádných situacích, neboť mohou být pro postižené výrazem jejich vlastní tragické zkušenosti. J. B. Metz hovoří v této souvislosti o „mystice protrpění se k Bohu", s níž se v izraelské tradici modlitby setkáváme – v žalmech, žalozpěvech, v knize Jób i na řadě míst knih prorockých.

> „Řeč těchto modliteb je sama řečí utrpení, je to řeč krizí, řeč protivenství a radikálního ohrožení, řeč žalu a obžaloby, řeč výkřiku. Řeč této mystiky Boha není útěšnou odpovědí na prožité utrpení, ale vášnivým dotazem na Boha uprostřed utrpení, dotazem plným napjatého očekávání. (Dotazem na Boha) který je vždy něčím jiným než ozvěnou našich přání, i kdyby byla sebehoroucnější; který je vždy víc a něco jiného než odpovědí na naše otázky, i kdyby byly nejtvrdší a nejvášnivější – jako klade Jób, jako klade konečně i Ježíš."[56]

V žalmech se smutek, bolest, neschopnost hovořit transformuje do řeči žalu, jejich prostřednictvím se artikuluje bolest, zlost a bezradnost, která je předkládána Bohu. V modlitbě žalmu postižení zakoušejí, že a jakým způsobem lze mluvit k Bohu a především, že je tu někdo, komu lze adresovat vlastní bolestné otázky. Modlitba v situacích nouze je zápasem o zakoušení přítomnosti Boha v Boží nepřítomnosti a mlčení a může být prvním, důležitým krokem ke zvládnutí dramatické situace.[57]

### *2.2.5 Zvěstování smrti*

Osoby poskytující duchovní péči v mimořádných situacích bývají přítomny v okamžicích, kdy je pozůstalým předávána zpráva o smrti jejich blízkého. Z teologického hlediska je zde pro duchovní péči v mimořádných situacích důležitý jeden aspekt, který je v bohoslužbě při slavení eucharistie spojený s aklamací, kterou přednáší jáhen či kněz: „Tajemství víry". Shromáždění věřící odpovídají: „Tvou smrt zvěstujeme, tvé vzkříšení vyznáváme, na tvůj příchod čekáme, Pane...". Pro duchovní péči v mimořádných situacích je podstatné, že chválu vzkříšení předchází zvěstování smrti. „Zvěstovat" zde znamená přiznat si skutečnost, že nastala smrt. Osoby poskytující duchovní péči v mimořádných situacích jsou často prvními, komu mohou pozůstalí vyprávět, jak jejich milovaný člověk zemřel, a přispívají k tomu, že může být smrt zvěstována. Ten, kdo zná proces truchlení, ví, co znamená, nebyla-li smrt zvěstována, nepřijal-li pozůstalý skutečnost, že se ten, kdo mu byl blízký, již nikdy nevrátí domů. Zvěstování smrti představuje nezbytnou, dialektickou složku chvály vzkříšení. Jen tam, kde je hlásána smrt, je také možné chválit vzkříšení. Přejdeme-li zvěstování smrti, zůstane chvála vzkříšení psychicky i liturgicky „viset ve vzduchu", neboť chybí její předpoklad. Duchovní péče v mimořádných situacích tak v situaci náhlé smrti dává jejímu zvěstování konkrétní výraz.[58]

### *2.2.6 Doprovázení*

Duchovní péče v mimořádných situacích je především pomocí v situaci akutní nouze, na rozdíl od složek IZS, jejichž zásah se počítá v řádu minut, však duchovní péče v mimořádných situacích

56 Johann Baptist METZ, *Úvahy o politické theologii*, Praha: Oikoymenh, 1994, s. 93.
57 Srov. JÄHNICHEN, Von Gott reden angesichts von Leiden und Tod, s. 129–130.
58 Srov. SLATOSCH, Notfallseelsorge: Entwicklungen – Gegenwart – offene Zukunft, s. 19; dále srov. MÜLLER-CYRAN, Notfallseelsorge: Seelsorge am Karsamstag, s. 147–148.

přichází ke slovu, až když událost nastala, tedy často teprve tehdy, kdy už lékař záchranné služby konstatoval smrt, a zaměřuje se spíše na účinky náhlé smrti na pozůstalé.[59] Pomoc pozůstalým proto může mít i charakter následného dlouhodobějšího doprovázení. K. Šimr uvádí, že v „první duchovní pomoci" nejde ani tak o rozhovor, ale „spíše o ticho, modlitbu a rituály, které otevírají prostor pro vnímání toho, co nás přesahuje. Rozhovor se v duchovní pomoci uplatní spíše ve střednědobé fázi týdnů a měsíců po události, charakterizované otázkami po smyslu, vině či vytvářením nového vztahu k zemřelým."[60]

Příklad toho, jak může vypadat doprovázení v duchu Ježíšovy praxe, podává perikopa o zjevení na cestě do Emauz (L 24,13–35). Vypráví známý příběh o dvou učednících, kteří spolu na cestě z Jeruzaléma do Emauz rozmlouvají o předchozích událostech, kterými jsou zasaženi a otřeseni. Na cestě se k nim připojí Ježíš, kterého však nepoznávají. Tento „neznámý" jim nejprve naslouchá, mlčí s nimi, doprovází je na jejich cestě, bere vážně jejich situaci i obavy. Teprve poté jim vykládá Písmo a uvádí do souvislosti předchozí události s tím, „co se na něj ve všech částech Písma vztahovalo" (srov. L 24,27). Tento způsob doprovázení umožňuje učedníkům podívat se na věci z jiné perspektivy, otevírá jim mysl (srov. L 24,32). Setkávají se s Ježíšem na společné cestě, ve výkladu Písma, v modlitbě, při lámání chleba (L 24,30–31) a toto setkání je, jak uvádí K. Herberhold, dodnes přítomno v základních realizačních funkcích církve – v diakonii, martyrii, leiturgii a koinonii.[61]

Müller-Cyran nazývá duchovní péči v mimořádných situacích „pastorací Bílé soboty".

> „Situace, v níž osoby poskytující duchovní péči v mimořádných situacích v případě náhlé smrti doprovází pozůstalé, odráží cosi z ‚už ne' a ‚ještě ne' Bílé soboty: ‚vlastně' už není příliš co ‚dělat', než především být tady pro pozůstalé. V popředí doprovázení není ani mluvení, ani jednání. Ústřední je však pro duchovní péči v mimořádných situacích to, co je konstitutivní i pro zkušenost Velikonoc: rozloučení se zesnulým. Tak jako ženy, které za ranního šera jdou k Ježíšovu mrtvému tělu (Mt 28, 1; Mk 16, 1; Lk 24, 1; Jan 20, 1), jde pastorační pracovník s pozůstalými – kde je to možné – k mrtvému tělu zemřelého."[62]

Pastorace tváří v tvář smrti je především pastorací Bílé soboty. Vystavit se mlčení a prázdnotě Bílé soboty dnes umožňuje setkat se se strachem a zármutkem lidí okolo Ježíše tehdy. Setkat se s důvodem křesťanské naděje a víry.[63]

## Závěr

Duchovní péče v mimořádných situacích je, jak bylo výše uvedeno, službou církve člověku v situaci akutní osobní nouze, je „první pomocí pro duši" lidem zasaženým neočekávaným a náhlým neštěstím. Osoby poskytující duchovní péči v mimořádných situacích doprovázejí postižené v těchto situacích nouze, pomáhají jim překonat počáteční bezmoc, řešit nastalé problémy a ve spolupráci s rodinou, přáteli, kolegy, farností aktivovat zdroje vnitřní síly. Umožňují pomocí modlitby, rituálů vytvořit bezpečný prostor pro rozloučení se zesnulým, pomáhají postiženým

59 Srov. MÜLLER-CYRAN, Notfallseelsorge: Seelsorge am Karsamstag, s. 140–141.
60 Karel ŠIMR, Neštěstí, náboženství a duchovnost, in: Bohumila BAŠTECKÁ a kol., *Psychosociální krizová spolupráce*, Praha: Grada, 1. vyd., 2013, s. 40.
61 Srov. HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid" (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, s. 160.
62 MÜLLER-CYRAN, Notfallseelsorge: Seelsorge am Karsamstag, s. 148–149.
63 Srov. tamtéž, s. 149.

svou přítomností, respektují jejich přání a potřeby, poskytují oporu a jistotu v situacích, kdy chybí opěrné body, pomáhají postiženým spolu-nést jejich utrpení a tímto spolubytím s člověkem v nouzi jsou znamením a nástrojem vnitřního spojení Boha s člověkem a člověka s Bohem v utrpení – bez ohledu na to, jaký stupeň víry a jaké znalosti křesťanství tento člověk má. Jako křesťané dosvědčují svou víru v Boha následováním Krista v jeho příklonu k člověku v nouzi, v respektování jeho důstojnosti a stávají se tak svědky Boží lásky a blízkosti. Podobně jako učedníci na cestě do Emauz „musí stále znovu vycházet na cestu, stále znovu klást otázky, stále znovu naslouchat (…). Učedníci jsou na této cestě doprovázeni a sami se učí doprovázet. Učí se předávat zvěst, kterou slyšeli. Učí se hledat místo, odkud by měla jejich zvěst zaznít.“[64]

## Duchovní péče v mimořádných situacích (Notfallseelsorge) a její praktická a biblicko-teologická východiska

**Abstrakt**
Článek pojednává o duchovní péči v mimořádných situacích (Notfallseelsorge) jako jedné z oblastí, v níž je církev diakonicky přítomna ve společnosti, a o jejích praktických a biblicko-teologických východiscích. V první části článek představuje duchovní péči v mimořádných situacích v německé jazykové oblasti a podává stručný přehled situace v České republice. Druhá část je věnována biblickým textům a jejich reflexi jako nezbytnému předpokladu duchovní péče v mimořádných situacích.

**Klíčová slova:** mimořádná situace (Notfall), duchovní péče v mimořádných situacích (Notfallseelsorge), IZS, Česká republika, biblické motivy

***Kontakt***
***Mgr. et Mgr. Jana Maryšková***
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
marysj00@tf.jcu.cz

64 © Tomáš HALÍK, Ježíšův příběh zůstává otevřený. Proslov při udílení čestného doktorátu teologie na univerzitě v Erfurtu, 13. 11. 2014 (online), dostupné na: http://halik.cz/cs/tvorba/proslovy-kazani/proslov/51/, citováno dne 12. 11. 2016.

# Spiritual Care in Emergency Situations (Notfallseelsorge) and its Practical and Biblical-Theological Basis[1]

Jana Maryšková

## Introduction

Caring for a neighbour in need, i.e., 'for everyone who needs me and to whom I can help'[2] in a difficult situation 'here and now', has always been one of the basic goals of the Church. The Church 'in the poor and suffering sees the image of its poor and suffering founder. It seeks to alleviate their misery and wants to serve Christ through them.'[3] When 'the Church comes to meet the suffering people and help them with their needs, even with their material needs',[4] it fulfils the service of charity (caritas) to one's neighbour. Love to one's neighbour is – like listening to the Word of God and the celebration of the Sacraments – a meeting place for us and God,[5] as for it is written: 'in the least important one of us we meet Jesus himself, and in Jesus we meet God' (cf. Matthew 25, 31–46).'[6] This love – enshrined in Trinitarian love, striving for the good of man and his progress in various areas of life and human activities – has the nature of service (diaconia) which the Church carries out, in particular, by helping people in need and in a difficult life situation not only within the Church and to those who 'belong to the family of faith' (Galatians 6:10), but also to those beyond the imaginary boundaries of the Church. The Church considers '(...) creations of love to one's neighbour as their duty and inalienable right. Therefore, (...) it honours extraordinarily a gracious love for the poor and the sick, and, so-called, charitable creations and mutual help to relieve human misery of all kinds as well.'[7]

One of the areas in which the Church is diaconically present in society is the assistance in situations of an unexpected and sudden need, such as individual or collective misfortunes, natural disasters, etc. In German-speaking countries, it is provided in the form of, so-called, Notfallseelsorge. Similar Church service to a man in need has not been realised in the Czech Republic, even though the issue of spiritual care during, so-called, emergency events has been discussed.

The aim of the article is to approach this type of Christian[8] spiritual care in the Czech envi-

1 This article was created with the financial support of the Grant Agency, University of South Bohemia in České Budějovice, project no.157/2016/H, 'Kontexty současné teologie'.

2 *Deus caritas est* 15.

3 *Lumen gentium* 8.

4 *Deus caritas est* 19.

5 Cf. ibid., 16.

6 Ibid., 15.

7 *Apostolicam actuositatem* 8.

8 People providing spiritual care in emergency situations are not just Christians but Muslims as well, cf. © CHRISTLICH-ISLAMISCHE

ronment by using the latest German-language literature of both Catholic and Protestant provenance[9] (since spiritual care in emergency situations is based on an ecumenical basis), namely by introducing spiritual care in emergency situations in the German language area, also by giving a brief overview of the situation in the Czech Republic and, finally, by adding the biblical-theological arguments. Given the limited scope of the article, only the main aspects of this issue can be mentioned. For more detailed information on Notfallseelsorge, please refer to the professional sources mentioned.

## 1. Spiritual Care in Emergency Situations (Notfallseelsorge) and its Practical Aspects

Spiritual care in emergency situations helps people (believers and non-believers) who are unexpectedly and suddenly confronted with dying and death. It represents the proclamation of God's closeness and love to man, even in those marginal life situations. This type of care is as old as the church itself - it focuses on the joyful proclamation and the actions of Jesus Christ, who does not pass by a human being in need without noticing or being touched. Since biblical times, spiritual care in emergency situations has belonged to the identity of the Church, respectively churches, to their own, original and innermost task. The Church, through spiritual care in emergency situations, takes seriously its tasks like helping people in need, 'studying the signs of the time and interpreting them in the light of the Gospel (...). In other words, the Church wishes to know and understand the world in which we live, its expectations, desires, and often its dramatic features as well' (GS 4).[10]

### 1.1 Terminology

Spiritual care in emergency situations (called Notfallseelsorge in German) is a term that in the Czech environment does not have a clear equivalent yet. It can be translated, for example, by combining words like emergency pastoralism, pastoral intervention, pastoral intervening care and plenty of others. The German expression Notfallseelsorge (literally 'soul care in an emergency') corresponds to one of the possible Czech translations – spiritual care in emergency situations – used for the purposes of this article. People providing spiritual care in emergency situations are then called Notfallseelsorger/Innen regardless of whether they are clergymen or laymen.
Although the term 'emergency event' is defined in the Czech environment as 'harmful effects of forces and phenomena caused by man's activities, natural influences, and accidents that endanger life, health, property or the environment, and require rescue and clean-up actions',[11] it is not used for the translation of the term Notfallseelsorge because the events covered by it do not fully cover those situations in which Notfallseelsorge is provided. Therefore, the German term Notfallseelsorge is translated with the phrase spiritual care in an emergency situation. An emergency situation is an Emergency Situation (Notfall) that arises not only for the reasons outlined above, but also for deaths due to a heart attack, suicide, etc., as will be mentioned below. It is these day-to-day situations that characterise the impact of spiritual care itself in emergency situations.

GESELLSCHAFT, Notfallseelsorge für Muslime und mit Muslimen (on-line), dostupné na: http://www.chrislages.de/seelsorge_2009.htm, accessed 25th Feb. 2017; cf. also © Muslimische Notfallseelsorge. Wir sind für Sie da! (on-line), available at: http://islam-seelsorge.ch/, accessed 25th Feb. 2017. This article discusses Christian spiritual care in emergency situations.

9 In addition to these publications, we can also mention the book by Thomas ZIPPERTA, *Notfallseelsorge. Grundlegungen – Orientierungen – Erfahrungen*, 1st ed., Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg, 2006, p. 272.

10 Cf. Kai HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid" (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, in: *Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral*, vol. 29, ed. Klaus BAUMANN and Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, Würzburg: Echter, 2014, pp. 149–150.

11 Act No. 239/2000 Coll., On an Integrated Rescue System and on Amendments to Certain Acts.

### 1.2 What is Spiritual Care in Emergency Situations (Notfallseelsorge)?

Spiritual care in extraordinary situations originated in German-speaking countries as a 'first aid to the soul' for people struck by unexpected and sudden individual or collective misfortunes.[12] It is the service of the Church to a person in a situation of acute personal emergency, focused on three groups of people: people affected by disasters, accidents, misfortunes, etc. (in the German language area, they are called primary affected – primär Geschädigte); eyewitnesses of these events, survivors and relatives of the primary affected (so called secondary affected – sekundär Geschädigte) and, last but not least, the helping (the spiritual support of the Integrated Rescue System members). Spiritual care in emergency situations is based on ecumenical cooperation, interfaith openness, and sensitivity to the cultural specifics of the affected. The service is provided by Christians, both clergy and specially trained Christians – lay people as volunteers who can be a part of the multi-professional crisis intervention teams.[13]

People providing spiritual care in emergency situations are trained in crisis intervention, they combine psychology and psychotherapy knowledge, and they usually have professional backgrounds in related fields: medicine, police work, safety lines, and hospices.[14] When helping the affected people, they emphasise their spiritual dimension as a supportive and empowering internal resource which can help with crisis management and personality integration. They help the affected people in their search for supporting elements (safety, confidence, hope and comfort) with the help of Christian traditional rituals (prayer, confession, anointing, blessing, baptism in danger of death, etc.). They always respect the faith and worldview of the affected person and make sure his or her dignity is preserved.[15] They collaborate with local IRS units and (if there is a need) are contacted by them or by other organisations in the country, such as the Red Cross, Maltese Aid, Palliative Medicine and Palliative Care, and by many others. If it is not possible, as the result of a tragic event, to use the support of family or other social ties, cooperation with religious and non-religious organisations (psychologists, therapists, hospices, survivors' counsellors, local advisory centres of Charity or Diaconia, etc.) is linked.[16]

In German-speaking countries, spiritual care in emergency situations is based on the mutual cooperation of churches and the IRS. In Switzerland, this cooperation is carried out at the cantonal, diocesan and state (schweizerische) level, with the Arbeitsgemeinschaft Notfallseelsorge Schweiz (AG NFS CH) being the overarching authority.[17]

In the Federal Republic of Germany, spiritual care in emergency situations is also carried out at several different levels. There are two closely cooperating organisations – Konferenz der katholischen Notfallseelsorgerinnen und Notfallseelsorger and Konferenz Evangelische Notfallseelsorge (KEN). The Catholic Church currently has a representative at the KEN, appointed by the German Bishops' Conference. It is important to cooperate with the Fire Department and the Rescue

12 In the Federal Republic of Germany, the first steps to creating today's Notfallseelsorge were made after an airplane disaster in Hamburg in 1962. Cf. Günter LEHNER et al., *Notfallseelsorge: Von der Initiative zur Institution*, Kassel: Die Akademie Bruderhilfe- Pax-Familienfürsorge, 2009, p. 5.

13 Cf. ibid., pp. 4–9; cf. also © NOTFALLSEELSORGE IN ÖSTERREICH, Über uns – Informationsblatt (online), available at: http://www.notfallseelsorge.at/, accessed 18th June 2016.

14 In the Czech Republic, it is possible to refer, for example, to the activities of hospital chaplains who also integrate the knowledge of medicine (some of the hospital chaplains are physicians), psychotherapy or the crisis intervention course (which is mentioned as one of the qualification assumptions in the Agreement on Spiritual Care in health care in 2016; in the 2011 supplement of this document, a course of communication in difficult situations is added as a qualification requirement).

15 Cf. Günter LEHNER et al., *Notfallseelsorge*, pp. 9, 12.

16 Cf. ibid., p. 18.

17 Cf. © NOTFALLSEELSORGE SCHWEIZ, Einleitung (online), available at: http://www.notfallseelsorge.ch/arbeitsgemeinschaft-notfallseelsorge-schweiz/einleitung, accessed 19th June 2016.

Service and this partnership is provided by the ecumenical society called Arbeitsgemeinschaft Seelsorge in Feuerwehr und Rettungsdienst (AGS).[18]
In Austria, spiritual care in emergency situations is ecumenical and interconfessional as well. It is realised by the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Austria in cooperation with the Roman Catholic dioceses. These churches are represented, in the day-to-day work, by Gesamtleitung der Evangelischen Notfallseelsorge and Konferenz der Diözesanbeauftragten für die röm. -kath. Notfallseelsorge. There is an emphasis on the exchange of experience with the clergy and the chaplains of the Red Cross, fire department, police and army also.[19]

### 1.3 Principles of Spiritual Care in Emergency Situations and the Reasons for its Request

Spiritual care in emergency situations is, in the German-speaking area, based on five principles. The first is the above-mentioned **cooperation principle**. Spiritual care in emergency situations is embedded in ecclesiastical structures and it closely co-operates with IRS units and other service providers such as Caritas, Diaconia, social services, etc. The reason is that only in mutual co-operation is it possible to obtain an idea about the requirements of one and the capacities of the other unit so that the cooperation in the region or the diocese can be effective and synergic rather than 'side-by-side' when helping people in need. According to Thomas Zipper, it is constitutive that spiritual care in emergency situations is carried out in cooperation with the EMS, the fire department and the police, since it is necessary to consider both the assistance to the people in need (that is from the very beginning part of the Christian tradition) and the general conditions in which spiritual care is taking place in emergency situations today.[20]
The second principle is **the principle of collegiality and regionality** ensuring the accessibility of this assistance. The aim is to ensure that the organisation of spiritual care in emergency situations at local or regional level has the capacity to guarantee the availability of this service 24 hours a day.
The third principle is **the principle of the bond to the religious community and the principle of ecumenism**. Spiritual care in emergency situations does not replace pastoral work in a parish or church, but comes out of it and returns back to it. In the situation of an emergency, the local clergy are the first to be called upon. If he or she is not available, a person in charge of the spiritual care in emergency situations is sent to the place and immediately informs the local clergy after intervention to enable him or her to accompany the affected people (in case they have an interest in it). Cooperation takes place on an ecumenical basis. That way, the accompanying afterwards can be done in accordance with the wishes and the confession of the affected person. The fourth principle is **the principle of voluntariness**. Spiritual care in emergency situations is part of the 'normal' pastoral role of the churches, but not every person is able to intervene immediately at any hour of the day or night in emergency situations. It is therefore necessary to recognise the limits of the people providing spiritual care in emergency situations and to know who can be contacted if the specific situation is beyond the limits of the helping person. Participation in the intervention must therefore be guided by the principle of volunteering. Finally, the last, fifth principle is **the principle of professionalism**. This principle is based on the fact that spiritual care in emergency situations is provided in the context of the IRS units intervention and, as in other areas (i.e., spi-

18 Cf. © NOTFALLSEELSORGE IN DEUTSCHLAND, Informationen über die Notfallseelsorge (online), available: http://www.notfallseelsorge.de/old/info.htm, accessed 19th June 2016.
19 Cf. © NOTFALLSEELSORGE IN ÖSTERREICH, Struktur der Notfallseelsorge (online), available at: http://www.notfallseelsorge.at/, accessed 19th June 2016.
20 Thomas ZIPPERT, Notfallseelsorge als kirchliche Aufgabe, in: *Handbuch Notfallseelsorge*, 3rd revised ed., ed. Joachim MÜLLER-LANGE, Uwe RIESKE and Jutta UNRUH, Edewecht: Stumpf + Kossendey, 2013, p. 30.

ritual care in hospitals or on telephone lines), it is important to be prepared for certain situations and to know the practices of the units involved. It allows those who provide spiritual care in emergency situations to remain calm, act in a reasonable manner, and provide professional spiritual care in these situations. This requires not only initial education and training, but also that which is ongoing. During an intervention situation, therefore, spiritual care in emergency situations is not perceived as a 'foreign element', but as valued professional help.[21]

In order to request spiritual care in emergency situations, the IRS units have a so-called 'catalogue of indicators';[22] in other words, there is a specification of situations in which spiritual care can be requested. These include natural deaths in the home environment, deaths by an unknown cause in the home environment, such as sudden infant death syndrome, but also suicide. Beyond the home environment, those are, in particular, traffic accidents (associated with the cooperation with police when giving information, subsequent support, or the offer of personal talk to the survivors), unsuccessful resuscitation, as well as help or assistance during disasters with a great extent of damage such as floods, fires, earthquakes, rail or air disasters, etc. The reason for requesting spiritual care in emergency situations can be also a bank robbery with hostage-taking.[23] These situations require differentiated and flexible pastoral negotiations and professional and receptive spiritual care. 'There are often questions of meaning, guilt and forgiveness at the interface of life and often "premature" death, threatening the loss of life force and the certainty of faith (...).'[24] Particularly in situations of sudden death, the primary task of people providing spiritual care in emergency situations is to relieve the affected, structure information chaos, allow contact with reality and its perception, help find words for what the affected are experiencing, and provide room for emotional responses. If the affected people wish it, the people providing spiritual care in emergency situations help with prayer, blessings for the deceased, etc. It is important to cooperate closely with the social surroundings of the affected person or people and, if necessary, there should be an offer of possible follow-up assistance in facilities of both ecclesiastical and communal character.[25]

### 1.4 Spiritual Care in Emergency Situations in the Czech Republic

The issue of spiritual care during so-called emergency events has been also discussed in the Czech Republic. Spiritual care is mentioned by the Ministry of the Interior in its bill of 22nd June 2001. This bill deals with the organisation and operation of fire protection units and it states in § 26 that 'the commander of the intervention may ask, through the relevant operation centre, for the assurance of health care, hygienic and anti-epidemic care and **social and spiritual care for the affected, sick and injured** (paragraph 4 b).[26]

The Cooperation Agreement between the Ministry of the Interior – General Directorate of the Fire Rescue Service of the Czech Republic on one side, and the representatives of the Czech Bishops'

21 Ibid. Ulrich SLATOSCH, Notfallseelsorge: Entwicklungen – Gegenwart – offene Zukunft, in: *Notfallseelsorge. Ein Handbuch*, ed. Christof BREITSAMETER, Münster: Aschendorff Verlag, 2012, pp. 14–16.

22 In the Czech Republic, the 'manual' for the activities of IRS individual units in a joint intervention is the so-called Catalogue of Type Activities, which contains a fixed list of tasks that each of the IRS units must ensure are carried out. The assurance of spiritual assistance is not mentioned here.

23 Cf. ibid. pp. 16–19.

24 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2005, p. 41.

25 Cf. ibid. p. 41.

26 © The Ministry of the Interior on the organisation and operation of fire protection (online), available at: https://docs.google.com/viewer?url=http://storage.pozary.cz/2012/08/uz4f0c7cd27c424/obr50337767f2854.pdf, accessed 30th October 2016. Highlighted by the author.

Conference and the Ecumenical Council of Churches on the other,[27] concluded in January 2003 to

> create conditions for the co-operation of the IRS with charitable organisations of the churches and to regulate the principles of their cooperation, in the preparation and implementation of measures in the field of protection of the population, especially humanitarian, psychological and spiritual assistance or help. (...) The Ministry of the Interior - General Directorate of the Fire Rescue Service of the Czech Republic, under this Agreement, will ensure the conditions for the inclusion of clergy, representatives of churches and ecclesiastical charitable organizations in crisis staff (...) for the provision of humanitarian, psychological and spiritual assistance to the population and for its preparation.[28]

On the tenth anniversary of the Agreement, the Inter-Departmental Conference entitled 'Drifted by the Wind, Tossed by a Storm' took place at the Evangelical Theological Faculty of Charles University in Prague in November 2012: on a ship not only commemorating the emergence of the Agreement, but also trying to reflect the expectations associated with it, their fulfilment, the flaws, and sought to clarify the possibilities and conditions for further cooperation between churches and the state during disasters and catastrophes.[29]
In 2005, the Pilsen Diocese held a seminar on Spiritual Care in Emergencies, dealing with topics such as the role of spirituality during extraordinary events, spiritual service in crisis situations, spiritual care and crisis intervention during extraordinary events in Germany and others.[30] The particular emphasis was the need to

> lay down the basic rules to assure an environment suitable for organising and securing spiritual help to affected and suffering people in emergency situations, crisis situations associated with war conflicts, major natural disasters, industrial accidents and social conflicts (...) and to create, for the spiritual, that is, church staff, (...) the necessary status which enables for the spiritual help provision.[31]

At the same time, it was stated that 'at the individual levels of the crisis management authorities, there has been no plan or practical realisation of crisis measures regarding to the spiritual help provision.'[32]
In 2011, an Agreement on the Participation of People Performing a Spiritual Service in the Post-Traumatic Intervention Care System was signed between the Ministry of the Interior of the Czech Republic on one side, and the representatives of the Czech Bishops' Conference and The Ecumenical Council of Churches in the Czech Republic (ERC) on the other. This Agreement establishes the conditions for the 'provision of post-traumatic care by spiritual or clergy people to the members of the Czech Police and of the Fire Rescue Service of the Czech Republic, the employees of the Czech Police and the Ministry of the Interior, their family members, friends and the public, i.e., to the victims of emergency events or crimes.'[33]

27 Cf. Karel ŠIMR (ed.), *Duchovní péče při mimořádných událostech*, seminary proceedings, Plzeň: Diecézní charita Plzeň, 2005, p. 2.
28 Dohoda o spolupráci mezi HZS, ERC a ČBK, in: Bohumila BAŠTECKÁ a kol., *Terénní krizová práce: psychosociální intervenční týmy*, Praha: Grada, 2005, p. 260.
29 Cf. © ČESKÝ ROZHLAS, Konference ukázala slabiny i možnosti spolupráce církví a hasičů (online), available at: http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/zpravy/_zprava/konference-ukazala-slabiny-i-moznosti-spoluprace-cirkvi-a-hasicu--1140376, accessed 3rd October 2016.
30 Cf. Karel ŠIMR (ed.), *Duchovní péče při mimořádných událostech*, p. 1.
31 Ibid., p. 10.
32 Ibid.
33 © Dohoda o účasti osob vykonávajících duchovenskou službu na systému poskytování posttraumatické intervenční péče (online),

In the Czech Republic, there is no such thing as Notfallseelsorge in the form provided in the German-speaking region. There is an effort though to make the cooperation between IRS and the charitable organisations of the churches' work. An example is the creation of the Pilsen Diocesan Charity crisis service, which became a part of the Integrated Rescue System of the Pilsen Region.

> The Crisis Team goes to the field when alerted by firefighters, police or medical staff and provides the assistance on the spot. (...) The team will provide crisis intervention directly on the spot – they talk to the affected, calm them down, give them a glass of water, provide the most necessary material help, and then advise the affected on the next steps. If necessary, they accompany the affected person(s) even in the following days: mediate social, legal or technical advice, help in dealing with authorities, but also give psychological support in the case of coping with the consequences of trauma.[34]

Although this is not spiritual assistance in the sense of Notfallseelsorge, the Pilsen diocese may be a good example of how to co-operate in crisis situations at the diocesan and county level, and it may be an inspiration for any future consideration of the establishment of spiritual care in emergency situations in the Czech Republic. Another example may be, this time from another country, the German Red Cross. Within its mission to assist in humanitarian, social and healthcare fields, it has set up its own crisis intervention service, which provides short-term accompanying for people in crisis situations. Crisis intervention tasks include accompanying affected people, activating the social network, supporting and helping with organisational issues and organising follow-up assistance in cases of misfortune, a large number of injuries or disasters. The German Red Cross works closely with the churches, and crisis interventionists inform affected people about the available offer of help from the churches – for example, in the form of spiritual care in emergency situations.[35]

## 2. Spiritual Care in Emergency Situations and its Biblical-Theological Basis

Biblically-theological reflection and Christian motivation are, as Kai Herberhold emphasises, preconditions for spiritual care in emergency situations, since spiritual care grows in them. In the Scriptures (the source of our faith), spiritual care in emergency situations has its biblically-theological anchoring, justification, and hence basis for action (that is the pastoral task of the Church), for its legitimacy and existence.[36]

### 2.1 General Starting Points

Sacred Scripture is full of stories about individual or collective need and God's help, and about the struggle with the evil that man experiences and which refers him to God. It is 'like a great book of suffering'.[37]

available at: http://spcp.prf.cuni.cz/dokument/dohoda-posttramuatickapece.pdf, accessed 19th June 2016.

34 © ČRo PLZEŇ, Už v padesáti případech od počátku roku pomohla krizová služba plzeňské charity (online), available at: http://www.rozhlas.cz/plzen/zpravodajstvi/_zprava/129177?, accessed 21st October 2016.

35 Cf. Kai HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid" (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, pp. 118–119.

36 Cf. ibid., p. 151.

37 *Salvifici doloris* 6.

> What, however, according to Jan Heller, 'passes through the Bible as a red thread, and connects most closely and deeply the Old and New Testaments, is the message of God who approaches and descends to man (...) God acts, intervenes, sets free, saves. And the testimony of God's interventions or intervention, the divine act of liberation, is the essence and the core of the entire biblical structure.38

God, in the history of the chosen nation, manifests himself as a faithful God, God who maintains the covenant and takes care of his people and individuals; He is Immanuel – God who is with his people. The name which God reveals to Moses in the burning bush is the proof. 'I am who I am' (Ex 3:14), and according to Heller's interpretation:

> I am the one who is impressively present, by his own will and by his own decision, not by invocation and cult (...). The content of the name JHVH thus covers the content of the name Immanuel, 'God with us', which (in the same way as JHVH) testifies that God (who has descended and come) is here with us and close to us.[39]

God preserves, manifests and unveils this faithfulness in the person of Jesus Christ, fulfilling the Old Testament promise of salvation and changing the deeds of the poor and suffering (cf. Is 61:1-2).[40] The core of Jesus' public service is the message about the Kingdom of God. The sign of its proximity is Jesus' deeds, especially healing and exorcism. Jesus always stands on the side of the needy and in his inclination to those whom others despise, God's purpose with each man is manifested (as well as the dignity of every human being).

The proclamation of the Kingdom of God and the image of God as the God who heals, reconciliates and loves, are manifested in the hour of Jesus' death on the Cross. According to C. V. Pospíšil, 'the common denominator of the whole of Jesus' public service is the Son's obedience and his love for the disabled, the outcast, the neglected, the sinners. This attitude of completely free caritas expresses itself maximally at the hour of the Cross (cf. Phil 2:6-8; Rom 5:7-8).'[41] 'In the Cross of Christ not only is the Redemption accomplished through suffering, but *also human suffering itself has been redeemed*'.[42] Suffering has been transformed and must therefore be seen in the context of Christ's death and resurrection. Human life remains fragile and endangered, and sickness, pain, suffering, and death inherently belong to it, but Christ 'overwhelmed death by his death' and transformed it internally so that we can 'speak about the redeemed death, exactly according to the rule: What was accepted by the Word can be saved.'[43] He opened the way for man to the Father – 'the temple curtain was torn at the time of Jesus' death (cf. Mt 27:51; Mk 15:38; Lk 23:45) – the tearing of the temple curtain (...) means that the way to God is unconstrained now.'[44] It does not mean that there will never be any pain in life – even in the lives of believers – (cf. Rom 7:24), but it is possible to confront it, having trust in God's help and love at the same time. And we will not be departed from this love, not by suffering, anxiety, persecution or hunger, poverty, or even by

38 Jan HELLER, *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, Praha: Kalich, 1994, pp. 7, 13.
39 Ibid., pp. 69–70.
40 Cf. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a morálka: Biblické kořeny křesťanského jednání*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, p. 55.
41 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, p. 325.
42 *Salvifici doloris* 19.
43 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, p. 375.
44 Joseph RATZINGER, *Ježíš Nazaretský*, the second part, Brno: Barrister & Principal, 2011, p. 137.

death (cf. Rom 8:35, 38-39).
Spiritual care in emergency situations is the (often implicit) proclamation of God's love for man and of God's proximity, even in extreme life situations such as dying and death. Its task is, above all, to stand in these situations alongside those suffering and to proclaim God, who is present even in crisis situations. And even though he may seem to be an unknown or hidden God in the face of tragic events, he remains the underlying foundation, God-with-us. This is the proprium of spiritual care in emergency situations.

## 2.2 Spiritual Care in Emergency Situations in the Perspective of Selected Biblical-Theological Motives

Spiritual care in emergency situations is, primarily, a direct help to a person in need and it may have different forms as expressed in the following pericopes. These are considered to be the biblical-theological basis for spiritual care in emergency situations. Many of these parables have a wider validity and can be related to Christian help to a person in need in general. This, however, does not diminish their relevance to spiritual care in emergency situations, as they also bring a number of specific impulses for it.

### *2.2.1 Readiness for Immediate, Unconditional Emergency Assistance*

Andreas Müller-Cyran considers the story of the Acts of the Apostles the first 'intervention' of spiritual care in emergency situations (cf. Acts 9: 36-43). After the death of one woman, two men were sent to Peter (who was staying in a nearby village) with an urgent request: 'Come quickly to us!' Peter went straight ahead to join them' (Acts 9: 38b-39a). Peter's behaviour is a model for spiritual care in emergency situations for several reasons: the apostle does not ask about the reasons for their plea, who died or whether it is worth being disturbed and to go with them. He does not examine whether the deceased woman was or was not baptised, but (in such an emergency) he immediately sets off on the journey.[45]
Similar behaviour as in the Acts of the Apostles (even in a completely different situation of emergency) is described in the well-known parable of the merciful Samaritan (Lk 10:25-37). This story is the basic picture of Christian ethics for the (and not only) charitable organisations of the Church,[46] and it is considered to be a pattern for any helping action. Also, the Samaritan, who encounters a person in acute personal need, is – like Peter – ready to help immediately, regardless of religion, race or origin of the affected person, and regardless of reward. Both pericopes, although telling of different emergency situations, are (for the above mentioned reasons) a behavioural model for people providing spiritual care in emergency situations. Encouragement appears, for example, in the book of Sirach which states that one should be ready to help people in need. The author urges people not to turn away from the dead or from those weeping or the sick, and, conversely, he wants them to share sadness with those who mourn and to try to comfort them (Sir 7:33-35).

45 Cf. Andreas MÜLLER-CYRAN, Notfallseelsorge: Seelsorge am Karsamstag, in: *Unterwegs zu einer Ethik pastoralen Handelns*, ed. Markus GRAULICH – Martin SEIDNADER, Würzburg: Echter, 2011, p. 141.
46 Cf. *Deus caritas est* 31a.

### *2.2.2 'The Kenosis of Empty Hands'*

In addition to this preparedness to intervene in emergency situations, the appropriate and suitable way of pastoral behaviour is also important. An example of such action can be found in the book of Job. It is the attitude of Job's friends, who initially keep silent and help using their empathy and co-patience to bear Job's suffering. However, when Job interrupts his silence to shout out his pain (cf. Job 3:1-13), his friends – instead of prevailing in silence – bring a series of arguments against his speech (Job 4:17-21; 17-18). They try to alleviate Job's pain while (due to their arguments) his suffering continues to deepen (Job 6:1-26).[47]

In connection with Job's story, Traugott Jähnichen mentions the expression 'the kenosis of empty hands'. This term was used by Heino Falcke (a former Erfurt provost) in connection with an attack at the Gutenberg Gymnasium in Erfurt in April 2002, in which 13 teachers, a secretary, a student, a policeman, and the assailant himself were killed. In the theological interpretation of those events, H. Falcke then used the expression 'the kenosis of empty hands' in the sense of the kenosis of Jesus Christ, as described in Philippians (Phil 2:7n). According to Falcke, this kenosis means to refrain from any action and talk, be sympathetic to the affected in their powerlessness and inability to speak, to help them bear their suffering, and to bear and handle the moments of silence. This attitude reminds us of the attitude of Job's friends, who 'then sat with him on the ground for seven days and nights, and none of them said a word to him, for they saw his pain which was immense' (Job 2:13). It is precisely this restraint that Falcke mentions as an attitude that is connected with unconditional human solidarity in suffering and which, in the sense of kenosis, is the basic attitude which opens up space for prayers, questions and even remorse addressed to God. This is the only attitude which allows the theological interpretation of tragic events.[48] Similar words are used, for example, by Aleš Opatrný: 'Whoever wants to talk about suffering, its meaning, and its Christian value should really consider every word (...). The superficial and abbreviated interpretations of Jesus' suffering and our participation in it will not help, rather it will hurt.'[49] During the 'intervention' of spiritual care in emergency situations it is not about an apologetic argumentation or solution to the problem of theodicy. It is, above all, an authentic 'being-with' the affected (as mentioned, for example, by Pope Benedict XVI[50]).

A similar example is Jesus' Mother, Mary. Mary, 'who kept all things in mind and contemplated' (Lk 2:19), is often in the background of Jesus' life; she is 'only' in proximity to that. But in the hour of Jesus' dying and death, she stands on his side and stays with him. She cannot, like Simon of Cyrene, change the situation, but they are both there and carry those hard times with him (cf. Mt 27:32; Mk 15:21; Gal 6:2).[51] Here, the same way as in the book of Job, we can talk about the 'kenosis of empty hands'. Nothing can be changed, nothing can be done, and the only possible activity in a crisis situation is to solidarise with those affected in their powerlessness, help them bear and share their misery, and handle the moments of silence.

47 Cf. Kai HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid" (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, pp. 154–155.

48 Cf. Traugott JÄHNICHEN, Von Gott reden angesichts von Leiden und Tod. Die Theodizee in der Notfallseelsorge, in: *Notfallseelsorge. Ein Handbuch*, ed. Christof BREITSAMETER, Münster: Aschendorff Verlag, 2012, pp. 128–129.

49 Aleš OPATRNÝ, *Pastorační péče v méně obvyklých situacích*, Praha: Pastorační středisko sv. Vojtěcha při Arcibiskupství Pražském, 2005, p. 28.

50 Cf. *Spe salvi* 38, 39.

51 Cf. Kai HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid" (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, p. 162.

### *2.2.3 'I am with you' as a Promise of God's Presence*

A. Müller-Cyran, the deacon and the head of Notfallseelsorge in the München-Freising archbishopric, describes the experience of many people providing spiritual care in emergency situations. Those, during their first contact with the affected person, felt inadequate to present themselves with their name seeing that the affected person ('overwhelmed' by the sudden loss of a close man) was mostly unable to perceive such information. During the first introduction, the sentence: 'I have time for you now' has been proven to be suitable. This formulation, according to Müller-Cyran, characterises well the need of a person who (even if surrounded by many people from the IRS) feels overlooked and confused by what is happening around him, experiencing himself as helpless and his surroundings as chaotic.[52] This sentence can (not accidentally) evoke the relationship with God's name (cf. Ex 3:14), for if one introduces himself or herself with the phrase 'I have time for you and I am here for you now', it implicitly sounds like (according to Müller-Cyran), God's promise to Moses and his people '(...) I saw the misery of my people (...). I know their pain. I went down to set them free ...' (cf. Ex 3:7-8). 'In the promise of the presence (which is taking place in the encounter with the other person) is the first step to experience showing that in pain and sadness one is not alone and that this fact may be a source of comfort for him.'[53] The promise of presence does not mean that everything will be the same as before, it is rather the sharing of the helplessness of a traumatised and grieving man, but also of those who (despite all efforts and techniques) cannot prevent death. This promise of mere presence refers to the core of spiritual care in emergency situations, which does not lie in action. It rather consists in the strength to persevere in helplessness and in the silence of mourners. A person providing spiritual care in emergency situations is the one who 'is with' the other person. He or she is defined by the phrase 'I am here with you and for you'. Yet he or she knows that in this 'being with' a person in need is present The One who gives him or her the support, which is then forwarded to the grieving ones.[54]

### *2.2.4 The Language of Prayer*

Silence opens up, as it has been said above, space for prayers, farewell rituals, and mourning. These help affected people to find elements that can provide them with support, hope and comfort. One of the forms of prayer (also used in spiritual care in emergency situations) is the prayer of the Psalms. The Psalms, even in difficult situations, in the moments of 'God's silence' (Ps 77), testify to the great acts of God. They are also (at the same time) God's Word, when they admonish, warn and comfort. They contain people's experience and feelings, and the issues which those people (in their appeals and wishes) address to God.[55] Therefore they have (more than elsewhere) their place in spiritual care in emergency situations, as they may be (for the affected people) the expression of their own tragic experience. In this context, J. B. Metz speaks about the 'mystery of suffering as the way to God', which we encounter in Israel's tradition of prayer – in psalms, lamentations, in the Book of Job, and in many places of prophetic books.

> The language of these prayers is itself a matter of suffering, it is a language of crisis, a language of adversity and of a radical threat, a language of grief and accusation, a language

52 Cf. Andreas MÜLLER-CYRAN, Notfallseelsorge: Seelsorge am Karsamstag, p. 145.
53 Ibid., p. 146.
54 Ibid., pp. 146–147.
55 Cf. Kai HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid" (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, pp. 155–156.

> of shouting. The language of this mysticism of God is not a compassionate answer to the experienced suffering but rather a passionate questioning of God in the midst of suffering, a demand (or a question) full of tense expectations. (A question to God) which is always something other than the echo of our wishes, even if it was emotionally the deepest one; which is always more and something other than answering our questions, even if they were the hardest and most ferocious - as Job puts it, and (in fact) Jesus as well.[56]

In psalms, sorrow, pain and the inability to speak are transformed into words of grief. In that way, the pain, anger and helplessness is articulated and presented to God. In the prayer of the psalm, the affected people experience the possibility and the way of how to speak to God, and (above all) the fact that there is someone to whom they can address their own painful questions. Prayer in emergency situations is a struggle to experience the presence of God in God's absence and silence, and it can be the first important step to master a dramatic situation.[57]

### *2.2.5 Announcing Death*

People providing spiritual care in emergency situations are present at moments when a report is passed on to the bereaved about the death of their loved ones. From the theological point of view, there is one important aspect for the spiritual care in emergency situations associated with the acclamation of the deacon or priest (during worship, specifically at the celebration of the Eucharist): 'The Secret of Faith'. The assembly of believers responds: 'We proclaim your death, we confess your resurrection, we are waiting for you, Lord ...' For spiritual care in emergency situations, it is essential that the praise of resurrection precedes the announcement of death. 'Proclaim' here means to admit the fact that death has occurred. People providing spiritual care in emergency situations are often the first available for the bereaved to tell about how their beloved died and thus they contribute to the possibility that death may be proclaimed. The one who knows the process of mourning is aware of what it means if death has not been proclaimed, if the bereaved one has not accepted the fact that the person who was close to him will never return home. The announcement of death is an indispensable, dialectical component of the praise of the resurrection. Only where death is proclaimed is it possible to praise the resurrection. If we skip the announcement of death, the praise of the resurrection will remain 'in the air' mentally and liturgically for the lack of its premise. In a situation of sudden passing away, spiritual care in emergency situations gives to the announcement of death a certain expression.[58]

### *2.2.6 Accompanying*

Spiritual care in emergency situations is primarily used in a situation of an acute emergency. Unlike the IRS components (whose intervention is counted in minutes), spiritual care in emergency situations comes to the fore when the event occurs (often only when the rescue service doctor reports the death) and focuses mainly on the impact of the sudden death on the bereaved.[59] Assistance to the bereaved may also have the character of subsequent longer-term accompanying. K. Šimr states

56 Johann Baptist METZ, *Úvahy o politické theologii*, Praha: Oikoymenh, 1994, p. 93.
57 Cf. Traugott JÄHNICHEN, Von Gott reden angesichts von Leiden und Tod, pp. 129–130.
58 Cf. Ulrich SLATOSCH, Notfallseelsorge: Entwicklungen – Gegenwart – offene Zukunft, p. 19; cf. also Andreas MÜLLER-CYRAN, Notfallseelsorge: Seelsorge am Karsamstag, pp. 147–148.
59 Cf. Andreas MÜLLER-CYRAN, Notfallseelsorge: Seelsorge am Karsamstag, pp. 140–141.

that 'first spiritual help' is not about conversation, but 'rather about silence, prayer and rituals that open up the space for perceiving what goes beyond us. The conversation is (in spiritual help) applied rather in the mid-term phase of weeks and months after the event. This period is characterised by questions about meaning, guilt, or by the creation of a new relationship with the dead.'[60]

An example of how a companion in the spirit of Jesus' practice may appear is the pericopus of revelation on the way to Emmaus (Lk 24:13-35). It tells a well-known story about two disciples who (along the way from Jerusalem to Emmaus) talk about previous events that struck them and disturbed them. On their way, Jesus joins them, but they do not recognise him. This 'unknown' man first listens to them, is in silence with them, accompanies them on their way, and takes their situation and worries seriously. Only afterwards he interprets the Scriptures to them, and links the preceding events to 'all parts of the Scriptures in the context with him' (cf. Lk 24:27). This method of accompaniment enables the disciples to look at things from a different perspective, and opens their minds (cf. Lk 24:32). They meet Jesus on their common way, in the interpretation of the Scriptures, in prayer, during the breaking of bread (Lk 24,30-31), and those meetings (as K. Herberhold states) have been present until today in the basic functions of the Church – in diaconia, martyria, liturgy and koinonia.[61]

Müller-Cyran calls spiritual care in emergency situations 'pastoral guidance of the Easter Sabbath'.

> The situation when people provide spiritual care in emergency situations (especially the accompanying of the bereaved in the case of sudden death) reflects something of the 'no longer' and 'not yet' of the Easter Sabbath: 'in fact', there is not much to 'do' other than to be here for the bereaved. There is neither talking nor acting at the forefront. What applies to be central for spiritual care in emergency situations is the constitutive element of the Easter experience: farewell to the deceased. Just as the women go to Jesus' dead body in the morning darkness (Mt 28:1, Mk 16:1, Lk 24:1, Jn 20:1), a pastoral worker goes with the bereaved – where possible – to see the body of the dead.[62]

Pastoral guidance, when facing death, is mainly pastoral guidance of Easter Sabbath. Exposing oneself to the silence and to the emptiness of the Easter Sabbath, allows one to meet the fear and sorrows of the people around Jesus at that time. One meets the cause of Christian hope and belief.[63]

## Conclusion

Spiritual care in emergency situations is, as noted above, the service of the Church to a person in a situation of acute personal need. It is 'first aid for the soul' to those affected by unexpected and sudden misfortunes. People providing spiritual care in emergency situations accompany those in need in these situations, help them overcome their initial helplessness, solve the problems they have encountered, and (in cooperation with their family, friends, colleagues, parishes) activate sources inner of strength. They allow (with the help of prayers and rituals) to create a safe space for saying farewell to the deceased, they help affected people by their presence, they respect their

60 Karel ŠIMR, Neštěstí, náboženství a duchovnost, in: Bohumila BAŠTECKÁ et al., *Psychosociální krizová spolupráce*, Praha: Grada, 1. ed., 2013, p. 40.
61 Cf. Kai HERBERHOLD, „Ich kenne ihr Leid" (Ex 3,7): Notfallseelsorge in Deutschland, p. 160.
62 Andreas MÜLLER-CYRAN, Notfallseelsorge: Seelsorge am Karsamstag, pp. 148–149.
63 Cf. ibid., p. 149.

wishes and needs, provide support and confidence in situations where support points are missing, help the affected people to bear their suffering. By this co-existence with a person in need, they are a sign and a tool of the inner union of God with man and man with God in suffering – no matter what degree of faith and what knowledge of Christianity this person has. Christians testify their faith in God by following Christ in his positive affection toward a human being in distress, respecting his or her dignity and that way they are becoming witnesses of God's love and proximity. Like the disciples on their way to Emmaus, 'they must always go back and forth, ask questions again, listen again (...). The disciples are accompanied along this path and they themselves learn to how accompany someone as well. They learn how to convey the message they heard. They learn to find a place suitable for giving their news.'[64]

## Spiritual Care in Emergency Situations (Notfallseelsorge) and its Practical and Biblical-Theological Basis

**Abstract**
The article deals with spiritual care in emergency situations (Notfallseelsorge), being one of the areas in which the Church is diaconically present in society, and about its practical and biblical-theological outcomes. The first part presents the spiritual care in emergency situations in the German language area and gives a brief overview of the situation in the Czech Republic. The second part is dedicated to biblical texts and their reflection, and those are taken as a necessary premise for spiritual care in emergency situations.

**Key words:** emergency situation (Notfall), spiritual care in emergency situations (Notfallseelsorge), IRS, Czech Republic, biblical motives

Author contact
***Jana Maryšková MA et MA***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
marysj00@tf.jcu.cz

64 © Tomáš HALÍK, Ježíšův příběh zůstává otevřený. Speech at the awarding of an honorary doctorate of theology at the University of Erfurt, 13th November 2014 (online), available at: http://halik.cz/cs/tvorba/proslovy-kazani/proslov/51/, accessed 12th November 2016.

# Rozdíly v náboženské socializaci napříč generacemi

Ján Mišovič

## Úvod

Problematika náboženské socializace je v centru pozornosti celé řady zahraničních autorů, přitom se jejich přístupy z obsahového a metodologického hlediska zcela liší. Někteří svou pozornost obracejí na průběh socializace v rámci jedné konkrétní společnosti[1] nebo se zaměřují na průběh osvojování si náboženství v různých zemích[2]. Další si všímají hlavních socializačních faktorů spojených zejména s vlivem rodičů,[3] jiní přistupují komplexně k okolnostem vysvětlujícím náboženskou socializaci[4]. Ve svých analýzách využívají kromě domácích výzkumných dat i údaje za národní celky získané z mezinárodního datového souboru International Social Survey Programme (ISSP) 2008: Religion III.

Tématika náboženské socializace začíná poutat pozornost rovněž v rámci českého odborného diskurzu[5] a zájem se soustřeďuje na intergenerační a intragenerační transmisi náboženského vyznání v ČR i v okolních zemích.

Prezentovaný článek navazuje na dosavadní přístupy charakterizující podoby náboženskosti a nenáboženskosti české společnosti a soustřeďuje se na okolnosti náboženské socializace v ČR, zabývá se mírou intergeneračního přenosu náboženských představ. Cílem je posouzení podoby náboženského světonázoru v rámci české populace a trendů s tím spojených a hledání odpovědi na výzkumnou otázku, jaká je role rodičovské náboženské socializace při osvojování si náboženské víry. Při interpretaci poznatků byly využity výsledky reprezentativního šetření populace ČR realizovaného v prosinci 2015 až lednu 2016.

## 1. Teoretické přístupy k náboženské socializaci

Výchozí tezí pro aplikaci socializačních procesů v oblasti náboženství v ČR představuje myšlenka „Češi jsou daleko méně ne-náboženští, než by se na první pohled zdálo“[6]. Většina Čechů se

1 Srov. např. Alasdair CROCKETT – David VOAS, Generations of Decline: Religious Change in 20 Century Britain, *Journal of the Scientific Study of the Religion* 4/2006, s. 567–584.

2 Srov. např. Tim MÜLLER – Peter SCHMIDT – Nan Dirk DE GRAFF, Which Societies Provide a Strong Religious Socialization Context? Explanations Beyond the Effects of National Religiosity, *Journal of the Scientific Study of the Religion* 4/2014, s. 739–759.

3 Srov. např. Richard PETTS, Paternal Religiosity and Youth Religiosity: Variations by Family Structur, *Sociology of Religion* 1/2015, s. 95–120.

4 Srov. např. Paul VERMEER – Jacques JANSEEN – Joep DE HART, Religious Socialization and Chuch Attendance in the Netherlands from 1997 to 2007: a Panel Study, *Social Compass* 3/2011, s. 371–392.

5 Srov. např. Antonín PALEČEK – Roman VIDO, Náboženské vyznání v České republice z perspektivy inter- a intragenerační transmise, *Naše společnost* 2/2013, s. 24–35; Antonín PALEČEK, Sekularizace z pohledu inter- a intragenerační transmise: ČR ve srovnání postkomunistických zemí střední Evropy, *Naše společnost* 2/2015, s. 13–26.

6 Srov. Dušan LUŽNÝ – Zdeněk R. NEŠPOR a kol., *Náboženství v menšině,* Praha: Malvern, 2008, s. 9.

nehlásí k církvím, nenavštěvuje bohoslužby, neprojevuje důvěru náboženským organizacím. Na druhé straně jim však není vůbec vzdálená víra v to, co je označováno pojmem nadpřirozené síly, magie.[7] Opíráme se o teorii sekularizace, která je postavena na snižování významu náboženství v životě společnosti, vyznačující se strukturální diferenciací, racionalizací, pluralizací a ztrátou dominantní integrační funkce náboženství, zkrátka změnou způsobu fungování a místa náboženství ve společnosti.[8]

Vymezení samotné socializace, kterou je možné charakterizovat jako proces, prostřednictvím něhož se stejné či podobné hodnoty, normy, představy, postupy, přesvědčení, praktické kroky přenášejí z jedné generace na další s cílem umožnit nastupujícím příslušníkům zúčastňovat se běžného života společnosti, je východiskem k pochopení její náboženské podoby. Socializace v nejširším slova smyslu znamená integraci jednotlivců do existující sociální struktury, přitom přenos a internalizace tvoří základní obsah tohoto procesu[9].

Berger a Luckmann se zabývali nejobecnějšími okolnostmi socializace, když charakterizovali tři zprostředkující články přispívající k její realizaci. Významní druzí, zpravidla rodiče, jsou prvními činiteli, kteří zprostředkovávají dítěti/dětem společenskou realitu, vedou je k osvojování hodnot, rolí, norem a přibližují svět v srozumitelné podobě. Dítě se později dostává do kontaktu s dalšími dětmi, vrstevníky, se širší rodinou a okolím, rozšiřuje své poznávání sociální reality. Takové poznání je pro dítě zásadní, uvědomuje si totiž, že významy důležité pro jeho rodiče jsou pokládány za stejně závažné i pro další členy společnosti. Působení širšího okolí dítěte představuje vliv méně významných druhých. Oba autoři spojují fungování těchto činitelů v procesu internalizace s faktorem, který umožňuje pokračovat ve ztotožňování se s všeobecnými druhými, tj. se společností. Právě tyto okolnosti socializace pokládají za klíčové, protože zahrnují internalizaci společností, resp. sociální struktury. „Nejen obsah socializace, ale i míra její úspěšnosti je určována společensko-strukturními podmínkami a má společensko-strukturní důsledky.“[10]

Část autorů abstrahuje od širšího chápání socializace a soustřeďuje se hlavně na roli rodičů a rodiny v procesu náboženské socializace[11], na důležitost náboženské homogenity obou rodičů[12].

Němečtí odborníci zůstávají ve svých úvahách v obecnější rovině a vnímají socializaci jako komplexní proces, odehrávající se na pozadí propojení čtyř oblastí.[13] Osobnost se svými dispozicemi je východiskem celého procesu, jenž bezprostředně iniciuje jednotlivé interakce. Socializace se prakticky nepřetržitě odehrává prostřednictvím osobních kontaktů, bezprostřední komunikace tváří v tvář s jinými jednotlivci, rodiči, ve specifickém rodinném prostředí. Tyto interakce s přibývajícím věkem často probíhají v konkrétních společenských institucích, jako je školka, škola, kroužky, vrstevnické skupiny, církevní komunita atd. a tvoří třetí oblast socializace. Náboženská orientace není formována pouze smýšlením a chováním rodičů, ale hlavně prostředím, v němž lidé žijí, jejich přáteli, vrstevnickými neformálními skupinami, učiteli a manželskými partnery[14].

7 Tamtéž, s. 25.

8 Srov. © Dušan LUŽNÝ, Sociologické teorie náboženství – potenciál průniků? (on-line), dostupné na: http://css2017.ff.cz./prispevky/pdf, citováno dne 24. 05. 2017.

9 Srov. např. VERMEER – JANSEEN – DE HART, Religious Socialization…, s. 371–392.

10 Srov. např. Peter L. BERGER – Thomas LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality*, Brno: CDK, 1999.

11 Srov. např. Christian SMITH – Melinda DENTON, *Soul Searching. The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers,* New York: Oxford University Press, 2005; Richard PETTS, Paternal Religiosity and Youth Religiosity: Variations by Family Structure, *Sociology of Religion* 1/2015, s. 95–120.

12 Srov. např. David HUTSEBAUT, *Een zekere onzekerheid. Jongeren en geloof.* Amersfoort: Acco, 1995, In: VERMEER – JANSEEN – DE HART, Religious Socialization…, s. 371–392.

13 Srov. např. Klaus Jürgen TILLMANN, *Socializationstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellshaft*, *Institution und Subjektwerdung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2007.

14 Srov. např. Jonathan KELLEY, National Context, Parental Socialization, and Religious Belief in 38 Nations as of 2008: The End of National Exceptionalism*?, Polish Sociological Review* 3/2015, s. 295–314.

Samotná společnost jako celek, která rovněž ovlivňuje proces socializace prostřednictvím svých specifických ekonomických, politických, sociálních a kulturních struktur, je považována za čtvrtou oblast. Propojení mezi čtyřmi uvedenými sférami má hierarchickou povahu, což znamená, že relace na mikroúrovni, resp. v prvních dvou oblastech, individuální a skupinové, jsou ovlivněné makroúrovní vytvářenou institucemi a celou společností. Oslabování tradiční náboženské výchovy dítěte společenským a kulturním rozvojem, odehrávajícím se na makroúrovni, je jedním z výrazů těchto vazeb[15] a projevuje se např. rozšiřující se individualizací, formou morálního individualizmu jako výsledku klesající důležitosti tradiční autority [16], nebo identifikací s procesem racionalizace, manifestované zvyšující se úrovní vzdělání a využívání urbanizace[17]. Neochota lidí zúčastňovat se náboženského života se vysvětluje fungováním právě těchto faktorů.[18] Coleman prohlašuje, že rychlé ekonomické a sociální změny v posledních několika desetiletích vedou k rozdílům v myšlení a chápání mladých ve srovnání s jejich rodiči v takových oblastech, jako je práce, rodina, gender a sex[19], a týká se to i oblasti náboženství[20]. Rozsah masové kultury a intenzita jejího působení, nepředstavitelná před několika desetiletími, rovněž podporuje závěr o menším vlivu náboženství na mladou generaci ve srovnání s jejich rodiči, což může vést v religiózním prostředí k napětí mezi oběma generačními skupinami.[21]

V souvislosti s poklesem religiozity se uvažuje jak o roli věkových skupin, tak časových období. Poznatky nasvědčují tomu, že příslušnost k věkové skupině se jeví důležitější, než působení konkrétních událostí či okolností v různých dobách.[22] V důsledku toho více nábožensky orientované generace jsou nahrazovány mladšími, méně nábožensky ovlivněnými skupinami. Obojí, náboženská víra i náboženská příslušnost (believing and belonging), klesají ve stejné míře zcela v rozporu s argumenty Davie[23] a dalších[24].

Mnohé studie náboženské socializace realizované v zemích s rozdílnou mírou religiozity a náboženského života dospívají k závěru, že vliv socializačního úsilí rodičů se zmenšuje a konkurují mu další socializační činitele, počínaje mimorodinným prostředím a konče ekonomickými, sociálními a kulturními změnami. Současný výsledek náboženské socializace v ČR a vývoj situace v tomto směru naznačí další části článku.

## 2. Metodologie a data

Domácí autoři, podobně jako někteří zahraniční, využili při analýze náboženské socializace mezinárodní údaje z roku 2008. Náš postup byl jiný a při identifikaci průběhu socializace posloužila data z reprezentativního šetření populace ČR 15leté a starší,[25] realizovaného Klubem společenských

15 Srov. např. VERMEER – JANSEEN – DE HART, Religious Socialization…, s. 371–392.
16 Srov. např. Dick HOUTMAN – Peter MANCINI, Why Do Churches Become Empty. While New Age Grows? Secularization and Religious Change in Netherlands, *Journal for the Scientific Study of Religion* 3/2002, s. 455–473.
17 Srov. např. Manfred TE GROTENHUIS – Peer SCHEEPERS, Churches in Dutch: Causes of Religious Disaffiliation in The Netherlands, 1933–1955?, *Journal for the Scientific Study of Religion* 4/2001, s. 591–606.
18 Srov. např. VERMEER – JANSEEN – DE HART, Religious Socialization…, s. 371–392.
19 Srov. např. John COLEMAN, Young people in Britain at the beginning of a new century, *Children and Society* 4/2000, s. 230–242.
20 Srov. např. Jan HORWATH – Janet LEES – Peter SIDEBOTHAM, The influence of religion on adolescent family life in England: an explanatory study of the views of young people and parents, *Social Compass* 2/2012, s. 257–275.
21 Srov. např. Ingrid STORM – David VOAS, The Intergenerational Transmission of Religious Service Attendence, *Nordic Journal of Religion and Society* 2/2012, s. 131–150.
22 Srov. např. Alasdair CROCKETT – David VOAS, Generations of Decline: Religious Change in 20 Century Britain, *Journal of the Scientific Study of the Religion* 4/2006, s. 567–584.
23 Srov. např. Grave DAVIE, New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective, *Social Compass* 1/2004, s. 73–84.
24 Srov. např. CROCKETT – VOAS, Generations of Decline…, s. 567–584.
25 Ve výzkumu byl použitý kvótní výběr pro konstrukci reprezentativního souboru, stejně jako v kontinuálních výzkumech CVVM, výzkumech agentury Median a jiných agentur pro ČT, nebo v exit pollech pro ČT.

věd pod názvem Vliv hodnotových orientací a světového názoru na rozhodování lidí v počtu 522 respondentů. 80 tazatelů z proškolené sítě Klubu společenských věd uskutečnilo v průběhu prosince 2015 a ledna 2016 sběr dat, a to na základě kvótního výběru a prostřednictvím standardizovaných rozhovorů. Kontrolovanými znaky při volbě respondentů byly pohlaví, věk, vzdělání, velikost místa bydliště a region. Jeden z okruhů se orientoval na společenské a politické teze, související se světonázorem dotázaných a jejich každodenními životními projevy. Takto konceptualizovaný obsah umožnil prostřednictvím následujících proměnných rovněž analyzovat náboženské cítění a smýšlení a okolnosti náboženské socializace. Za indikátor náboženské víry jsme považovali odpověď na otázku: „Za jak důležitou považujete pro sebe víru v Boha? Velmi důležité, zčásti důležité, nedůležité". Míra religiozity byla zachycena prostřednictvím souhlasu nebo nesouhlasu s výrokem: „Náboženství je spása lidstva. Souhlasím zcela, zčásti, nesouhlasím, nevím" předloženým na lístku. Další z výroků: „Věřím v nadpřirozené síly ano, vždy, ano, někdy, ne" mapoval alternativní religiozitu dotázaných. Operacionalizovaná proměnná, týkající se představ o podstatě světa, byla formulovaná následovně: „Máte za to, že svět má materialistickou podstatu, řídí se přírodními zákony, nebo má duchovní podstatu, je řízen Bohem nebo jinými nadpřirozenými silami, nebo nevíte".

Dva samostatné dotazy sledovaly stupeň náboženské orientace otce a matky dotázaných v následujícím znění „Dá se říct, že Váš otec byl či je, matka byla či je věřící člověk? Ano, zčásti, ne". Komparace odpovědí na poslední dvě otázky v rámci základních věkových skupin, tedy mladé generace, mladší střední generace, starší střední generace a nejstarší generace, je východiskem pro hodnocení socializace náboženských představ, podobně jako u jiných autorů[26]. Víra v Boha u dotázaného a víra obou rodičů byla zjišťována na celostátní úrovni i v roce 1991. Šlo o výzkum pro Československou biblickou společnost, sponzorovaný Světovou biblickou společnosti a uskutečněný v březnu 1991 v IVVM Praha. Soubor občanů ČR 15letých a starších v počtu 1961 dotázaných byl vybrán metodou kvótního výběru s kontrolovanými znaky pohlaví, věk, velikost místa bydliště, region a ekonomická aktivita. Výběr pro současný výzkum probíhal stejným způsobem a stejnými kontrolovanými znaky, s výjimkou ekonomické aktivity, která byla nahrazena vzděláním.

Hodnocení jednotlivých aspektů náboženství a míru náboženské orientace rodičů jsme spojovali s vlivem subjektivních okolností. Výsledky plynoucí ze srovnání dat v letech 1991 a 2016 mezi věkovými skupinami jsme považovali za důsledek objektivních okolností. Případy, kdy alespoň jeden z rodičů byl pokládán za částečně věřícího a respondent uznal víru v Boha alespoň za částečně důležitou, jsme hodnotili jako náboženský přenos. Reprodukce nevíry byla sledována ve skupině s oběma nevěřícími rodiči v návaznosti na nedůležitost víry v Boha u dotázaného. Stav, v němž nejméně jeden z rodičů byl alespoň částečně považován za věřícího, pro samotného respondenta však víra v Boha nebyla důležitá, odrážel dekonverzi. Situací, v níž dotázaný pokládal víru v Boha za velmi či zčásti důležitou, přitom oba rodiče byli nevěřící, jsme označili jako konverzi. Určitě je potřebné upozornit na limity celé studie. První představuje šest proměnných, jež indikovaly náboženský světonázor a umožnily dílčí, orientační analýzu jednotlivých věkových skupin. Dalším limitujícím faktorem je velikost reprezentativního souboru. Přesto by námi zaznamenané tendence mohly stát za pozornost při jejich příštím možném ověření.[27] Téma náboženskosti a nenáboženskosti prezentujeme v následující části.

26 Srov. např. CROCKETT – VOAS, Generations of Decline…, s. 567–584; Joel ROBBINS, How Do Religions End? Theorizing Religious Traditions from the Point of View of How They Disappear, *Cambridge Anthropology* 2/2014, s. 2–15.

27 Pro ilustraci, zastoupení jednotlivých věkových skupin bylo následující: 15–29 let 22 % a zbývající tři věkové skupiny po 26 %. Daleko nerovnoměrnější rozdělení podsouborů využívají běžně pro publikační účely zahraniční autoři. Např. Hunsberger, Pratt a Pancer v článku Religious Versus Nonreligious Socialization: Does Religious Background Have Implication for Adjustment?, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/2001, s. 105–128. V článku je analyzovaný soubor N=615 s následujícím členstvím respondentů v církvích 28 %, 8 %, 52 %, 12 %.

## 3. Rozšíření náboženských a nenáboženských pohledů na svět

Jedním ze záměrů studie je charakterizovat současné rozšíření náboženského světonázoru v ČR a v návaznosti na to přiblížit okolnosti náboženské socializace, míru generačního přenosu náboženských a nenáboženských myšlenek a pohledů. Interpretace bloku otázek, indikujících religiozitu v rámci populace ČR a jednotlivých věkových skupin, se nám jeví jako nejefektivnější. Úvodem rozložení jednotlivých stránek náboženské orientace.

*Tabulka 1: Výpovědi populace ČR a základních věkových skupin o své náboženské orientaci (v %)*

| | | ČR | 15–29 let | 30–44 let | 45–59 let | 60+ |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Věří v nadpřirozené síly** | Vždy | 11 | 9 | 17 | 12 | 7 |
| | Někdy | 21 | 32 | 19 | 25 | 21 |
| | Nikdy | 68 | 59 | 64 | 63 | 72 |
| **Víra v Boha je pro dotázaného** | Velmi důležitá | 10 | 6 | 10 | 13 | 10 |
| | Zčásti důležitá | 15 | 19 | 18 | 21 | 21 |
| | Nedůležitá | 75 | 75 | 72 | 66 | 69 |
| **Náboženství je spása lidstva** | Souhlasí | 7 | 5 | 7 | 10 | 5 |
| | Zčásti souhlasí | 10 | 9 | 11 | 10 | 10 |
| | Nesouhlasí | 70 | 67 | 69 | 65 | 76 |
| | Neví | 13 | 19 | 13 | 15 | 9 |

*Zdroj: Výzkum Vliv hodnotových orientací.*

Respondenti se vyjadřovali ke třem stránkám náboženské orientace – k víře v Boha, k důležitosti náboženství pro lidstvo a obecně k uznání nadpřirozených sil. Víra v nadpřirozené síly je nejrozšířenější, je vnímána prakticky třetinou obyvatel. Alespoň někdy v ně věří kolem dvou pětin mladých do 29 let, ale jen o něco více než čtvrtina 60letých a starších. Situace je odlišná z hlediska víry v Boha. Nejmenší počet souhlasných a nejvíce odmítavých odpovědí je mezi mladou generací. Pro někoho může být překvapivé, že starší střední generace představuje věkovou skupinu s největší důležitostí víry v Boha a současně relativně s nejnižším nesouhlasem. Třetina 45–59letých přikládá víře v Boha větší či menší důležitost.

Výraz vztahu k institucionalizovaným formám náboženství představuje odpověď na otázku po roli náboženství při spáse lidstva. Nejméně souhlasných a nejvíce nesouhlasných odpovědí zaznívá od příslušníků nejstarší generace 60letých a starších. V případě této věkové skupiny jde s největší pravděpodobností o vliv předlistopadové protináboženské propagandy. Příslušníci další nejbližší věkové kohorty 45–59 let mají naopak mezi sebou nejvíce stoupenců významu náboženství (desetinu) a rovněž nejméně nesouhlasících (necelé dvě třetiny). Tato skupina tvořila po roce 1989 podstatnou část nastupující mladé generace a její postoje se utvářely na základě volného působení náboženství, tedy nejen vlivem protináboženských aktivit předchozího režimu.

Doplňující pohled na náboženské názory poskytují odpovědi na otázku po podstatě světa, uvedené v tabulce 2.

*Tabulka 2: Názory na podstatu světa populace ČR a základních věkových skupin (v %)*

| Svět má podstatu | ČR | 15–29 let | 30–44 let | 45–59 let | 60+ |
|---|---|---|---|---|---|
| Materialistickou | 56 | 45 | 59 | 57 | 61 |
| Duchovní, je řízen Bohem | 6 | 5 | 6 | 10 | 4 |
| Má jinou podstatu | 3 | 5 | 5 | 2 | 2 |
| Neví, neodpověděl | 35 | 45 | 30 | 31 | 33 |

*Zdroj: Výzkum Vliv hodnotových orientací.*

Materialistický pohled na svět převažuje v české populaci s více než polovičním podílem. V jednotlivých věkových skupinách však panují rozdíly. Diference podle věku v rámci předchozích odpovědí se potvrzují i prostřednictvím uvedených zjištění. Lidé starší střední generace nejčastěji zastávají náboženské představy. Nejmladší respondenti do 29 let se nejméně hlásí k materialistické podstatě světa a nejčastěji se nedokázali orientovat. Deklarovaný materialistický či náboženský pohled na podstatu světa ještě neznamená vždy jednoznačný názor. Podrobnější analýzy ilustrují, že materialistický pohled na svět a současně nedůležitost víry v Boha zastává 44 % dotázaných. K důležitosti víry v Boha a k duchovní podstatě světa se hlásí 5 %. Zbývajících 51 % se vyznačuje větším či menším prolínáním obou stanovisek.

Časová komparace víry v Boha v rámci jednotlivých hlavních věkových skupin se zatím v domácí literatuře neobjevila. Možnost nabízejí údaje z výzkumu o vztahu populace k náboženství, víře a Bibli z roku 1991, kde se rovněž zjišťovala i víra v Boha. Jak dopadá srovnání odpovědi „věřím v Boha“ v roce 1991 a velké důležitosti víry v Boha v roce 2016 naznačí tabulka č. 3.

*Tabulka 3: Víra v Boha a velká důležitost víry v Boha ve věkových skupinách v letech 1991 a 2016 (v %)*

| | ČR | 15–29 let | 30–44 let | 45–59 let | 60+ |
|---|---|---|---|---|---|
| 1991 | 25 | 14 | 20 | 27 | 43 |
| 2016 | 10 | 6 | 10 | 13 | 10 |

*Zdroj: Výzkum Vliv hodnotových orientací a výzkum O vztahu čs. populace. (Dopočet do 100 % v každém poli jsou ostatní odpovědi.)*

Údaje v tabulce je možné zhodnotit ze dvou hledisek: a) porovnat rozdíly mezi věkovými skupinami za každé zjišťované období, b) analyzovat výpovědi v čase v rámci jednotlivých věkových skupin.

Rovnoměrné diference v rozsahu 6–7 procentních bodů byly mezi třemi věkovými skupinami v prvním šetření, tedy v roce 1991. Šlo o dotázané s datem narození mezi lety 1932 a 1962. Nejvíce věřících se objevilo ve skupině narozených v roce 1931 a dříve. 16 procentních bodů tvořil odstup od předchozí generace a od nejmladších 29 procentních bodů, nejstarší byli tedy nejčastěji věřící. Dopad náboženské výchovy byl u této generace silnější než vliv protináboženské propagandy.

Dotázaní z druhé nejstarší věkové skupiny tvořili v roce 2016 skupinu nejvíce věřících a z hlediska počtu věřících předstihli nejstarší generaci. Ovšem rozdíl v důležitosti víry mezi touto a nejmladší věkovou skupinou tvořilo jen 7 procentních bodů. V průběhu 25 let se tedy odehrála jakási náboženská „homogenizace“ ve všech věkových skupinách.

Druhé hledisko vypovídá o reakcích stejných generací ve dvou různých časových údobích. Rozdíly mezi generačními skupinami se za hodnocené období zvyšují s přibývajícím věkem. Zastoupení víry mladých lidí mezi léty 1991 a 2016 se liší o 8 procentních bodů, v okruhu nejstarších generací je to 33 procentních bodů. Znamená to, že se společenské okolnosti za posledních 25 let podepisují na každé z věkových skupin jiným způsobem, nejrazantněji na nejstarší generaci. Komparace věkových skupin za roky 1991 a 2016 nabízí pohled na roli systémových okolností při formování náboženské orientace, resp. objektivních podmínek náboženské socializace.

## 4. K průběhu náboženské socializace

Předchozí téma objektivních podmínek náboženské socializace doplníme charakteristikou zázemí pro rodinnou náboženskou socializaci. Předpoklady náboženské socializace byly ve výzkumu sledovány prostřednictvím výpovědi o víře každého rodiče zvlášť. Postup interpretace bude stejný jako v předchozí části, analyzujeme odpovědi v celé populaci a následně v jednotlivých věkových skupinách. Data, dle našeho názoru, naznačují podmínky primární náboženské socializace pro jednotlivé generace.

*Tabulka 4: Výpovědi občanů ČR a základních věkových skupin o stupni víry svých rodičů (v %)*

| | | ČR | 15–29 let | 30–44 let | 45–59 let | 60+ |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Matka je/byla věřící** | Ano | 19 | 13 | 12 | 21 | 29 |
| | Zčásti | 26 | 26 | 22 | 31 | 25 |
| | Ne | 55 | 61 | 66 | 48 | 46 |
| | | | | | | |
| **Otec je/byl věřící** | Ano | 11 | 8 | 10 | 13 | 14 |
| | Zčásti | 17 | 18 | 15 | 16 | 18 |
| | Ne | 72 | 74 | 75 | 71 | 68 |
| | | | | | | |
| **Oba rodiče jsou/byli věřící** | Ano | 7,3 | 5,5 | 4,4 | 9,2 | 10,3 |
| | Zčásti | 38,7 | 44 | 35 | 47,3 | 47 |
| | Ne | 54 | 50,5 | 60,6 | 43,5 | 42,7 |

*Zdroj: Výzkum Vliv hodnotových orientací.*

Prakticky každý pátý dotázaný z našich respondentů má nebo měl zcela věřící matku. V populaci ČR je více než polovina nevěřících matek. Příslušníci mladší střední generace vypovídají o relativně nejmenším zastoupení věřících matek, současně uvádějí i nejvyšší počet nevěřících matek. Počet věřících matek v dalších věkových skupinách přibývá a zároveň klesá podíl nevěřících. Je jen přirozené, že nejvýraznější zastoupení věřících a nejnižší podíl nevěřících matek je v okruhu nejstarší generace. „Zvláštní" část tvoří matky nejmladších respondentů. Provedeme-li srovnání s nejbližší věkovou skupinou, potom podíl věřících matek je vyšší o 1 procentní bod a o 5 procentních bodů je nižší zastoupení nevěřících matek. I když nejde o statisticky významné rozdíly vzhledem k velikosti souboru, údaje mohou signalizovat změny, které se odehrávají ve vnímání víry a náboženství i v rodičovských generacích.

Podíl věřících otců je celkově nižší než věřících matek. Každý devátý otec patří do okruhu věřících a téměř tři čtvrtiny do kategorie nevěřících. Zastoupení věřících otců se zvyšuje se stoupajícím věkem respondentů, avšak nijak výrazně (celkem o 6 procentních bodů). Největší počet nevěřících otců má věková skupina 30–44 let (tři čtvrtiny). Starší generace jich mají méně. Zastoupení nevěřících otců je v okruhu mladých lidí do 29 let o 1 procentní bod nižší než v následující věkové kohortě. Drobný rozdíl může naznačovat změnu dosavadního trendu v náhledu na spirituální dimenzi života člověka v prostředí starší střední rodičovské generace. Diference v důležitosti víry dotázaného a víry matky a otce ilustrují větší blízkost k víře otce než matky.

Při bližším pohledu na totožnost víry obou rodičů je zřejmé, že nábožensky orientovaných rodin v ČR je 7 %, nenábožensky zaměřených více než polovina (54 %) a alespoň částečně nábožensky směřovaných prakticky dvě pětiny (39 %). Je možné zopakovat, že nejméně nábožensti (4 %) a nejvíce nenábožensti (61 %) jsou rodiče mladší střední generace 30–44letých, tedy lidé ve věku 60 let a starší, přitom tato generace má nebo měla rodiče nejvíce nábožensky orientované.

Opětovně se potvrzuje, že mezi rodiči nejmladších respondentů je o 1 procentní bod více věřících než v okruhu rodičů v následující věkové skupině a současně o 10 procentních bodů méně nevěřících.

Nabízí se jedno z dalších srovnání, možnost komparace víry rodičů v roce 1991 a 2016 s velkou důležitostí víry v Boha samotných dotázaných. Následující tabulka přináší porovnání víry dotázaného a jeho matky ve věkových skupinách v uvedených letech.

*Tabulka 5 Víra v Boha u matky v letech 1991, 2016 a velká důležitost víry v Boha u dotázaného 2016 (v %)*

| | 15–29 let | 30–44 let | 45–59 let | 60+ |
|---|---|---|---|---|
| Věřící matky 1991 | 23 | 42 | 55 | 69 |
| Věřící matky 2016 | 13 | 12 | 21 | 29 |
| Věřící dotázaní 2016 | 6 | 10 | 13 | 10 |

*Zdroj: Výzkum Vliv hodnotových orientací a výzkum O vztahu čs. populace.[28] (Dopočet do 100 % v každém poli představují ostatní odpovědi.)*

Rozdíly mezi vírou dotázaných a jejich matek v jednotlivých věkových skupinách a také mezi vírou matek s pětadvacetiletým časovým odstupem naznačuje tabulka. Dnešní mladá generace se ve víře v Boha liší od svých matek o 7 procentních bodů, mladší střední generace o 2 procentní body, starší střední generace o 8 procentních bodů a nejstarší o 19 procentních bodů. Rozdíly mezi 60letými a staršími dotázanými a jejich matkami jsou tedy nejvýraznější.

Postupný nárůst diferencí byl zaznamenán při zkoumání podílu věřících matek v jednotlivých generacích dnes a před 25 lety. Nejmenší nerovnosti panují v generacích nejmladších matek (o 10 procentních bodů) a naopak nejvýraznější mezi generačně nejstaršími (o 40 procentních bodů).

Změny týkající se víry dotázaného a víry otce jsou uvedeny analogicky. Údaje přiblíží tabulka č.5.

28 Srov. Ján MIŠOVIČ a kol., *O vztahu čs. populace k náboženství a k Bibli*, Praha: IVVM, 1991, s. 9; Ján MIŠOVIČ, *Víra v dějinách zemí Koruny české*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2001, s. 130.

*Tabulka 6: Víra v Boha u otce v letech 1991, 2016 a velká důležitost víry v Boha dotázaného 2016 (v %)*

| | 15–29 let | 30–44 let | 45–59 let | 60+ |
|---|---|---|---|---|
| Věřící otcové 1991 | 17 | 23 | 34 | 54 |
| Věřící otcové 2016 | 8 | 10 | 13 | 14 |
| Věřící dotázaní 2016 | 6 | 10 | 13 | 10 |

*Zdroj: Výzkum Vliv hodnotových orientací a výzkum O vztahu čs. populace. (Dopočet do 100 % v každém poli představují ostatní odpovědi.)*

Víra dnešních dotázaných vykazuje menší rozdíly vůči víře svých otců než vůči víře matek. Rozdíl 2 procentních bodů je v nejmladší věkové skupině, v dalších dvou věkových kohortách jsou hodnoty totožné a v nejstarší věkové skupině je rozdíl 4 procentních bodů.
Diference mezi roky 1991 a 2016 mezi věkovými kategoriemi ovšem s přibývajícím věkem dotázaných narůstají. V nejmladších generacích došlo za 25 let k poklesu víry u otců o 9 procentních bodů, zatímco u generace 60letých a starších o 40 procentních bodů.
K dokreslení zjištěných diferencí předkládáme výsledky faktorové analýzy, s doposud použitými šesti proměnnými, metodou PC hlavních komponent. Výsledky přináší tabulka č. 7.

*Tabulka 7: Váha jednotlivých faktorů v náboženské světonázorové orientaci*

| Zkoumané položky | Extrakce | Komponenty | Total | % variace | Kumulativní % |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. Za jak důležité považuje víru v Boha | .694 | 1. | 2.26 | 42.61 | 42.61 |
| 2. Otec byl/je věřící | .690 | 2. | 1.06 | 17.70 | 60.31 |
| 3. Náboženství je spása lidstva | .652 | 3. | .98 | 16.27 | 75.58 |
| 4. Matka byla/je věřící | .631 | 4. | .55 | 9.20 | 85.78 |
| 5. Věřím v nadpřirozené síly | .467 | 5. | .44 | 7.40 | 93.18 |
| 6. Má/nemá světový názor | .484 | 6. | .41 | 6.82 | 100.00 |

*Zdroj: Výzkum Vliv hodnotových orientací.*

Dvě nejsilnější komponenty, vysvětlující celkem 60 % rozptylu hodnot šesti proměnných, se ukázaly jako nejpodstatnější. Těmi dvěma proměnnými jsou důležitost víry dotázaného a víra otce.

Poslední údaje se budou týkat náboženského přenosu mezi rodiči a dětmi v podobě náboženské a nenáboženské reprodukce, dekonverze a konverze v jednotlivých věkových skupinách.

*Tabulka 8: Vztah víry rodičů a víry dotázaných podle věkových skupin (v %)*

| | Reprodukce víry | Reprodukce nevíry | dekonverze | konverze |
|---|---|---|---|---|
| ČR | 24 | 45 | 25 | 6 |
| 15–29 let | 21 | 53 | 22 | 4 |
| 30–44 let | 20 | 51 | 20 | 9 |
| 45–59 let | 27 | 37 | 29 | 7 |
| 60+ | 28 | 41 | 29 | 2 |

*Zdroj: Výzkum Vliv hodnotových orientací.*

Ti, kteří víceméně přebírají víru obou svých rodičů, tvoří v populaci ČR necelou čtvrtinu, více než dvě pětiny nevěří stejně jako jejich rodiče, od náboženské víry rodičů se odklání čtvrtina dotázaných a 6 % dnešních alespoň částečně věřících v Boha bylo vychováno nevěřícími rodiči.[29]
Trendy, které se objevovaly v předchozích zjištěních, se projevily i ve výše uvedené tabulce. Reprodukce víry probíhá ve dvou mladších věkových skupinách u pětiny dotázaných, u dvou starších věkových skupin pozorujeme transmisi u více než čtvrtiny. Rozdíl mezi věkovými skupinami s nejnižší a nejvyšší mírou reprodukce je 8 procentních bodů.
Reprodukce nevíry je nejvýraznější ve věkové skupině 15–29 let, týká se více než poloviny všech z této části. Podobné je to i v kategorii mladší střední generace. Nevěřící se reprodukují nejméně mezi starší střední generaci (z necelých dvou pětin).
Podíl dekonvertovaných je nižší v mladších věkových kategoriích (kolem pětiny) a vyšší u starších (blíží se k třetině). Lužný tento proces ilustruje na výsledcích kvalitativního výzkumu v České Lípě a v Mikulově. Ačkoliv se do České Lípy nastěhovalo velké množství lidí pocházejících ze silně náboženských slovenských regionů, tito lidé se nezapojili do místního náboženského života. Mladí lidé z Mikulova naopak ztrácejí svůj původní náboženský zájem poté, co odcházejí ze svého bydliště, aby získali vzdělání, práci. V novém prostředí neměli zájem včlenit se do náboženského života. Možná se objevuje trend, který Lužný nazývá lhostejností a nezájmem, tedy stavem, jenž je „možná ještě varovnější, než kdyby převažovaly negativní postoje k tradičnímu náboženství“[30].
Náboženská konverze probíhá velmi nerovnoměrně. Nejnižší je mezi 60letými a staršími. Druhý nejnižší podíl konvertovaných zaznamenáváme mezi nejmladšími. Nejvíce konvertují příslušníci mladší střední generace ve věku 30–44 let, téměř desetina z nich (9 %). Ve starší střední generaci dochází častěji ke konverzi než v nejstarší a nejmladší věkové skupině.

## 5. Zamyšlení nad výsledky

Česká republika je doposud považována za jednu z nejvíce sekularizovaných zemí. To dokumentuje řada empirických údajů.[31] Ze zkoumaných náboženských projevů zaujímá víra v nadpřiro-

29 Podle údajů za ČR z výzkumu ISSP 2008 a jiného způsobu výpočtu byla míra intergenerační dekonverze 16 procentních bodů, konverze 1 procentní bod, intragenerační dekonverze 11 procentních bodů a konverze 1 procentní bod. Srov. Antonín PALEČEK, Sekularizace z pohledu inter a intragenerační transmise: ČR ve srovnání postkomunistických zemí střední Evropy, *Naše společnost* 2/2015, s. 13–26.
30 Srov. LUŽNÝ – NEŠPOR a kol., *Náboženství…*, s. 198–199.
31 Vyplývá to i z analýzy údajů ISSP 2008, když při porovnání regresního koeficientu zachycujícího efekt vlivu návštěvnosti bohoslužeb rodičů na náboženskou víru respondenta z 38 zemí je na prvním místě Turecko s hodnotou 0,0005 a na posledním místě ČR s koeficientem 0,0097. Stejný stav vládne při porovnání průměru náboženské víry (první Turecko 0.95, poslední ČR 0.32). Srov. KELLEY, National Context…, s. 295–314.

zené síly nejzřetelnější pozici. Prakticky třetina populace uznává jejich působení. Mladší věkové skupiny – více než starší – věří v tyto síly častěji než v Boha. Z okruhu mladých lidí jsou to více než dvě pětiny,[32] z mladší střední generace do 44 let více než třetina. Starší střední generace, která po roce 1990 patřila do skupiny mládeže, má ve svém středu největší část těch, pro které je víra v Boha zčásti nebo velmi důležitá a rovněž nejčastěji oceňuje roli náboženství pro lidstvo. Nejstarší respondenti, zahrnující narozené v roce 1956 a dříve, představují generaci, pro níž jsou všechny zkoumané aspekty náboženství nejméně důležité a postojově se více blíží k mladším generacím.
Získané poznatky o generacích určitým způsobem korespondují se zjištěními z kvalitativního výzkumu náboženského života na Hlučínsku. „Někteří příslušníci první generace soudí, že zatímco jejich děti (druhá generace) do kostela moc nechodí a víru v podstatě nepraktikují, jejich vnoučata, tedy příslušníci třetí generace, se k víře vracejí."[33]
Časové srovnání víry dotázaných a víry rodičů za uplynulých 25 let umožnilo sledovat, do jaké míry dnešní náboženskou orientaci ovlivnily poměry předlistopadového režimu a jak situace spojená s obnovou kapitalismu a pluralitní demokracie. Komparace stejných generačních skupin před 25 lety a dnes naznačuje, že právě v kategorii nejstarších došlo k největšímu poklesu důležitosti víry v Boha (o 33 procentních bodů). V roce 1991 byly rozdíly mezi krajními věkovými skupinami 29 procentních bodů, dnes je to 7 procentních bodů. Hranice důležitosti víry se v chápání věkových skupin za zkoumané období stírají, věkové kohorty se v tomto směru homogenizují. Tím, že došlo ke generační obměně, se podíl věřících mezi nejstaršími vyrovnal s věřícími v ostatních věkových skupinách. Jedna výrazná změna nastala oproti minulým letům, nejstarší respondenti dnes nepatří k nejvíce věřícím, tuto pozici převzala totiž starší střední generace do 59 let.
Víra rodičů nabízí doplňující pohled na generační zázemí respondentů. Podíl celkově a částečně věřících rodičů ve věkovém rozmezí od mladých lidí až po starší střední generace stoupá ze 47 % na 63 %. V okruhu 60letých a starších je jich 59 %. Tato skutečnost měla rozdílný vliv na náboženskou orientaci, jak ilustrovaly předchozí výsledky. V nejmladší věkové skupině dochází k nejvýraznější reprodukci nevíry. Mladší střední generace relativně nejčastěji konvertuje. V prostředí starší střední generace se nejméně často reprodukuje nevíra, ale podíl dekonvertujících je vyšší než u mladších věkových skupin. Mezi nejstaršími respondenty se nejčastěji reprodukovala víra, ale nejméně často dochází ke konverzi.
Získané výsledky z hlediska dnešní doby patrně nedávají příliš za pravdu názoru Nešpora, podle něhož v české společnosti jako v celku skončil komunistický boj proti náboženství mezi lety 1948–1989 v podstatě úspěchem, odcírkevňováním.[34] Určitě lze o úspěchu hovořit u dnešní generace 60letých a starších, ale další převážná část populace je jen částečně ovlivněna protináboženskými aktivitami před rokem 1989 nebo není ovlivněna vůbec. Údaje dokonce naznačují, že poslední generace, která zažila „tažení proti náboženství", se obrátila spíše k víře v nadpřirozeno než k církevnímu náboženství, stejně jako mladá generace narozená po roce 1987. Z logiky této komparace by vyplývalo, že i současný společenský systém odcírkevňuje, i když se neprojevuje přímými protináboženskými prvky. Na základě uvedených poznatků je možné na výzkumnou otázku odpovědět následovně: V procesu náboženské socializace je rodičovská náboženská socializace sice primární, ale další faktory představované širším okolím, celou společností hrály

32 Nejen podle získaných údajů, ale i podle poznatků Hamplové inklinují k „alternativní" religiozitě lidé mladší. Srov. Dana HAMPLOVÁ, Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity, *Sociologický časopis* 4/2008, s. 703–724.

33 V souvislosti s charakteristikou tří generací není uveden věk, jenom vzdělání, profesní zařazení a rodinný stav, přesto lze soudit, že v našem členění jde o starší střední generaci, mladší střední a nejmladší generaci. Srov. Helena KUBÁTOVÁ a kol., *Mezigenerační proměny způsobu života na Hlučínsku*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2015.

34 Srov. např. Zdeněk R. NEŠPOR, *Příliš slabí ve víře*, Praha: Kalich, 2010.

v minulých desetiletích a hrají i v současných společenských podmínkách rozhodující roli.

## Závěrem

V české společnosti platí stejné mechanismy náboženské socializace jako v jiných částech Evropy. Autoři zabývající se náboženskou situací ve světě konstatují, že dnes už neexistují žádné rozdíly z hlediska náboženské výjimečnosti. Vyplývá to i ze skutečnosti, že dlouhotrvající snaha komunistických systémů bojovat proti náboženství mohla ovlivnit víru lidí maximálně ještě několik let po pádu režimu.[35] Život po roce 1990 také v ČR dobře prověřil poznatek, že transmise náboženské víry mimo rodinu závisí do značné míry na společenském kontextu.[36] Hypotéza o významnějším vlivu společenských a ekonomických podmínek na náboženskou socializaci potomků, než má rodičovské působení, se v tomto směru potvrdila. Trend započatý v severní a západní Evropě v padesátých letech 20. století, spojený s plynule se vytrácejícím vlivem křesťanské tradice a nárůstem posttradiční spirituality v posledních desetiletích,[37] se projevuje i u nás jako důsledek existující společenské situace.

Odborníci si kladou otázku, proč je náboženská výchova ve většině případů málo efektivní. Odpovědi nacházejí v analýze vzájemného působení subjektivních i objektivních podmínek. Pohled na rodičovskou náboženskou výchovu ukazuje na několik typických obecných rysů: a) vliv rodičů je nepřímý[38], b) náboženská socializace směřuje spíše k reprodukci než ke zvyšování religiozity, c) z hlediska náboženské socializace nejsou zaznamenány rozdíly ve vlivu rodičů na děti v nábožensky orientovaných a sekularizovaných zemích[39]. Je možné, že dlouhodobý efekt náboženské výchovy směřovaný na mladé lidi je oslabený sociokulturním rozvojem na makroúrovni.[40] K tomu se přidává i okolnost, že psychologická potřeba obracet se k náboženství v situaci zlepšování životních podmínek klesá a role náboženské socializace v rámci rodiny se stává náročnější.[41] Mladí jsou méně nábožensti než starší, a to u nás i ve světě. Jde o odraz historických změn souvisejících spíše s vyšší úrovní lidského rozvoje než s něčím, co se spojuje s cyklem lidského života.[42] Plné pochopení náboženského socializačního procesu vyžaduje věnovat pozornost oběma úrovním, mikro i makro rovině, a jejich vzájemnému ovlivňování. Socializační proces není možné studovat nezávisle na sociálním kontextu. Na náboženské a nenáboženské socializaci se podílejí jak rodičovská náboženská socializace, tak další faktory zahrnující širší prostředí i společnost v minulosti i dnes.

35 Srov. např. KELLEY, National Context…, s. 295–314.
36 Srov. např. MÜLLER – SCHMIDT – DE GRAFF, Which Societies…, s. 739–759.
37 Srov. např. Dick HOUTMAN – Stef AUPERS, The Spiritual turn and the decline of tradition: the spread of Post-Christian spirituality of fourteen Western countries, *Journal for the Scientific Study of Religion* 3/ 2007, s. 305–320.
38 Srov. např. Kent JENNINGS – Laura STOCKER – Jake BOWERS, Politics Across Generations: Family Transmission Reexamined, *The Journal of Politics* 3/2009, s. 782–799.
39 Srov. např. STORM –VOAS, The Intergenerational…, s. 131–150.
40 Srov. např. Paul VERMEER – Peer SCHEEPERS, Religious Socialization and Non-Religious Volunteering: A Dutch Panel Study, *Voluntas* 23/2012, s. 940–958.
41 Srov. např. MÜLLER – SCHMIDT – DE GRAFF, Which Societies…, s. 739–759.
42 Srov. např. Pippa NORRIS – Ronald INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York: Cambridge University Press, 2004.

# Rozdíly v náboženské socializaci napříč generacemi

**Abstrakt**
Náboženská socializace je v centru pozornosti celé řady zahraničních autorů. Ve svých analýzách využívají kromě domácích výzkumných dat i údaje za národní celky získané z mezinárodního datového souboru International Social Survey Programme (ISSP) 2008: Religion III. Tématika náboženské socializace začíná poutat pozornost i v rámci českého odborného diskurzu. Článek navazuje na dosavadní přístupy a soustřeďuje se na okolnosti náboženské socializace v ČR. Zabývá se mírou intergeneračního přenosu náboženských představ. Cílem je posouzení podoby náboženského světonázoru v rámci hlavních věkových skupin české populace a jejich rodičů. Při interpretaci poznatků byly využity výsledky reprezentativního šetření realizovaného v prosinci 2015 až lednu 2016 na populaci ČR 15leté a starší v rozsahu 522 respondentů. Získaná data umožnila porovnání posunů v oblasti víry v Boha od roku 1991.

**Klíčová slova**
Náboženská socializace, osobní víra v Boha, víra rodičů, generace, spiritualita

***Kontakt***
***RSDr. Ján Mišovič, CSc.***
Jihočeská univerzita České Budějovice
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
misovic@tf.jcu.cz

# Differences in Religious Socialisation across Generations

Ján Mišovič

## Introduction

The issue of religious socialisation is at the centre of the attention of many foreign authors. Their approaches, though, completely differ from contentual and methodological points of view. Some pay attention to the progress of socialisation within a particular society[1] or focus on the process of adopting religions in different countries.[2] Some notice the main socialisation factors associated with the influence of parents,[3] while others approach complexly to circumstances explaining religious socialisation.[4] In their analysis, they use (in addition to domestic research data) information about national units obtained from the International Social Survey Programme (ISSP) 2008: Religion III.

The topic of religious socialisation is also beginning to attract attention within Czech professional discourse[5], and the focus is on intergenerational and intragenerational transmission of religious beliefs in the Czech Republic and in surrounding countries.

The presented article builds on the approaches that characterise the forms of religiosity and non-religiosity of Czech society and focuses on the circumstances of religious socialisation in the Czech Republic. It deals with the degree of the intergenerational transmission of religious ideas. The aim is to assess the form of religious worldview within the Czech population and the trends connected with it and to find answers to the research question, i.e., what the role is of parental religious socialisation in the adoption of religious faith. During the interpretation of our findings, the results of a representative survey of Czech population (realised between December 2015 and January 2016) were used.

1 Cf., for example, Alasdair CROCKETT – David VOAS, Generations of Decline: Religious Change in 20th Century Britain, *Journal of the Scientific Study of Religion* 4/2006, pp. 567–584.

2 Cf., for example, Tim MÜLLER – Peter SCHMIDT – Nan Dirk DE GRAFF, Which Societies Provide a Strong Religious Socialisation Context? Explanations Beyond the Effects of National Religiosity, *Journal of the Scientific Study of Religion* 4/2014, pp. 739–759.

3 Cf., for example, Richard PETTS, Paternal Religiosity and Youth Religiosity: Variations by Family Structure, *Sociology of Religion* 1/2015, pp. 95–120.

4 Cf., for example, Paul VERMEER – Jacques JANSEEN – Joep DE HART, Religious Socialisation and Chuch Attendance in the Netherlands from 1997 to 2007: a Panel Study, *Social Compass* 3/2011, pp. 371–392.

5 Cf., for example, Antonín PALEČEK – Roman VIDO, Náboženské vyznání v České republice z perspektivy inter- a intragenerační transmise, *Naše společnost* 2/2013, pp. 24–35; Antonín PALEČEK, Sekularizace z pohledu inter- a intragenerační transmise: ČR ve srovnání postkomunistických zemí střední Evropy, *Naše společnost* 2/2015, pp. 13–26.

## 1. The Theoretical Approaches to Religious Socialisation

The starting point for the application of the socialisation processes (in the area of religion in the Czech Republic) is the idea that 'Czechs are far less non-religious than they would seem at first sight'.[6] Most Czechs do not belong to any churches, do not attend religious services, and do not trust religious organisations. On the other hand, however, they are familiar with belief in so called supernatural power, magic.[7] We rely on the theory of secularisation, which is based on reducing the importance of religion in society. It is characterised by structural differentiation, rationalisation, pluralism, and the loss of the dominant integration function of religion. In other words, by changing the way in which religion operates and by changing the place of religion in society.[8]

The definition of socialisation itself (which can be characterised as a process through which the same or similar values, norms, ideas, practices, beliefs, practical steps are passed from one generation to the next in order to enable the incoming members to participate in the ordinary life of society) is the basis for understanding its religious form. Socialisation in its broadest sense means integrating individuals into an existing social structure, while transmission and internalisation are the core of this process.[9]

Berger and Luckmann were dealing with the most general circumstances of socialisation when they characterised three intermediary parts contributing to its realisation. Significant others, usually parents, are the first agents who mediate social reality to the child/children, lead them towards the adoption of values, roles, norms, and present the world in a comprehensible form. A child later comes into contact with other children, peers, the wider family, and his or her surroundings, and expands his or her understanding of social reality. Such knowledge is essential for the child. He or she realises that the meanings important to his or her parents are considered equally important for other members of society. The impact of the wider surroundings represents the influence of less important others for the child. Both authors combine the functioning of these factors (in the process of internalisation) with a factor that allows the continuation of identification with the general others, i.e., with society. These socialisation circumstances are crucial because they involve the internalisation of society, respectively the social structure. 'Not only the content of socialisation but also the degree of its success is determined by socio-structural conditions and has socio-structural consequences.'[10]

Some of the authors leave aside the wider understanding of socialisation and focus especially on the role of parents and the family in the process of religious socialisation,[11] that is, on the importance of the religious homogeneity of both parents.[12]

German experts remain in a more general context and perceive socialisation as a complex process, taking place in the background of four connected areas.[13] Personality with its dispositions is the starting point of the whole process, which immediately initiates individual interactions.

6 Cf. Dušan LUŽNÝ – Zdeněk R. NEŠPOR et al., *Náboženství v menšině*. Praha: Malvern, 2008, p. 9.
7 Ibid., p. 25.
8 Cf. © Dušan LUŽNÝ, Sociologické teorie náboženství – potenciál průniků? (on-line), available at: http://css2017.ff.cz./prispevky/pdf, cited 24th May 2017.
9 Cf., for example, VERMEER – JANSEEN – DE HART, Religious Socialisation…, pp. 371–392.
10 Cf., for example, Peter L. BERGER – Thomas LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality*, Brno: CDK. 1999.
11 Cf., for example, Christian SMITH – Melinda DENTON, *Soul Searching. The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers,* New York: Oxford University Press, 2005; PETTS, Paternal Religiosity…, pp. 95–120.
12 Cf., for example, David HUTSEBAUT, *Een zekere onzekerheid. Jongeren en geloof.* Amersfoort: Acco, 1995, In: VERMEER – JANSEEN – DE HART, Religious Socialisation…, pp. 371–392.
13 Cf., for example, Klaus Jürgen TILLMANN, *Sozialisationstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellshaft, Institution und Subjektwerdung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2007.

Socialisation is taking place continuously through personal contacts, direct communication face to face with other individuals, parents, in a specific family environment. These interactions with increasing age often take place in specific social institutions such as kindergarten, school, free time activities groups, peer groups, ecclesial community, etc., and constitute the third area of socialisation. Religious orientation is not formed only by the mind and behaviour of parents, but also by the environment in which people live, their friends, peer informal groups, teachers, and life counterparts.[14] Society itself as a whole, which also influences the process of socialisation through its specific economic, political, social and cultural structures, is considered to be the fourth area. The interconnection between the four spheres is hierarchical in nature, which means that micro -level relations (respectively in the first two areas, individual and group) are influenced by the macro-level (created by institutions and society). The weakening of a traditional religious education of a child by social and cultural development at the macro level is one of the expressions of these links[15] and this is manifested, for example, by an expanding individualisation, by a form of moral individualism as a result of the decreasing importance of traditional authority,[16] or by identification with the process of rationalisation manifested by an increasing level of education and the use of urbanisation.[17] The reluctance of people to participate in religious life is explained by the functioning of these factors.[18] Coleman claims that rapid economic and social changes over the last few decades have led to differences in young people's thinking and understanding (compared to their parents) in areas such as work, family, gender issues, and sex,[19] and this also applies to the subject of religion.[20] The scope of mass culture and the intensity of its influence (unimaginable several decades ago) also supports the idea of a less significant impact of religion on the young generation compared to their parents. This may lead to tensions between the two generational groups in a religious environment.[21]

In connection with the decline in religiosity, both the role of age groups and time periods are considered. Evidence suggests that belonging to an age group appears to be more important than the action of specific events or circumstances at different times.[22] As a result, more religiously oriented generations are replaced by younger, less religiously influenced groups. Both beliefs and religious affiliation (believing and belonging) are decreasing to the same extent, which is completely contrary to the arguments of Davie[23] and others.[24]

Many studies of religious socialisation carried out in countries with different religiosity and religious backgrounds conclude that the influence of the socialising efforts of parents is diminishing and competing with other socialising factors, beginning with the environment outside one's family and ending with economic, social, and cultural changes. The current result of religious so-

14 Cf., for example, Jonathan KELLEY, National Context, Parental Socialisation, and Religious Belief in 38 Nations as of 2008: The End of National Exceptionalism?, *Polish Sociological Review* 3/2015, pp. 295–314.

15 Cf., for example, VERMEER – JANSEEN – DE HART, Religious Socialisation…, pp. 371–392.

16 Cf., for example, Dick HOUTMAN – Peter MANCINI, Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in Netherlands, *Journal for the Scientific Study of Religion* 3/2002, pp. 455–473.

17 Cf., for example, Manfred TE GROTENHUIS – Peer SCHEEPERS, Churches in Dutch: Causes of Religious Disaffiliation in The Netherlands, 1933–1955?, *Journal for the Scientific Study of Religion* 4/2001, pp. 591–606.

18 Cf., for example, VERMEER – JANSEEN – DE HART. Religious Socialisation…, pp. 371–392.

19 Cf., for example, John COLEMAN, Young people in Britain at the beginning of a new century, *Children and Society* 4/2000, pp. 230–242.

20 Cf., for example, Jan HORWATH – Janet LEES – Peter SIDEBOTHAM, The influence of religion on adolescent family life in England: an explanatory study of the views of young people and parents, *Social Compass* 2/2012. pp. 257–275.

21 Cf., for example, Ingrid STORM – David VOAS, The Intergenerational Transmission of Religious Service Attendence, *Nordic Journal of Religion and Society* 2/2012, pp. 131–150.

22 Cf., for example, CROCKETT – VOAS, Generations of Decline…, pp. 567–584.

23 Cf., for example, Grace DAVIE, New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective, *Social Compass*. 1/2004, pp. 73–84.

24 Cf., for example, CROCKETT – VOAS, Generations of Decline…, pp. 567–584.

cialisation in the Czech Republic and the development of the situation in this direction will be indicated in further parts of this article.

## 2. Methodology and Data

The Czech authors, similar to some foreign ones, used international data from 2008 when analysing religious socialisation. Our approach was different. We used the data from a representative survey of the Czech population aged 15 years and older,[25] (carried out by the Social Sciences Club, entitled The Influence of the Scope of Human Values and One's Worldview on Decision-making). There were 522 respondents included in the survey. Eighty interviewers from the Social Science Club's trained network conducted data collection between December 2015 and January 2016, based on quota selection and standardised interviews. The determiners for respondents were gender, age, education, the size of place of residence, and region. One of the topic areas focused on social and political theses related to the worldview of the respondents and their everyday life issues. This conceptualised content enabled (through the following variables) to also analyse religious feelings and thoughts, and circumstances of religious socialisation. As an indicator of religious belief, we considered the answer to the question: 'How important is faith in God to you? Very important, partly important, unimportant'. The degree of religiosity was captured through consent or disagreement with the statement: 'Religion is the salvation of mankind. I agree totally; I agree partly; I disagree; I do not know' presented on the piece of paper. Another statement: 'I believe in supernatural powers. Yes, always; yes, sometimes; No, I do not' mapped the alternative religiosity of the respondents. The operationalised variable, referring to the concept of the essence of the world, was formulated as follows: 'You believe that the world has a materialistic nature, is governed by natural laws, or has a spiritual essence, is controlled by God or other supernatural powers, or you do not know'.

Two separate queries followed the degree of religious orientation of the father and mother of the questioned participants in the following wording: 'Is it possible to say that your mother (father) has been or is a believer? Yes; partly; no'. Comparing the answers to the last two questions within the basic age groups (i.e., the younger generation, the younger middle generation, the older generation and the oldest generation), is the basis for assessing the socialisation of religious ideas in a similar way to other authors.[26] Faith in God in the questioned ones and the beliefs of both parents were surveyed nationwide also in 1991. It was a piece of research for the Czechoslovak Bible Society, sponsored by the World Bible Society and carried out in March 1991 at IVVM Prague. A group of citizens of the Czech Republic aged 15 and older, out of a number of 1961 respondents, was chosen by the method of quota selection with controlled characteristics (gender, age, size of place of residence, region, and economic activity). The selection for the current research was conducted in the same way and with the same controlled characters, except for economic activity, which was replaced by education.

The evaluation of individual aspects of religion and the degree of religious orientation of parents have been connected with the influence of subjective circumstances. The results of data comparisons between 1991 and 2016 (between age groups) were considered to be the consequence of objective circumstances. Cases where at least one of the parents was considered to be partially

25 In the research, a quota selection was used for the design of a representative set. It was done in the same way as for CVVM continuous research, Median research and for other CT (Czech Television) agencies, or the exit polls for CT.

26 Cf., for example, CROCKETT – VOAS, Generations of Decline…, pp. 567–584; Joel ROBBINS, How Do Religions End? Theorizing Religious Traditions from the Point of View of How They Disappear, *Cambridge Anthropology* 2/2014, pp. 2–15.

believing and the respondent recognised belief in God as at least partly as important were considered to be a religious transfer. The reproduction of unbelief was observed in a group with both unbelieving parents following the lack of faith in God in regard to the respondent's attitude. The state was reflected as a deconversion if (at least) one of the parents was at least partially considered a believer and (at the same time) belief in God was not important to the respondent him/herself. The situation in which the respondent considered belief in God to be very or partly important while both parents were unbelievers we call conversion. It is certainly necessary to draw attention to the limits of the study. The first is that the six variables indicate religious worldview and allow a partial, indicative analysis of each age group. Another limiting factor is the size of the representative set. Yet, the tendencies given by us may be worthwhile in their next possible verification.[27] The topic of religion and non-religion is presented in the following section.

## 3. The Extent of Religious and Non-Religious Worldviews

One of the aims of the study is to characterise the current expansion of the religious worldview in the Czech Republic and, in connection with this, to show the circumstances of religious socialisation, and the degree of generational transfer of religious and non-religious ideas and views. The interpretation of the block of questions indicating religiosity within the population of the Czech Republic and individual age groups seems to us to be the most effective. First, we introduce the layout of each aspect of religious orientation.

*Table 1: Answers given by the Czech population and basic age groups about their religious orientation (in %)*

| | | ČR | 15–29yrs | 30–44 yrs | 45–59 yrs | 60+ yrs |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **He/she believes in supernatural powers** | Always | 11 | 9 | 17 | 12 | 7 |
| | Sometimes | 21 | 32 | 19 | 25 | 21 |
| | Never | 68 | 59 | 64 | 63 | 72 |
| **Faith in God is for the respondent** | Very important | 10 | 6 | 10 | 13 | 10 |
| | Partly important | 15 | 19 | 18 | 21 | 21 |
| | Unimportant | 75 | 75 | 72 | 66 | 69 |
| **Religion is the salvation of** | I agree | 7 | 5 | 7 | 10 | 5 |
| | I agree partly | 10 | 9 | 11 | 10 | 10 |
| | I do not agree | 70 | 67 | 69 | 65 | 76 |
| | I do not know | 13 | 19 | 13 | 15 | 9 |

*Source: Research titled The Influence of the Scope of Human Values.*

Respondents spoke about the three aspects of religious orientation – belief in God, the importance of religion for humanity, and, in general, the recognition of supernatural powers. Belief in

27 For illustration, the representation of each age group was as follows: 15-29 years covered 22% and the remaining three age groups covered 26%. Far more uneven distributions of subsets are commonly used by foreign authors for publishing purposes. For example, Hunsberger, Pratt and Pancer in their article called Religious Versus Nonreligious Socialisation: Does Religious Background Have Implication for Adjustment?, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/2001, pp. 105–128. The article analyses the set of N = 615 with the following membership of the church respondents 28%, 8%, 52%, 12%.

supernatural powers is the most widespread. It is perceived by virtually a third of the population. At least approximately two-fifths of those under the age of 29 sometimes believe in it, but (on the other hand) only just over a quarter of those aged 60 and older do so. The situation is different in terms of belief in God. The smallest number of consistent and most reluctant answers is amongst the young generation. For some, it may be surprising that older middle-aged people represent the age group with the greatest importance of belief in God and at the same time with the least disagreement. A third of 45–59 year-olds gives greater or lesser importance to faith in God.
The expression of relationship to institutionalised forms of religion is the answer to the question about the role of religion in the salvation of mankind. The least agreeing and most disagreeing answers are expressed by members of the oldest generation of 60 and older. In this age group, the most likely influence is pre-November 1989 antireligious propaganda. However, the closest age group of 45-59 years old respondents expressed the most support for religion (one tenth) and the least disagreements (less than two-thirds). After 1989, this group formed a significant part of the emerging young generation, and its attitudes were formed on the basis of religious freedom (i.e., not only under the influence of antireligious activities of the previous regime).
A complementary view of religious attitudes provides answers to the question about the essence of the world, listed in Table 2.

*Table 2: Opinions on the essence of the world given by the population of the Czech Republic and its basic age groups (in %)*

| The world has as its essence | CR | 15–29yrs | 30–44 yrs | 45–59 yrs | 60+ yrs |
|---|---|---|---|---|---|
| Materialistic | 56 | 45 | 59 | 57 | 61 |
| Spiritual (governed by God) | 6 | 5 | 6 | 10 | 4 |
| The world has a different nature | 3 | 5 | 5 | 2 | 2 |
| I don't know / no answer | 35 | 45 | 30 | 31 | 33 |

*Source: The Influence of the scope of Human Values (specific research).*

The materialistic view of the world prevails in the Czech population with more than half of the share. However, there are differences between age groups. Differences by age in previous responses are also confirmed by the given findings. Older middle-aged people most often hold religious ideas. The youngest respondents under the age of 29 are the least accustomed to the materialistic nature of the world, and most often they have failed to find some direction. A declared materialistic or religious view of the essence of the world does not always mean a clear view. More detailed analyses illustrate that a materialistic view of the world and, at the same time, the insignificance of faith in God holds for 44% of the respondents. The importance of faith in God and the spiritual nature of the world were given by 5% of respondents. The remaining 51% is characterised by a larger or smaller pairing of both positions.
The time comparison of faith in God within the main age groups has not yet appeared in the domestic literature. One can find research data about the relationship of the population towards religion, belief and the Bible obtained in 1991, where also belief in God was explored. The comparison of the 'I believe in God' response in 1991 and the great importance of faith in God in 2016 is given in Table 3.

*Table 3: Belief in God and the great importance of faith in God in age groups (1991 and 2016) in %*

| | CR | 15–29yrs | 30–44yrs | 45–59yrs | 60+ yrs |
|---|---|---|---|---|---|
| 1991 | 25 | 14 | 20 | 27 | 43 |
| 2016 | 10 | 6 | 10 | 13 | 10 |

*Source: The Influence of the Scope of Human Values (specific research) and About the Relationship of the Czech Population... (specific research). Counting is rounded to 100%. In each field, there are other possible answers.*

The data in the table can be evaluated from two points of view: a) to compare the differences between the age groups for each surveyed period, b) to analyse the answers in accordance with time and within the age groups.

Uniform differences of 6–7 percentage points were among the three age groups in the first survey, i.e., in 1991. Those were participants with a date of birth between 1932 and 1962. Most believers appeared in the group born in 1931 and earlier. There were 16 percentage points forming a distance from the previous generation and 29 percentage points was the distance from the youngest. The oldest were most often believers. The impact of religious education in this generation was stronger than the impact of antireligious propaganda.

Respondents from the second oldest age group formed the group of most believers in 2016, and they surpassed the oldest generation by number. However, the difference in the importance of faith between this and the youngest age group was only 7 percentage points. In the course of 25 years, a kind of religious 'homogenisation' took place in all age groups.

The second point of view reflects the reactions of the same generations in two different time periods. Differences between generational groups have been increasing over the period under review with increasing age. The representation of the faith of young people between 1991 and 2016 differs by 8 percentage points, and in the case of the oldest generations it is 33 percent. This means that the social circumstances of the last 25 years have been influencing each age group differently, with the biggest impact on the oldest generation.

The comparison of age groups for the years 1991 and 2016 offers an overview of the role of systemic circumstances in the formation of religious orientation, respectively the objective conditions of religious socialisation.

## 4. The Course of Religious Socialisation

The previous topic of the objective conditions of religious socialisation will be supplemented by the characteristics of the background for family religious socialisation. The assumptions of religious socialisation have been pursued in research through the testimony of the faith of each parent separately. The interpretation process will be the same as in the previous section, and we analyse responses across the population and subsequently in each age group. The data, in our opinion, indicates the conditions of primary religious socialisation for individual generations.

*Table 4: The statements of Czech citizens and people in basic age groups regarding the level of faith of their parents (in %)*

| | | CR | 15–29yrs | 30–44yrs | 45–59yrs | 60+ yrs |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Mother is / was a believer** | Yes | 19 | 13 | 12 | 21 | 29 |
| | Partly | 26 | 26 | 22 | 31 | 25 |
| | No | 55 | 61 | 66 | 48 | 46 |
| **Father is / was a believer** | Yes | 11 | 8 | 10 | 13 | 14 |
| | Partly | 17 | 18 | 15 | 16 | 18 |
| | No | 72 | 74 | 75 | 71 | 68 |
| **Both parents are / were believers** | Yes | 7,3 | 5,5 | 4,4 | 9,2 | 10,3 |
| | Partly | 38,7 | 44 | 35 | 47,3 | 47 |
| | No | 54 | 50,5 | 60,6 | 43,5 | 42,7 |

*Source: The Influence of the Scope of Human Values (specific research).*

Virtually every one fifth of our respondents has or had a genuinely religious mother. More than half of mothers are non-believing in the Czech Republic. The younger middle-aged generation gives a picture about, relatively speaking, the smallest number of mothers believing and (at the same time) the highest number of non-believing mothers is stated. The number of believing mothers in other age groups is on the rise and the proportion of non-believing mothers is decreasing. It is only natural that the most significant number of believers and the lowest share of unbelieving mothers is within the circle of the oldest generation. The 'special' part consists of the mothers of the youngest respondents. When compared to the nearest age group, the share of believing mothers is higher by 1 percentage point, and (at the same time) the representation of non-believing mothers is lower by 5 percent. Although these are not statistically significant differences with respect to sample size, the data may signal changes that occur in the perception of faith and religion even in parenting generations.

The share of believing fathers is generally lower than that of believing mothers. Every ninth father belongs to the circle of believers and almost three quarters to the non-believers category. The representation of the faithful fathers increases with the increasing age of the respondents, but not significantly (a total of 6 percentage points). The largest number of unbelieving fathers occurs in the age group of 30-44 years (three quarters). Older generations have fewer. The representation of non-believing fathers is 1 percentage point lower for young people under the age of 29 in comparison with the following age cohort. A slight difference may suggest a change in the current trend concerning the attitude towards the spiritual dimension of human life in the environment of the older middle generation of parents. Differences in the importance of the respondent's faith and the belief of mother and father illustrate a greater closeness to fathers' belief than to mothers' belief.

Looking more closely at the identity of the faith of both parents, it is clear that religiously oriented families in the Czech Republic are 7%, non-religious oriented form more than half (54%), and at least partly religiously oriented form almost two fifths (39%). It is possible to repeat that the least religious (4%) and most non-religious (61%) are parents of the younger middle generation (30–44 year-old people). Those who are 60 and over themselves had mothers and fathers with the most religious orientation.

It is reaffirmed that among the parents of the youngest respondents there is 1 percentage point more believers than in the group of parents in the next age group and, at the same time, by 10 percentage points less than the non-believers.
There is one other comparison, being that of parents' beliefs in 1991 and 2016 with the great importance of belief in God given by the respondents themselves. The following table compares the belief of the respondent and his or her mother in the age groups in the given years.

*Table 5: Mothers and their faith in God in 1991, 2016 and the great importance of faith in God for the Participants 2016 (in %)*

| | 15–29yrs | 30–44yrs | 45–59yrs | 60+ yrs |
|---|---|---|---|---|
| Believin mothers 1991 | 23 | 42 | 55 | 69 |
| Believing mothers 2016 | 13 | 12 | 21 | 29 |
| Believing participants 2016 | 6 | 10 | 13 | 10 |

*Source: The Influence of the Scope of Human Values (specific research) and About the Relationship of the Czech Population... (specific research).*[28] *Counting up to 100% in each field is represented by other answers.*

Differences between the faith of the respondents and their mothers in each age group, as well as the differences in mothers' beliefs after 25 years, are indicated in the table. Today's young generation is different from its mothers by 7 percentage points, the younger middle generation by 2 percent, the older middle generation by 8 percent, and the oldest by 19 percentage points. The differences between the 60 year-old and older respondents and their mothers are the most striking. A gradual increase in the differences was noted in the survey of the share of believing mothers in generations today and 25 years ago. The smallest inequalities are in the younger generation (by 10 percentage points) and the most significant among the oldest (by 40 percentage points).
Changes concerning the respondent's and his/her father's faith are mentioned analogously. The data is presented in Table 5.

*Table 6: Fathers and their faith in God in 1991, 2016 and the great importance of faith in God for the participants 2016 (in %)*

| | 15–29yrs | 30–44yrs | 45–59yrs | 60+ yrs |
|---|---|---|---|---|
| Believing fathers1991 | 17 | 23 | 34 | 54 |
| Believing fathers 2016 | 8 | 10 | 13 | 14 |
| Believing participants 2016 | 6 | 10 | 13 | 10 |

*Source: The Influence of the Scope of Human Values (specific research) and About the Relationship of the Czech Population... (specific research). Counting up to 100% in each field is represented by the other answers.*

The beliefs of today's respondents show fewer differences towards their fathers' beliefs than towards the mothers' beliefs. The difference of 2 percentage points is in the youngest age group, the other two age cohorts are the same, and in the oldest age group the difference is 4 percentage points.
Differences between the years 1991 and 2016 (namely between the age groups), however, with the increasing age of respondents, are increasing. In the youngest generations, the fathers' belief dec-

28 Cf. Ján MIŠOVIČ et al., *O vztahu čs. populace k náboženství a k Bibli*, Praha: IVVM, 1991, p. 9; Ján MIŠOVIČ, *Víra v dějinách zemí Koruny české*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2001, p. 130.

lined by 9 percentage points over the 25 years. On the other hand, in the generation of 60-year-old and older participants, the fathers' belief declined by 40 percentage points.
To illustrate the differences found, we present the results of the factor analysis with the six already used variables. We use Principal component analysis (PCA). The results are given in Table 7.

*Table 7: The importance of individual factors in the religious understanding of the world*

| Examined items | Extraction | Components | Total | % Variation | Kumulativ % |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. How important is belief in God | .694 | 1. | 2.26 | 42.61 | 42.61 |
| 2. Father was / is a believer | .690 | 2. | 1.06 | 17.70 | 60.31 |
| 3. Religion is the salvation of mankind | .652 | 3. | .98 | 16.27 | 75.58 |
| 4. Mother was / is a believer | .631 | 4. | .55 | 9.20 | 85.78 |
| 5. I believe in supernatural powers | .467 | 5. | .44 | 7.40 | 93.18 |
| 6 Has / does not have a world-view | .484 | 6. | .41 | 6.82 | 100.00 |

*Source: The Influence of the Scope of Human Values (specific research).*

The two strongest components (explaining a total of 60% dispersal of the six variables) proved to be the most important. The two variables are the importance of the respondent's faith and his or her father's belief.

The latest data will refer to religious transmission between parents and children in the form of religious and non-religious reproduction, deconversion, and conversion in each age group.

*Table 8: The relation of the parents' faith and respondents' beliefs according to their age groups (%)*

| | Reproduction of faith | Reproduction of unbelief | Deconversion | Conversion |
|---|---|---|---|---|
| CR | 24 | 45 | 25 | 6 |
| 15–29yrs | 21 | 53 | 22 | 4 |
| 30–44yrs | 20 | 51 | 20 | 9 |
| 45–59yrs | 27 | 37 | 29 | 7 |
| 60+ yrs | 28 | 41 | 29 | 2 |

*Source: The Influence of the Scope of Human Values (specific research).*

Those more or less accepting the faith of both their parents make up a quarter of the population in the Czech Republic. More than two fifths do not believe in the same way as their parents, one quarter of respondents separate themselves from the religious belief of their parents, and 6% of

today's people (at least partially believing in God) were brought up by non-believing parents.[29]
Trends that emerged in the previous findings were also reflected in the table above. The reproduction of faith takes place in the two younger age groups giving the result of one fifth of respondents. We see transmissions for more than a quarter of respondents in the two older age groups. The difference between the age groups with the lowest and highest reproduction rates is 8 percentage points.
The reproduction of disbelief is most striking in the age group of 15-29 years, covering more than one half of this part. Similarly, it is also in the category of the younger middle generation. The reproduction of disbelief is least among the older middle generation (less than two-fifths).
The proportion of deconverted people is lower in younger age groups (around one fifth) and higher in the elderly (approaching one third). Lužný demonstrates this process on the results of qualitative research in Česká Lípa and Mikulov. Although a large number of people from the highly religious Slovak regions moved to Česká Lípa, these people did not engage in local religious life. On the contrary, young people from Mikulov lose their original religious interest after leaving their home to gain education, work. In the new environment, they were not interested in religious life. There may be a trend that Lužný calls the lack of interest and indifference, a condition that is 'perhaps even more cautious than if negative attitudes to traditional religion prevailed'.[30]
Religious conversion is very uneven. The lowest is among those 60 and older. The second lowest share of converts is recorded among the youngest. The most converts are among the younger generation of aged 30-44, with almost a tenth of them (9%). In the older middle generation, conversion occurs more often than in the oldest and youngest age group.

## 5. Reflection on the Results

The Czech Republic is still considered to be one of the most secularised countries. This is documented by a number of sets of empirical data.[31] Giving the religious manifestations examined, faith in supernatural powers takes the most obvious position. Virtually one third of the population recognises their impact. Younger age groups – more so than older – believe in these powers more often than in God. This is more than two fifths in the circle of young people,[32] and in the younger middle generation of up to 44 years it is more than a third. The older middle generation, which had belonged to the youth group in the 1990s, represents the largest part of those for whom faith in God is either partly or very important and, also, this generation most often appreciates the role of religion for humanity. The oldest respondents, including those born in 1956 and earlier, represent a generation which sees all the aspects of religion examined as the least important. Their attitudes are closer to younger generations.
The acquired knowledge about generations corresponds in some way to the findings from the qualitative research of religious life in Hlučínsko. 'Some of the first generation think that while

29 According to the Czech Republic data from the ISSP 2008 research and another calculation method, intergenerational deconversion rates received 16 percentage points, conversion recieved 1 percentage point, intragenerational deconversion recieved 11 percentage points, and conversion recieved 1 percentage point. Cf. Antonín PALEČEK, Sekularizace z pohledu inter a intrageneračních transmise: ČR ve srovnání postkomunistických zemí střední Evropy, *Naše společnost* 2/2015, pp. 13–26.

30 Cf. LUŽNÝ – NEŠPOR et al., *Náboženství…*, pp. 198–199.

31 This is also apparent from the ISSP 2008 data analysis. During the comparison of the regression coefficient (which reflects the influence of parents' attendance at worship on the religious beliefs of respondents from 38 countries) Turkey, with a value of 0.0005 was at the first place, and the Czech Republic, with a coefficient of 0.009, was in last place. The same state one can find during the comparison of the average religious belief (the first is Turkey with 0.95, and the last CR with 0.32). Cf. KELLEY, National Context…, pp. 295–314.

32 Not only according to the obtained data, but also according to Hamplova's knowledge, younger people tend towards 'alternative' religiosity. Cf. Dana HAMPLOVÁ, Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity, *Sociologický časopis* 4/2008, pp. 703–724.

their children (second generation) do not go to church and do not practice their faith, their grandchildren, the third generation, are returning to faith.'[33]

The temporal comparison of the faith of the respondents and the beliefs of parents over the last 25 years has enabled us to monitor the extent to which today's religious orientation has been influenced by the pre-1989 regime and (on the other hand) by the situation associated with the renewal of capitalism and democracy. Comparing the same generational groups 25 years ago and today suggests that the category of the oldest experienced the greatest decline in the importance of faith in God (by 33 percentage points). In 1991, the difference between the two age groups furthest apart was 29 percentage points, and now it is 7 percentage points. The boundaries of the importance of belief (in the understanding of various age groups) are being wiped out over the period under consideration, and the age cohorts are homogenised in this respect. Due to the generational exchange, the proportion of believers amongst the elders has reached the same point as the number of believers in other age groups. One significant change has occurred over the past years: the oldest respondents today are not the most religious, and this position has been taken over by the older middle-aged generation up to 59 years of age.

The parents' belief offers a complementary look at the generational background of the respondents. The share of completely and partly believing parents in the age range from young to older middle generations is rising from 47% to 63%. In the range of 60 year-old and older people, this is 59%. This fact has had a different effect on religious orientation, as illustrated by previous results. In the youngest age group, the most prolific reproduction of unbelief occurs. The younger middle generation converts the most often. In the environment of the older middle generation, disbelief is reproduced the least, but the proportion of deconverts is higher than in younger age groups. Among the oldest respondents, faith was most often reproduced, but conversions are the least frequent.

The results obtained from today's point of view probably do not agree with Nešpor and his opinion. According to that, (in Czech society as a whole) the communist struggle against religion between 1948-89 ended successfully, by de-Churching society.[34] It is certainly possible to speak about such a success when looking at today's generation of 60-year-olds and older, but the other major part of the population is only partially influenced by the anti-religious activities before 1989, or is not influenced at all. The data even suggests that the last generation who experienced a 'campaign against religion' turned to faith in the supernatural rather than to the ecclesial religion, as did the young generation born after 1987. The logic of this comparison suggests that even the present social system is de-Churching society, even if it does not manifest itself through direct anti-religious elements. On the basis of the above findings, it is possible to answer the research question: in the process of religious socialisation, parental religious socialisation is primary, but other factors (represented by the wider environment and the whole society) have played in the past decades and still play a decisive role in contemporary social conditions.

33 In relation to the three generations characteristic, there is no age. We can find there only education, professional classification and marital status. Yet, it can be assumed that (in our classification) we are talking about the elderly middle generation, the younger middle, and the youngest generation. Cf. Helena KUBÁTOVÁ et al., *Mezigenerační proměny způsobu života na Hlučínsku*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2015.

34 Cf., for example, Zdeněk R. NEŠPOR, *Příliš slabí ve víře*, Praha: Kalich, 2010.

## Conclusion

In Czech society, the same mechanisms of religious socialisation apply as in other parts of Europe. Writers dealing with the religious situation in the world have noticed that there are no differences in terms of religious exclusiveness today. This comes from the fact that the long-running effort of communist systems to fight religion could have affected people's faith only for a few years after the fall of the regime.[35] After 1990, life in the Czech Republic has verified well the fact that the transmission of religious beliefs outside the family depends to a large extent on the social context.[36] The hypothesis saying that social and economic conditions have more significant influence on the religious socialisation of offspring than parenting has been confirmed in this respect. A trend that began in Northern and Western Europe in the 1950s, coupled with the steadily fading influence of Christian tradition and the growth of post-traditional spirituality in recent decades[37] is also manifesting itself in the Czech Republic as a consequence of the existing social situation.

Experts wonder why religious education is (in most cases) less effective. The answers are found in the analysis of the interaction between subjective and objective conditions. The view of parental religious education points to several typical general features: a) parental influence is indirect,[38] b) religious socialisation is directed towards reproduction rather than towards the increase of religiosity, and c) there are no differences in the influence of parents on children in religiously oriented and secularised countries.[39] It is possible that the long-term effect of religious education directed at young people is weakened by socio-cultural development at the macro level.[40] Added to this is the fact that the psychological need to turn to religion in a situation of improving living conditions is decreasing and the role of religious socialisation within the family becomes more demanding.[41] Young people are less religious than older people, both in the Czech Republic and in the world. It is a reflection of historical changes linked to a higher level of human development rather than to something that links with the cycle of human life.[42] A full understanding of the religious socialisation process requires attention to both levels, the micro and macro levels, and their interaction. The socialisation process cannot be studied independently of the social context. Religious and non-religious socialisation involves both parental religious socialisation and other factors including the wider environment and society in the past and today.

35 Cf., for example, KELLEY, National Context…, pp. 295–314.
36 Cf., for example, MÜLLER – SCHMIDT – DE GRAFF, Which Societies…, pp. 739–759.
37 Cf., for example, Dick HOUTMAN – Stef AUPERS, The Spiritual turn and the decline of tradition: the spread of Post-Christian spirituality of fourteen Western countries, *Journal for the Scientific Study of Religion* 3/ 2007, pp. 305–320.
38 Cf., for example, Kent JENNINGS – Laura STOCKER – Jake BOWERS, Politics Across Generations: Family Transmission Reexamined, *The Journal of Politics* 3/2009, pp. 782–799.
39 Cf., for example, STORM – VOAS, The Intergenerational…, pp. 131–150.
40 Cf., for example, Paul VERMEER – Peer SCHEEPERS, Religious Socialisation and Non-Religious Volunteering: A Dutch Panel Study, *Voluntas* 23/2012, pp. 940–958.
41 Cf., for example, MÜLLER – SCHMIDT – DE GRAFF, Which Societies…, pp. 739–759.
42 Cf., for example, Pippa NORRIS – Ronald INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York: Cambridge University Press, 2004.

# Differences in Religious Socialisation across Generations

**Abstract**
Religious socialisation has been an important issue for many foreign authors. In their analysis, they use (in addition to domestic research data) data containing information about national units which are obtained from the International Social Survey Program (ISSP) 2008: Religion III. The topic of religious socialisation is beginning to attract attention even within Czech professional discourse. The article builds on existing approaches and focuses on the circumstances of religious socialisation in the Czech Republic. It deals with the degree of intergenerational transmission of religious ideas. The aim is to evaluate the form of religious worldview within the main age groups of the Czech population and their parents. During the interpretation of the findings, the results of a representative survey (carried out from December 2015 to January 2016 among the population of the Czech Republic aged 15 and older in the range of 522 respondents) were used. The data obtained enabled a comparison of the shifts in faith in God since 1991.

**Keywords**: religious socialisation, personal faith, the faith of parents, generations, spirituality.

***Author contact***
***Dr. Ján Mišovič***
University of South Bohemia, České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
Email: misovic@tf.jcu.cz

# Teorie přirozeného zákona a její využití v sociální práci

## Filosoficko-teologická východiska a aktuální praktické využití

Michal Opatrný, Monika Flídrová

### Úvod

Předkládaná studie[1] zaměřuje svůj pohled na teorii přirozeného zákona, kterou aplikuje jako jednu z možných etických teorií do praxe.[2] Její etický koncept je vlastní zejména křesťanství (blíže viz body 1. a 2.) a sociální práci vykonávané především v křesťanském, resp. náboženském kontextu,[3] protože přirozený zákon je v něm chápán jako zákon uložený Bohem světu, který stvořil (blíže viz bod 1.), a proto se „křesťanská sociální práce" ze své podstaty cítí být vázána mj. i křesťanskou etikou. Vzhledem k praxi sociální práce, kdy je řada poskytovatelů sociální práce zřizována církvemi nebo jejich součástmi, se pak jedná o poměrně významný a rozsáhlý jev v rámci praxe sociální práce. Tato studie chce proto poukázat na význam přirozenoprávní teorie a důsledky rozhodování se podle této teorie, její možné využití v křesťanské i sekulární sociální práci (viz bod 3. a 4.).

Z podstaty sociální práce vyplývá její praktické i vědní zaměření. Proto je také sociální práci vlastní, či je pro ni spíše konstitutivní, že své teorie nejen vytváří, ale – *a to především* – je také přebírá od jiných oborů *a adaptuje je pro svoji potřebu*, takže i diskuse na ně navazující se může vyvíjet jiným směrem, než by se ubírala v rámci původního oboru. A právě v tom spočívá podstata a originalita sociální práce; právě tím se sociální práce stává svébytným vědním oborem.[4] Pokud by se s převzatými teoriemi mělo v rámci sociální práce nadále nakládat výhradně takovým způsobem, který odpovídá jejich původnímu diskurzu, byl by nakonec zpochybněn samotný předmět sociální práce[5] – sociální práce by nehledala řešení situace klienta, ale konala to, co je vlastní oboru, ze kterého svou teorii převzala. Podle Staub-Bernasconi by se taková sociální práce stala „prázdnou sběrnou kategorií" pro různé oblasti praxe, ve kterých se sociální pracovníci pohybují, takže by

1 Tato studie je podpořena projektem Grantové agentury Jihočeské univerzity č. 157/2016/H.

2 Vzhledem k tomu, že se předkládaná studie pohybuje v diskurzu sociální práce, bude rozumět aplikaci etických teorií v praxi sociální práce podobně jako Nečasová, Dohnalová a Talašová (srov. Mirka NEČASOVÁ – Zdeňka DOHNALOVÁ – Renáta TALAŠOVÁ, Jak učit etiku v sociální práci?, *Sociální práce / Sociální práca* 3/2011, s. 77–84), tj. konkrétně to znamená, že i přirozenoprávní teorie zde není chápána jako rozdílné paradigma.

3 Srov. Mirka NEČASOVÁ, Profesní etika, in: *Metody a řízení sociální práce*, Oldřich MATOUŠEK a kol., Praha: Portál, 2003, s. 21–49.

4 Srov. NEČASOVÁ – DOHNALOVÁ – TALAŠOVÁ, Jak učit etiku…, s. 77–84; Susanne ZELLER, Theorie der Sozialen Arbeit als „emergente Handungswissenschaft", *Soziale Arbeit* 6/2009, s. 213–221. Srov. Pavel NAVRÁTIL, *Teorie a metody sociální práce*, Brno: Marek Zeman, 2001, s. 25–34; Malcolm PAYNE, *Modern Social Work Theory*, Hampshire: Palgrave, 2005, s. 72–285.

5 Srov. Wilhelm KLÜSCHE, *Ein Stück weitergedacht: Beiträge zur Theorie- und Wissenschaftsentwicklung der Sozialen Arbeit*, Freiburg i. Br.: Lambertus, 1999, s. 182.

pak byla hledána jiná vědní disciplína (ekonomie, sociologie, psychologie, sociální politika, etika apod.), které by měla být sociální práce podřízena.[6]
S uvedeným vymezením sociální práce přirozeně ihned vyvstává otázka, jak teorie jiných vědních oborů přebírat a modifikovat, tzn. vytvářet z nich vlastní teorie sociální práce. Nečasová, Dohnalová a Talašová proto poukazují na některé reflexe tohoto problému.[7] Můžeme se také setkat s velmi propracovanými a argumentačně fundovanými metodikami pro vytváření vlastních teorií sociální práce, jaké vypracovala např. Staub-Bernasconi,[8] nebo v případě etiky na koncepce profesní etiky sociální práce, které u nás např. dlouhodobě vytváří Nečasová.
Za zdůraznění přitom stojí, že se toto pojetí nakládání s „cizími" teoriemi v sociální práci prakticky neliší vzhledem k různým pojetím předmětu sociální práce. Konstatují-li tedy právě Nečasová, Dohnalová a Talašová[9] s odkazem na Navrátila[10], že teorie jiných oborů jsou přebírány a modifikovány s ohledem na to, aby sociální pracovník pomohl klientovi při podpoře či obnově jeho sociálního fungování, vidí např. německojazyčný diskurz (podrobněji jej přibližuje např. Opatrný[11]), podle kterého je předmětem sociální práce řešení sociálních problémů, otázku teorií sociální práce a v sociální práci naprosto stejně.[12] Různé teorie tak slouží k tomu, aby mohl sociální pracovník pracovat s klientem – pomáhají mu poznávat klientův svět a obtíže, porozumět jim a klientovi, naplánovat, realizovat a vyhodnotit řešení.[13] Etické teorie pak mají svou specifickou roli zejména při plánování řešení, tzn. při rozhodování sociálního pracovníka, jaké řešení klientovy situace bude dobré a správné.

## 1. Přirozený zákon

Vzhledem k nutně limitovanému rozsahu studie zde bude vedle pojetí přirozeného zákona v tomistické filosofii a katolické teologii stručně reflektováno i Hobbesovo pojetí přirozeného práva a přirozeného zákona. Ke křesťanskému pohledu tak vznikne určitý referenční bod, který bude mít navíc tu výhodu, že se primárně soustředí na společenskou dohodu a sociální vazby, takže půjde o teorii, která je svým zaměřením blízká zájmům sociální práce.
Myšlenku, že existuje přirozený zákon, který předchází pozitivním právním ustanovením, nacházíme již v klasické řecké kultuře, resp. mytologii.[14] Ve starověké filosofii pro ni bylo rozhodující poznání sofistů v 5. stol. př. n. l., že některé jimi dodržované zákony se odlišují a některé shodují se zákony okolních měst (*polis*). To je vedlo k definování *physis* (přirozenost) a *techné* (lidské normy, pozitivní zákony). Přirozeností člověka je konat dobro, které vede k životu, a vyhýbat se zlu. Dobro se ve filosofickém pojetí stalo nejvyšší hodnotou a „konečným cílem veškerého jednání", synonymem mravně hodnotného. Zlo naopak zápornou hodnotou mravně negativního.[15]
Stejně tak nalezneme ideu přirozeného zákona i u Aristotela: „Zákonem nazývám jednak zákon zvláštní, jednak obecný (…); obecným jest ten, jenž má základ v lidské přirozenosti. Neboť, jak asi

6 Srov. Silvia STAUB-BERNASCONI, *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft*, Bern – Stuttgart – Wien: Haupt Verlag, 2007, s. 157.
7 Srov. NEČASOVÁ – DOHNALOVÁ – TALAŠOVÁ, Jak učit etiku…, s. 77–84.
8 Srov. STAUB-BERNASCONI, *Soziale Arbeit*..., s. 536.
9 Srov. NEČASOVÁ – DOHNALOVÁ – TALAŠOVÁ, Jak učit etiku…, s. 77–84.
10 Srov. NAVRÁTIL, *Teorie a metody*…, s. 25–34.
11 Srov. Michal OPATRNÝ, *Sociální práce a teologie: Inspirace a podněty sociální práce pro teologii*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 154–237, zej. s. 159–163.
12 Srov. Ernst ENGELKE – Stefan BORMAN – Christian SPATSCHEK, *Theorien der Sozialen Arbeit: Eine Einführung*, Freiburg i. Br.: Lambertus, 2009, s. 400; STAUB-BERNASCONI, *Soziale* Arbeit..., s. 536.
13 Srov. NAVRÁTIL, *Teorie a metody*…, s. 25–34.
14 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*, 2008, čl. 18.
15 Srov. Stanislav SOUSEDÍK, *Svoboda a lidská práva*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 131.

každý tuší, jest přirozené obecné právo a bezpráví i tam, kde není vzájemného společenství, ani dohody…“[16] Anzenbacher následně konstatuje, že podle většiny filosofů od Platóna po Hegela je přirozené právo základnou pro každý pozitivní zákon, který z něho vychází.[17]

Kořeny přirozenoprávních koncepcí lze sledovat již v Bibli,[18] což ukazuje na úzké sepětí této etické koncepce s křesťanstvím. V křesťanství se pak stal východiskem a jádrem nauky o přirozeném zákoně Dekalog: „Deset přikázání, která představují jedinečnou životní náplň a ukazují člověku nejbezpečnější cestu k existenci svobodné od otroctví hříchu, představuje privilegované vyjádření přirozeného zákona“.[19] Desatero přikázání nicméně představuje již esenciální prvek náboženské zkušenosti izraelského národa zachycený ve Starém zákoně. Z jednotlivých knih Starého zákona je také patrné, že Dekalog platí nejen pro židy, ale i pro všechny ostatní národy. Novozákonní pojetí přirozeného zákona je pak explicitně zachyceno zejména v Pavlově listu Římanům (2,14b–15): „Jestliže národy, které nemají Zákon, samy od sebe činí to, co zákon žádá, pak jsou sobě samy zákonem, i když Zákon nemají. Tím ukazují, že to, co zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí, poněvadž jejich myšlenky je jednou obviňují, jednou hájí.“ Tento text, resp. první, druhá a sedmá kapitola listu Římanům „… měly rozhodující vliv na křesťanskou reflexi přirozeného zákona“.[20] V době vzniku nejstarších spisů Nového zákona, mezi které patří právě list Římanům, se tak konstituuje pohled na přirozený zákon, který je chápán jako Bohem daný, přičemž Židé a později i křesťané ho poznávají svým rozumem a díky svojí víře tak, jak je zachycen v Bibli, ostatní „národy“ – tzn. pohanské národy – ho však mohou poznat díky rozumu a životní praxi: „Před Bohem nejsou spravedliví ti, kdo zákon slyší; ospravedlněni budou, kdo zákon svými činy plní (Ř 2,14a).“

Důležitým milníkem v křesťanském pojetí přirozeného zákona se stalo dílo Tomáše Akvinského (1225–1274). Ten zasazuje přirozený zákon do rámce morálky, která vychází z lidské důstojnosti a uznává její schopnost rozlišovat dobro a zlo.[21] Základem poznání přirozeného zákona je lidský rozum, který je schopen „předporozumění dobra“. To znamená, že i bez jasné definice dokážeme na základě praktického rozumu správně posoudit, co je dobré nebo co je naopak špatné. Dobra jsou tedy „… objekty přirozených sklonů člověka“.[22] Byť je u Tomáše Akvinského původcem přirozeného zákona Bůh, ve smyslu uvedeném výše, považuje přirozený zákon za univerzálně platný pro celé lidstvo, protože jeho základní práva vycházejí ze smyslu lidství, z přirozenosti člověka a jeho zaměřenosti na život sám.

Na okraj je vhodné dodat, že přirozený zákon byl nedílnou součástí např. také teologické koncepce Martina Luthera. Ačkoli se ho z tohoto důvodu v první polovině 20. stol. pokusil zneužít německý národně-socialistický režim, byl nakonec v německém luteránském myšlenkovém prostředí rehabilitován.[23] Teorie přirozeného zákona je tedy integrální součástí křesťanské etiky či spíše její samotnou esencí.

V křesťanském pojetí je „sankcí“ za porušení přirozeného zákona nemožnost poznat Boha, tzn. zjednodušeně řečeno přiblížit se Bohu během života a vstoupit s ním do společenství po smrti. Naopak respekt k přirozenému zákonu a jeho dodržování vytváří předpoklady pro poznání Boha i u těch, kdo křesťany nejsou. Přesto to byla právě teologie, která si v 16. a 17. stol. začala klást

16 ARISTOTELÉS, *Rétorika. Poetika*, Praha: Petr Rezek, 1999, s. 88–89.
17 Srov. Arno ANZENBACHER, *Úvod do filosofie*, Praha: Logos, 1989, s. 262–263.
18 Srov. SOUSEDÍK, *Svoboda*..., s. 131.
19 PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, 2004, čl. 22.
20 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání*…, čl. 25.
21 Srov. tamtéž, čl. 37.
22 Srov. Arno ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, Praha: Zvon, 1994, s. 89.
23 Srov. Ján LIGUŠ, Lutherovo pojetí přirozeného zákona jako základ univerzální etiky, *Studia theologica* 4/2011, s. 117–126.

otázku, zda by přirozený zákon byl závazný i bez této sankce, resp. bez Boha. Tak byly otevřeny dveře pro další, již nemetafyzické přirozenoprávní teorie novověku:

> „Přirozenoprávních teorií byl v průběhu dějin koncipován velký počet, ale přihlédneme-li k nim blíže, pozorujeme, že je lze rozdělit do dvou skupin. Do první z nich náleží teorie koncipované hlavně v antice a středověku. (…) Charakteristické pro ně je, že většinou hledají poslední zdůvodnění společenských mravních norem v nějakém principu člověka přesahujícím. (…) Od sklonku středověku a pak zejména v průběhu novověku se rozvíjí poněkud odlišný typ přirozenoprávních teorií, nazvěme jej osvícenský. Osvícenské verze přirozenoprávní teorie ony starší, klasické verze, mnoha svými rysy připomínají, protože se z nich vyvinuly. Liší se od nich nicméně tím, že zdrojem odůvodnění společenských mravních norem je pro ně pouhá lidská přirozenost nebo rozum, takže rekurovat k ‚vyššímu principu' většinou nepovažují za nutné."[24]

Další zásadní rozdíl mezi tomistickým pojetím přirozeného zákona a jeho pojetími pozdějšími spočívá zejména v rozdílném vidění člověka vzhledem k jeho společenskosti. Zatímco tomistická filosofie chápala člověka v duchu svých aristotelských kořenů jako bytost přirozeně společenskou, novověké koncepce ho naopak pojímají jako bytost přirozeně individualistickou. Proto člověk vstupuje do společenských vazeb v duchu těchto teorií jen na základě určité smlouvy – kontraktu. Společenský život člověka je tedy jejím důsledkem,[25] což má také zásadní dopady při aplikaci přirozenoprávní teorie v sociální práci.

Za typickou osvícenskou (v Sousedíkově pojetí) teorii přirozeného zákona bývá považována koncepce Thomase Hobbese (1588–1679). Podle něj spočívá přirozené právo (*ius naturale*) ve svobodě každého člověka uplatňovat svou moc k zachování své vlastní přirozenosti podle svého rozhodnutí. Přirozený zákon (*lex naturalis*) či také zákon přírody, jak ho Hobbes nazývá, je obecné pravidlo objevené rozumem, které člověku zakazuje dělat to, co ničí jeho život, a neopomíjet to, čím by ho mohl zachovat. Právo tedy spočívá ve svobodě jednat nebo nejednat, zákon zavazuje k jednomu z nich.[26] Člověk proto musí přistupovat na určitou dohodu nebo smlouvu s ostatními lidmi, aby se lidstvo navzájem nevyhubilo. To mj. znamená podřídit se rovněž státní moci.

Hobbesovo východisko je tedy mnohem užší než východisko starověké filosofie a křesťanství, které v přirozeném zákoně vidí obecný řád celého kosmu a ne „jen" otázku mezilidských vztahů. Proto je také v rámci křesťanského pojetí přirozeného zákona odlišným způsobem chápáno přirozené právo a přirozený zákon, resp. oba pojmy vlastně nejsou vždy tak striktně rozlišovány, jak je tomu u Hobbese:

> „Přirozený zákon (*lex naturalis*) dostává tvářnost přirozeného práva (*ius naturale*), když se zabýváme vztahy spravedlnosti mezi lidskými bytostmi. (…) Přecházíme od antropologické

24 SOUSEDÍK, *Svoboda*..., s. 32. Toto rozlišení však neplatí jen historicky, protože i v současné době můžeme pozorovat různé přirozenoprávní teorie, které by šlo od sebe navzájem odlišit právě podle toho, zda staví svou argumentaci na lidské přirozenosti nebo odvozují od principu – Boha, který člověka převyšuje a je jeho původcem. Za povšimnutí přitom stojí, že i současná katolická bioetika a sociální etika se namnoze snaží argumentovat přirozenoprávně, a to pomocí filosofických, nikoliv teologických argumentů. Jinak řečeno, odvozují svou argumentaci právě nikoliv přímo od Boha, ale od lidské přirozenosti. Jejich východiskem je ale ve skutečnosti ryze teologické přesvědčení, že původcem lidské přirozenosti je Bůh, takže pomocí rozumových argumentů stavějících na lidské přirozenosti lze dojít ke stejným závěrům, k jakým se dochází pomocí čistě teologické přirozenoprávní argumentace.

25 Srov. tamtéž.

26 Srov. Thomas HOBBES, *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, Praha: Oikoymenh, 2009, s. 513.

> kategorie přirozeného zákona ke kategorii právní a politické, na kterémžto základě se organizuje obec. (…) Přirozené právo znamená zakotvení lidských zákonů v přirozeném zákoně. Přirozené právo je horizontem, v němž se musí pohybovat lidský zákonodárce, když vyhlašuje normy v souvislosti se svým posláním sloužit společnému dobru".[27]

Odlišnost Hobbesovy koncepce přirozeného zákona od koncepce tomistické však nejlépe vystihuje jeho názor, že zákony neustavuje pravda, nýbrž autorita. Pro tomistickou, a tedy i křesťanskou koncepci je ale klíčová konstitutivní jednota pravdy a autority – Bůh je pravda, a proto je i autoritou. Proto o Hobbesově koncepci platí, že je v ní „… veškerá síla zákona vázána výlučně na vůli zákonodárce". Což má ten důsledek, že je tím zákon „… zbaven své vnitřní srozumitelnosti".[28]
Podle Sousedíka je navíc Hobbesovo pojetí přirozeného zákona pochybné jako etická teorie už ze své základní koncepce. Od principu sebelásky jako základu přirozeného zákona u Hobbese nelze odvodit, co je dobré a co zlé, pokud se neprokáže zaviněné porušení smlouvy, na kterou jsem kvůli sebelásce přistoupil: „Jak by totiž bylo možno z nejvyššího mravního principu, jímž je prý princip sebelásky, vyvodit, že jednáme špatně, když s ním při neprokazatelném porušení smlouvy přece jednáme v dokonalém souladu?"[29]
Za hlavní Hobbesovo téma je považována otázka války a míru, resp. pokojného soužití lidí ve společnosti,[30] stejně jako je pro sociální práci zásadní humanita, solidarita, sociální fungování či sociální začleňování aj.[31] Vzhledem k tomu je zřejmé, že i jeho pojetí přirozeného zákona má svůj zásadní význam pro sociální práci. Nicméně se více zaměřuje právě na uspořádání společnosti než na rozhodování jednotlivce – sociálního pracovníka. Otázka, podle čeho se sociální pracovník rozhoduje, resp. co pro sociálního pracovníka pohybujícího se v kontextu tzv. „křesťanské sociální práce" znamená rozhodovat se podle přirozeného zákona, je tedy otázkou jinou, než jaké má být podle přirozeného zákona uspořádání společnosti. Považujeme to za rozhodující odůvodnění, proč jak v předkládané studii, tak i v praxi sociální práce – ať už konfesní/křesťanské nebo sekulární – preferovat koncept tomistické filosofie, resp. křesťanský koncept přirozeného zákona jako koncept tzv. univerzální etiky (viz také dokument Hledání univerzální etiky, na který je v tomto článku mnohokrát odkazováno).[32]

## 2. Teorie přirozeného zákona v kontextu současného křesťanství

Jak zde již bylo několikrát poukázáno, teorie přirozeného zákona je velice úzce propojena zejména s katolickou etikou. Kontroverzní etická témata, mediálně obvykle úzce spojovaná s katolickou církví, jako je např. odmítání svazků na úrovni manželství u osob stejného pohlaví, zákaz oplodnění *in-vitro* nebo zákaz užívání jakékoliv formy umělé antikoncepce, úzce souvisí s přirozenoprávní etikou. Z jejího hlediska jde většinou o jednání odporující řádu, který dal Bůh při

27 MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání*…, čl. 88–89.
28 Srov. tamtéž, čl. 30.
29 SOUSEDÍK, *Svoboda*…, s. 94.
30 Srov. Emil VIŠŇOVSKÝ, K Hobbesovej koncepcii človeka, in: Thomas HOBBES, *O človeku,* Bratislava: Kalligram, 2010, s. 155–166.
31 Srov. Oldřich MATOUŠEK, Úvod, in: Oldřich MATOUŠEK a kol., *Encyklopedie sociální práce*, Praha: Portál, 2013, s. 12–14.
32 Hobbesovy myšlenky se podařilo zdařile obnovit Rawlsovi v druhé polovině minulého století (srov. John Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971), takže se může zdát, že teprve nyní dosahují svého plného významu coby nepřesnější vyjádření přirozenoprávní problematiky. Ve skutečnosti se však jeví jako pravděpodobnější, že Rawls „trefil" v dějinách lidstva, resp. západní civilizace, poměrně vhodný okamžik pro oprášení Hobbesových myšlenek: „Kontraktualismus, přes vratký základ, na němž je vybudován (myšlena je iluze přirozené ‚nespolečenskosti' člověka, pozn. aut.), je svým vyzdvižením individua, jež vstupuje do společenských svazků, teprve svobodně uzavřenou smlouvou, jakož i patosem svobody, kterou jedinci na tomto základě přiznává, v souladu s určitým způsobem pojatými kapitalistickými hospodářskými principy a s liberalismem (SOUSEDÍK, *Svoboda*…, s. 39)."

stvoření celému kosmu a který člověk jako rozumná bytost musí poznávat a respektovat. Vzhledem k tomu by se mohlo zdát, že přirozenoprávní teorie není coby etická teorie pro sociální práci příliš vhodná. Proto je nyní nutné poukázat na to, že současné pojetí přirozeného zákona je ve skutečnosti i v rámci oficiální církevní nauky mnohem dynamičtější, tedy že přirozený zákon není chápán jako statický a neměnný základ etiky, jak starověkou křesťanskou teologii neblaze ovlivnila stoická filosofie,[33] ale jako základ dynamický a vyvíjející se.[34]
Přiznání vlivu stoické filosofie na křesťanství zapříčinilo potřebu reformulovat katolickou prezentaci nauky o přirozeném zákoně. Obnovená nauka během druhé poloviny 20. stol. pak vychází z poznání,

> „… že lidské osoby a komunity jsou schopny ve světle rozumu rozpoznat základní linie mravního jednání, které jsou v souladu se samotnou přirozeností lidského subjektu, a vyjadřovat je normativním způsobem v podobě předpisů a zákonů. Tyto základní, objektivní a univerzální předpisy jsou určeny k tomu, aby byly základem a inspirací pro souhrn morálních, právních a politických determinací, jež regulují život lidských osob a společností".[35]

Oficiální sociální nauka církve proto konstatuje, že:

> „Proměna společenských vztahů odpovídající nárokům Božího království není stanovena ve svých konkrétních vymezeních jednou provždy. Jedná se spíše o úlohu svěřenou křesťanskému společenství, které ji má uskutečňovat a naplňovat prostřednictvím reflexe a praxe, jež se nechávají inspirovat evangeliem. (…) Dynamika takového procesu musí být zakotvena v neměnných principech přirozeného zákona, který vtiskl Stvořitel do každého svého díla…"[36]

Faktická neshoda na základních mravních principech pocházejících z přirozeného zákona, kterou lze běžně kolem nás pozorovat, celkem logicky vyplývá jak z lidské nedokonalosti, tak z historických a kulturních podmíněností. Při každém odvolávání se na evidenci norem vyplývajících z přirozeného zákona je proto třeba umírněnosti a opatrnosti, aby tím nebyla poškozena zásadní hodnota teorie přirozeného zákona, kterou je její potenciál být platformou širokého celospolečenského a mezikulturního dialogu směřujícího k univerzální etice.[37] Dialog o etice tak získává

33 Ovlivnění křesťanské teologie stoiky mělo dlouhodobý dopad zejména v oblasti morálky a ovlivnilo i křesťanské pojetí přirozeného zákona a práva: „Základní myšlenka nauky o přirozeném právu, zastávaná zvláště stoiky, vychází z toho, že příroda je staticky uspořádaný kosmos. Kosmos, světový řád, je dokonalý a nehybný. Člověk do něj nemůže zasahovat, může jej pouze pozorovat a obdivovat. I přirozený zákon byl nehybný a neznal vývoj. (…) Tento pojem byl pak přijat i do křesťanské teologie. Ovšem Bible mluví jinak. Bůh v Bibli je tvořivý, tvořící, žije s člověkem (Libor OVEČKA, Dynamické pojetí přirozeného zákona a česká teologická tradice, *Studia theologica* 4/2011, s. 192)." To tedy znamená, že křesťanství, tak jako i v jiných oblastech (zejména etiky), bylo po staletí pod vlivem staré stoické filosofie, čímž se mj. i ve věci přirozeného zákona částečně odchýlilo od jeho pojetí v Bibli. I v dějinách křesťanské teologie proto můžeme najít chybné směry ve vývoji uvažování o přirozeném zákoně, kdy byly za použití argumentace přirozeným zákonem ospravedlňovány takové antropologické pozice, které se později ukázaly jako produkty dobového a kulturního kontextu (MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání*…, čl. 10). To se projevilo zejména tváří v tvář rozvoji moderní vědy, díky kterému byla poznána historická podmíněnost mnoha společenských institucí a kulturní podmíněnost lidského chování. „Toto napětí mezi maximalistickou teorií a bohatstvím empirických údajů zčásti vysvětluje, proč se začala projevovat nelibost vzhledem k samotné tematice přirozeného zákona" (MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání*…, čl. 33).
34 Srov. OVEČKA, Dynamické pojetí přirozeného zákona…, s. 117–126.
35 MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání*…, čl. 9.
36 PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium*…, čl. 55.
37 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání*…, čl. 52.

přednost před formulací a deklarací finálních morálních soudů a pouček. Proto také stejný dokument uvádí, že „… křesťanství nemá monopol na přirozený zákon. Vždyť přirozený zákon se zakládá na rozumu, jejž mají všechny lidské bytosti společný, přirozený zákon je proto také platformou spolupráce mezi všemi lidmi dobré vůle bez ohledu na jejich náboženské přesvědčení“.[38] Současná katolická etika proto staví na teorii přirozeného zákona ve čtyřech – minimalisticky formulovaných – oblastech:

- Lidé jsou přirozeně schopní pochopit svým rozumem etické poselství obsažené v bytí a odvodit z něj normy pro své jednání, které tak budou v souladu s přirozeností a tím i s lidskou důstojností.
- Základní normy, které regulují sociální a politický život a od kterých se odvíjí pozitivní právo, mají přirozenou a objektivní povahu, nikoliv pouze konvencionální.
- Aktivní vystupování církve i jednotlivých křesťanů ohledně společenských témat, která se svou povahou týkají přirozeného zákona (např. obrana práv utiskovaných, spravedlnost v mezinárodních vztazích, obrana života a rodiny, náboženská svoboda a svoboda výchovy), není svou vlastní povahou konfesijní záležitost, ale vyplývá z odpovědnosti, kterou má mít každý občan vzhledem ke společnému dobru ve společnosti.
- Občanské zákony pozitivního práva nezavazují svědomí, když jsou v protikladu k přirozenému zákonu. Tato výjimka z poslušnosti k zákonu vyplývá z principu poslušnosti vůči vyššímu ze zákonů.[39]

Stojí za to zdůraznit, že popsané dynamické pojetí přirozeného zákona neznamená, že je rušen ve prospěch čirého subjektivismu. Přirozený zákon zůstává ve svém dynamickém pojetí objektivně platný, ale na jeho základě mohou vzhledem ke kontextu a situaci vznikat odlišná rozhodnutí. Tím jsou plně vtaženi „do hry“ rozum a svědomí člověka, který jedná a rozhoduje se jako morální subjekt:

> „Přirozený zákon není diktátem toho, co je člověk povinen konat, nýbrž je to zásadní orientace, ve které se člověk rozhoduje s vlastní odpovědností. (…) Přirozený zákon nežádá bezmyšlenkovitou poslušnost, nýbrž vlastní zodpovědné hledání odpovědi na otázku, co je dobro, co mám konat.“[40]

Teorie přirozeného zákona proto ze své podstaty nepředpokládá, že z něj budou pouze odvozeny obecné normy. Spíše naopak. Má podporovat subjekt, aby byl schopen aplikovat univerzální příkazy přirozeného zákona na konkrétní podmínky existence v různých kulturních kontextech. Vzhledem k doposud uvedenému tak můžeme konstatovat, že východiskem pojmu přirozeného zákona je předpoklad, že přirozenost v sobě nese jisté etické poselství, čímž představuje určitou implicitní morální normu, kterou lidský rozum aktualizuje.[41] Proto lze přirozený zákon

> „… vymezit jako *praktickým rozumem poznaný předmět nějaké naší přirozené náklonnosti*. Praktické poznání určitého předmětu spočívá všeobecně vzato ve formulování pokynu, že

38 Tamtéž, čl. 9.
39 Srov. tamtéž, čl. 35.
40 OVEČKA, Dynamické pojetí přirozeného zákona…, s. 204–205.
41 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání*…, čl. 69.

> o tento předmět máme usilovat, anebo se mu vyhnout. (…) Mravnost je podle toho tedy vztah shody či neshody lidského skutku s přirozeným zákonem.“[42]

Základní princip přirozeného zákona zní, že je třeba konat dobro a varovat se zla. Z něj pak vyplývají tři přirozené dynamismy, které působí v lidské osobě:

- Tíhnutí k uchování a rozvíjení vlastní existence.
- Tíhnutí reprodukovat se, aby pokračoval vlastní druh.
- Tíhnutí k poznávání pravdy o Bohu a k životu ve společnosti.[43]

Ačkoliv, či právě proto, že je v křesťanském pojetí původcem přirozeného zákona Bůh, je tento zákon chápán jako nadkonfesijní etický koncept, který je odvozován nikoliv od věrouky, ale od přirozenosti zjevené v lidském rozumu, řádu celého kosmu. Vzhledem k tomu jsou si všichni lidé na základě své přirozenosti rovni, takže jejich práva či rovnost nezávisejí na jejich vztahu ke křesťanské víře,[44] a lidská činnost (práce, věda, kultura, výchova dětí) má svou zvláštní hodnotu právě proto, že je vázána na objevování a respektování přirozeného zákona.[45]
Pro sociálního pracovníka je v jeho praxi potřebná reflexe. „Reflexe opřená o znalost filozofického diskurzu by mu měla usnadňovat hledání pozice, která se vždy nachází někde mezi univerzální, racionálně odvoditelnou morálkou a aktuálním stavem psaných i nepsaných norem.“[46] Dílčí zákony a normy, které jsou definované lidmi a podmíněné kulturně, by přesto neměly být v rozporu s univerzální přirozeností, protože by pak dlouhodobě vedly k zániku lidstva: „Přirozené zákony jsou obsahově všeobecné ze své povahy, tj. jsou takové, že nedávají zcela vymezený návod, jak se máme chovat v určitých situacích. Jsou spíše jakýmisi ‚mantinely‘ vymezujícími prostor, v němž musíme již sami za pomoci úvahy určit, jaký způsob jednání je v dané situaci nejvhodnější.“[47] Co je nelidské a protipřirozené proto dnes sice může být definováno nějakým zákonem a vynuceno státní mocí nebo jen společenským konsensem či konformitou, působí to však na společnost patologicky, protože to odporuje řádu bytí.[48]
Z uvedeného tak vyplývá, že i tomistické pojetí přirozeného zákona, na kterém je vystavěna současná křesťanská a zejména katolická etika, je svou povahou nadkonfesijní etický koncept a jako takový je využitelný v sociální práci. Zároveň je však vzhledem k jeho charakteru koncepce, na které stojí katolická teologická etika, do značné míry závazný pro instituce, které se považují za křesťanské. Závazností se zde přitom nemyslí ono statické pojetí přirozeného zákona, kdy je třeba plnit jasně formulované pokyny a vyhýbat se jasně formulovaným zákazům. Vzhledem k dynamickému pojetí přirozeného zákona spočívá jeho závaznost právě v zodpovědném rozumovém a na konfrontaci se svědomím postaveném řešení životních situací tak, aby byly v co největším souladu s přirozeností.

42 SOUSEDÍK, *Svoboda*…, s. 62–63.
43 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání*…, čl. 44–46. „Je zřejmé, že tato inklinace může být popírána těmi, kdo odmítají osobního Boha, nicméně zůstává implicitně přítomna v hledání pravdy a smyslu, které je patrno v každé lidské společnosti (Tamtéž, čl. 50).“
44 Srov. tamtéž, čl. 28 a 63.
45 Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium*…, čl. 37.
46 Oldřich MATOUŠEK, Filozofická témata významná pro sociální práci, in: Oldřich MATOUŠEK a kol. *Základy sociální práce*, Praha: Portál, 2012, s. 79.
47 SOUSEDÍK, *Svoboda*…, s. 66.
48 Srov. ANZENBACHER, *Úvod do filosofie*, s. 262.

## 3. Přirozený zákon a sociální práce

Již v počínajícím novověku bylo pro přirozenoprávní teorie typické, že „…jsou inspirovány potřebou obhajoby jedinců nebo určitých společenských skupin před upřílišněnými nároky absolutistickými tendencemi ovládané státní moci“.[49] Také španělští teologové 16. stol. se na přirozený zákon odvolávali např. ve své kritice imperialistické politiky a ideologie evropských států a při obhajobě práv nekřesťanských národů Ameriky, čímž byly španělskou teologií položeny základy pro mezinárodní právo.[50] Přirozenoprávní teorie má tedy určitou tradici coby koncepce a zdůvodnění zájmu o druhé a jejich obhajoby. *Vzhledem k tomu, že křesťanství nemá na přirozený zákon monopol, protože ze samé povahy přirozeného zákona vyplývá, že není poznatelný pouze na základě křesťanské víry, ale především praktickým rozumem* (viz bod 2.), *je možné využít teorii přirozeného zákona velmi dobře nejen v křesťanské či konfesijní sociální práci, ale fakticky zcela stejně i v „sekulární sociální práci“*.
Také vzhledem k Sousedíkem konstatovanému rozdílu mezi koncepcemi přirozeného zákona, kdy tomistické pojetí chápe člověka jako bytost přirozeně společenskou, zatímco novější koncepce ho chápou naopak jako bytost přirozeně individualistickou, která do vazeb s ostatními lidmi vstupuje jen na základě určité dohody nebo smlouvy (viz bod 1.), se právě koncepce tomistická, a koncepce na ni navazující, jeví jako vhodnější pro využití v sociální práci. Je-li totiž člověk přirozeně společenský, pak je i přirozené přijímat od ostatních pomoc a pomoc jim poskytovat. Sociální život má svůj původ v lidské osobě a společnost jí proto nemůže upírat postavení aktivního a zodpovědného subjektu; naopak každý projev společnosti musí být zaměřen k lidské osobě.[51] *Deklaruje-li tedy sociální práce dlouhodobě a stabilně, že pomáhá všem bez rozdílu, odpovídá to právě více etice vycházející z tomistického pojetí přirozeného zákona než koncepcím individualistickým, kde by každá pomoc byla založena na určitém kontraktu.* Souhlas klienta s tím, že přijme nabízenou pomoc, tedy dohoda na formě pomoci mezi sociálním pracovníkem a klientem, pochopitelně není onou smlouvou, o které hovoří kontraktualistické koncepce. Jim by spíše odpovídala společenská dohoda o tom, zda vůbec uspořádat společnost tak, že v ní bude pomoc nabízena či nikoliv.
Pro využití přirozenoprávní teorie (dle tomistické tradice) v sociální práci je pak velmi důležité, že z hlediska přirozeného zákona není možné, aby etika vždy a přesně dopředu nadefinovala jednoznačné pokyny, jak dobře a správně postupovat v určitých konkrétních situacích. Jedině soud praktického rozumu člověka coby svobodného a zodpovědného rozumového subjektu je schopen formulovat bezprostřední normu daného jednání. Stejně tak se i sociální pracovník nemůže ve své praxi při rozhodování o řešení klientovy situace výlučně spoléhat na pokyny nadřízených, zákonné předpisy či na pokyny etického kodexu. Vždy je stavěn do situace, kdy se rozhoduje on sám vzhledem ke zcela jedinečné situaci svého klienta, jaké řešení této situace bude dobré a správné. Teorie přirozeného zákona tedy sociálnímu pracovníkovi fakticky poskytuje základní orientaci při takovém rozhodování, a zároveň obhajuje a zdůvodňuje jeho svobodu v rozhodování.
Katolická sociální nauka zdůrazňuje dobrou orientaci v přirozeném zákoně, který má podle ní sloužit jako základní vodítko při rozhodování, protože řešení konkrétních situací vycházející z přirozeného zákona mají na tyto situace reagovat. Právě vzhledem k charakteru těchto situací mohou být řešení různá a vzájemně odlišná. Proto je také toto pojetí přirozeného zákona aplikovatelné i v „sekulární“ sociální práci, zároveň se však jeho doporučení stávají uvnitř katolické církve – a tedy např. i v Charitách – o to více závaznými.[52]

49 Srov. SOUSEDÍK, *Svoboda*…, s. 82.
50 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání*…, čl. 28.
51 Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium*…, čl. 106.
52 Srov. Gregory BAUM, La Chiesa: pro e contro la democrazia, *Concilium* 4/2007, s. 67–79.

V dalších částech této studie proto budeme předpokládat, že zatímco organizace jako např. katolické Charity se přirozenoprávní etikou v praxi své sociální práce řídit *musí*, v jiném kontextu ji sociální pracovníci využít *mohou*. Vzhledem k přípustnému rozsahu odborné studie se zde ale chceme zaměřit pouze na jeden aspekt přirozeného zákona a jeho využití v sociální práci. Jde o svobodu a odpovědnost, které jsou jednak zcela klíčovým prvkem přirozenoprávní teorie (viz bod 2.), jednak s nimi „pracuje" velmi intenzivně sociální práce.[53] Pro klienty sociální práce je právě typické, že jejich svoboda je nějakým způsobem zvnějšku nebo vnitřně omezená, a sociální pracovník usiluje o jejich zmocnění, tzn. o to, aby převzali (větší) odpovědnost za svůj život.[54]

Jednotlivá tíhnutí nebo sklony člověka plynoucí z jeho přirozenosti (viz bod 2.) kladou nejprve důraz na odpovědnost ke svému vlastnímu životu. Od ní se odvíjí odpovědnost za „zachování druhu" až k přátelství, potřebě žít ve společenství lidí a k solidaritě s druhými lidmi. Tato odpovědnost stojí na *principu svobody* jednotlivce: „Uplatňování svobody v sobě obsahuje vztah k přirozenému mravnímu zákonu, který má univerzální povahu a který předchází všechna práva a povinnosti".[55] Svobodného člověka vede odpovědnost za svůj vlastní život k odpovědnosti za obecné – společné dobro. Odpovědnost a iniciativa má být proto primárně přenesena na každého jednotlivce. Pokud situaci nezvládá sám vlastními silami, má pomoci primární skupina (rodina). Stát a profesionální sociální pomoc (nikoli prevence) mají být poslední možností. Obecného dobra má tedy být dosaženo *principem subsidiarity*,[56] který je tradičně charakterizován následně: „Tolik vlastní odpovědnosti pro jednotlivce a pro menší společenství, kolik je možné, tolik odpovědnosti přenesené na větší společenství a na stát, kolik je nutné."[57] Při využití principů svobody a odpovědnosti podle přirozeného zákona tak jde v sociální práci o to, aby např. jednotlivec nebo skupina byli podporováni v maximálním využití svých kompetencí, čímž je také zvyšována jejich vlastní odpovědnost.[58] Teorie přirozeného zákona proto umožňuje hlouběji naplňovat poslání profese, ve které nelze stavět pouze na společenské solidaritě a současně opomíjet ideu růstu a uskutečňování lidského potenciálu.[59] Úkolem sociálního pracovníka přitom přirozeně zůstává, aby posoudil míru schopnosti klienta svobodně se rozhodovat v souvislosti s jeho dispozicemi či vlivy sociálního prostředí.[60]

Vzhledem k obsahové všeobecnosti přirozených zákonů (viz také bod 2.) tedy může paradoxně nastat situace, kdy se člověk jako subjekt vyhýbá rozhodování a zříká se své svobody, protože není připraven či ochoten nést za svá rozhodnutí odpovědnost, příp. mu není z vnějšku potřebná svoboda dopřávána. To bývá typické pro životní situaci klienta. Paradoxně však právě církevní pomáhající organizace,[61] které mají až příliš často charakter mechanicko-byrokratických organizací, daný hierarchicky pojatou autoritou v organizaci s minimální možností kolegiálního rozhodování,[62] tak mohou omezovat svobodu svých pracovníků v rozhodování a fakticky tak i bránit

53 Srov. David WATSON – Janice WEST, *Social Work Process and Practice: Approaches, Knowledge and Skills*, Hampshire – New York: Palgrave, 2006, s. 3–7.

54 Srov. Neil THOMPSON, *Understanding Social Work,* Hampshire: Palgrave, 2009, s. 139–147.

55 *Veritatis splendor*, čl. 50.

56 Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium*…, čl. 164–208.

57 ANZENBACHER, *Úvod do filosofie*, s. 258.

58 Srov. Michael MARTINEK, Teologický a pastorační aspekt komunitní práce, in: Michael MARTINEK a kol., *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Praha: Jabok, 2008, s. 164–173.

59 Srov. Oldřich MATOUŠEK, Úvod: Cíle a úrovně sociální práce, in: Oldřich MATOUŠEK a kol., *Metody a řízení sociální práce*, Praha: Portál, 2013, s. 11–17.

60 Srov. MATOUŠEK, Filozofická témata…, s. 47–28.

61 Srov. Michal OPATRNÝ, Pastorační práce u křesťanských poskytovatelů sociálních služeb – mezi interní supervizí a coachingem, in: Michal OPATRNÝ – Markus LEHNER, *Teorie a praxe Charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace,* České Budějovice: TF JU, 2010, s. 62–72.

62 Srov. NEČASOVÁ, Profesní etika…, s. 21–49.

řešením vyplývajícím z principů přirozeného zákona jako etické teorie.

## 4. Přirozený zákon a tzv. křesťanská sociální práce

Křesťanskou sociální prací se obvykle míní taková sociální práce, která je motivována křesťanskou vírou a uskutečňována v církevním kontextu.[63] Toto pojetí není v rámci teologického diskurzu jednotné a je podrobováno kritice,[64] která poukazuje na jeho faktické rozpory s pojetím motivace k pomoci bližnímu v Bibli (L 10,25–37) i s pozdějšími církevními dokumenty.[65] Celý problém lze shrnout otázkou, zda má motivace křesťanů k poskytování (sociální) pomoci (bližnenecká láska) základ již v lidské přirozenosti nebo až v křesťanské víře. Pokud je však založena již v lidské přirozenosti, což vyplývá jak z L 10,25–37, tak i explicitně z *Deus caritas est* 31 a *Gaudium et spes* 16, dochází ke zpochybnění celého konceptu křesťanské sociální práce. Předkládaná studie ho proto vzhledem ke všemu, co zde bylo o přirozenoprávní teorii uvedeno (viz body 1.–3.), také nemůže přijmout. Křesťanskou sociální prací se zde proto rozumí taková sociální práce, která má všechny parametry odborné sociální práce a která je přitom realizována organizací zřízenou církví, nebo je v sekulární organizaci vykonávána křesťanem, který se považuje za člena církve; případně může platit obojí.

Obdobně lze i z pozice sociální práce zpochybnit názor, že by jí nějaký specifický profil propůjčovala v první řadě motivace pomáhajícího a její světonázorové základy. V sociální práci není tím nejdůležitějším motivace pomáhajícího – její ušlechtilost je spíše důležitým předpokladem pro sociální práci. Oním nejdůležitějším bodem v sociální práci je situace rozhodování se sociálního pracovníka, jaké řešení je pro klientovu situaci nejvhodnější, resp. jaké či jaká řešení klientovi nabídne a jak o nich bude s klientem hovořit. *Specifický charakter (např. křesťanský) sociální práci tedy neudává motivace sociální pracovníka, ale to, jak jedná, a především pak to, jak a podle čeho se pro určité jednání rozhoduje*.

Tím však není řečeno, že by spolu motivace k sociální práci a rozhodování se při sociální práci nemusely souviset. Tato souvislost však není konstitutivní v tom smyslu, že by se od druhu motivace odvozoval způsob rozhodování. Nejen sociální pracovníci, ale pracovníci v pomáhajících profesích obecně mohou být velmi často motivováni různými falešnými motivy vyplývajícími z tzv. syndromu pomáhajícího.[66] Příčinou této potřeby pomáhat může být vnitřní touha po uznání od druhých, po jejich vděčnosti či skrytá potřeba moci.[67] Díky syndromu pomocníka dochází k situacím, kdy je sociální pracovník sice motivován potřebou pomáhat, ale paradoxně se rozhoduje tak, aby klientovu situaci nikdy definitivně nevyřešil – tedy nepomohl mu. „Smyslem" takových rozhodnutí je, aby klient zůstal na pracovníkovi závislý a on mu dál mohl „pomáhat", protože touží po uznání nebo vděčnosti klienta či prostě lpí na moci nad klientem. Paradoxně právě křesťanské prostředí tyto tzv. falešné motivy k pomáhání často ještě více posiluje.[68] To následně

63 Srov. Jakub DOLEŽEL, *Církevní sociální práce na pozadí encykliky Deus caritas est*, Olomouc: UP, 2012, s. 151; Alois KŘIŠŤAN – David URBAN, Náboženské interpretace motivující k sociální práci, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2012, s. 89–97; Jakub DOLEŽEL, Co dělá sociální práci křesťanskou, in: Michal OPATRNÝ - Markus LEHNER, *Teorie a praxe Charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace,* České Budějovice: TF JU, 2010, s. 24–34; Alois KŘIŠŤAN – Libor MUSIL, Nezodpovězená otázka vztahu „pozorného srdce" a „odbornosti" v křesťansky zakotvené sociální práci, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, s. 93–99.

64 Srov. OPATRNÝ, *Sociální práce*…, s. 31–33 a s. 43–54.

65 Srov. *Deus caritas est*, čl. 31; *Gaudium et spes*, čl. 16.

66 Srov. Wolfgang SCHMIDBAUER, *Syndrom pomocníka*, Praha: Portál, 2008, s. 234.

67 Srov. Oldřich MATOUŠEK – Pavel HARTL, Nároky sociální práce a syndrom vyhoření, in: Oldřich MATOUŠEK a kol., *Metody a řízení sociální práce*, Praha: Portál, 2013, s. 49–57.

68 Srov. Jakub DOLEŽEL, Osobnostní rizika pomáhající praxe: Syndrom pomocníka ve světle biblické moudrosti, in: Jakub DOLEŽEL, *Spravedlnost a služba III.: Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS – Vyšší odborné školy sociální Olomouc*, Olomouc: CARITAS – VOŠ sociální Olomouc, 2008, s. 32–47.

znamená, že v církevních organizacích mohou být pracovníci motivováni touto potřebou pomáhat, která je nadto ještě zesílena vzorem v Ježíši Kristu, což však nutně nepředpokládá zaměření na svobodu a zodpovědnost každého jedince,[69] k čemuž vede křesťanská sociální nauka založená na přirozeném zákoně. Mj. i tato „křesťanská sociální práce" bývá charakterizována jako filantropická, protože vychází převážně z empatie a praktické lásky k bližnímu, ve skutečnosti však často vede k zabezpečování pouze aktuálních potřeb člověka.[70]

## Závěrem

Zásadní, byť ne jedinou, charakteristikou každého člověka je z hlediska přirozeného zákona svoboda a odpovědnost. Profesionální sociální pracovník by měl, pokud se bude řídit teorií přirozeného zákona, očekávat od klienta rozvíjení vlastní odpovědnosti a iniciativy při řešení problémů.[71] Sociální práce by také v duchu přirozeného zákona měla primárně činit taková opatření, která chrání lidskou důstojnost, umožňují smysluplně naplnit život jedince a vedou k upevnění jeho rolí ve společnosti. Teorie přirozeného zákona proto může být významnou pomocí coby jedna z etických teorií, kterými se sociální pracovník při svém rozhodování řídí.

Přirozenoprávní teorie pak význam rozhodování sociálního pracovníka výrazně posiluje svým důrazem na svobodu a odpovědnost. Je to totiž právě „okamžik" rozhodnutí sociálního pracovníka, který dává sociální práci její charakter v kontextu toho, podle jakých hodnot se sociální pracovník rozhoduje. Církevní pomáhající organizace a sociální pracovníci, kteří se považují za křesťany, jsou proto zavazováni k tomu, aby se rozhodovali podle přirozenoprávní teorie, což z jejich sociální práce činí křesťanskou sociální práci. Teorie přirozeného zákona však není výlučně křesťanská a katolická církev si na ni nemůže ze samotné její podstaty činit monopol. Proto je také přirozený zákon jako etická teorie v sociální práci využitelný i tehdy, pokud jde o zcela sekulární sociální práci.

69 Srov. Michal OPATRNÝ, Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce: K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání, *Caritas et Veritas* 1/2011, s. 44–59.

70 Srov. Libor MUSIL, Různorodost pojetí, nejasná nabídka a kontrola výkonu „sociální práce", *Sociální práce / Sociálna práca* 2/2008, s. 60–79.

71 Ne každý klient je schopen si své postavení v životě uvědomovat a aktivně utvářet svůj život. Tomuto problému se věnuje transakční analýza, jejíž terapie je založena na uvědomění si vlastní zodpovědnosti i vztahu k druhým lidem, který vede k vlastnímu sebeporozumění (srov. Pavel NAVRÁTIL, Humanistické a existenciální teorie, in: Oldřich MATOUŠEK a kol., *Základy sociální práce*, Praha: Portál, 2012, s. 201–216).

# Teorie přirozeného zákona a její využití v sociální práci
## Filosoficko-teologická východiska a aktuální praktické využití

**Abstrakt**
Cílem studie je poskytnout argumentační podporu pro užití teorie přirozeného zákona v sociální práci, protože umožňuje subjektu aplikovat univerzální hodnoty a normy v konkrétních společenských a kulturních podmínkách. Tato studie chápe teorii přirozeného zákona jako jednu z řady etických teorií relevantních pro sociální práci, tzn. takových, které jsou aplikovatelné při řešení sociálních problémů. Argumentačně přitom vychází z tzv. dynamického pojetí přirozeného zákona, které v případě sociální práce jednak poskytuje pracovníkovi základní orientaci, jednak klade důraz na svobodu a zodpovědnost jednotlivce. Z tohoto důvodu chápe studie teorii přirozeného zákona jako užitečnou jak pro tzv. křesťanskou sociální práci, tak pro sociální práci obecně. Na základě rozboru aplikace přirozeného zákona v sociální práci je ve studii také konstatován částečný nesoulad tzv. křesťanské sociální práce s teorií přirozeného zákona.

**Klíčová slova:** sociální práce, sociální služby, etika v sociální práci, křesťanská sociální práce, Charita, Caritas, Diakonie, přirozené právo

***Kontakt***
***doc. Michal Opatrný, Dr. theol.***
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mopatrny@tf.jcu.cz

***Mgr. Monika Flídrová***
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
flidrm00@tf.jcu.cz

# The Theory of Natural Law and its Application in Social Work

## Philosophico-Theological Points of Departure and Contemporary Practical Application

Michal Opatrný, Monika Flídrová

### Introduction

The present study[1] focuses on the theory of natural law, which it applies as one of the possible ethical theories into practice.[2] Its ethical concept is proper especially to Christianity (for more detail, see sections 1 and 2) and to social work carried out primarily in a Christian, or religious, context,[3] because Christianity conceives natural law as a law imposed by God on the world created by him (see section 1), and that is why 'Christian social work' essentially feels bound also by Christian ethics. With respect to the practice of social work, when many providers of social work are set up by churches or their parts, it is a fairly significant and widespread phenomenon within the practice of social work. This study therefore seeks to point out the significance of natural law theory and the consequences of deciding according to this theory, and its possible application in Christian and secular social work (see sections 3 and 4).

The essence of social work gives rise to its practical and academic orientation. This is also why it is proper for social work, or rather constitutive of it, that it not only creates its theories, but also – *and foremost* – takes them over from other fields and *adapts them to its needs*, so that the associated discussion can develop in a different direction than it would take within the original field. And indeed in that the essence and originality of social work consists; precisely in that way does social work become a distinct field of study.[4] If the adopted theories were to be handled in social work exclusively in a way corresponding to their original discourse, the very object of social work would ultimately be challenged[5] – social work would not be looking for a solution to the client's situation but doing what is proper to the field from which it adopted its theory. According to

1 This study is supported by the Grant Agency of University of South Bohemia project no. 157/2016/H.

2 Since this study moves within the discourse of social work, it will perceive the application of ethical theories in the practice of social work in a way similar to Nečasová, Dohnalová and Talašová (cf. Mirka NEČASOVÁ, Zdeňka DOHNALOVÁ – Renáta TALAŠOVÁ, Jak učit etiku v sociální práci?, *Sociální práce / Sociální práca* 3/2011, pp. 77–84), i.e., it specifically means that the theory of natural law is not conceived to be a different paradigm here.

3 Cf. Mirka NEČASOVÁ, Profesní etika, in: *Metody a řízení sociální práce*, Oldřich MATOUŠEK et al., Praha: Portál, 2003, pp. 21–49.

4 Cf. NEČASOVÁ – DOHNALOVÁ – TALAŠOVÁ, Jak učit etiku…, pp. 77–84; Susanne ZELLER, Theorie der Sozialen Arbeit als „emergente Handlungswissenschaft", *Soziale Arbeit* 6/2009, pp. 213–221. Cf. Pavel NAVRÁTIL, *Teorie a metody sociální práce*, Brno: Marek Zeman, 2001, pp. 25–34; Malcolm PAYNE, *Modern Social Work Theory*, Hampshire: Palgrave, 2005, pp. 72–285.

5 Cf. Wilhelm KLÜSCHE, *Ein Stück weitergedacht: Beiträge zur Theorie- und Wissenschaftsentwicklung der Sozialen Arbeit*, Freiburg i. Br.: Lambertus, 1999, p. 182.

Staub-Bernasconi, such social work would become 'an empty accumulating category' for various spheres of practice in which social workers engage, so that another field (economy, sociology, psychology, social policy, ethics, etc.) would be searched for, to which social work ought to be subordinate.[6]

This definition of social work naturally gives rise to the question of how the theories of other fields are to be taken over and modified, i.e., how they are to be transformed into theories proper to social work. That is why Nečasová, Dohnalová, and Talašová point out some reflections of this problem.[7] There are also highly elaborate and argumentatively grounded methodologies for creating theories proper to social work, drawn up, for example, by Staub-Bernasconi,[8] or in the case of ethics with conceptions of professional ethics of social work, elaborated in our context on a long-term basis, for example, by Nečasová.

It is worth emphasising that this conception of handling 'foreign' theories in social work does not differ with respect to different conceptions of the object of social work. While Nečasová, Dohnalová, and Talašová[9] state with reference to Navrátil[10] that the theories of other fields are adopted and modified in order for the social worker to help the client in supporting or renewing his social functioning, the German-speaking discourse (presented in detail, for example, by Opatrný[11]), according to which the object of social work is solving social problems, takes entirely the same attitude to the issue of theories of social work and in social work.[12] Different theories thus serve the goal of enabling the social worker to work with the client – they help him to become acquainted with the client's world and difficulties, to understand them and the client, and to plan, realise, and evaluate solutions.[13] Ethical theories play a specific part especially in planning solutions, i.e., when the social worker is deciding which solution of the client's situation will be good and correct.

## 1. Natural law

With respect to the necessarily limited extent of this study we will reflect on the conception of natural law in Thomistic philosophy and Catholic theology and briefly also on Hobbes's conception of natural law. In this way we will provide a certain reference point with respect to the Christian point of view, which will have the advantage of primarily focusing on social contract and social bonds, so that it is a theory with an orientation close to the interests of social work.

The idea that there is a natural law that precedes positive legal norms is found already in classical Greek culture and mythology.[14] In ancient philosophy it was supported by the decisive insight of the Sophists in the 5th century BC that some of the laws observed by them differ and some coincide with the laws of the surrounding cities (*polis*). That brought them to define *physis* (nature) and *techne* (human norms, positive laws). It is natural for humans to do good, which leads to life, and to avoid evil. In the philosophical conception good became the highest value and 'the ultimate end of all action', synonymous with the morally valuable. Evil, on the other hand, became

6 Cf. Silvia STAUB-BERNASCONI, *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft*, Bern, Stuttgart and Wien: Haupt Verlag, 2007, p. 157.
7 Cf. NEČASOVÁ – DOHNALOVÁ – TALAŠOVÁ, Jak učit etiku…, pp. 77–84.
8 Cf. STAUB-BERNASCONI, *Soziale Arbeit*..., p. 536.
9 Cf. NEČASOVÁ – DOHNALOVÁ – TALAŠOVÁ, Jak učit etiku…, pp. 77–84.
10 Cf. NAVRÁTIL, *Teorie a metody*…, pp. 25–34.
11 Cf. Michal OPATRNÝ, *Sociální práce a teologie: Inspirace a podněty sociální práce pro teologii*, Praha: Vyšehrad, 2013, pp. 154–237, especially pp. 159–163.
12 Cf. Ernst ENGELKE – Stefan BORMAN – Christian SPATSCHEK, *Theorien der Sozialen Arbeit: Eine Einführung*, Freiburg i. Br.: Lambertus, 2009, p. 400; STAUB-BERNASCONI, *Soziale* Arbeit..., p. 536.
13 Cf. NAVRÁTIL, *Teorie a metody*…, pp. 25–34.
14 Cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search of a Universal Ethic: A New Look at the Natural Law*, 2008, art. 18.

the negative value of the morally negative.[15] Similarly, the idea of natural law is found in Aristotle: 'By the two kinds of law I mean particular law and universal law. (…) Universal law is the law of nature. For there really is, as everyone to some extent divines, a natural justice and injustice that is common to all, even to those who have no association or covenant with each other.'[16] Anzenbacher further states that, according to most philosophers from Plato to Hegel, natural law is the foundation of every positive law deriving from it.[17]

The roots of natural law conceptions can already be found in the Bible,[18] which shows how closely this ethical conception is linked to Christianity. In Christianity the point of departure and core of the doctrine of natural law is constituted by the Decalogue: '*The Ten Commandments, which constitute an extraordinary path of life and indicate the surest way for living in freedom from slavery to sin, contain a privileged expression of the natural law*'.[19] However, the Decalogue already represents an essential element of the religious experience of the Israeli nation as it is grasped by the Old Testament. The individual books of the Old Testament also show that the Decalogue holds not only for Jews, but also for all other nations. The New Testament conception of natural law is explicitly presented especially in Paul's letter to the Romans (2:14–15): 'When Gentiles who have not the law do by nature what the law requires, they are a law to themselves, even though they do not have the law. They show that what the law requires is written on their hearts, while their conscience also bears witness and their conflicting thoughts accuse or perhaps excuse them.' This text, and the entire first, second and seventh chapter of the Letter to the Romans '… had a decisive impact on the Christian reflection of natural law'.[20] At the time when the oldest books of New Testament were written, among which the Letter to the Romans belongs, a view of natural law was formed that sees natural law as given by God, whereby the Jews and later also Christians come to know it by the intellect and thanks to their faith as it is captured by the Bible, but other 'nations' – i.e., gentile nations – can come to know it thanks to their intellect and their life practice: 'For it is not the hearers of the law who are righteous before God, but the doers of the law who will be justified' (Rom 2:13).

An important milestone in the Christian conception of natural law is constituted by the work of Thomas Aquinas (1225–1274), who sets natural law into the context of morality deriving from human dignity and acknowledges its ability to distinguish between good and evil.[21] The knowledge of natural law is grounded in the human intellect, which is capable of an intuitive grasp of the good. This means that we can correctly judge what is good and what is evil even without a clear definition based on practical reason. Good regards the '… objects of natural human inclinations'.[22] Even though Thomas Aquinas holds that natural law comes from God, in the sense described above, he nonetheless regards natural law as universally valid for all of humanity, because its basic rights derive from the meaning of humanity, from human nature and from the human being's orientation to life itself.

It is further appropriate to add that natural law was also an inalienable part of the theological conception of Martin Luther. Although the German national-socialist regime attempted to misuse Luther for this reason in the first half of the 20th century, he was eventually vindicated in the

15 Cf. Stanislav SOUSEDÍK, *Svoboda a lidská práva*, Praha: Vyšehrad, 2010, p. 131.
16 ARISTOTLE, *Rhetoric* 1373b, The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes. Princeton University Press, 1984, pp. 2187.
17 Cf. Arno ANZENBACHER, *Úvod do filosofie*, Praha: Logos, 1989, pp. 262–263.
18 Cf. SOUSEDÍK, *Svoboda*..., p. 131.
19 PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 2004, art. 22.
20 Cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search…*, art. 25.
21 Cf. ibid., art. 37.
22 Cf. Arno ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, Praha: Zvon, 1994, p. 89.

Lutheran milieu.[23] Thus, the theory of natural law is an integral part of Christian ethics, or rather its very essence.

In the Christian conception the 'penalty' for breaking the natural law is the impossibility to know God, i.e., simply speaking, to approach God in the course of one's life and enter communion with him after death. On the other hand, respect for the natural law and observing it creates favourable conditions for knowing God even in those who are not Christian. Nonetheless, in the 16th and 17th centuries, theology began to ask whether natural law would be binding even without this penalty, or without God. In this way the door was opened for further, non-metaphysical theories of natural law of the modern era:

> Many theories of natural law were conceived in the course of history, but on closer inspection they can be divided into two groups. One comprises theories conceived mostly in antiquity and the Middle Ages. (…) For these it is characteristic that they mostly seek the ultimate justification of social moral norms in some principle transcending the human being. (…) Since the late Middle Ages and then especially in the course of the modern era, a somewhat different type of theories of natural law developed, let us call it 'enlightened'. Enlightened versions of the theory of natural law are similar to those older, classical versions in many respects, because they had developed from them. However, they differ from them in that the source of the justification of social moral norms in them is the mere human nature or intellect, so that they mostly do not deem it necessary to turn to a 'higher principle'.[24]

Another principal difference between the Thomistic conception of natural law and later conceptions consists especially in a different view of the human being with respect to his social nature. While Thomistic philosophy conceived of the human being in the spirit of its Aristotelian roots as of a naturally social being, modern conceptions conceive of him as of a naturally individualistic being. That is why according to these theories the human being enters social bonds only based on a certain contract. Human social life is therefore the consequence of a contract,[25] which fundamentally affects the application of natural law theory in social work.

A typically enlightened (in Sousedík's terms) theory of natural law is the conception of Thomas Hobbes (1588–1679). In his view natural justice (*ius naturale*) consists in the freedom of every human being to apply his power in order to maintain his nature according to his decision. Natural law (*lex naturalis*), or also the law of nature, as it is called by Hobbes, is a general rule discovered by reason, which forbids acts that destroy the human being's life and prescribes acts that help to maintain it. Thus, natural justice consists in the freedom to act or not to act, while natural law obliges the carrying out of one of these.[26] The human being must therefore enter a certain covenant or contract with other people, in order for humanity not to destroy itself. That also implies, among others, subordinating oneself to state power.

23 Cf. Ján LIGUŠ, Lutherovo pojetí přirozeného zákona jako základ univerzální etiky, *Studia theologica* 4/2011, pp. 117–126.

24 SOUSEDÍK, *Svoboda*..., p. 32. However, this distinction holds not only historically, since at present it is also possible to observe various theories of natural law, which differ precisely in whether they ground their reasoning in human nature or derive it from a principle – God – that transcends the human being and from whom the human being originates. It is worth noting that even contemporary Catholic bioethics and social ethics often try to argue in terms of natural law, by means of philosophical, not theological arguments. In other words, they derive their arguments not directly from God, but from human nature. But, in fact, their point of departure is the genuinely theological conviction that human nature is created by God, so that rational arguments elaborating on human nature allow one to reach the same conclusions as the ones reached by purely theological natural law reasoning.

25 Cf. ibid.

26 Cf. Thomas HOBBES, *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, Praha: Oikoymenh, 2009, p. 513.

Hobbes's point of departure is thus much narrower than the point of departure of ancient philosophy and Christianity, which sees natural law as the general order of the entire universe and not 'merely' the issue of human relations. This is also why natural justice and natural law are conceived differently within the Christian conception of natural law and the two concepts are in fact not always as strictly distinguished as in Hobbes:

> Natural law (*lex naturalis*) becomes the norm of natural justice (*ius naturale*) when one considers the relations of justice among human beings (…) We pass from the anthropological category of the natural law to the juridical and political category of the organization of the city. (…) The norm of natural justice anchors human law in the natural law. It is the horizon from which the human legislator must take his bearings when he issues rules in his mission to serve the common good.[27]

However, the difference between Hobbes's conception of natural law and the Thomistic one is best expressed by his view that laws are not grounded in truth, but in authority. But a crucial element of the Thomistic, and thus the Christian, conception is the constitutive unity of truth and authority – God is truth, and that is why he is authority. That is why in Hobbes's conception '…all the force of the law resides only in the will of the lawmaker.' As a result, the law is '…divested of its intrinsic intelligibility'.[28] According to Sousedík, Hobbes's conception of natural law is also fundamentally doubtful as an ethical theory. From the principle of love of the self as the foundation of natural law in Hobbes, it is not possible to infer what is good and what is evil, unless the contract entered for reasons of self-love is wilfully broken: 'How could one infer from the highest moral principle, which is allegedly the principle of self-love, that an act is evil, if it is done in accordance with the principle without a provable breach of the contract?'[29]

The main issue for Hobbes is the issue of war and peace, or of peaceful human cohabitation in society,[30] just as humanity, solidarity, social functioning or social incorporation is fundamental for social work.[31] It is therefore evident that his conception of natural law is of fundamental significance for social work. However, it focuses more on the ordering of society, rather than the decision-making of an individual social worker. Thus, the question of how the social worker decides, or what deciding according to natural law means for a social worker in the context of so-called 'Christian social work', is a question that is different from the one regarding how society ought to be ordered according to natural law. We regard this as the decisive justification why in this study, and also in the practice of social work – whether Christian or secular – the concept of Thomistic philosophy is to be preferred, or generally the Christian concept of natural law as the concept of the so-called universal ethic (see also the document *In Search of a Universal Ethic*, referenced many times here).[32]

27 INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search*…, art. 88–89.
28 Cf. ibid., art. 30.
29 SOUSEDÍK, *Svoboda*…, p. 94.
30 Cf. Emil VIŠŇOVSKÝ, K Hobbesovej koncepcii človeka, in: Thomas HOBBES, *O človeku,* Bratislava: Kalligram, 2010, pp. 155–166.
31 Cf. Oldřich MATOUŠEK, Úvod, in: Oldřich MATOUŠEK et al., *Encyklopedie sociální práce*, Praha: Portál, 2013, pp. 12–14.
32 In the second half of the 20th century Hobbes's ideas were successfully revived by John Rawls (cf. John Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971), so that it may seem that they have only now reached their full significance as the most precise expression of natural law issues. But in fact it appears more probable that Rawls 'hit' a fairly convenient moment in human history, or in the history of the Western civilisation, for brushing up Hobbes's ideas: 'Contractualism, despite the precarious foundation on which it is built [meaning the illusion of the natural "non-communal" nature of the human being: authors' note], by elevating the individual who enters social bonds only by freely entering a contract, as by the pathos of the freedom it ascribes to the individual on this basis, is in harmony with a certain conception of capitalist economic principles and with liberalism' (SOUSEDÍK, *Svoboda*…, p. 39).

## 2. Theory of natural law in the context of contemporary Christianity

As we have pointed out several times, the theory of natural law is closely interconnected especially with Catholic ethics. Controversial ethical issues, which the media generally closely associates with the Catholic Church, such as, for example, rejecting same-sex marriages, forbidding *in-vitro* fertilisation or forbidding all forms of artificial contraception, are closely linked to natural law ethics. From this point of view these are mostly actions opposing the order given at creation by God to the universe, which the human being as a rational being must discover and respect. This might make it seem that the theory of natural law as an ethical theory is not particularly suitable for social work. That is why it is now necessary to point out that the contemporary conception of natural law is in fact even within official Church doctrine much more dynamic, i.e., that natural law is not conceived as a static and unchangeable basis of ethics, as ancient Christian theology was unfavourably influenced by Stoic philosophy,[33] but as a basis that is dynamic and develops.[34] Acknowledging the influence of Stoic philosophy on Christianity brought about the need to reformulate the Catholic presentation of the doctrine of natural law. The doctrine revitalised in the course of the second half of the 20th century assumes that

> persons and human communities are capable, in the light of reason, of discerning the fundamental orientations of moral action in conformity with the very nature of the human subject and of expressing these orientations in a normative fashion in the form of precepts or commandments. These fundamental precepts, objective and universal, are called upon to establish and inspire the collection of moral, juridical and political determinations that govern the life of human beings and societies.[35]

The official social doctrine of the Church therefore states that

> The transformation of social relationships that responds to the demands of the Kingdom of God is not fixed within concrete boundaries once and for all. Rather, it is a task entrusted to the Christian community, which is to develop it and carry it out through reflection and practices inspired by the Gospel. (…) The dynamics of this renewal must be firmly anchored in the unchangeable principles of the natural law, inscribed by God the Creator in each of his creatures…[36]

33 The Stoic influence on Christian theology had a long-term impact especially in the sphere of morality and affected also the Christian conception of natural law and justice: 'The basic idea of the doctrine of natural law, endorsed especially by the Stoics, assumes that nature is a statically ordered cosmos. The cosmos, or world order, is perfect and motionless. The human being cannot intervene in it, but merely observe it and admire it. Natural law was also motionless and underwent no development. (…) This concept was then also adopted into Christian theology. However, the Bible speaks differently. The biblical God is creative, creating, he lives with humans' (Libor OVEČKA, Dynamické pojetí přirozeného zákona a česká teologická tradice, *Studia theologica* 4/2011, p. 192). That means that for centuries Christianity was influenced by old Stoic philosophy, as were other spheres, especially ethics, and as a result partially departed from the biblical conception, also in the issue of natural law. The history of Christian theology has therefore seen erroneous directions in the development of natural law thinking, which used natural law arguments to justify anthropological positions that later turned out to be products of their historical and cultural context (cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search*…, art. 10). This became manifest especially with respect to the development of modern science, which made it possible to understand the historically conditioned character of many social institutions and the culturally conditioned character of human behaviour. 'The gap between an abstract maximalist theory and the complexity of the empirical data explains in part the disaffection for the very idea of natural law' (INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search*…, art. 33).

34 Cf. OVEČKA, Dynamické pojetí přirozeného zákona…, pp. 117–126.

35 INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search*…, art. 9.

36 PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium*…, art. 53.

The disagreement regarding the basic moral principles deriving from natural law that de facto exists and can commonly be observed is a fairly logical consequence of human imperfection and of historical and cultural conditioning. Every appeal to the evidence of norms deriving from natural law therefore needs to be done with moderation and care, so as not to impair the principal value of natural law theory, which is its potential to be a platform of broad social and intercultural dialogue working towards a universal ethic.[37] Thus the dialogue on ethics gains precedence over the formulation and declaration of final moral judgments and formulas. That is also why the same document states that 'Christianity does not have the monopoly on the natural law. In fact, founded on reason, common to all human beings, the natural law is the basis of collaboration among all persons of good will, whatever their religious convictions.'[38]
Contemporary Catholic ethics therefore elaborates on the theory of natural law in four spheres, formulated in a minimalist way:

- Humans are naturally capable of grasping the ethical message contained in being with their intellect and to derive norms of action from it, that will thus accord with nature and thereby also with human dignity.
- The basic norms regulating social and political life, from which positive laws are derived, are of a natural and objective character; they are not merely conventional.
- The active engagement of the Church and individual Christians regarding social issues bearing upon natural law (such as defending the rights of the oppressed, justice in international relations, defence of life and family, religious freedom, and freedom of education) is not essentially a confessional matter but derives from the responsibility all citizens ought to have with respect to the common good in society.
- Positive civil laws are not binding in conscience if they are in opposition to natural law. This exception to obeying the law derives from the principle of obeying the higher law.[39]

It is worth stressing that the dynamic conception of natural law described above does not mean that it is abolished and replaced with pure subjectivism. Natural law in its dynamic conception remains objectively valid, but different decisions can be formed on its basis with respect to the context and situation. This duly involves the intellect and conscience of the human being, who acts and decides as a moral subject:

> Natural law does not dictate what the human being is obliged to do; it provides a fundamental orientation within which the human being decides with her own responsibility. (…) Natural law does not require thoughtless adherence, but one's own responsible search for an answer to the question what is good, what I ought to do.[40]

Therefore, the theory of natural law does not essentially assume that only general norms will be derived from it. Rather on the contrary, it ought to enable the subject to apply the universal precepts of natural law to the particular conditions of existence in different cultural contexts.
What has been said above makes it possible to state that natural law derives from the assumption

37 Cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search*…, art. 52.
38 Ibid., art. 9.
39 Cf. ibid., art. 35.
40 OVEČKA, Dynamické pojetí přirozeného zákona…, pp. 204–205.

that nature carries a certain ethical message, whereby it represents a certain implicit moral norm, which is actualised by the human intellect.[41] That is why natural law can be

> …defined as *the object of some natural human inclination known by practical reason*. Practical knowledge of a certain object consists generally in formulating the instruction that we are to pursue that object, or avoid it. (…) Accordingly, morality is the relation of accord or discord between a human act and the natural law.[42]

The basic principle of natural law states that good is to be done and evil avoided. That further implies three natural dynamisms, which are at work in the human person:

- An inclination to preserve and develop one's own existence.
- An inclination to reproduce in order to continue one's kind.
- An inclination to know the truth about God and towards life in society.[43]

Although, or precisely because, natural law in the Christian conception derives from God, it is understood as a supra-confessional ethical concept deriving not from faith, but from nature revealed in the human intellect, in the order of the entire cosmos. With respect to this, all humans are equal based on their nature, so that their rights and equality do not depend on their relationship to the Christian faith,[44] and human activity (work, science, culture, bringing up children) derives its special value precisely from being connected to discovering and respecting natural law.[45]
A social worker needs to reflect on his/her practice. 'Reflection based on a familiarity with the philosophical discourse ought to assist the social worker in seeking a position which is always found somewhere between a universal morality that may be reached by reason and the actual state of written and oral norms.'[46] Nonetheless, partial laws and norms, which are defined by humans and culturally conditioned, ought not to contradict universal nature, because if they did, they would in the long run bring about the termination of humankind: 'Natural laws are naturally general in content, i.e., they are such as not to provide a determinate set of instructions for behaviour in certain situations. Rather, they are "barriers" delimiting the space within which we must rationally determine which way of acting is the most suitable in a given situation.'[47] Therefore something inhuman and counternatural can today be defined by some law and enforced by state power or merely by social consensus or conformity, but it has a pathological effect on humanity, because it opposes the order of being.[48]
What has been said above implies that the Thomistic conception of natural law, which constitutes the foundation of contemporary Christian and especially Catholic ethic, is essentially a supraconfessional ethical concept and as such can be employed in social work. At the same time, since it

41 Cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search*…, art. 69.
42 SOUSEDÍK, *Svoboda*…, pp. 62–63.
43 Cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search*…, art. 44–46. 'Certainly, this inclination can be denied by those who refuse to admit the existence of a personal God, but it remains implicitly present in the search for truth and meaning, experienced by every human being' (ibid., art. 50).
44 Cf. ibid., art. 28 and 63.
45 Cf. PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium*…, art. 37.
46 Oldřich MATOUŠEK, Filozofická témata významná pro sociální práci, in: Oldřich MATOUŠEK et al. *Základy sociální práce*, Praha: Portál, 2012, p. 79.
47 SOUSEDÍK, *Svoboda*…, p. 66.
48 Cf. ANZENBACHER, *Úvod do filosofie*, p. 262.

is a conception which is fundamental to Catholic theological ethics, it is to a great extent binding for institutions which regard themselves as Christian. What is 'binding' here is not the static conception of natural law, when it is necessary to carry out clearly formulated instructions and avoid clearly formulated prohibitions. With respect to the dynamic character of natural law, its binding character consists precisely in solving the situations of life in a responsible, rational way based on confrontation with conscience, so that it is in the greatest possible harmony with nature.

## 3. Natural law and social work

Already in the early stages of the modern era it was typical of natural law theories that 'they are inspired by the need to defend individuals or certain social groups against the excessive demands of a state power possessed by absolutist tendencies'.[49] Spanish theologians of the 16th century also appealed to natural law, for example, in their criticism of the imperialist policy and ideology of European states and in defending the rights of the non-Christian nations of America, whereby Spanish theology laid the foundation of international law.[50] Thus the theory of natural law has a certain tradition as a conception and justification of interest in others and of defending them. *Since Christianity does not have a monopoly on natural law, because the very character of natural law implies that it is not knowable only on the basis of the Christian faith, but especially by practical reason* (see section 2), *natural law theory can very well be utilised not only in Christian or confessional social work, but in fact just as well in 'secular social work'.*

The Thomistic conception and conceptions deriving from it also appear more suitable for use in social work because of the difference, stated by Sousedík, between the conceptions of natural law: while the Thomistic conception views the human being as naturally social, the newer conceptions regard humans as naturally individualistic, entering bonds with other humans only based on a certain agreement or contract (see section 1). For if the human being is naturally social, then it is natural to accept help from others and to provide help for others. The source of social life is in the human person and therefore society cannot deny the position of an active and responsible subject to the person; on the contrary, all expressions of society must be ordered to the human being.[51] *Therefore, if social work claims, on a long-term and stable basis, that it helps all indiscriminately, it corresponds more to an ethic based on the Thomistic conception of natural law than to individualist conceptions, within which every act of helping would be based on a contract of some kind.* The client's agreement to accept the offered help, viz. the arrangement regarding the form of the help between the social worker and the client, naturally is not the contract of contractualist conceptions. This would rather correspond to a social deal as to whether the society ought to be ordered in such a way that help would be offered in it at all or not.

For utilising the theory of natural law (according to the Thomistic tradition) in social work, it is very important that from the point of view of natural law it is not possible for ethics to always and clearly pre-define definite instructions on how to proceed well and correctly in certain particular situations. Only the judgment of the practical reason of the human being as a free and responsible rational subject can formulate the immediate norm of a given action. Similarly, social workers in their practice, when making a decision regarding a solution to the client's situation, cannot rely exclusively on the orders of superiors, legal precepts or the guidelines of the ethical code. They are always placed in situations when they are deciding themselves with respect to the wholly indi-

49 Cf. SOUSEDÍK, *Svoboda*…, p. 82.
50 Cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *In Search*…, art. 28.
51 Cf. PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium*…, art. 106.

vidual situation of their client, what solution to that situation will be good and correct. Thus, the theory of natural law in fact provides the social worker with a basic orientation in such decision-making, and at the same time defends and justifies their freedom in deciding.

Catholic social doctrine places an emphasis on good orientation in natural law, which is to serve as the basic guideline in decision-making, because solutions to particular situations deriving from natural law are expected to react to those situations. And precisely due to the character of these situations the solutions can vary and differ one from another. That is also why this conception of natural law can also be applied in 'secular' social work; at the same time within the Catholic Church – i.e., for example, also in Caritas – its recommendations become all the more binding.[52]

In the following parts of this study we will therefore assume that while organisations, such as, for example, Catholic Caritas, *must* be guided by the natural law ethic in the practice of their social work, in a different context social workers *can* utilise it. However, with respect to the acceptable extent of a scholarly study we only want to focus on one aspect of natural law and its use in social work. It is freedom and responsibility, which on the one hand are a key element of natural law theory (see section 2), and are intensively employed in social work on the other.[53] It is typical of clients of social work that their freedom is limited in some way, internally or externally, and social workers strive to empower them, i.e., to enable them to assume (a greater) responsibility for their life.[54]

The individual inclinations of the human being deriving from human nature (see section 2) first place an emphasis on responsibility to one's own life. From this derives responsibility for 'preserving one's kind' to freedom, the need to live in human community and solidarity with other humans. This responsibility is based on the *principle of* individual *freedom*: asserting one's freedom comprises a relationship to natural moral law, which is universal in its precepts and precedes all rights and duties.[55] A free human being is guided by responsibility for his own life towards responsibility for the general – common – good. That is why responsibility and initiative is to be primarily transferred to each individual. If he/she does not cope with the situation himself, it is the task of the primary group (family) to help. The state and professional social help (not prevention) are to be the last option. Thus the common good is to be attained by the *principle of subsidiarity*,[56] which is traditionally characterised as follows: 'As much own responsibility for individuals and small communities as possible, as much responsibility transferred to larger community and the state as necessary.'[57] When the principles of freedom and responsibility according to natural law are used in social work, the point is that, for example, individuals and groups ought to be supported to make maximum use of their competencies, whereby their own responsibility is increased.[58] Natural law theory thus makes it possible to fulfil the profession's mission more deeply, whereby it is not possible to rely merely on social solidarity and at the same time leave aside the idea of growth and realising human potential.[59] The social worker's task naturally remains to assess the level of the client's ability to decide freely with respect to his dispositions or influences of the social milieu.[60]

52 Cf. Gregory BAUM, La Chiesa: pro e contro la democrazia, *Concilium* 4/2007, pp. 67–79.
53 Cf. David WATSON – Janice WEST, *Social Work Process and Practice: Approaches, Knowledge and Skills*, Hampshire and New York: Palgrave, 2006, pp. 3–7.
54 Cf. Neil THOMPSON, *Understanding Social Work*, Hampshire: Palgrave, 2009, pp. 139–147.
55 Cf. *Veritatis splendor*, art. 51.
56 Cf. PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium*…, art. 164–208.
57 ANZENBACHER, *Úvod do filosofie*, p. 258.
58 Cf. Michael MARTINEK, Teologický a pastorační aspekt komunitní práce, in: Michael MARTINEK et al., *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Praha: Jabok, 2008, pp. 164–173.
59 Cf. Oldřich MATOUŠEK, Úvod: Cíle a úrovně sociální práce, in: Oldřich MATOUŠEK et al., *Metody a řízení sociální práce*, Praha: Portál, 2013, pp. 11–17.
60 Cf. MATOUŠEK, Filozofická témata…, pp. 47–28.

Since natural laws are general in content (see also section 2) a situation can arise when the human being as a subject avoids making a decision and renounces his/her freedom, because she is not prepared or willing to bear the responsibility for his/her decisions, or the necessary freedom is not externally granted to him/her. That is typical of the client's life situation. However, it can paradoxically happen precisely in Church-operated helping organisations,[61] which too often have the character of mechanical, bureaucratic organisations given by the hierarchically conceived authority in the organisation with a minimum possibility of collegial decision-making,[62] that they may restrict the freedom of their employees in deciding and thus in fact prevent solutions deriving from the principles of natural law as an ethical theory.

## 4. Natural law and so-called Christian social work

The term 'Christian social work' usually designates social work motivated by the Christian faith and realised within an ecclesial context.[63] However, this conception is not unified within theological discourse and has been subjected to criticism,[64] which points out its factual discord with the way motivation to help the neighbour is conceived in the Bible (Lk 10:25–37) and in later documents of the Church.[65] The entire problem can be summarised with the question whether Christian motivation for providing (social) help (neighbourly love) is grounded already in human nature or in the Christian faith. However, if it is grounded already in human nature, as implied by Lk 10:25–37, and also explicitly in *Deus caritas est* 31 and *Gaudium et spes* 16, the whole concept of Christian social work is set in doubt. Therefore, the present study, with respect to everything that has been said regarding the theory of natural law (see sections 1–3), also cannot accept it. By 'Christian social work' we therefore mean social work that meets all the criteria of professional social work and is carried out by an organisation operated by a church, or in a secular organisation is carried out by a Christian who regards himself as a member of a church; or both can be the case. Similarly, the view that social work receives some specific character from the motivation of the helping person and its grounding in his/her worldview can also be disputed from the position of social work. The helper's motivation is not the most important factor in social work; rather, its nobility is an important prerequisite for social work. The most important point in social work is the situation when the social worker decides what solution is the most suitable for the client's situation, or what solution(s) he will offer to the client and how he will speak with the client about it. *The specific (for example, Christian) character of social work is therefore not due to the social worker's motivation, but to how he acts and especially to how, and according to what he decides for a certain action*.

This, however, does not mean that motivation to social work and deciding in social work are necessarily disconnected. But the connection is not constitutive in the sense that the manner of deciding derives from the kind of motivation. Not only social workers, but workers in the helping

61 Cf. *Michal OPATRNÝ, Pastorační práce u křesťanských poskytovatelů sociálních služeb – mezi interní supervizí a coachingem, in: Michal* OPATRNÝ – Markus LEHNER, *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace, České Budějovice: TF JU, 2010, pp. 62–72.*

62 Cf. NEČASOVÁ, Profesní etika…, pp. 21–49.

63 Cf. Jakub DOLEŽEL, *Církevní sociální práce na pozadí encykliky Deus caritas est*, Olomouc: UP, 2012, p. 151. *Alois KŘIŠŤAN – David URBAN, Náboženské interpretace motivující k sociální práci, Sociální práce / Sociálna práca 3/2012, pp. 89–97; Jakub DOLEŽEL, Co dělá sociální práci křesťanskou, in: Michal* OPATRNÝ and Markus LEHNER, *Teorie a praxe Charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace, České Budějovice: TF JU, 2010, pp. 24–34; Alois KŘIŠŤAN and Libor MUSIL, Nezodpovězená otázka vztahu „pozorného srdce" a „odbornosti" v křesťansky zakotvené sociální práci, Sociální práce / Sociálna práca 4/2008, pp. 93–99.*

64 Cf. Opatrný, *Sociální práce*…, pp. 31–33, 43–54.

65 Cf. *Deus caritas est*, art. 31; *Gaudium et spes*, art. 16.

professions in general can frequently be motivated by various false motives deriving from the so -called helper syndrome.[66] This desire to help can be due to an inner yearning for recognition, for others' gratitude, or a concealed desire for power.[67] As a result of the helper syndrome, situations arise when the social worker is motivated by the desire to help, but paradoxically decides so as never to definitively solve the client's situation, i.e., not to help him. The 'meaning' of such decisions is that the client continues to be dependent on the worker and he can continue to 'help' him, because he yearns for recognition or gratitude on the part of the client or simply clings to his power over the client. Paradoxically, the Christian milieu often reinforces these so-called false motives for helping.[68] As a result, this means that in church-operated organisations workers may be motivated by this desire to help, which is further reinforced by the exemplar of Jesus Christ, which, however, does not necessarily assume an orientation on the freedom and responsibility of each individual,[69] to which Christian social doctrine grounded in natural law leads. Such 'Christian social work' is also often characterised as philanthropic because it is based mostly on empathy and practical love of the neighbour, but in fact often results in merely securing the present needs of the *human being*.[70]

## Conclusion

From the point of view of natural law, freedom and responsibility are principal, albeit not the only characteristics of every human being. A professional social worker, if he/she is guided by the theory of natural law, ought to expect the client to develop his own responsibility and initiative in solving problems.[71] In the spirit of natural law social work also primarily ought to take such measures as will protect human dignity, make it possible to meaningfully fill the life of the individual, and secure his role in society. The theory of natural law can therefore provide significant help as one of the ethical theories by which the social worker is guided in his decision-making.

The theory of natural law substantially reinforces the significance of the social worker's decision-making by its emphasis on freedom and responsibility. For precisely the 'moment' in which the social worker decides imparts to social work its character in the context of the values according to which the social worker decides. Church-operated helping organisations and social workers who think of themselves as Christians are therefore obliged to decide according to the theory of natural law, which makes their social work into Christian social work. However, the theory of natural law is not exclusively Christian and the Catholic Church cannot claim a monopoly to it from its very nature. That is also why natural law as an ethical theory can be utilised in social work even when it is purely secular.

66 Cf. Wolfgang SCHMIDBAUER, *Syndrom pomocníka*, Praha: Portál, 2008, p. 234.

67 Cf. Oldřich MATOUŠEK – Pavel HARTL, Nároky sociální práce a syndrom vyhoření, in: Oldřich MATOUŠEK et al., *Metody a řízení sociální práce*, Praha: Portál, 2013, pp. 49–57.

68 Cf. Jakub DOLEŽEL, Osobnostní rizika pomáhající praxe: Syndrom pomocníka ve světle biblické moudrosti, in: Jakub DOLEŽEL, *Spravedlnost a služba III.: Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS – Vyšší odborné školy sociální Olomouc*, Olomouc: CARITAS and VOŠ sociální Olomouc, 2008, pp. 32–47.

69 Cf. Michal OPATRNÝ, Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce: K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání, *Caritas et Veritas* 1/2011, pp. 44–59.

70 Cf. Libor MUSIL, Různorodost pojetí, nejasná nabídka a kontrola výkonu „sociální práce", *Sociální práce / Sociálna práca* 2/2008, pp. 60–79.

71 Not every client is capable of being aware of his situation in life and of actively shaping his life. This problem is addressed by transaction analysis, which bases its therapy on becoming aware of one's responsibility and relationship to others, which facilitates self-understanding (cf. Pavel NAVRÁTIL, Humanistické a existenciální teorie, in: Oldřich MATOUŠEK et al., *Základy sociální práce*, Praha: Portál, 2012, pp. 201–216).

# The Theory of Natural Law and its Application in Social Work

## Philosophico-Theological Points of Departure and Contemporary Practical Application

**Abstract**
The study aims to provide argumentative support for utilising the theory of natural law in social work, because it enables the subject to apply universal values and norms in particular social and cultural conditions. This study conceives the theory of natural law as one of a number of ethical theories relevant for social work, i.e., such as are applicable in solving social problems. It derives its reasoning from the so-called dynamic conception of natural law, which in the case of social work provides the worker with basic orientation and places an emphasis on the freedom and responsibility of the individual. For this reason, this study views the theory of natural law as useful for so-called Christian social work, as well as for social work in general. Based on an analysis of the application of natural law in social work the study also states a partial discord between so-called Christian social work and natural law theory.

**Key words:** social work, social services, ethics in social sork, christian social work, Charity, Caritas, Diaconia, natural law

***Author contact***
***Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charitable Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mopatrny@tf.jcu.cz

***Monika Flídrová MA***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charitable Work
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
flidrm00@tf.jcu.cz

# Možnosti využití empirických metod v (praktické) teologii[1]

Jana Šídlová

## Úvod

Při provádění a interpretaci svého prvního výzkumu v oblasti empirické teologie, který se týkal zkušenosti mladých lidí se společenstvím v církvi, jsem se takřka dostala do vědecké rozpolcenosti. Moje teologické myšlení a vlastní zkušenost s církví i se zkoumaným tématem ovlivňovaly kladené otázky během rozhovorů a vstupovaly i do analýzy těchto rozhovorů. Zároveň mě paradigma metodiky výzkumu, v tomto případě fenomenologické sociologie, nutilo zcela zapomenout na svou teologii a církevní zkušenost. S podobným problémem se potýká každý teolog, který se rozhodne využít empirické metody k výzkumu tradičně teologických oblastí. Empirické metody se dají totiž využít rozličným způsobem. Holandský teolog Johannes van der Ven se pokusil tyto přístupy sjednotit a vytvořil z nich paradigmatické modely pro praktickou teologii, kterou pojímá jako empirickou. Jedná se o modely monodisciplinarity, multidisciplinarity, interdisciplinarity a intradisciplinarity. Každý model představuje určité epistemologické východisko, jak s empirickými metodami pracovat.[2] Poslední model pak Van der Ven favorizuje a považuje ho za výchozí model pro své pojetí empirické teologie. Domnívám se, že empirické metody v rámci modelu intradisciplinarity nejsou využitelné pouze v praktické teologii, ale mohou se stát výzvou i pro teologii systematickou, což se pokusím obhájit v tomto článku. V intradisciplinárním modelu můžeme být zároveň teology i empiriky, aniž bychom se dostali do metodologického rozporu.
Nejprve představím, v jakých myšlenkových horizontech by měla teologie pracovat, aby mohla využívat empirické metody, a následně představím Van der Venovy modely pro praktickou teologii. Poté se budu zabývat samotnými empirickými metodami a vysvětlím, které z těchto metod jsou pro teologii vhodné. Za výchozí bod pro další teologické zkoumání na tomto místě považuji kvalitativní metody, z nichž je důležitá především etnografie, kde hraje osobní pozice výzkumníka největší roli.

## Teologie a empirické vědy: Rozpor nebo soulad?

Na první pohled se zdá, že teologie a empirické vědy působí ve dvou oddělených oblastech a navzájem se nepotřebují. Podle K. Skalického se teologie rodí z potřeby porozumět smyslu světa a našeho pobývání v něm. Tato potřeba je reakcí na existenciální úzkost, která je člověku v urči-

1 Tento článek je výstupem projektu specifického výzkumu GAJU č. 157/2016/H.
2 Srov. Johannes van der VEN, *Practical theology: an empirical approach*, Leuven: Peeters, 1998, s. 89–112.

tých mezních situacích vlastní. K. Skalický hovoří o dvou horizontech myšlení, z nichž každý je charakterizován jednou otázkou. V prvním se můžeme ptát: „Jak musí být chápán původ světa, aby svět byl racionálně vysvětlitelný?", ve druhém se tážeme: „Jak musí být chápán původ světa, aby můj život, a život mé skupiny a vůbec všech lidí mohl mít smysl v souvislosti tohoto světa?"[3] První horizont nazývá intelektualistický, druhý existenciální, přičemž tento druhý představuje výchozí bod pro jeho teologii.[4] Intelektualistický horizont pozoruje svět zvenčí, z určitého hlediska jako výsek reality a je typický pro přírodní a sociální vědy s jejich empirickou metodologií. Druhý přístup se táže po smyslu, snaží se pochopit svět v jeho celku, je otevřený symbolům, hodnotám a transcendenci. V tomto horizontu myšlení se přirozeně nachází oblast náboženství, v níž je činěna zkušenost víry, která předjímá poslední smysl. Teologie jako věda se pak snaží tento smysl racionálně reflektovat.[5]

Lze se domnívat, že pokud ponecháme teologii jen v existenciálním horizontu racionality, výrazně jí zúžíme pole působnosti ve prospěch empirických věd. Teologické fenomény pak budou ze své perspektivy zkoumat sociologie či psychologie, případně religionistika. K. Skalický tuto interdisciplinaritu podporuje, jeho práce je příkladem interdisciplinárního přístupu.[6] Sociální vědy mají na toto zkoumání samozřejmě nezcizitelné právo, ale neochudíme teologii, když ji zcela oddělíme od oblasti intelektuální racionality? Není na místě jednotlivé přístupy spíše sjednocovat než dále fragmentovat? Teologie se sice rodí z potřeby hledání smyslu a porozumění, náleží však do obou horizontů. Není totiž pouze vědou o Bohu či bozích, jak by napovídal význam slova teologie.[7] Pokud by tomu tak bylo, empirické zkoumání by bylo nemožné. Nekonečný a všemohoucí Bůh je nepopsatelný. Přesto v něj lze uvěřit a mít s ním skrze tuto víru osobní vztah. Právě proto je teologie vědou *o vyznání a praxi křesťanské víry*[8]*, skrze kterou lze následně zprostředkovaně mluvit i o transcendentním a zároveň osobním Bohu. Předmětem teologie je církví dosvědčovaná víra v sebezjevení Boha v osobě a příběhu Ježíše z Nazareta. Cílem tohoto Božího sebesdělení je, aby „lidé (měli) prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, v Duchu svatém přístup k Otci a stali se účastnými božské přirozenosti."*[9] *Víra se uskutečňuje v člověku, církvi a v kontextu celé společnosti. Je nutné zkoumat všechny její aspekty včetně těch, které tradičně zkoumají sociální vědy. Proč by si tedy teologie nemohla vypůjčit jejich metodiku a fungovat i v rámci jejich myšlenkového horizontu?* Dalším důvodem, proč na tomto místě považuji teologii za součást obou horizontů, je vztah teologických idejí a křesťanské praxe. Teologie není pouze teoretická věda vzletně hovořící z výšin nad církví a světem, je to také věda o vyznání a praxi křesťanské víry. Cílem teologie je snaha udržovat teorii a praxi v rovnováze. Křesťanská praxe a její reflexe k sobě neodmyslitelně patří. Pro každého teologa je důležitá praxe kritické sebereflexe i reflexe praxe celé církve. Zde se opět nabízí místo pro empirické zkoumání praktické dimenze křesťanské víry tak, jak se projevuje v člověku a jeho okolním světě.

3 Srov. Karel ŘÍHA, Fundamentální teologie v existenciálním horizontu myšlení, *Studie* 122–123/1989, s. 149. Dostupné na: http://scriptum.cz/soubory/scriptum/studie/studie_1989_122-123_ocr.pdf nebo také Karel SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha: náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*, Praha: Aula, 1994, s. 175–176.

4 František ŠTĚCH, Fundamentální teologie a křesťanská identita, in: *Církev a společnost: Karlovi Skalickému k 80. narozeninám,* ed. František ŠTĚCH – Roman MÍČKA, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2014, s. 30.

5 Srov. ŘÍHA, Fundamentální teologie…, s. 150.

6 Srov. ŠTĚCH, Fundamentální teologie…, s. 31; SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha…* Pozn.: Celá tato kniha je věnována rozdílným přístupům k náboženství v jednotlivých vědeckých oborech.

7 Srov. František ŠTĚCH, Co je teologie, in: *Domov jako Most. Festschrift k padesátinám prof. Ivany Noble*, Studie a texty Evangelické teologické fakulty, ed. Zdenko Š. ŠIRKA, Jihlava: Mlýn, 2016, s. 11.

8 Viz Müllerova definice z jeho učebnice dogmatiky. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 4.

9 Tamtéž a *Dei Verbum 2.*

*Metody empirických věd mohou teologii zásadně obohatit o další horizont. V praktické teologii byl tento přístup již před časem akceptován, empirické metody a techniky se začaly používat pro výzkum pastorační reality. S tím jsou spojeny otázky vzájemného vztahu sociálních věd a praktické teologie. Tento vztah na teoretické a později i praktické rovině řešil holandský teolog J. van der Ven, který zároveň založil první katedru empirické teologie v evropském prostředí*[10] *a sehrál velice důležitou roli při zavádění empirických metod do praktické teologie.*[11] *Je také jedním z prvních teologů v římskokatolické tradici, kteří se empirickým metodám systematicky věnují. Z toho důvodu byla do tohoto článku pojednávajícím o využití empirických metod vybrána právě jeho epistemologická východiska. Před otázku volby výzkumných východisek je postaven každý, kdo se rozhodne pro empirické zkoumání reality. Jeho modely vztahů empirických věd a praktické teologie jsou výsledkem dlouhodobého bádání a odpovídají na většinu otázek vzájemných vztahů praktické teologie a empirických věd.*

## Modely vztahu empirických věd a praktické teologie

Van der Ven hovoří o čtyřech modelech vztahu praktické teologie k empirickým vědám, případně jejich metodám. Jedná se o modely monodisciplinarity, multidisciplinarity, interdisciplinarity a intradisciplinarity. Každý model ztělesňuje způsob, jakým se k empirickým metodám přistupuje, případně jakým způsobem se s nimi pracuje. Jeho modely jsou řazeny také chronologicky. Nedá se říci, že by byl, snad kromě prvního, nějaký model překonán. Van der Ven však osobně preferuje model poslední, na kterém zakládá své pojetí praktické teologie jako empirické teologie.[12]

## Monodisciplinarita

Tento model považuje praktickou teologii za aplikovanou vědu systematické teologie a Van der Ven ho datuje do období ještě před vznikem samostatné praktické teologie. V církevní praxi vždy existovaly pomůcky, návody a doporučení, jak poznatky teologie aplikovat do praxe, a praktická teologie jako samostatná disciplína tento přístup přejímá. Ta coby univerzitní disciplína vzniká na našem území v období vlády Marie Terezie zásluhou Franze Stephana Rautenstraucha, ředitele teologické fakulty v Praze.[13] Rautenstrauch, obdobně jako Schleiermacher v protestantském prostředí, osobně neuvažuje o praktické teologii jako o nějaké podřadné disciplíně. Oba naopak považují za velice důležité, aby byla pastorační praxe reflektována a neustále přibližována teorii teologie systematické (Rautenstrauch) nebo historické (Schleiermacher). Van der Ven vidí jako hlavní problém deduktivní přístup, který monodisciplinarita implikuje. Ten spočívá v aplikaci věčných pravd na konkrétní a aktuální církevní a společenskou situaci, která by neměla být příliš složitá a heterogenní.[14] Je však situace v církvi a ve společnosti v postmoderní době jednoduchá

10 Ve Spojených státech šel vývoj jiným směrem, čemuž nebude v tomto článku věnována pozornost. Viz např. VAN DER VEN, *Practical theology*…, s. 2–8; Nancy FRANKENBERRY, Major Themes in Empirical Theology, in: *Empirical Theology: A Handbook*, ed. Randolph Crump MILLER, Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1992, s. 340–380.

11 Někteří hovoří dokonce, že tato role byla paradigmatická. Srov. Richard R. OSMER, Johannes van der Ven's Contribution to the New Consensus in Practical Theology, in: *Hermeneutics and empirical research in practical theology: the contribution of empirical theology by Johannes A. van der Ven*, ed. C. A. M. HERMANS – Mary Elizabeth MOORE, Boston: Brill, 2004, s. 149.

12 Modely jsou zpracovány podle J. van der Vena, v našem prostředí je ve zkrácené podobě cituje A. Křišťan. Viz Alois KŘIŠŤAN, Vztah pastorální teologie ke společenským vědám, in: *Fórum pastorálních teologů*, ed. Pavel AMBROS, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000 a VEN, *Practical theology*…, s. 89–112.

13 Praktická teologie na našem území vzniká pod názvem pastorální teologie. Srov. Alois KŘIŠŤAN, *Počátky pastorální teologie v českých zemích*, Praha: Triton, 2004, s. 26.

14 Deduktivní přístup je zdá být překonaným i v oblasti náboženské pedagogiky, kde také dlouhodobě dominoval. Srov. Ludmila MUCHOVÁ, *Budete mými svědky: dialogické rozvíjení křesťanské identity ve světonázorově pluralitní společnosti – pedagogická výzva*,

a homogenní? Vždyť je to právě naopak – jednou z charakteristik současné společnosti je její různost a nejednoznačnost.[15] Složitost církevní a společenské situace se projevuje zejména v procesu církevní diverzifikace a sekularizace. Tyto dva fenomény představují další důvody, proč je třeba model monodisciplinarity jako takový odmítnout.

> „Je nevyhnutelným závěrem, že za současné situace nemůže existovat jeden standardní model, jak teologické pravdy aplikovat do praxe. Protože současná sociální, církevní a pastorální situace není uniformní. Proto je třeba zavrhnout deduktivní přístup, který v sobě obsahuje koncept aplikované teologie. Ta potřebuje induktivní přístup do současné mnohoznačné, mnohotvárné až chaotické situace na poli společnosti i církví.“[16]

## Multidisciplinarita

Po nutnosti metodologicky přesného popisu konkrétní pastorální situace v církvi a společnosti volají od šedesátých let mnozí teologové osvobození,[17] ale třeba také E. Schillebeeckx. Praktická teologie by podle nich měla převzít výsledky empirických výzkumů prováděných v sociálních vědách a dodat jim teologický vhled a interpretaci. Tento přístup v sobě tedy zahrnuje dvoufázový proces. V první fázi teolog sbírá výsledky empirických výzkumů vztahujících se k jeho praktickému tématu a ve druhé tato data reflektuje, snaží se je vztáhnout k vhodným teologickým kritériím a shrnout z normativně-teologické perspektivy. V českém prostředí může být příkladem tohoto přístupu práce Michaela Martinka *Ztracená generace*. Autor se v ní pokouší o teologickou interpretaci sociologických a částečně i psychologických výzkumů realizovaných na české mládeži. Pro interpretaci používá prakticko-teologická kritéria a navrhuje konkrétní pastorační řešení popisovaných situací a jevů.[18]
Použití tohoto je obhajováno i v německé *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964).[19] Rahner zavádí termín „pomocné vědy“, čímž má na mysli vědy sociální. Ty jsou podle něj beze zbytku podřízeny teologii. Je relevantní a důležité si brát sociální vědy na pomoc, protože teologie nemá pro empirickou analýzu praxe metody vlastní a není ani kompetentní takové metody vytvářet. Pro potřeby teologie je tedy na místě užití metod sociálních věd. I přesto však Van der Ven konstatuje, že vztah teologie a empirických věd je v Rahnerově manuálu pastorální teologie nedostatečně teoreticky definován. To se projevuje například tím, že neuvažuje o případných nevýhodách svého pojetí. Van der Venovi námitky proti Rahnerovu pojetí vztahu empirických věd a teologie můžeme shrnout následujícím způsobem:

1. Podle Rahnera je teologie absolutně nadřazena empirickým vědám, přesto na jejich výzkumech zcela závisí. Výzkumných materiálů od empirických věd pro použití v praktické teologii také není dostatek. Výzkum církevního prostředí totiž výzkumníky v oblasti sociálních věd příliš neláká.[20]

---

Brno: Kartuziánské nakladatelství a vydavatelství, 2011, s. 115–119.

15 Srov. Aleš OPATRNÝ, *Pastorace v postmoderní společnosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001 a Aleš OPATRNÝ, *Cesty pastorace v pluralitní společnosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

16 VAN DER VEN, *Practical theology*…, s. 92–93.

17 Srov. Rosino GIBELLINI, *Teologické směry 20. století*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 365–394.

18 Srov. Michael MARTINEK, *Ztracená generace? O duchovním dialogu mezi českou mládeží a katolickou církví*, Svitavy: Trinitas, 2006.

19 Viz 5. díl *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964). Karl RAHNER, *Lexikon der Pastoraltheologie: Handbuch der Pastoraltheologie: praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1972.

20 Van der Ven hovoří o situaci v Nizozemí, u nás je však snad ještě horší. Sociologie náboženství v České republice není v uspokojivém stavu. Zdeněk R. Nešpor hovoří dokonce o tom, že není zcela etablovaná. Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, *Ne/náboženské naděje intelektuálů:*

Navíc se tito výzkumníci v teologických termínech orientují jen s velkými obtížemi, a proto může být teologická intepretace výsledků práce neteologů značně problematická.
2. Není jasné, z jaké teologické perspektivy by měla být vedena interpretace výzkumů. *Handbuch der Pastoraltheologie* preferuje dějiny spásy, Van der Ven však namítá, že toto kritérium je příliš abstraktní a není vůbec vysvětleno, jak by mělo být propojeno s konkrétními problémy a potřebami lidí v církvi. Nedají se najít v církevní praxi a lidské zkušenosti víry nějaká zcela jiná kritéria?
3. Problematický je samotný, Rahnerem navrhovaný, dvoufázový proces, který lze těžko vyvážit, když pracuje se zcela odlišnými kategoriemi.

S jakými kategoriemi pracují empirické vědy? Jako příklad bych zde chtěla ukázat kategorie z oblasti sociologie. Ta předpokládá určitou filosofii (nebo sociologickou teorii), která pak významně ovlivňuje sociologovo vnímání a hodnocení reality. Z důvodů výrazné odlišnosti jednotlivých sociologických perspektiv byl za příklad vybrán pohled strukturálního funkcionalismu.[21] Podle něj je církev založena na ustálených společenských normách a ne/formálních sankcích a má svou funkci v rámci celé společnosti. Úspěšné naplnění této funkce směruje společnost k hlubší integraci. Jakožto prvek struktury společnosti je církev ovlivněna a ovlivňována vazbami, které má. Podle Talcota Parsonse a jeho AGIL modelu má církev čtyři subsystémy či funkce: adaptace, dosahování cílů, integrace, udržení latentních vzorců.[22] Adaptace v sobě zahrnuje přizpůsobení se možnostem a opatřování zdrojů z prostředí. Dosahování cílů značí i usměrnění zdrojů k dosažení cílů a určování priorit. Aby byla církev soudržná a směřovala v cíli, reguluje vztahy uvnitř systému pomocí norem. K tomu pak potřebuje motivovat aktéry k výkonu rolí nezbytných pro systém a dále řídicí mechanismus pro udržení napětí v systému. Na vyšší úrovni, tedy na úrovni společenského systému jako celku, plní náboženství a církve funkci udržení vzorců. Změnou jednoho prvku struktury se mění celá struktura, včetně církve a jejích vazeb. Na příkladu strukturálního funkcionalismu se dá zřetelně ukázat propastný rozdíl mezi sociologickou a teologickou teorií církve. Van der Ven si tuto propast uvědomuje a volá po změně přístupu, kterou nabídnou následující modely.

## Interdisciplinarita

Tento přístup, na rozdíl od přístupu předchozího, předpokládá interakci, vztah a spolupráci mezi oběma obory – nejen pouhé existování vedle sebe. Příklon k interdisciplinaritě mezi praktickou teologií a sociálními vědami naznačuje i pátý díl německé pastorální teologie *Lexikon der Pastoraltheologie* (1972) kde se volá po rozvoji tohoto přístupu. Interdisciplinarita může být dvojího druhu:

---

*vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*, Dolní Břežany: Scriptorium, 2008, s. 368–376. Kromě pravidelného sčítání obyvatel, které přináší statistické výsledky o klesajícím počtu věřících největších českých církví, jsou u nás pravidelně realizovány výzkumy EVS a ISSP. Analýzu kvantitativních výzkumů náboženství v České republice provedla např. Dana Hamplová ve své publikaci Dana HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, Praha: Karolinum, 2013. V oblasti kvalitativních metod představují výjimku dvě velmi kvalitní a detailní práce J. Váněho a B. Spalové. Jan VÁNĚ, *Komunita jako nová naděje?: náboženské (ne)institucionalizované komunity z pohledu sociologie náboženství*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2012 a Barbora SPALOVÁ, *Bůh ví, proč: studie pamětí a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012.

21 Zpracováno podle Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*, Praha: OIKOYMENH, 2002; Talcott PARSONS, *Společnosti: vývojové a srovnávací hodnocení*, Praha: Svoboda, 1971 a Daniel L. PALS, *Osm teorií náboženství*, Praha: ExOriente, 2015.

22 Srov. Zdeněk R. NEŠPOR – David VÁCLAVÍK, *Příručka sociologie náboženství*, Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 2008, s. 65.

1. teolog je zároveň sociologem;
2. teologové se sociology vzájemně spolupracují.

Zásadní výhodou tohoto modelu je, že pokud se opravdu podaří konstruktivní dialog mezi teologickými a empirickými obory, jsou výsledky společně realizovaných studií přijatelné a relevantní pro obě strany. V současné době je interdisciplinarita dominantním přístupem v německém prostředí.[23] V našem kontextu může být příkladem interdisciplinárního přístupu například habilitační práce Michala Kaplánka. Ten prováděl kvalitativní výzkum formou tematických rozhovorů s konvertity. Na jejich základě pak zhodnocuje motivaci mladých lidí pro vstup do katolické církve a navrhuje pastorační priority v dané oblasti.[24] Van der Ven však interdisciplinaritu nefavorizuje a vidí v ní zásadní problém. Teologie a sociologie jsou založeny na odlišných paradigmatech a používají jiné metody. Kterým tedy dá vědec teolog a zároveň sociolog přednost? Neupadne do vědecké rozpolcenosti? Pokud se jedná o spolupráci mezi více odborníky, je možné nastavit skutečnou rovnováhu a vést produktivní dialog v rámci výzkumné skupiny? Jsou teologové schopni respektovat sociologické paradigma a sociologové paradigma teologické? Jsou teologové schopni unést zdrcující kritiku ze strany sociologů a budou sociologové naslouchat teologům, když to byla právě teologie (a filosofie), od které se sociální vědy emancipovaly? Zdá se, že mnozí sociologové již jasně naznačili, že se bez teologie obejdou.[25]

> „Pokusy ustanovit dialog s teologií a současnými sociálními vědami končí nerovným rozložením sil, bez ohledu na to, co si o tom kdo myslí. Důvodem je, že sociální vědy nepotřebují teologii ke své činnosti, zatímco praktická teologie, minimálně v interdisciplinárním modelu, se bez nich neobejde.“[26]

## Intradisciplinarita

Model intradisciplinarity považuje Van der Ven za nejlepší řešení pro vztah praktické teologie a sociálních věd. Intradisciplinarita implikuje využití metod a technik jednoho oboru v jiném, což se ve vědách při jejich vývoji běžně děje. Není právě teologie vědou, která vždy reagovala na dobové metodologické trendy nebo je dokonce svého času diktovala? Není tedy ideální čas pro adopci empirických metod? Zůstane při tom však teologie stále teologií? Van der Ven tvrdí, že ano a udává pro to několik důvodů. Využití empirických metod je adekvátní, protože hlavním objektem teologie není Bůh, ale lidská zkušenost s ním.[27] Pokud by byl přímým objektem teologie Bůh, bylo by využití empirických metod nemožné. Bůh, který se zjevuje, je podle Van der Vena částečně poznatelný pouze skrze víru, skrze lidskou zkušenost s Ním. Tato zkušenost je jak individuální, tak společenská jako zkušenost společenství církve, která se určitým způsobem odráží v její tradici. Je přijatelné tuto zkušenost zkoumat empiricky, protože je veskrze lidská, zároveň

23 Interdisciplinární přístup používají např. P. M. Zuhlener, H. G. Zieberts či T. Faix. Zuhlener je spoluautorem výzkumů EVS. H. G. Zieberts viz Hans-Georg ZIEBERTZ, *Imagining God: empirical explorations from an international perspective*, Münster: LIT, 2001.

24 Zkrácená verze habilitační práce v němčině formou odborného článku viz Michal KAPLÁNEK, Rozhodnutí mladého člověka nechat se pokřtít v katolické církvi, in: *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*, ed. Ivana NOBLE – Jiří HANUŠ, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 81–110.

25 Viz např. P. Berger, srov. Peter L. BERGER, *Vzdálená sláva: hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno: Barrister & Principal, 1997.

26 VAN DER VEN, *Practical theology*…, s. 100.

27 Např. Ivana NOBLE, *Po božích stopách: teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004; Leonardo BOFF – Clodovis BOFF, *Introducing liberation theology*, London: Burns & Oates, 2000 či Paul TILLICH, *Lidské tázání po nepodmíněném*, Brno: 3K, 1997.

je možno využít i dalších metod z jiných odvětví teologie. Teologie není v otázce metod jednotná. Metody se sdružují do jednotlivých metodologických rodin, které sdílejí shodné premisy a argumentační postupy. Samotná klasifikace teologických metod se pak stává složitým problémem pro jejich velké množství, R. Haight hovoří dokonce o typologii typologií teologických metod[28]. Je tedy na subjektivním posouzení teologa, jaké metody se rozhodne pro svou práci použít. Van der Ven preferuje intradisciplinaritu, protože podle něj řeší problémy modelů předchozích. R. R. Ganzevoort však namítá, že tento model může vést k izolaci praktické teologie podobně jako model monodisciplinarity, protože nenastoluje dialog se sociálními vědami.[29]

Van der Ven považuje praktickou teologii za hermeneuticko-komunikativní praxi, která se snaží neustálou komunikací překlenout propast mezi tradicí a současností. Je zde výrazný vliv Habermasovy etiky, která je korigována konceptem Božího království.[30] Tradici lze zkoumat literárně-kritickou či historickou metodou. Pro zkoumání současnosti se pak zdají být ideální empirické metody, které byly vytvořeny jako nástroj sociálních věd právě pro zkoumání člověka a jeho zkušenosti ve světě. Opět je třeba zopakovat, že pro praktickou teologii toto nepředstavuje žádný problém. Jde jen o to, jakým způsobem bude s metodami zacházet. Empirické metody představují výzvu i pro další oblasti teologie. Za příklad mohou posloužit teologické pojmy *sensus fidelium* a *consensus fidelium*[31], které se přímo nabízejí k empirickému zkoumání. Cit věřícího pro věci víry je vskutku krásný teologický koncept, ale čemu skutečně věřící věří? Věří tradovanému učení církve, nebo ve své vlastní křesťanské praxi objevují nové teologické myšlenky? Možná pak teologické koncepty a teorie vzešlé z toho zkoumání budou pro věřící srozumitelnější a mohou přiblížit akademickou teologii psanou od stolu širšímu okruhu věřících. Jsou však skutečně teologické koncepty a teorie měřitelné? Van der Ven tvrdí, že ano. Teologie tradičně používá analogie a modely pro výklad svých pojmů, ty pak mohou být pomocí pečlivé operacionalizace použity ve výzkumu. Van der Ven preferuje smíšenou podobu výzkumu a navrhuje metodu empiricko-teologického kruhu, která v sobě zahrnuje stanovení problému a cíle, indukci, dedukci, samotné testování a evaluaci výsledků. Výsledky těchto výzkumů nepředstavují teologické teorie, ale jsou příspěvkem do hermeneuticko-komunikativní praxe církve, jsou snahou o její (sebe) pochopení a vylepšení.

Byly činěny pokusy srovnávat Van der Venův empiricko-teologický kruh s pastorálním kruhem, konceptem vzešlým z teologie osvobození v latinsko-americkém prostředí. Pastorální kruh je vylepšeným konceptem Cardinjovy metody vidět-posoudit-jednat, která byla v římskokatolické tradici akceptována její aplikací v encyklice *Mater et Magistra.*[32] V pastorálním kruhu jsou jednotlivé kroky následující: zkušenost (vidět), sociální analýza a teologická reflexe včetně modlitby (posoudit) a pastorační jednání (jednat).[33] V britském prostředí pak ve své praktické teologii pastorální kruh používají P. Ballard a J. Pritchard[34] a právě jejich koncept srovnává M. J. Cartledge[35] s Van der

28 Srov. Roger HAIGHT, Critical Witness: The Question of Method, in: *Faithful Witness. Foundations of Theology for Today´s Church,* ed. Leo J. O'DONOVAN – T. Howland SANKS, New York: Crossroad, 1989, s. 188.

29 Srov. R. Ruard GANZEVOORT, Van der Ven´s Empirical/Practical Theology, in: ed. C. A. M. HERMANS – Mary Elizabeth MOORE, *Hermeneutics and empirical research in practical theology: the contribution of empirical theology by Johannes A. van der Ven*, Boston: Brill, 2004, s. 63.

30 Srov. VAN DER VEN, *Practical theology*…, s. 59–73 a OSMER, Johannes van der Ven Contribution to the New Consensus in Practical Theology, s. 155.

31 LG 12.

32 Viz *Mater et Magistra*, čl. 236.

33 Srov. Joe HOLLAND – Petr L. HENRIOT, *Social analysis: linking faith and justice*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983.

34 Paul BALLARD – John PRITCHARD, *Practical Theology in Action: Christian Thinking in the Service of the Chruch and Society*, London: SPCK, 1996.

35 Srov. Mark J. CARTLEDGE, Practical Tehology and Empirical Identity, EuroJTh, 1998, 7:1, s. 37–44. Viz. https://biblicalstudies.org.uk/pdf/ejt/07-1_037.pdf.

Venovým empiricko-teologickým kruhem. Jedná se však o srovnávání nesrovnatelného. Pastorální kruh je v první řadě praktickým nástrojem pro řešení problémů v pastorační službě církve (např. v církevním společenství). Nemá žádnou propracovanou empirickou metodologii a ani ji nepotřebuje. Analýza probíhá formou diskuze a modlitby zúčastněných. Van der Venova metoda empiricko-teologického kruhu je v první řadě metodologickým návodem pro provádění empiricko-teologických výzkumů v praktické teologii, nikoli pastorační pomůckou pro společenství.

## Kvantitativně nebo kvalitativně?

Van der Venovu metodu empiricko-teologického kruhu lze zařadit do smíšeného přístupu, protože pracuje s kvantitativními i kvalitativními metodami. Obsahuje indukci i dedukci. V empirické teologii se však v jejích různých podobách používají tyto přístupy i odděleně. Jaký je mezi nimi rozdíl? K jakým výsledkům vedou? Nejdříve je třeba definovat oba přístupy v paradigmatu empirické metodologie, posléze bude představena situace v teoretické oblasti empirické teologie.

## Oblast sociálních a humanitních věd

> „Kvantitativní přístupy k výzkumu v sociálních vědách v mnohém napodobují metodologii přírodních věd. Předpokládá se, že lidské chování můžeme do jisté míry měřit a předpovídat. Kvantitativní výzkum využívá náhodné výběry, experimenty a silně strukturovaný sběr pomocí testů, dotazníků nebo pozorování. Konstruované koncepty zjišťujeme pomocí měření, v dalším kroku získaná data analyzujeme statistickými metodami s cílem je zkoumat, popisovat, případně ověřovat pravdivost našich představ o vztahu sledovaných proměnných.“[36]

Kvantitativní výzkum lze zjednodušeně charakterizovat jako ověřování hypotéz, které výzkumník deduktivně vyvodí z určité teorie. Používá se zde operacionalizace pro převedení hypotéz do měřitelné formy. Měření probíhá nejčastěji formou nějakého testu či dotazování, v závěru se hypotézy testují a výsledek se vztahuje zpět k teorii.[37] Důležitá je reprezentativnost vybraného vzorku, reliabilita a validita. Výsledky těchto výzkumů lze zobecnit na populaci, jsou relativně nezávislé na výzkumníkovi a poskytují vcelku přesná data.
Kvalitativní výzkum byl zpočátku vnímán jako jakýsi doplněk předchozího přístupu, v současné době je však spíše rovnocenným partnerem. Pracuje se zde spíše induktivní metodou a neexistuje pouze jediný možný způsob, jak kvalitativní výzkum provádět.[38] Většinou však na začátku tohoto výzkumu stojí téma a výzkumná otázka, podle ní pak výzkumník vyhledává a analyzuje veškeré informace, které se k otázce vztahují. Výzkumník často pracuje v terénu, je přímou součástí výzkumu. Výzkum má dlouhodobější charakter, zachází se více do hloubky, ideálně tam, kam až to jde. Analýza dat a jejich sběr probíhá současně. Výsledky těchto výzkumů nelze zobecňovat, jsou spíše sondou do vybraného problému, pomáhají jeho teoretickému porozumění. Vzhledem k cíli

36 Jan HENDL, *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace*, Praha: Portál, 2012, s. 44.
37 Srov. HENDL, *Kvalitativní výzkum…*, s. 44.
38 J. Hendl používá klasifikaci kvalitativních přístupů od L. Spencera. Ten jmenuje jednotlivé tradice kvalitativního výzkumu, které se rozvinuly v různých sociálních či humanitních vědách. Jsou to: etnografie, fenomenologie/entometodologie, konverzační analýza, diskurzní analýza, protokolární analýza, zakotvená teorie, konstruktivismus, kritická teorie a ekologická psychologie. Zároveň však upozorňuje na to, že se stále objevují nové a aktuální přístupy. Srov. HENDL, *Kvalitativní výzkum…*, s. 52.

takového výzkumu není reliabilita tak důležitá jako u kvantitativního výzkumu, naopak validita je výrazně vyšší.
V současné době se oba přístupy považují víceméně za komplementární a často se realizují smíšené výzkumy pomocí obou technik. Přesto se najdou vědci, kteří považují kvalitativní přístup za málo vědecký, a naopak výzkumníci, kteří opovrhují kvantitativním přístupem jako nevhodným pro zkoumání člověka.[39] Jaká je situace v empirické teologii?

## Oblast empirické teologie

V empirické teologii jako takové existují výzkumy kvantitativní, kvalitativní i smíšené. Z počátku, obdobně jako v sociologii, převládaly výzkumy kvantitativní[40], později se rozšířil i druhý přístup. Kvalitativní přístupy jsou nejčastěji etnografické, či přijímají formu zakotvené teorie[41]. Smíšenou metodu pak preferuje Van der Ven a dává jí formu již zmiňovaného empiricko-teologického kruhu. Kvantitativní metoda obsahuje přesná data, její výsledky lze zobecňovat a nálezy mohou představovat skutečnou výzvu pro teologii, právě pro jejich reprezentativnost. Ukazují-li výsledky sčítání obyvatel klesající počty členů církve nebo výzkumy EVS neznalost křesťanských hodnot (i u „papírových" členů církve), je to pro církev problém, který je třeba řešit. Kvantitativní výzkum se však nemůže dostat do hloubky. Nesdělí, proč lidé od církve odcházejí, kam odcházejí a co si o církvi skutečně myslí. Hlubiny víry nemohou být kvantifikovány. Zároveň zde není dostatečný prostor pro působení teologie ve výzkumu jako takovém. Výzkumník se snaží o co největší odstup a objektivitu, jeho působení ovlivňuje maximálně výběr tématu, výzkum probíhá většinou bez bezprostřední interakce se zkoumaným vzorkem. Lze se domnívat, že výzkumník potřebuje být teologem jen pro teologicky správnou operacionalizaci hypotéz a analýzu výsledků. Kvantitativní přístup proto může velice dobře fungovat v modelu multidisciplinarity a interdisciplinarity. Domnívám se, že pro potřeby teologie vyžaduje kombinaci s kvalitativním přístupem. Ten je svou povahou otevřen pro přímou účast výzkumníka s filosofií nebo vírou, kterou on osobně vyznává. Je zde často přímá interakce mezi výzkumníkem a zkoumaným. Zdá se být tedy pro využití v teologii vhodnější. Jeho závěry však lze zobecňovat jen s velkou opatrností a může být realizován většinou jen na mikroúrovni. Zdá se tedy, že i v empirické teologii se jeden přístup neobjede bez druhého a vzájemně se mohou dobře vyvažovat. Co k tomu říkají sami empiričtí teologové? Nejdříve je třeba poukázat na vztah kvantitativního a kvalitativního přístupu. K tomu poslouží analýza přístupu Jaco S. Dreyera. Posléze představíme etnografii jako specifický empiricko-teologický přístup v pojetí Pete Warda a jeho kolegů z platformy *Ecclesiology and Etnography*.[42]

## Odstup nebo účast?

Zajímavou perspektivu do vztahu mezi kvantitativním a kvalitativním přístupem vnáší Jaco S. Dreyer[43]. Ten poukazuje na převládající dichotomii mezi oběma přístupy a k překonání tohoto

39 Srov. HENDL, *Kvalitativní výzkum*…, s. 54–62.

40 Viz např. jedna z prvních kolektivních publikací v oblasti empirické teologie od H. G. Ziebertze, která je pokusem představit realizované kvantitativní výzkumy v mezinárodní perspektivě. Pojem empirická teologie je zde chápán podstatně šířeji, než jak ho chápe Van der Ven, i jako sociologické zkoumání teologických otázek. Viz. Hans-Georg ZIEBERTZ, *Imagining God: empirical explorations from an international perspective*, Münster: LIT, 2001.

41 Srov. Peter NÁKAČKA, Grounded theory a možnosti jej využitia v oblasti praktickej teologie, *Teologický časopis: Fórum pro kresťanský dialóg* 1/2016, s. 83.

42 Platforma *Ecclesiology and Etnography* sdružuje od roku 2007 akademiky zabývající se teologickým a empirickým studiem křesťanských církví v ekumenickém duchu. Viz: http://www.ecclesiologyandethnography.com/.

43 Viz Jaco S. DEYRER, Establishing truth from participation and distanciation in empirical theology, in: *Empirical theology in texts and*

rozporu si bere na pomoc hermeneutiku Paula Ricoeura. Ricoeur ve svém eseji o vztahu vědy a ideologie[44] upozorňuje, že pokud chceme porozumět fungování společnosti (jejím vztahům, kulturní tradici a historii), nastává dialektické napětí mezi naší relativní autonomií (odstupem) vůči těmto jevům a zároveň naší účastí, kterou nelze jen tak odstřihnout. Chceme-li posléze při našem hledání tohoto porozumění minimalizovat ideologické vlivy, je třeba využít tohoto napětí v rámci hermeneutického pátrání po pravdě. Dreyer tento předpoklad přijímá a vztahuje k hlavním empirickým přístupům – kvantitativní výzkum charakterizuje právě odstupem a kvalitativní účastí.

> „Sám vědec se tedy musí ponořit do světa těch, které zkoumá (účast), aby jejich hlasy nebyly přehlušeny vědcovou interpretací. Toto předpokládá kvalitativní přístup. Na druhou stranu je cílem i opačný postup, a to eliminovat ideologické interpretace zkoumaných, což lze jedině odstupem, který implikuje kvantitativní přístup."[45]

V empirickém výzkumu pojem účast referuje k naší situovanosti ve světě, k našemu setkání s ostatními a s jejich vlastní minulosti a brání nám násilně vtlačovat zkušenost ostatních do předem připravených konceptů a schémat. Odstup je základem vědeckého přístupu a zahrnuje v sobě snahu o objektivitu, kritické myšlení, konceptualizaci, srovnávání a další. Každý výzkumník musí být schopen kriticky hodnotit vlastní kulturní, ekonomické, sociální a politické pozice, čehož může dosáhnout právě odstupem. Dreyer argumentuje, že určitá míra odstupu a účasti je přítomna v obou přístupech, proto se nejedná o diametrálně odlišné cesty k porozumění skutečnosti. Napětí mezi odstupem a účastí chrání z pohledu Ricoeurovy hermeneutiky vědu před tím, aby se nestala ideologií. V kvantitativním přístupu je třeba obzvlášť dávat pozor na to, aby odstup nepřevládl nad účastí, v kvalitativním přístupu je tomu naopak. Plodné napětí mezi oběma přispívá k pravdivému porozumění. Toto napětí pak zajistí umění reflexivity, tak jak jí charakterizuje Pierre Bourdieu[46]. Reflektovat je třeba vlastní předsudky i vlastní vědeckou komunitu a její metody. To je pro empirického teologa práce na celý život. Výraz reflexivita je i základem praktické teologie P. Warda. Teolog – výzkumník reflektuje své osobní, společenské i kulturní kontexty při výzkumu, který provádí. Tyto kontexty ovlivňují nejen to, co je zkoumáno, ale i způsob provádění výzkumu samotného.[47] Reflexivitu vyžaduje ve velké míře etnografický přístup, na který se teď zaměříme.

## Etnografie jako reflexivní teologie

Etnografie se řadí ke kvalitativním výzkumným technikám a předpokládá přímou účast pozorovatele na zkoumaných jevech. Tradičně se využívala s cílem získat celkový obraz určité společenské skupiny, původně např. kmene žijícího někde na odlehlém místě světa. Využívá převážně různé druhy pozorování a rozhovory se zkoumanými jedinci či skupinami. Jsou zkoumány perspektivy

*tables: qualitative, quantitative and comparative perspectives*, ed. Leslie J. FRANCIS – Mandy ROBBINS – Jeff ASTLEY, Boston: Brill, 2009, s. 3–25.

44 Paul RICOEUR, *From Text to Action: essays in hermeneutics II*, London: Athlone Press, 1991, s. 258–269, citováno podle DEYRER, Establishing…, s. 7–8.

45 DEYRER, Establishing…, s. 9.

46 Srov. Pierre BOURDIEU, *Science of Science and Reflexivity*, Chigaco: University of Chicago Press, 2004, citováno podle DEYRER, Establishing…, s. 20–23.

47 Pete WARD, *Participation and Mediation: A Practical Theology for the Liquid Church*, London: SCM Press, 2008, s. 3.

členů skupiny, obsahy a formy jejich myšlení, interakce a sociální praktiky. Jde o popis určité skupiny jako celku včetně jejích částí a vztahů mezi nimi.[48] V současné době se pod pojem etnografie zahrnuje celá řada přístupů z různých disciplín, pro které jsou důležité tyto prvky: participace, vnoření se, reflexe, reflexivita, reprezentace, detailní popis, porozumění etickým principům skupiny, zplnomocnění (empowerment) a porozumění jako takové.[49] Etnografie se na první pohled zdá být vhodným nástrojem pro teologii, obzvlášť pro zkoumání církevní praxe. Pete Ward se domnívá, že pokud chceme skutečně porozumět církvi, musíme uznat, že je zároveň teologickou a zároveň sociálně-kulturní realitou. Je tedy třeba využít jak teologické, tak sociologické prostředky pro zkoumání této reality.

> „Vyžaduje to neustálou interakci mezi teoriemi a principy odvozenými z teologické tradice a obezřetné účastné pozorování jednotlivých aspektů církevní situace. Teologická zobecnění budou ovlivněna tímto pozorováním, užívajíce metody sociálního a kulturního výzkumu, ale toto pozorování je v zásadě teologické.“[50]

Využívání empirických metod lze zdůvodnit čistě teologicky. Paul S. Fiddes argumentuje trinitárně.[51] Teologie podle něj předpokládá, že žijeme ve světě, kde se trojjediný Bůh (sebe)zjevuje. Tento Bůh nemůže být objektivně pozorován jako ostatní věci ve světě, je poznáván odlišným způsobem, tedy přesněji účastí na jeho lásce, kterou jsou propojeny jednotlivé Božské osoby v Trojici. Když se ve světě angažujeme ve společenství vzájemnosti a láskyplných vztahů, které jsou hlubší a bohatší, než bychom si sami dokázali představit, než bychom sami dokázali vytvořit, poznáváme hlouběji trojjediného Boha. Mimo Boha není nic, plně se manifestuje ve světě a pouze z něj ho můžeme poznávat. V oblasti ekleziologie (či praktické teologie) toto platí dvojnásob, zde se Boží působení přímo předpokládá! Musíme však odmítnout dědictví racionalismu, který svět rozlišuje na subjekt a objekt. Musíme poznávat svou účastí, která je podstatou etnografického přístupu.
Pro etnografii argumentuje i John Swinton.[52] Ten, obdobně jako Van der Ven, odmítá využívat sociologické metody při zkoumání teologických fenoménů stejným způsobem jako sociologové. Argumentuje, že tyto metody mají v pozadí skrytou neteologickou perspektivu. Pro etnografii je touto perspektivou zejména fenomenologie či naturalismus.[53] Hlavním výzkumným nástrojem je však v tomto přístupu výzkumník samotný, ten je ale také teologem a pravděpodobně i členem církve, kterou hodlá zkoumat. Proč by se na ní měl zrovna on dívat jako psycholog nebo sociolog? Kromě procesu pozorování je pro etnografii nejdůležitější proces interpretace. Ten můžeme vnímat jako pokus o maximální objektivitu, což se zdá být nemožné, nebo právě naopak, jak to činí Hans G. Gadamer, který ve své hermeneutice předpokládá před-porozumění. Subjektivní a objektivní jsou spojeny dohromady v jednom kulturním a sociálním kontextu.[54] Teolog může zahrnout svou teologii do etnografie jak při pozorování, tak při interpretaci, což vyžaduje již několikrát zmiňovanou reflexivitu. O té tvrdí, že je „způsobem poznávání, který snaží kreativně

48 Srov. HENDL, *Kvalitativní výzkum*…, s. 115–116.
49 Srov. Julie SCOTT-JONES – Sal WATT, *Enthography: Principles into Practice*, London: Routledge, 2007, s. 1, citováno podle Pete WARD, *Perspectives on ecclesiology and ethnography*, Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2012, s. 6.
50 WARD, *Perspectives on ecclesiology and ethnography*, s. 2.
51 Paul S. FIDDES, Ecclesiology and Etnography: Two disciplines, two worlds?, in: WARD, *Perspectives on ecclesiology and ethnography*, s. 13–36.
52 Srov. John SWINTON, Where is your Church?, in: WARD, *Perspectives on ecclesiology and ethnography*, s. 71–92.
53 Podrobný rozbor těchto sociologických perspektiv rozpracovává Swinton v knize John SWINTON – Harriet MOWATT, *Practical Theology and Qualitative Research*, 2. edition, London: SCM, 2016.
54 Srov. Hans G. GADAMER, *Truth and Method*, New York: Crossroad, 1989, s. 273, citováno podle SWINTON, Where is…, s. 82.

a efektivně zahrnout vědcovu osobu do procesu intepretace, protože uznává, že je pro něj nemožné stát mimo".[55] Každé zkoumání je tak do určité míry autobiografické. Swinton dále argumentuje, že sociologové mohou samozřejmě zkoumat církev ze své perspektivy, vzájemná korelace perspektiv je žádoucí, většinou však po ní touží pouze teologové. To samé ostatně tvrdí i Van der Ven ve své kritice interdisciplinarity.[56] Teolog však nemůže zkoumat církev, ve které žije, jako sociolog, nebyl by efektivní ani důvěryhodný. Může jí zkoumat jedině jako teolog, a to ve své interpretaci uznat. Výsledkem takového zkoumání budou jistě různé interpretace církevního prostředí, odvislé od denominace výzkumníka, což opět nebude v teologické tradici nic nového. Je s nimi však třeba vystoupit i před neteologické publikum, které je sice může odmítnout, ale mohou se pro něj stát i výzvou k vlastní reflexivitě.

## Závěr

V tomto článku jsem se pokusila dokázat, že teologie potřebuje (mimo jiné) i empirické metody, aby mohla reflektovat lidskou víru ve světě a nepřímo pak také hovořit o Bohu. Teologie nemůže zůstat jen v horizontu existenciální racionality, ač z něj bezpochyby vychází, ale může (a měla by) bádat i v horizontu intelektuálním. Od vydání německé pokoncilní *Handbuch der Pastoraltheologie* se v praktické teologii o důležitosti využívání empirických metod teologií víceméně nepochybuje. Nepanuje však jednoznačný přístup k aplikaci těchto metod. Van der Ven z různých přístupů k empirickým technikám vytvořil paradigmatické modely. Můžeme se setkat s výzkumy multidisciplinárními, kdy se teologové pokouší teologicky interpretovat výsledky výzkumů sociálních věd, nebo interdisciplinárními, kdy dochází ke spolupráci mezi sociálními vědci a teology. Van der Ven však oba přístupy považuje za problematické kvůli dominanci sociálních věd nad teologií a jako řešení navrhuje model intradisciplinární. V tomto modelu teolog adoptuje empirické metody a využívá jich jako teolog, což lze dobře realizovat v kvalitativních výzkumných technikách. Tyto techniky pak představují induktivní základ pro další zkoumání. To může být posléze i kvantitativní (deduktivní). V praktické teologii je důležité používat obě techniky. Potřebujeme zde jak hloubku, které lze dosáhnout jedině kvalitativně, tak reprezentativitu, kterou může zajistit kvantitativní přístup. Van der Ven navrhuje metodu empiricko-teologického kruhu coby smíšenou techniku kombinující oba přístupy. Specifickou kvalitativní metodu pak představuje etnografie, kde je pozorovatel přímo účastný na pozorovaných jevech, a zdá se tak být ideálním nástrojem pro teology ke zkoumání církevního prostředí. Tato zkoumání pak mohou být pro teology impulsem pro revizi jejich vlastní teologie a vyžadují především reflexivitu. Může představovat výzvu i pro teologii systematickou. F. Štěch v souladu s P. Wardem tvrdí, že každá teologie je auto/theobiografická.

> „Auto/theobiografická teologie není jen studium a kritická reflexe pramenů křesťanské víry, je to také procházka krajinou, mytí nádobí, pomoc bližnímu, vodění dětí do školy, modlitba, sekání dřeva na zimu, radost z příchodu jara, pohlazení partnera, společná večeře s přáteli, návštěva koncertu či vynášení odpadkového koše."[57]

55 Srov. SWINTON, Where is…, s. 84.
56 Srov. VAN DER VEN, *Practical theology*…, s. 100.
57 ŠTĚCH, Co je teologie?, s. 20.

Protože teologie je i život v současném světě, ve kterém se zjevuje Bůh. Domnívám se, že každá auto/theobiografie potřebuje i reflektovanou zkušenost církevního společenství, kterou lze získat v první řadě etnografickým přístupem. Jak se promění teologie, když se systematičtí teologové dříve, než zasednou za své psací stoly, vydají do společenství věřících ptát se na kvality jejich současných zkušeností s vírou ve světě, v němž žijí, a zúčastněně je pozorovat? Nebude pak teologie věrohodnější?

## Možnosti využití empirických metod v (praktické) teologii

**Abstrakt**
Teologie pracuje tradičně v jiném myšlenkovém horizontu než sociální vědy a používá i odlišné metody. Přesto se po II. vatikánském koncilu empirické metody postupně začínají využívat i v praktické teologii. Tento vývoj však není bez problémů a neexistuje pouze jediný správný způsob, jak s empirickými metodami v praktické teologii zacházet. Tento článek zkoumá možnosti využití empirických metod v teologii jak praktické, tak systematické. Jsou zde představeny a analyzovány modely vztahů teologie a empirických věd, které vytvořil Johannes van der Ven. Jeho model intradisciplinarity je zde považován za nejvhodnější model pro praktickou i systematickou teologii. V tomto modelu lze využít různých empirických metod a technik. Jako ideální se však jeví zejména kvalitativní přístup, kde je důležitým výzkumným nástrojem sám vědec, což se nejzřetelněji projevuje při práci etnografickou metodou. Tento přístup umožňuje teologovi zůstat teologem a využívat získaná data pro další teologickou reflexi.

**Klíčová slova:** praktická teologie, empirické metody, empirická teologie, intradisciplinarita, kvalitativní přístup, etnografie

***Kontakt***
***Mgr. Jana Šídlová***
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra pedagogiky
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
sidloj00@tf.jcu.cz

# The Possibilities of Using Empirical Methods in (Practical) Theology[1]

Jana Šídlová

## Introduction

While I was working on and interpreting my first research project on empirical theology, which concerned the experience of young people with church community, I almost found myself in scientific confusion. My theological thinking and my own experience with the Church and the subject under discussion influenced the questions asked during the interviews, and also entered the analysis of these interviews. At the same time, the paradigm of my research methodology, in this case phenomenological sociology, forced me to completely forget my theology and ecclesial experience. A similar problem faces every theologian who decides to use the empirical method to research traditionally theological areas. Empirical methods can be used in a large variety of ways. The Dutch theologian Johannes van der Ven tried to unify these approaches and created paradigmatic models for practical theology he recognises as empirical. These are models of monodisciplinarity, multidisciplinarity, interdisciplinarity and intradisciplinarity. Each model presents a certain epistemological basis for how to work with empirical methods.[2] Van der Ven then favours the last model and considers it the starting model for his conception of empirical theology. I believe that empirical methods within the intradisciplinarity model are not only usable in practical theology but can also be a challenge for systematic theology, which I will try to defend in this article. In an intradisciplinary model, we can both be the theologians and the empiricists without being in methodological contradiction.

First, I will introduce the outlines in which theology should work to be able to use empirical methods, and (following this) I introduce Van der Ven's models for practical theology. Then I will deal with the empirical methods themselves and explain which of these methods are suitable for theology. As a starting point for further theological exploration at this point, I then consider qualitative methods. Of those, ethnography is particularly important, where the personal role of the researcher plays the greatest role.

## Theology and Empirical Science: Conflict or Harmony?

At first glance, it seems that theology and empirical sciences operate in two separate areas and do not need each other. According to K. Skalický, theology is born out of the need to understand the

1 This article is a part of the project of the specific research GAJU no. 157/2016/H.

2 Cf. Johannes van der VEN, *Practical theology: an empirical approach*, Leuven: Peeters, 1998, pp. 89–112.

meaning of the world and our living there. This need is a response to existential anxiety that is typical to humans in extreme situations. K. Skalický talks about two horizons of thinking, each of which is characterised by one question. At first, we can ask, 'How far must the origin of the world be understood to make the world rationally explainable?' In the second, we ask, 'How far must the origin of the world be understood to make my life and the life of my group and of all people meaningful in the context of this world?'[3] The first horizon he calls intellectual, the second existential, the latter being the starting point for his theology.[4] The intellectual horizon looks at the world from the outside, from a certain point of view as a part of reality, and it is typical for natural and social sciences with their empirical methodology. The second approach seeks the meaning. It tries to understand the world as a whole; it is open to symbols, values and transcendence. From this point of view, there is an area of religion which is naturally present where the experience of faith has been made (the experience which anticipates the last sense). Theology, as a science, tries to reflect this sense rationally.[5]

It can be assumed that if we leave theology only in the existential horizon of rationality, we will greatly narrow its field of competence in favour of empirical sciences. Theological phenomena will then be explored by sociology or psychology (or eventually by religious studies) from their own perspective. K. Skalický supports this interdisciplinarity: his work is an example of an interdisciplinary approach.[6] Social sciences, of course, have an inalienable right to this examination. The question is: If theology was completely separate from the field of intellectual rationality, could that cause some loss in its field? Is it not appropriate to unify individual approaches rather than to further divide them? Although theology is born out of the need to search for meaning and understanding, it belongs to both horizons. It is not only a science dealing with God or gods (taking into account the meaning of the word).[7] If that was the case, empirical research would be impossible. The infinite and omnipotent God is indescribable. Still, you can believe in him and have a personal relationship with him through this belief. This is precisely why theology is a science *of belief and practice of Christian faith*.[8] Through such science, it is possible, subsequently, to talk about the transcendental and, at the same time, personal God. The subject of theology is the faith (witnessed by the Church) in the self-revelation of God in the person and the story of Jesus of Nazareth. The aim of this divine self-revelation is 'by which through Christ, the Word made flesh, man might in the Holy Spirit have access to the Father and come to share in the divine nature.'[9] Faith takes place in man, in the Church, and in the context of society as a whole. It is necessary to examine all of its aspects, including those that are traditionally explored by social sciences. Why then could not theology use their methodology and work within their intellectual approach?

Another reason why I consider theology as part of both horizons (or intellectual approaches) here is the relationship between theological ideas and Christian practice. Theology is not only a theo-

3 Cf. Karel ŘÍHA, Fundamentální teologie v existenciálním horizontu myšlení, *Studie* 122-123/1989, p. 149. Available at: http://scriptum.cz/soubory/scriptum/studie/studie,_1989,_pp.122-123_in ocr.pdf, or also Karel SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha: náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*, Praha: Aula, 1994, pp. 175–176.

4 František ŠTĚCH, Fundamentální teologie a křesťanská identita, in: *Církev a společnost: Karlovi Skalickému k 80. narozeninám,* eds. František ŠTĚCH – Roman MÍČKA, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2014, p. 30.

5 Cf. Karel ŘÍHA, Fundamentální teologie…, p. 150.

6 Cf. František ŠTĚCH, Fundamentální teologie…, p. 31; Karel SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha...* The whole book is devoted to different approaches to religion in individual disciplines.

7 Cf. František ŠTĚCH, Co je teologie, in: *Domov jako Most. Festschrift k padesátinám prof. Ivany Noble*, Studies and texts of the Evangelical Theological Faculty, ed. Zdenko Š. ŠIRKA, Jihlava: Mlýn, 2016, p. 11.

8 Cf. Müller's definition in his textbook of dogmatics. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, p. 4.

9 Ibid. and *Dei Verbum* 2.

retical science speaking from the heights above the Church and the world, it is also a science of confession and practice of Christian faith. The aim of theology is to keep theory and practice in balance. Christian practice and its reflection are inherently connected. For each theologian the practice of critical self-reflection (even the reflection of the practice of the whole Church) is very important. Here again, there is a place for empirical exploration of the practical dimension of the Christian faith as it manifests itself in man and his or her surrounding world.

The methods of empirical sciences can significantly enrich theology with the next horizon. In practical theology, this approach has been accepted a while ago and empirical methods and techniques have been used to research pastoral reality. This is related to the mutual relationship between social sciences and practical theology. This relationship at the theoretical and (later) at the practical level was dealt with by the Dutch theologian J. van der Ven, who also founded the first department of empirical theology in the European environment[10] and played a very important role in introducing empirical methods into practical theology.[11] He is also one of the first theologians in the Roman Catholic tradition who have systematically devoted themselves to empirical methods. For this reason specifically, his epistemological point of view has been chosen in this article. Everyone who decides to explore reality in an empirical way has to deal with the choice of research ground. His models of the relation between empirical sciences and practical theology are the result of long-term research and they respond to most questions about mutual relations between practical theology and empirical sciences.

## Models of the Relation between Empirical Science and Practical Theology

Van der Ven talks about four models of the relation between practical theology and empirical sciences, or their methods. These are monodisciplinary, multidisciplinary, interdisciplinary and intradisciplinary models. Each model embodies the way of how to approach empirical methods or how to work with them. His models are also chronologically sorted. It cannot be said that, except perhaps for the first one, any of the models were surpassed. Van der Ven, however, personally prefers the last model. This particular one creates a base for his concept of practical theology as empirical theology.[12]

## The Monodisciplinary Model

This model considers practical theology as the applied science of systematic theology, and Van der Ven connects it with the period before the emergence of separate practical theology. In church practice, there have always been tools, instructions, and recommendations on how to apply theology into practice, and practical theology (as a separate discipline) takes this approach. As a university discipline, it began in our land thanks to Franz Stephan Rautenstrauch (the director of the Faculty of Theology in Prague) during the reign of Maria Theresa.[13] Rautenstrauch (like

10 In the United States, development has been in another direction, which will not be addressed in this article. Cf. VEN, *Practical theology…*, pp. 2–8; Nancy FRANKENBERRY, Major Themes in Empirical Theology, in: *Empirical Theology: A Handbook*, ed. Randolph Crump MILLER, Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1992, pp. 340–380.

11 Some even claim that this role was paradigmatic. Cf. Richard R. OSMER, Johannes van der Ven's Contribution to the New Consensus in Practical Theology, in: *Hermeneutics and empirical research in practical theology: the contribution of empirical theology by Johannes A. van der Ven*, ed. C. A. M. HERMANS – Mary Elizabeth MOORE, Boston: Brill, 2004, p. 149.

12 The models were handled in accordance with J. van der Ven; in our environment those were (in abridged form) quoted by A. Křišťan. Cf. Alois KŘIŠŤAN, Vztah pastorální teologie ke společenským vědám, in: *Fórum pastorálních teologů*, ed. Pavel AMBROS, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, specific pages are not mentioned, and VEN, *Practical theology…*, pp. 89–112.

13 Practical theology in our territory is called pastoral theology. Cf. Alois KŘIŠŤAN, *Počátky pastorální teologie v českých zemích*, Praha: Triton, 2004, p. 26.

Schleiermacher in the Protestant environment) does not personally consider practical theology as a sublime discipline. If fact, they consider it very important to reflect pastoral practice as well as to move the discipline closer to systematic theology (Rautenstrauch) or historical theology (Schleiermacher). Van der Ven sees as the main problem the deductive approach that monodisciplinarity implies. It is characterised by applying eternal truths to a specific, up-to-date ecclesial and social situation that should not be too complex and heterogeneous.[14] But is the situation in church and society in postmodern times simple and homogeneous? If fact, it is the exact opposite as one of the characteristics of our contemporary society is its diversity and ambiguity.[15] The complexity of the Church and social situation is manifested especially in the process of ecclesial diversification and secularisation. These two phenomena represent other reasons why the monodisciplinary model should be rejected.

> One comes to an inevitable conclusion that, in the present situation, there cannot be a standard model showing how to apply theological truths into practice. The current social, religious and pastoral situation is not uniform. Therefore, it is necessary to reject the deductive approach which contains the concept of applied theology. This specific type of theology needs an inductive approach to deal with the ambiguous, multivariable, even chaotic situation in the society and the Church.[16]

## The Multidisciplinary Model

The need for a methodologically accurate description of a particular pastoral situation in the Church and society has been requested by many representatives of the theology of liberation since the 1960s[17] and also, for example, by E. Schillebeeckx. Practical theology should, according to them, take over the results of empirical research conducted in the social sciences and give them a theological insight and interpretation. This approach, therefore, involves a two-phase process. In the first stage, the theologian collects the results of empirical research related to his practical theme and, in the second one, he reflects on the data. This involves the attempt to relate this data to appropriate theological criteria and summarise them from a normative-theological perspective. In the Czech environment, Michael Martinek's Lost Generation may be an example of this approach. The author tries to make a theological interpretation of sociological and partly psychological research carried out on Czech youth. He uses practical and theological criteria for interpretation and proposes specific pastoral solutions for described situations and phenomena.[18]
The use of this is also advocated in the German *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964).[19] Rahner introduces the term 'auxiliary sciences'. By these he means the social sciences, which are (according to him) the subject of theology. Theology does not have its own method for the empirical analysis of practice, nor is it competent to create such methods. Thus, it is relevant and important

14 The deductive approach seems to be surpassed even in the area of religious pedagogy, where it has prevailed for a long time. Cf. Ludmila MUCHOVÁ, *Budete mými svědky: dialogické rozvíjení křesťanské identity ve světonázorově pluralitní společnosti – pedagogická výzva*, Brno: Kartuziánské nakladatelství a vydavatelství, 2011, pp. 115–119.
15 Cf. Aleš OPATRNÝ, *Pastorace v postmoderní společnosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001 and Aleš OPATRNÝ, *Cesty pastorace v pluralitní společnosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.
16 VEN, *Practical theology…*, pp. 92–93.
17 Cf. Rosino GIBELLINI, *Teologické směry 20. století*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, pp. 365–394.
18 Cf. Michael MARTINEK, *Ztracená generace? O duchovním dialogu mezi českou mládeží a katolickou církví*, Svitavy: Trinitas, 2006.
19 Cf. part 5 of *Handbuch der Pastoraltheologie.* Karl RAHNER, *Lexikon der Pastoraltheologie: Handbuch der Pastoraltheologie: praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1972.

to adopt social sciences and their methods. Van der Ven, however, notes that the relationship between theology and empirical sciences is not sufficiently theoretically defined in Rahner's manual of pastoral theology. For example, he does not consider the possible disadvantages of its concept. Van der Ven's objections to Rahner's conception of the relationship between empirical sciences and theology can be summarised as follows:

1. According to Rahner, theology is absolutely superior to empirical sciences, yet it depends entirely upon their research. Also, there is not enough research material (created by empirical sciences) for use in practical theology. The research of the ecclesial environment does not appeal to researchers in the social sciences.[20] In addition, these theorists (who are not educated in theology) can deal with theological terms only with great difficulties, thus the theological interpretation of their results can be quite problematic.
2. It is not clear what kind of theological perspective should be used for the interpretation of research. *Handbuch der Pastoraltheologie* prefers the history of salvation. However, Van der Ven argues that this criterion is too abstract. In addition, he says, there is no explanation on how this measure should be linked to the specific problems and needs of the people in the Church. Can one find any other criteria in church practice and in the human experience of faith?
3. The two-step process (suggested by Rahner) seems to be problematic as well. This process works with completely different categories and thus it could be difficult to balance it.

What categories are used by the empirical sciences? As an example, I would like to present the categories from sociology. This science assumes a certain philosophy (or sociological theory), which then significantly influences the sociological perception and evaluation of reality. Due to the distinct differences amongst individual sociological perspectives, the view of structural functionalism was chosen as an example.[21] According to this approach, the Church is based on steady social norms and non-formal sanctions and it has its role throughout society. Successful fulfilment of its function directs the society to deeper integration. As an element of society's structure, the Church is constantly influenced by its own social links. According to Talcott Parsons and his AGIL model, the Church has four subsystems or functions: adaptation, goals achievement, integration, and latent patterns maintenance.[22] Adaptation involves adjusting to the options and providing resources from the environment. Achieving goals also means the streamlining of resources in order to achieve goals and set priorities. The Church (in order to be coherent and to be able to achieve the goals) regulates relationships within the system by norms. To make this work, it needs to motivate participants to perform the roles necessary for the system and also it needs a control mechanism to maintain tension in the system. At the higher level, that is, at the level of the social system as a whole, religion and churches fulfil the role of preserving the patterns. By changing

20 Van der Ven talks about the situation in the Netherlands. The situation in the Czech Republic is even worse. Sociology of religion (in the Czech Republic) is not in a satisfactory state. Zdeněk R. Nešpor even calls it not fully established. Cf. Zdeněk R. NEŠPOR, *Ne/náboženské naděje intelektuálů: vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*, Dolní Břežany: Scriptorium, 2008, pp. 368–376. In addition to the regular population census (which yields statistical results on the decreasing number of believers in the largest Czech churches), EVS and ISSP surveys are regularly conducted. Analysis of quantitative research of religion in the Czech Republic was conducted, for example, by Dana Hamplová in her publication: Dana HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, Praha: Karolinum, 2013. In the area of qualitative methods, the exceptions are two very good and detailed studies by J. Váně and B. Spalová: Jan VÁNĚ, *Komunita jako nová naděje?: náboženské (ne)institucionalizované komunity z pohledu sociologie náboženství*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2012; and Barbora SPALOVÁ, *Bůh ví, proč: studie pamětí a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012.

21 Processed in accordance with Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*, Praha: OIKOYMENH, 2002; Talcott PARSONS, *Společnosti: vývojové a srovnávací hodnocení*, Praha: Svoboda, 1971; and Daniel L. PALS, *Osm teorií náboženství*, Praha: ExOriente, 2015.

22 Cf. Zdeněk R. NEŠPOR – David VÁCLAVÍK, *Příručka sociologie náboženství*, Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 2008, p. 65.

one element of a structure, the whole structure changes, including the church and its links. In the example of structural functionalism, the profound difference between the sociological and theological theories of the Church can be clearly demonstrated. Van der Ven is aware of this gap and calls for the change of approach. This change is offered by using the following models.

## The Interdisciplinary Model

The fifth part of German pastoral theology's *Lexikon der Pastoraltheologie* (1972) endorses the interdisciplinarity between practical theology and social sciences and calls for the development of this approach. The interdisciplinarity model can be of two kinds:

1. The theologian is also a sociologist, or
2. Theologians and sociologists work together.

The fundamental advantage of this model comes through a constructive dialogue between the theological and empirical disciplines being really achieved, and the results of the jointly conducted studies are acceptable and relevant to both sides. Interdisciplinarity has been the dominant approach in the German environment recently.[23] In our context, an example of the interdisciplinary approach could be the habilitation thesis written by Michal Kaplanek. He carried out a piece of qualitative research in the form of thematic conversations with converts. According to the results, he evaluated the motivation of young people entering the Catholic Church and proposes pastoral priorities regarding the subject.[24] However, Van der Ven does not favour interdisciplinarity and sees it as a major problem. Theology and sociology are based on different paradigms and use different methods. Which of them will be (by the scientist theologian and sociologist) preferred? Will he fall into scientific confusion? When it comes to multi-expert collaboration, can a real balance be set and can a productive dialogue be led within the research group? Are theologians able to respect the sociological paradigm and, on the other hand, are sociologists able to acknowledge the theological paradigm? Are theologians able to bear the overwhelming criticism of sociologists and will sociologists listen to theologians, in spite of the fact that it was theology (and philosophy) which the social sciences wanted to be separated from? It seems that many sociologists have already clearly indicated the fact that they do not need theology at all.[25]

> The attempts to establish a dialogue between theology and contemporary social sciences will end up with an uneven distribution of forces, no matter what anyone think about it. The reason is that social sciences do not need theology to do their work, whereas practical theology (at least in the interdisciplinary model) cannot exist without them.[26]

## The Model of Intradisciplinarity

23 The interdisciplinary approach is used, for example, by P. M. Zuhlener, H. G. Zieberts and T. Faix. Zuhlener is a co-author of the EVS researches. H. G. Ziebertz viz. Hans-Georg ZIEBERTZ, *Imagining God: empirical explorations from an international perspective*, Münster: LIT, 2001.

24 For a shortened version of the habilitation thesis in German, cf. Michal KAPLÁNEK, Rozhodnutí mladého člověka nechat se pokřtít v katolické církvi, in: *Konverze a konvertité*: *sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*, ed. Ivana NOBLE – Jiří HANUŠ, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, pp. 81–110.

25 Cf., for example, Peter L. BERGER, *Vzdálená sláva: hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno: Barrister & Principal, 1997.

26 VEN, *Practical theology…*, p. 100.

Van der Ven considers the model of intradisciplinarity to be the best solution for the relationship between practical theology and social sciences. Intradisciplinarity implies the use of methods and techniques of one discipline in another, which is common in sciences especially during their development. Is not theology a science that has always responded to methodological trends during the time or even (at certain times) dictated them? Is not the ideal time to adopt empirical methods now? However, will theology still remain theology? Van der Ven implies that the answer is 'yes' and he gives several reasons for his claim. The use of empirical methods is adequate because the main object of theology is not God himself, but our human experience with him.[27] If God was a direct object of theology, the use of empirical methods would be impossible. The revealed God is, in Van der Ven's view, only partly recognisable through faith and through the human experience with Him. This experience is both individual and social (the experience of the church community) and as such it is (in some way) reflected in the tradition of the church. It is acceptable to examine this experience empirically because it is all human. At the same time, other methods (from other branches of theology) can be used. Theology is not united in the question of methods. The methods are grouped into individual methodological families that share the same premises and argumentations. The classification of theological methods itself becomes a complex problem for their large number. R. Haight even speaks of the typology of the typology of theological methods.[28] It is therefore up to the subjective judgment of the theologian which methods he decides to use for his work. Van der Ven prefers the intradisciplinary model because (according to him) it solves the problems of previous models. R. Ganzevoort argues, however, that this model can lead to the isolation of practical theology (like in the case of the monodisciplinary model) because it does not engage in dialogue with the social sciences.[29]

Van der Ven considers practical theology to be a hermeneutic-communicative practice that seeks to fill the gap between tradition and the present by constant communication. There is a significant influence of Habermas' ethics which is corrected by the concept of the Kingdom of God.[30] Tradition can be investigated by a literary-critical or historical method. To explore the present, empirical methods seem to be ideal. These have been specifically created as an instrument of social sciences in order to explore man and his experience in the world. Again, it must be reiterated that this does not represent any problem for practical theology. The only question is how it will handle the methods. Empirical methods are a challenge for other fields of theology as well. For example, the theological notions *sensus fidelium* and *consensus fidelium*[31](which are directly offered for empirical exploration) can serve as an example. The believer's sense for matters of faith is indeed a beautiful theological concept, but what does the believer really believe in? Does he or she believe in the traditional doctrine of the Church, or does he or she discover new theological ideas in his or her own Christian practice? Perhaps theological concepts and theories emerging from this particular type of exploration will be more understandable for believers, and will bring academic theology written 'on the table' to a wider circle of believers. But are theological concepts

27 For example, Ivana NOBLE, *Po božích stopách: teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004; Leonardo BOFF and Clodovis BOFF, *Introducing liberation theology*, London: Burns & Oates, 2000; also, Paul TILLICH, *Lidské tázání po nepodmíněném*, Brno: 3K, 1997.

28 Cf. Roger HAIGHT, Critical Witness: The Question of Method, in: *Faithful Witness. Foundations of Theology for Today´s Church,* eds. Leo J. O'DONOVAN – T. Howland SANKS, New York: Crossroad, 1989, p. 188.

29 Cf. R. Ruard GANZEVOORT, Van der Ven's Empirical/Practical Theology, in: ed. C. A. M. HERMANS and Mary Elizabeth MOORE, *Hermeneutics and empirical research in practical theology: the contribution of empirical theology by Johannes A. van der Ven*, Boston: Brill, 2004, p. 63.

30 Cf. VEN, *Practical theology…*, pp. 59–73 and Richard R. OSMER, Johannes van der Ven's Contribution to the New Consensus in Practical Theology, p. 155.

31 LG 12.

and theories measurable? Van der Ven says 'yes'. Theology traditionally uses analogies and models to interpret its terms. These terms then can be used in research by using careful operationalisation. Van der Ven prefers the mixed form of research and suggests a method of an empirical -theological circle, which involves problem and goal determination, induction, deduction, testing itself, and the evaluation of results. The results of this research are not theological theories. They are rather a contribution to the hermeneutic communicative practice of the Church. They are an attempt to understand and improve the Church itself.

Attempts were made to compare Van der Ven's empirical-theological circle with the pastoral circle, a concept emerging from the theology of liberation in the Latin-American environment. The pastoral circle is an improved concept of Cardan's method. His method (to see-judge-act) was accepted in the Roman Catholic tradition and applied in the encyclical letter *Mater et Magistra*.[32] In the pastoral circle, the individual steps are as follows: experience (to see), social analysis and theological reflection including prayer (to judge), and pastoral acting (to act).[33] In the British environment (in their practical theology), the pastoral circle is used by P. Ballard and J. Pritchard.[34] Specifically their concept is compared with Van der Ven's empirical-theological circle by M. J. Cartledge.[35]However, it is a comparison of something incomparable. The pastoral circle is, mainly, a practical tool for solving problems in the pastoral ministry of the Church (for example, in the Church community). It does not operate with a sophisticated empirical methodology and does not even need it. The analysis takes the form of discussion and prayer of the participants. The Van der Ven method of the empirical-theological circle is (primarily) a methodological guide for the performance of empirical-theological research in practical theology; it is not a pastoral aid for the community.

## In a Quantitative or Qualitative Way?

Van der Ven's method of an empirical-theological circle can be classified as a mixed approach because it works with both quantitative and qualitative methods. It contains both induction and deduction. However, in empirical theology and in its different forms, these approaches are used differently. What is the difference between them? What results do they lead to? First, it is necessary to define both approaches in the paradigm of empirical methodology, and then to present the situation in the theoretical field of empirical theology.

## The Field of Social Sciences and the Humanities

> In many ways, quantitative approaches used for the research in social sciences copy the methodology of natural sciences. Human behaviour is supposed to be measurable and predictable to some extent. Quantitative research employs random selections, experiments, and a highly structured data collection using tests, questionnaires, or observations. Created concepts are obtained by measuring. Then we analyse obtained data using statistical methods. The aim is to investigate, describe, or verify the validity of our ideas about the observed variables.[36]

32 Viz. *Mater et Magistra*, para. 236.

33 Cf. Joe HOLLAND – Petr L. HENRIOT, *Social analysis: linking faith and justice*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983.

34 Paul BALLARD – John PRITCHARD, *Practical Theology in Action: Christian Thinking in the Service of the Chruch and Society*, London: SPCK, 1996.

35 Cf. Mark J. CARTLEDGE, Practical Tehology and Empirical Identity, EuroJTh, 1998, 7:1, pp. 37–44. Viz. https://biblicalstudies.org.uk/pdf/ejt/07-1_037.pdf.

36 Jan HENDL, *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace*, Praha: Portál, 2012, p. 44.

Quantitative research can be simply characterised as a verification of hypotheses that are deduced from a certain theory by a researcher. Operationalisation is used to convert hypotheses into measurable forms. Measurements usually take the form of a test or a questionnaire. In the end, the hypotheses are tested, and the result is related back to the theory.[37] The representability of the selected sample, its reliability and its validity are important. The results of such research can be generalised to the population and, also, they are relatively independent of the researcher and provide quite accurate data.

Qualitative research was initially perceived as a kind of complement to the previous approach. At present, it is more of an equal partner. It uses mostly the inductive method, and there is more than one way for qualitative research practice.[38] Mostly (however) at the beginning of this kind of research, there is a topic and research question, according to which the researcher searches and analyses all the information related to the issue. The researcher often works in the field and is a direct part of the research. Research has a long-lasting character: it ideally delves as deeply as possible. Data analysis and its collection are carried out at the same time. The results of such research cannot be generalised, they are rather a probe into the chosen problem and help to understand its theory. Given the goal of such research, reliability is not as important as it is with quantitative research. On the other hand, validity is significantly higher.

At present, both approaches are considered to be complementary to each other. Mixed types of research are often carried out using both techniques. Still, there are scientists who consider the qualitative approach to be less scientific as well as researchers who (on the contrary) disapprove of the quantitative approach as unsuitable for the exploration of people.[39] What is the situation in empirical theology?

## The Field of Empirical Theology

In empirical theology, as such, there are quantitative, qualitative and mixed types of research. At first (in the same way as in sociology) quantitative research prevailed,[40] and the second approach later expanded. Qualitative approaches are the most often ethnographic, or they take the form of settled theory.[41] Van der Ven then prefers the mixed method and gives it the form of the empirical-theological circle mentioned above. The quantitative method contains accurate data, its results can be generalised, and findings can represent a real challenge for theology, precisely because of its representativeness. If the census results show the falling numbers of church members or the EVS researches show a lack of knowledge of Christian values (even among the 'on paper' members of the Church), it is a problem for the Church that needs to be addressed. However, quantitative research cannot go deeper. It will not tell why people are leaving the Church, to where they are leaving, and what they really think about the Church. The depths of faith cannot be quantified. At

37 Cf. HENDL, *Kvalitativní výzkum*…, p. 44.

38 J. Hendl uses a classification of qualitative approaches made by L. Spencer. Spencer mentions individual traditions of qualitative research that have evolved in various social sciences or humanities. These are: ethnography, phenomenology/ethnomethodology, conversational analysis, discourse analysis, protocol analysis, anchoring, constructivism, critical theory and ecological psychology. At the same time, however, he warns that new approaches are still emerging. See Jan HENDL, Kvalitativní výzkum…, p. 52.

39 Cf. HENDL, *Kvalitativní výzkum*…, pp. 54–62.

40 Viz., for example, one of the first collective publications in the area of empirical theology, by H. G. Ziebertz. It is an attempt to introduce the already realised quantitative research in an international perspective. In this case, the term 'empirical theology' is understood much more widely than in Van der Ven's approach. It is the sociological examination of theological questions as well. Viz. Hans-Georg ZIEBERTZ, *Imagining God: empirical explorations from an international perspective*, Münster: LIT, 2001.

41 Cf. Peter NÁKAČKA, Grounded theory a možnosti jej využitia v oblasti praktickej teologie, *Teologický časopis: Fórum pro kresťanský dialóg* 1/2016, p. 83.

the same time, there is not enough space for the impact of theology in the research. The researcher strives for the greatest possible detachment and objectivity, his role influences only the selection of the topic at the most, and the research is usually carried out without immediate interaction with the studied sample. It can be assumed that a researcher needs to be a theologian only for the theologically correct operationalisation of a hypothesis and for the analysis of results. A quantitative approach can therefore work very well in a multidisciplinary and interdisciplinary model. I believe that theology requires a combination of qualitative and quantitative approaches. It is (by its nature) open to a researcher who professes his or her own philosophy or faith. There is often a direct interaction between the researcher and the researched one. Therefore, it seems to be more appropriate for use in theology. However, its conclusions can only be generalised with great caution and it can only be realised at a micro level. Thus, it seems that (even in empirical theology) one approach does not take place without the other and each of them needs to be balanced. What do empirical theologians call it themselves? First of all, we need to point out the relationship between quantitative and qualitative approaches. An analysis of Jaco S. Dreyer's approach will serve this purpose. Then we will introduce ethnography as a specific empirical-theological approach in the concept of Pete Ward and his colleagues from the Ecclesiology and Ethnography platform.[42]

## Detachment or Participation?

An interesting perspective on the relationship between quantitative and qualitative approaches is brought by Jaco S. Dreyer.[43] He points to the prevailing dichotomy between the two approaches. To overcome this contradiction, he uses Paul Ricoeur's hermeneutics. Ricoeur, in his essay on the relationship between science and ideology,[44] points out that if we want to understand society and its function (its relationships, cultural tradition and history), there is a dialectic tension between our relative autonomy (or detachment) towards those issues and our participation (at the same time) which cannot be omitted. If we ultimately want to minimize ideological influences in our search for this understanding, it is necessary to use this tension as part of the hermeneutic quest for truth. Dreyer accepts this assumption and relates it to the main empirical approaches. He characterises quantitative research specifically by one's personal detachment and qualitative participation.

> A scientist must therefore sink into the world of those he or she is examining (participation) so that their voices are not overridden by scientific interpretation. This necessity assumes a qualitative approach. On the other hand, a part of the goal is to eliminate the ideological interpretations of examined people which can be done only with a sense of detachment given by the quantitative approach. It represents the exact opposite approach.[45]

42 Since 2007, The Ecclesiology and Ethnography Platform and its members (the academics) have been dedicated to the theological and empirical study of Christian churches in an ecumenical spirit. Viz: http://www.ecclesiologyandethnography.com/.

43 Viz. Jaco S. DEYRER, Establishing truth from participation and distanciation in empirical theology, in: *Empirical theology in texts and tables: qualitative, quantitative and comparative perspectives*, eds. Leslie J. FRANCIS, Mandy ROBBINS and Jeff ASTLEY, Boston: Brill, 2009, pp. 3–25.

44 Paul RICOEUR, *From Text to Action: essays in hermeneutics II*, London: Athlone Press, 1991, pp. 258–269, cited in accordance with DEYRER, Establishing…, pp. 7–8.

45 DEYRER, Establishing…, p. 9.

In empirical research, the term 'participation' refers to our situation in the world, to our encounter with others and their own past, and prevents us from forcibly pushing the experience of others into pre-prepared concepts and schemes. Detachment is the foundation of a scientific approach and involves the pursuit of objectivity, critical thinking, conceptualisation, comparison, and others. Every researcher must be able to critically assess his or her own cultural, economic, social and political positions, which he or she can achieve just by looking at it with a sense of detachment. Dreyer argues that a certain degree of detachment and participation is present in both approaches, so they do not represent diametrically different ways of understanding reality. The tension between detachment and participation protects (in Ricoeur's view of hermeneutics) science in order to not become an ideology. In a quantitative approach, particular attention should be paid to the fact that the detachment should not prevail over participation. In a qualitative approach on the other hand, it should be the exact opposite. The fruitful tension between the two contributes to true understanding. This tension will ensure the art of reflexivity, as characterised by Pierre Bourdieu.[46] It is necessary to be able to reflect upon our own prejudices, our own scientific community and its methods. This is a lifetime work for the empirical theologian. The term 'reflexivity' is also the basis of the practical theology of P. Ward. This theologian-researcher reflects on his personal, social and cultural contexts in his research. These contexts influence not only what is being investigated, but also how his research is performed.[47] Reflexivity is required (to a large extent) by the ethnographic approach that we will now focus on.

## Ethnography as Reflective Theology

Ethnography belongs to qualitative research techniques and assumes the direct participation of the observer on the exploration of phenomena. It has traditionally been used to gain the overall picture of a particular social group; originally (for example), it observed tribes living in a remote location in the world. It uses predominantly different types of observations and interviews with the individuals or groups surveyed. The perspectives of group members, the content and forms of their thinking, their interaction, and their social practices are explored. It is a description of a particular group as a whole, including its parts and the relationships between them.[48] At the present time, the concept of ethnography includes a number of approaches from different disciplines. For the concept, the following elements are important: participation, nesting, reflection, reflexivity, representation, detailed description, understanding of the ethical principles of the group, empowerment and understanding, as such.[49] At first glance, ethnography appears to be a suitable tool for theology, especially for the examination of Church practice. Pete Ward believes that if we really want to understand the Church, we must admit the fact that it is both a theological and a social-cultural entity. It is therefore necessary to use both theological and sociological means to explore this reality.

> It requires constant interaction between theories and principles derived from theological tradition and the receptive and participating observation of individual aspects of the situa-

46 Cf. Pierre BOURDIEU, *Science of Science and Reflexivity*, Chigaco: University of Chicago Press, 2004, cited in accordance with DEYRER, Establishing truth from participation and distanciation in empirical theology, pp. 20–23.

47 Pete WARD, *Participation and Mediation: A Practical Theology for the Liquid Church*, London: SCM Press, 2008, p. 3.

48 Cf. HENDL, *Kvalitativní výzkum*…, pp. 115–116.

49 Cf. Julie SCOTT-JONES – Sal WATT, *Enthography: Principles into Practice*, London: Routledge, 2007, p. 1, cited in accordance with Pete WARD, *Perspectives on ecclesiology and ethnography*, Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2012, p. 6.

> tion in Church. Theological generalizations will be influenced by this observation, using methods of social and cultural research, still this observation is basically theological.[50]

The use of empirical methods can be justified purely theologically. Paul S. Fiddes argues using the Trinity.[51] According to him, theology assumes that we live in a world where the Triune God reveals himself. This God cannot be objectively observed as the other things in the world are. He is known in a different way, more precisely by participating in his love. By this love, each Divine Person in the Trinity is linked to the others. When we engage ourselves in a community of reciprocity and fulfilling relationships that are deeper and richer than we could imagine (or than we could create ourselves) we recognise God of the Trinity deeply. Outside of God there is nothing. He is fully manifested in the world, and we can recognise Him only through our world. In the field of ecclesiology (or practical theology), this is twice true. In this field, God's action is indeed presumed. But we must reject the legacy of rationalism that distinguishes subject and object in the world. We must explore and come to know (by our participation), which is the essence of the ethnographic approach.

John Swinton also advocates for ethnography.[52] He, like Van der Ven, refuses to use sociological methods to explore theological phenomena in the same way as sociologists. He argues that these methods have a hidden non-theological perspective in the background. For ethnography, mainly phenomenology or naturalism represent the right perspective.[53] However, the main research tool in this approach is the researcher himself. He is also a theologian and probably also a member of the church he is going to examine. Why should he look at it as a psychologist or sociologist? Apart from the observation process, the process of interpretation is the most important for ethnography. We can perceive the latter as an attempt for the maximum objectivity which seems impossible. Or, we can perceive it as Hans G. Gadamer who (in his hermeneutics) assumes pre-understanding. Subjective and objective are combined together in one cultural and social context.[54] A theologian can include his theology in ethnography both in observation and interpretation, which requires the (several times mentioned) reflexivity. He argues that it is 'a way of cognition which (creatively and efficiently) involves the scientist in the process of interpreting. It recognizes the fact that it is impossible for him to stand apart from this process'.[55] Every exploration is, to some degree, autobiographical. Swinton further argues that sociologists can, of course, examine the Church from their perspective. The correlation of perspectives is desirable, but (most of the time) only theologians desire it. The same is true of Van der Ven in his critique of the interdisciplinary model.[56] However, a theologian cannot examine the church he lives in as a sociologist. It would not be effective or trustworthy. He can only examine it as a theologian, and in his interpretation he can recognise it. The outcome of such an examination will surely be various interpretations of the church environment, depending on the denomination of the researcher. This (again) will not be new in the theological tradition. However, it is also necessary for him or her to step out before a non-theologian audience who can reject his or her outcome. In this sense, such an outcome may also become a challenge to his or her own reflexivity.

50 Pete WARD, *Perspectives on ecclesiology and ethnography*, p. 2.
51 Paul S. FIDDES, Ecclesiology and Etnography: Two disciplines, two worlds?, in: Pete WARD, *Perspectives on ecclesiology and ethnography*, pp. 13–36.
52 Cf. John SWINTON, Where is your Church?, in: Pete WARD, *Perspectives on ecclesiology and ethnography*, pp. 71–92.
53 A detailed analysis of these sociological perspectives is processed by Swinton in: John SWINTON and Harriet MOWATT, *Practical Theology and Qualitative Research*, 2nd edition, London: SCM, 2016.
54 Cf. Hans G. GADAMER, *Truth and Method*, New York: Crossroad, 1989, p. 273, cited in accordance with SWINTON, Where is…, p. 82.
55 Cf. SWINTON, Where is…, p. 84.
56 Cf. VEN, *Practical theology*…, p. 100.

## Conclusion

In this article I have tried to prove that theology needs (among other things) empirical methods to reflect human faith in the world and (in a certain sense) to speak about God as well. Theology cannot remain only on the horizon of existential rationality, although it is undoubtedly based on it. It can and should be investigated in the intellectual horizon also. Since the publication of the German post-conciliar *Handbuch der Pastoraltheologie*, there has been no doubt (in practical theology) about the importance of using empirical methods in theology. However, there is no unambiguous approach to applying these methods. Van der Ven has created paradigmatic models using various approaches to empirical techniques. We can meet multidisciplinary research (when theologians attempt to theologically interpret the results of social sciences research) or the interdisciplinary (where collaboration between social scientists and theologians takes place). Van der Ven, however, considers both approaches to be problematic because of the dominance of social sciences over theology. He proposes an intradisciplinary model as a solution. In this model, the theologian adopts empirical methods and uses them as a theologian, which can be well realised in qualitative research techniques. These techniques represent an inductive basis for further investigation. This may later be quantitative (deductive) also. In practical theology it is important to use both techniques. We need both the depth (that can only be achieved in qualitative terms) and the representativeness (that a quantitative approach can provide). Van der Ven proposes the method of an empirical-theological circle as a mixed technique combining both approaches. A specific qualitative method is represented by ethnography, where the observer is directly involved in observed phenomena. This particular method seems to be an ideal tool for theologians who wish to explore the church environment. These explorations may be an impulse for theologians to revise their own theology and, foremost, they require reflexivity. It may also pose a challenge to systematic theology. F. Štěch, according to P. Ward, claims that every theology is auto(theo)biographical:

> auto(theo)biographic theology is not just a study and a critical reflection of the sources of Christian faith, it is also a walk through the countryside, washing dishes, helping a neighbour, taking children to school, praying, chopping wood for the winter, the joy of coming spring, comforting of one's partner, dinner with friends, a concert visit, or taking care of trash.[57]

This is because theology is also life in the present world in which God reveals himself. I believe that every 'auto(theo)biography' also needs a reflected experience of the church community, which can be obtained first and foremost by the ethnographic approach. How will theology be transformed when systematic theologians (before they sit down behind their desks) visit the community of believers and question the quality of their present experience of faith in the world they live in, and when they observe these people? Will not theology become more credible then?

57 František ŠTĚCH, Co je teologie?, p. 20.

# The Possibilities of Using Empirical Methods in (Practical) Theology

**Abstract**
Traditionally, the thinking horizon of theology seems to be different than the one of the social sciences. Theology and the social sciences also use different methods. However, since the Second Vatican Council, the methods of the social sciences, the empirical methods, have been gradually implemented into practical theology. However, there exists not only one way of carrying it out. The paper deals with the possibility of using empirical methods in (practical) theology. Johannes van der Ven's models of relationships between these methods and practical theology are described and analysed. Intradisciplinarity is granted as the most suitable model for both practical and systematic theology. The most appropriate method for theology within the model of intradisciplinarity is the qualitative technique that puts great importance on the scientist himself. This is specifically the case with the ethnographic approach. This technique allows the theologian to remain the theologian and use the reflected religious experience of other believers as a starting point of his theological reflection.

**Key words:** practical theology, empirical methods, empirical theology, intradisciplinarity, qualitative approach, ethnography

***Author contact***
***Jana Šídlová MA***
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Department of Education
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
sidloj00@tf.jcu.cz

# Recenze

## Česká a slovenská islamologie: současná témata a budoucí výzvy

V pátek 10. 11. 2017 uspořádala Katedra filosofie a religionistiky Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích (Kfi TF JU) první ročník odborné konference s mezinárodní účastí *Česká a slovenská islamologie: současná témata a budoucí výzvy*. Do metropole jižních Čech přijeli odborníci z Prahy, Plzně, Pardubic, Olomouce a Bratislavy.

Cílem zasedání bylo reflektovat témata z široké problematiky islámu, která jsou klíčová pro českou a slovenskou orientalistiku a religionistiku. Proto zazněly příspěvky, které přiblížily současný stav bádání nebo výsledky z výzkumů. Konference byla příležitostí k osobním setkáním odborníků z rozdílných akademických a vědeckých institucí zabývajících se islámem. Příspěvky byly prezentovány především ve formě přednášky, další možností bylo vystavení posteru. Přednášející měli na svá vystoupení k dispozici dvacet minut, poté následovala pořadateli moderovaná diskuze.

Slavnostního zahájení se ujali děkan TF JU doc. Rudolf Svoboda a vedoucí Kfi TF JU doc. Daniel Heider. Úvodní sekci moderoval dr. Martin Klapetek (TF JU) a jako první vystoupil doc. Attila Kovács (FF Univerzita Komenského v Bratislavě) s příspěvkem *Obrazy islamismu: vizuální reprezentace ve výzkumu islamistických hnutí*. Následoval jeho katedrový kolega doc. Dušan Deák s referátem *„Islám zindábád! / Nech žije islám!" Niekoľko poznámok k formovaniu religiozity muslimov v južnej Ázii*. Sekci uzavřela svým referátem o významném slovenském vědci *Rudolfovi Macúchovi* doktorandka Mgr. Katarina Šomodiová (FF Univerzita Komenského v Bratislavě).

Po malém občerstvení jsme mohli začít druhou sekci moderovanou dr. Zuzanou Černou (FF Univerzita Pardubice). V této části nejprve vystoupila dr. Veronika Kramáreková (FF Západočeská univerzita v Plzni) s prezentací výsledků svého výzkumu, který se týkal *života mladých muslimů v České republice*. Následoval příspěvek doktoranda Mgr. Tomáše Janků (FF Univerzita Palackého v Olomouci) na téma *Šíitské kulturní centrum v Brně: nová podoba boje o mešity v ČR?*

Tím jsme uzavřeli dopolední program a po společném obědě jsme mohli pokračovat v naší práci. Moderátorem třetí sekce byl již zmiňovaný doc. Dušan Deák. V odpolední části jako první vystoupil dr. Jaroslav Franc (CMTF Univerzita Palackého v Olomouci) s tématem *Teologická úloha českých křesťanských médií v rozvíjení vztahu křesťanství a islámu s ohledem na kontext náboženské (ne)gramotnosti*. Dalším z přednášejících byl dr. Eduard Nosek (KTF Univerzita Karlova v Praze) s velice zajímavým příspěvkem *Poznání islámu skrze arabské křesťany*. Třetí byla výše představená dr. Zuzana Černá se svým tématem *Studium islámu z perspektivy komparativního studia kultur*.

Moderování poslední sekce se ujal již zmiňovaný doc. Attila Kovács. V této části konference se sešly především metodologické příspěvky. Nejprve dostal slovo dr. Daniel Křížek (FF Západočeská univerzita v Plzni), který hovořil o *možnostech a smyslu antropologických přístupů ke zkoumání islámu a muslimů*. Následoval ho dr. Daniel Topinka (FF Univerzita Palackého v Olomouci) s příspěvkem *Fenomenologie a muslimové: intence a životní světy*. Závěr sekce patřil doktorando-

vi Mgr. Lukáši Větrovcovi (FF Univerzita Komenského v Bratislavě) a jeho referátu *Mezi učenci a masami: islám, islámy, pseudo-islámy*.
Účastníci měli možnost rozšířené příspěvky zaslat do recenzního řízení do religionistického časopisu Pantheon a případně do studentského časopisu Sacra. Díky tomu se s nimi může seznámit odborná veřejnost i studenti. Konference byla koncipována jako počátek nové tradice pravidelných odborných setkání na TF JU. Proto se těšíme příští rok na viděnou v Českých Budějovicích.

***Martin Klapetek***
***(TF JU, klapetek@tf.jcu.cz)***

# Jaromír JANOUŠEK, Verbální komunikace a lidská psychika, Praha: Grada, 2007, 169 s., ISBN 978-80-247-1594-0.

Významný český sociální psycholog a vysokoškolský pedagog prof. Jaromír Janoušek je autorem celé řady publikací o mezilidské komunikaci (první monografii publikoval již r. 1968), jež se vyznačují systematičností, informovaností a formální vytříbeností ve zpracování daného tématu. Publikace, která je předmětem této recenze, jen potvrzuje výše uvedené charakteristiky Janouškova díla. Téma komunikace je v ní zasazeno do širšího kontextu fungování lidské psychiky. Děl z pera domácích i překladových autorů je u nás poměrně mnoho, většinou pragmaticky zaměřených, Janouškova předmětná publikace má ovšem oproti nim tu výhodu, že od počátku jde přímo k podstatě problému, poukazuje totiž na vnitřní psychickou funkci komunikování a na zásadní aspekt, na „verbální komunikační akt a jeho významovou strukturu" (s. 49–59). To je nesmírně důležitý moment verbální komunikace, která je zásadním nástrojem činnosti sociálních pracovníků, neboť tu jde, kromě jiného, o srozumitelnost toho, co se říká, např. také v situacích, kdy je třeba brát ohled na nálady a náročné situace komunikanta, jinak řečeno, jak taktně a šetrně sdělit to, co je nezbytně důležité. Totéž lze říci mnoha různými způsoby a s různými výsledky. V souvislosti s tím je také důležité a zajímavé propojení interpersonální komunikace s vnitřní řečí, jemuž autor věnuje mimořádnou pozornost (s. 61–87). Janoušek zde podává „propracovanou koncepci" vnitřní řeči u L. S. Vygotského (české vydání r. 1970 a 1976). Autor podává potřebnou dávku teorie, ale, jak připomíná v předmluvě, zabýval se také intenzivním výzkumem aktů komunikace při řešení problémů v rámci společné činnosti a dalších. Získané poznatky využil ve svých publikacích a tím velmi zvýšil jejich učební hodnotu.

Autorova předmětná kniha, která nepochybně patří mezi nejzdařilejší publikace českých psychologů vůbec, zahrnuje tematicky všechny podstatné aspekty interpersonální komunikace. Začíná historickým uvedením do pojetí řeči a jazyka, vysvětluje, co je znak a význam, jakou funkci hrají významy „v obsahové charakteristice lidské psychiky" (např. jejich mentální významy, jejich projevy v prožívání), analýzu produkce a recepce řeči, problém zpětných vazeb, vývoj interpersonální komunikace v souvislosti s vývojem řeči v ontogenezi, problémy metakomunikace a mnoha dalšího. Velmi poučná a praktická je kapitola nazvaná „interpersonální a skupinové aspekty vztahu mezi verbální komunikací a lidskou psychikou" (s. 89–113) – vedle motivačních aspektů tohoto tématu zde studující najde mnoho informací o klamání a lhaní, o komunikaci v malé skupině, o vedení rozhovoru a mnoho dalšího. Pokud se lhaní týče, např. při slibování v situaci, kdy jeho subjekt nemá v úmyslu slib dodržet, „je to výpověď s nepoctivým úmyslem, pravděpodobně nečestná a určité nesprávná, není to však lež ani nepravdivé tvrzení" – více se o těchto rozdílech čtenář dozví v textu (s. 97).

Recenzovaná kniha by měla být nezbytnou příručkou pro náročnou práci s lidmi ve všech oborech tzv. pomáhajících profesí, protože poskytuje žádoucí míru informací srozumitelným způsobem zprostředkovávajícím takovou úroveň pochopení věci, která umožní tvůrčí aplikaci poznatků v praxi.

***Milan Nakonečný***
***(TF JU, nakonecny@tf.jcu.cz)***

# David KRÁMSKÝ, Filosofické základy psychologie morálky, Liberec: Nakladatelství Bor, 2015, 175 s., ISBN 978-80-87607-43-5.

Pojem morálky má dvě významové roviny: zaprvé morálka jako společensko-historický jev vystupující, zjednodušeně řečeno, jako soubor morálních norem či hodnot; zadruhé morálka jako osobní fenomén, jako soubor psychických vlastností (či vnitřních dispozic) osobnosti. Morálka jako fenomén tedy vystupuje nejen jako etika, věda o morálce (či v postmoderním zjednodušení jako deontologie, tj. věda o povinnostech), nýbrž má také řadu inter- nebo trans-disciplinárních oblastí či oborů, zejména sociologie a psychologie morálky. Autor námi recenzované knihy je filosof, který si vzal za úkol předložit filosofické základy psychologie morálky, jak ostatně zní název jeho knihy. Osobní morálku či moralitu, která je předmětem psychologie morálky jako empirické vědy, se pokusil podložit či představit z hlediska tří základních témat vyjádřených koncepty: morální smysl, morální mysl a morální jednání. Základním filosofickým, ale i psychologickým problémem etiky, a tedy i psychologie morálky, je jak z toho, co je, má být odvozeno to, co být má z hlediska mravního. Toto je výchozím sporem mezi různými etickými systémy, vyjma křesťanské etiky, kde to, co být má ve smyslu mravním, je zvěstováno jako boží pravda (ens verum et bonum Tomáše Akvinského). Akademické učebnice psychologie morálky se ovšem snaží být v tomto směru neutrální, většinou však ne zcela objektivní, když se snaží některá fakta uspořádat, či lépe řečeno, vtěsnat do svého výchozího rámce, jímž je evolucionismus (známé přeprogramované tendence lidí k recipročnímu a příbuzenskému altruismu). Zájemce o psychologii morálky proto s jistou zvědavostí bere do rukou knihu D. Krámského a lze říci, že nebude zklamán – je to dílo s pečlivě uspořádanými empirickými fakty a podnětnými filosofickými idejemi, které je nepochybně obohacením nepočetné odborné literatury v daném oboru.

Po pečlivém rozboru etymologických kořenů pojmu morálka a etika u Aristotela a dalších filosofů dospívá ve shodě s Kantem k následujícímu rozlišení pojmů morálky a mravu (s. 20 násl.): „budeme v souladu s teoretickými zvyklostmi pro teoreticky nereflektované způsoby chování pojem morálka a pro teoretickou racionální reflexi morálky řecké slovo etika“; následně pak tento zajímavě pojatý přístup ještě shrnuje ve výroku: „morálku lze pojímat jako takový způsob chování, jenž odpovídá obyčejům, zvykům a normám“, přičemž zdůrazňuje, že „vázanost morálky k normám a zvykům je činí kulturně relativní“. Bylo by možné ještě uvažovat o dalších vztazích takto pojaté morálky, např. k pojmům povinnost, ukázněnost a dalším. V psychologii morálky existuje řada otevřených problémů, např. celá řada psychologů, mezi nimi G. W. Allport (1961) poukázal na „komplikace, jimž se vystavují badatelé chtějící zkoumat etické kvality“, jiní klíčovou problematiku zredukovali na kognitivistický přístup (J. Piaget, L. Kohlberg). Krámský se proto soustředil na výše zmíněné aspekty dané problematiky a jejich pečlivou konceptualizaci a např. úzký kognitivi-

smus překonává konceptem „morální mysli“. Nemůžeme se zde zabývat podrobnostmi autorova pojetí morálního smyslu, morální mysli a morálního jednání, můžeme jen s potěšením konstatovat, že náš autor vytvořil dílo hodné úcty pro svůj záběr, přísnou systematičnost výkladu a pečlivou analýzu empirických fakt a řady teorií psychologie morálky. Pozoruhodných je několik jeho závěrečných výroků, které jsou nejvýznamnějším, protože nejbystřejším, příspěvkem k současné psychologii morálky, výroků směřujících k pojetí podstaty osobní morality (s. 150 a násl.): „Morálka není jen záležitostí morální úvahy a morálního citu, ale primárně čestného, odváženého a statečného činu. Člověk, který ví a cítí, co je správné učinit, by podle toho měl jednat. Avšak právě zde je ten problém propastného rozdílu mezi vědomím a citem, jak by měl člověk jednat, a tím, jak posléze skutečně jedná, jak své představy a pocity o správném jednání je schopen reálně a fakticky naplnit“. Je to, jak autor naznačuje dále, otázka „integrity osobnosti … kdy si Já na základě jednání váží (ve smyslu úcty) sebe sama jako člověka morálního a řádného, jako člověka jednajícího podle svého nejlepšího svědomí a vědomí“. Autor dle svého vyjádření v této své knize představil „koncept morálně jednajícího člověka, který se za své činy nemusí stydět“. Řečeno termíny vnitřního odměňování a trestání sebe sama, jimiž byl překonán jeden z největších omylů behaviorismu postaveného na výhradně zvenčí řízeném chování člověka – motivujícím činitelem morálního jednání jsou pocity hrdosti či studu ze sebe sama jako zvnitřněné imperativy vycházející z identifikace duchovních hodnot.

***Milan Nakonečný***
***(TF JU, nakonecny@tf.jcu.cz)***

# Jan KOSEK, Jak (ne)být sám (se) sebou. Problém autenticity. Zrod a cíle moderního člověka ve světle filozofie a literatury, Praha: Dokořán, 2015, s. 328, ISBN 978-80-7363-703-3.

Autorem této pozoruhodné knihy je vysokoškolský učitel sociální psychologie a sociologie práva, který kromě několika odborných knih (např. *Sociální psychologie pro právníky*, 1992; *Člověk je (ne)tvor společenský,* 2004) píše také básně, eseje a divadelní hry. Kniha, která je předmětem naší recenze, pojímá náročné téma nejen pro jejího autora, ale i pro čtenáře. Je to rozsáhlý panoramatický obraz vývoje společnosti zabírající mnohé možné úhly pohledu na její duchovní atmosféru na straně jedné a na s tím spojené téma lidské autenticity na straně druhé. Přináší mnoho filosofických, sociologických, psychologických a dalších tezí, které se vyjadřují k duchovnímu vývoji lidstva a ke způsobům, jak se s ním vypořádávala tvárná mentalita příslušníků západní kultury, které zdánlivě charakterizoval její podstatný znak – individualismus. Za červenou nit prolínající se pletivem historických událostí a jejich filosofickou aspektací je možno pokládat nejen iluzi individualismu, ale také iluzi racionalismu, a zdá se, že obě tyto iluze s dávnými antickými kořínky vyrašily na začátku dvacátého století do ztepilého květu dočasně omamných a nyní již zjevných lží, které může zastírat už jen snobské estétství, drzá maska trhu a zisku a korektní politika. Autor se dlouho zastavuje u M. de Unamuna, filosofa tragického pocitu života, který si stěžoval na „nefilosofické technické století“, ale ta oligarchická i kvazisocialistická zrada na člověku (nacismus, komunismus) sice vedla k „odkouzlení světa“, přinesla mu však za to kytici sentimentálních kýčů a pakulturu rozsáhlého konzumismu slastí všeho druhu, tedy mnohorozměrné odcizení jednorozměrném bytí. Není ovšem možné konfrontovat se s mnoha tezemi, které na téma lidského bytí a jeho smyslu autor sesbíral a komentoval, počínaje scholastiky (Tomáš Akvinský), „renezančními obry“ (G. Bruno), pochybovači o jistotách rozumu (R. Descartes) a ctiteli pravdy „srdce“ (B. Pascal) až po „modernisty“, jako byli F. Nietzsche, K. Marx, B. Croce a mnoho dalších. Byly to boje rozumu a víry, pokroku a zpátečnictví (resp. zdánlivého pokroku a zdánlivého zpátečnictví) a zejména ovšem boje o ekonomickou a politickou hegemonii národů a tříd.

Ale co je to vlastně ta autenticita, o níž autorovi v této knize jde? Hned na začátku své knihy píše, že: „Moderní západní člověk chce *být sám sebou*, chce na základě vlastního rozumového uvážení svobodně rozhodovat o svých životních cílech a cestách, po nichž se za nimi vydá“. A ke konci své knihy (s. 263) objevuje „křečovité ‚být sám sebou‘ “, ke kterému „nás vybízejí učebnice psychologie, reklamy a marketingu“ a které v podstatě znamená: „‚buď svůj‘, tedy ‚makej a užívej si‘ “. Ale ono oblíbené téma rozporů mezi „být sám sebou“ a být tím, jak se jevíme navenek a co z nás činí konvence a tlak vnějšího světa, je přece jedna z těch iluzí, kterými omlouváme své slabosti a pády. Věta „Nebyl jsem sám sebou“ je sebereflexivní berlička před upadnutím do pohrdání sebou samým. Vždyť jsme byli sami sebou vždycky, v každé době, zejména pak v dobách, kdy jsme se mu-

seli krčit a nosit masky, a zdá se, že je tomu tak stále ve větší míře, protože z nás životní povinnosti nezřídka činí ono heideggerovské „man“, tedy co „se“ hodí, co „se“ nosí atd. Mnozí přestávají být duševně jedinečnou osobností a stali se už jen systémem každodenních návyků, takže jednou pro mnoho lidí už nebude možné být sám sebou, až budou muset být povinně těmi, jakými nás chce mít vládnoucí zkomercionalizovaný svět kolem nás.

***Milan Nakonečný***
***(TF JU, nakonecny@tf.jcu.cz)***

# Caritas et veritas

## Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

Cílem časopisu je publikovat původní odborné a populární články specialistů pracujících v těchto oblastech a představovat důstojnou platformu pro komunikaci o interakci v uvedených směrech. Časopis je zařazen do databáze Scopus a do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v České republice.
Časopis Caritas et veritas se v rámci svého zaměření na křesťanské souvislosti v humanitních a sociálních oborech věnuje zejména praktickým otázkám spojeným s etikou, pomáhajícími profesemi a pedagogikou. Proto je záměrem redakce zachovat celý časopis dobře přístupný pro odborníky z praxe v Česku a na Slovensku. Odborné a popularizační části časopisu, stejně jako recenze na česky a slovensky vydané publikace, proto vycházejí v češtině. Zároveň redakce usiluje o to, aby odborné studie publikované v časopise zohledňovaly mezinárodní diskurz a byly pro něj přístupné. Editorial a vědecké studie proto vycházejí také v anglickém překladu, resp. odborné studie napsané původně v angličtině nebo jiném světovém jazyce jsou takto i publikovány.

**vydavatel:**
Teologická fakulta
Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
číslo a ročník: 2 (2017)
předplatné: zdarma, volně přístupné

**kontaktní adresa:**
Caritas et veritas
Teologická fakulta JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Tel. +420 387 773 501
Fax +420 386 354 994
e-mail: stastl00@tf.jcu.cz
www.caritasetveritas.cz

**objednávky pro zasílání mailem:**
stastl00@tf.jcu.cz

**design a layout:**
Ing. František Ettler
info@ettler.net

**ISSN 1805-0948**

**redakční rada**
**Mons. Stanislav Přibyl, Th.D.,** Generální sekretář ČBK, Praha, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, pribyl@cirkev.cz
**Dr. Ladislav Beneš,** ETF UK, Praha, Černá 9, 115 55 Praha 1, benes@etf.cuni.cz
**Doc. Pavel Hošek, Th.D.,** ETF UK, Praha, Černá 9, 115 55 Praha 1, hosek@etf.cuni.cz
**Doc. PhDr. Zuzana Havrdová, CSc.,** FHS UK, Praha, Máchova 7, 120 00 Praha 2, havrdova@fhs.cuni.cz
**Assoc. Prof. Dr. Tadeusz Kamiński,** Faculty of History and Social Sciences, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland, Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warsaw, Poland, t.kaminski@uksw.edu.pl
**Doc. Michal Kaplánek, Th.D.,** TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, kaplanek@tf.jcu.cz
**Prof. Dr. Stephanie Klein,** Faculty of Theology, University of Lucerne, Switzerland, Frohburgstrasse 3, 6002 Luzern, Switzerland, Stephanie.Klein@unilu.ch
**Assoc. Prof. Dr. Rudi Kotnik,** University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenia, rudi.kotnik@gmail.com
**ThLic. Jaroslav Lorman, Th.D.,** KTF UK, Praha, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, jjjlorman@ktf.cuni.cz
**Mgr. Richard Macků, Ph.D.,** TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, mackur@tf.jcu.cz
**Michael Martinek, Th.D.,** ETF UK, Praha, Černá 9, 115 55 Praha 1, martinek@jabok.cz
**Prof. Dr. Hans Mendl,** University of Passau, Faculty of Arts and Humanities, Department of Catholic Theology, Germany, Universität Passau, Department für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät, D-94030 Passau, Hans.Mendl@t-online.de
**PhDr. Roman Míčka, Th.D., Ph.D.,** TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, mickar@tf.jcu.cz
**PhDr. Mirka Nečasová, Ph.D.,** FSS MU, Brno, Joštova 10, 602 00 Brno (necasova@fss.muni.cz)
**Doc. Michal Opatrný, Dr. theol.,** TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, mopatrny@tf.jcu.cz
**Prof. Dr. Wieslaw Przygoda,** Faculty of Theology, The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland, 20/950 Lublin, Al. Racławickie 14, Poland, przygoda@kul.lublin.pl
**Assoc. Prof. Dr. János Wildmann,** John Wesley Theological College Budapest, Hungary, Dankó utca 11, 1086 Budapest, Hungary, wildmann@t-online.hu

**redakce**
šéfredaktor, editor
Mgr. Martina Baráková
Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU
barakm00@tf.jcu.cz
+420 38 777 3541
č. dv. 216 c

předseda redakční rady
doc. Michal Opatrný, Dr. theol.
Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU
mopatrny@tf.jcu.cz
+420 389033542
č. dv. 206 b

redaktor
Mgr. Kateřina Brichcínová, Th.D.
Katedra teologických věd TF JU
katka.brichcin@seznam.cz
+420 389 033 528
č. dv. 205 c

překlady z českého jazyka a do anglického jazyka
Mgr. Helena Lustová, Stuart Nicolson MA.

# Caritas et veritas

## Journal for Christian reflections in the context of social sciences and humanities

The aim of the journal is to publish original scholarly and popular articles written by specialists working in these areas and to provide a decent platform for communication about the interaction between these fields of study. The Journal is listed in the database Scopus and is on the List of peer-reviewed non-impacted periodicals published in the Czech Republic.
Within its orientation on Christian reflections in the context of social sciences and humanities the journal Caritas et veritas is devoted primarily to practical matters related to ethics, the assisting professions and pedagogy. That is why it is the editorial board's aim to keep the entire journal easily accessible for practitioners in the Czech Republic and Slovakia. The scholarly and popular sections of the journal as well as reviews of publications in Czech and Slovak language are therefore published in Czech. At the same time the editorial board strives to ensure that the scholarly studies published in the journal take account of international discourse and are accessible to it. The editorial and scholarly studies are therefore published also in English translation, scholarly studies written originally in English or another world language are also published in this way.

**publisher:**
Faculty of Theology
University of South Bohemia
České Budějovice
issue & year: 2 (2017)
price: free of charge, open access

**contact address:**
Caritas et veritas
Faculty of Theology
University of South Bohemia
České Budějovice
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Tel. +420 387 773 501
Fax +420 386 354 994
e-mail: stastl00@tf.jcu.cz
www.caritasetveritas.cz

**orders for email delivery:**
stastl00@tf.jcu.cz

**design and layout:**
František Ettler, MA
info@ettler.net

**ISSN 1805-0948**

**editorial board:**
**Mons. Dr. Stanislav Přibyl,** Secretar General of Czech Bishop's Conference, Prague, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, Czech Republic, pribyl@cirkev.cz
**Dr. Ladislav Beneš,** Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Černá 9, 115 55 Praha 1, Czech Republic, benes@etf.cuni.cz
**Assoc. Prof. Dr. Pavel Hošek,** Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Černá 9, 115 55 Praha 1, Czech Republic, hosek@etf.cuni.cz
**Assoc. Prof. Dr. Zuzana Havrdová,** Faculty of Humanities, Charles University of Prague, Praha, Máchova 7, 120 00 Praha 2, Czech Republic, havrdova@fhs.cuni.cz
**Assoc. Prof. Dr. Tadeusz Kamiński,** Faculty of History and Social Sciences, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warsaw, Poland, t.kaminski@uksw.edu.pl
**Assoc. Prof. Dr. Michal Kaplánek,** Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, kaplanek@tf.jcu.cz
**Prof. Dr. Stephanie Klein,** Faculty of Theology, University of Lucerne, Frohburgstrasse 3, 6002 Luzern, Switzerland, Stephanie.Klein@unilu.ch
**Assoc. Prof. Dr. Rudi Kotnik,** University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenia, rudi.kotnik@gmail.com
**Dr. Jaroslav Lorman,** Catholic Theological Faculty, Charles University of Prague, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, Czech Republic, jjjlorman@ktf.cuni.cz
**Dr. Richard Macků,** Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, mackur@tf.jcu.cz
**Dr. Michael Martinek**, Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Černá 9, 115 55 Praha 1, Czech Republic, martinek@jabok.cz
**Prof. Dr. Hans Mendl,** University of Passau, Faculty of Arts and Humanities, Department of Catholic Theology, Universität Passau, Department für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät, D-94030 Passau, Germany, Hans.Mendl@t-online.de
**Dr. Roman Míčka,** Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, mickar@tf.jcu.cz
**Dr. Mirka Nečasová,** Faculty of Social Studies, Masaryk University, Brno, Joštova 10, 602 00 Brno, Czech Republic, necasova@fss.muni.cz
**Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný,** Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, mopatrny@tf.jcu.cz
**Prof. Dr. Wieslaw Przygoda,** Faculty of Theology, The John Paul II Catholic University of Lublin, 20-950 Lublin, Al. Racławickie 14, Poland, przygoda@kul.lublin.pl
**Assoc. Prof. Dr. János Wildmann,** John Wesley Theological College Budapest, Dankó utca 11, 1086 Budapest, Hungary, wildmann@t-online.hu

**editorial staff:**

editor in chief
Martina Baráková MA
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
barakm00@tf.jcu.cz
+420 38 777 3541

chairman of the editorial board
Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
mopatrny@tf.jcu.cz
+420 389033542

editor
Dr. Kateřina Brichcínová
Department of Theological Disciplines
katka.brichcin@seznam.cz
+420 389 033 528

translations from and to the english language
Helena Lustová MA, Stuart Nicolson MA