

Caritas e veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

**Zkušenost se spirituálně zaměřenými intervencemi
a postoje k nim v kontextu truchlení ve 21. století
– předběžná zjištění u pomáhajících
profesionálů v České republice**

**Experience with and Attitudes towards
Spiritually Attuned Interventions
in the Context of Grieving in the 21st Century
– Preliminary Findings among Helping Professionals
in the Czech Republic**

Jan Kaňák

**Ekonomické sounáležitosti literárního žánru českého
venkovského realismu druhé poloviny 19. století v kontextu
edukačních hodnot**

Jaroslav Šetek, Jiří Alina, Tomáš Volek

**Virtual Reality as a Possible Means to Meet the
Psycho-spiritual Needs of Older Adults in Nursing Homes**
Věra Suchomelová, Karolina Diallo, Lenka Lhotská

**Blízcí neznámí: transkulturní analýza individuálního
humanitárního darování**

Jana Karlová, Pavlína Nalevanková

**Od hledání krásy k nalezení smyslu? Bytostná touha
a estetická zkušenost jako vstupní brány pro současnou
náboženskou edukaci**

Veronika Blažek Iňová

Obsah

Editorial	 4
------------------	---------

Rozhovor	O smrti a víře pohledem hospicové kaplanky 14
	s Magdalenou Ondrovou

Studie	Tematické	Zkušenost se spirituálně zaměřenými intervencemi a postoje k nim v kontextu truchlení ve 21. století – předběžná zjištění u pomáhajících profesionálů v České republice 17
		Jan Kaňák

Ekonomické sounáležitosti literárního žánru českého venkovského realismu druhé poloviny 19. století v kontextu edukačních hodnot 53
Jaroslav Šetek, Jiří Alina, Tomáš Volek

Blízcí neznámí: transkulturní analýza individuálního humanitárního darování 81
Jana Karlová, Pavlína Nalevanková

Od hledání krásy k nalezení smyslu? Bytostná touha a estetická zkušenost jako vstupní brány pro současnou náboženskou edukaci 98
Veronika Blažek Iňová

**Christianus Christus proximi
Ke vztahu stvoření a spásy v Lutherově
teologii lásky..... 112**
Karel Šimr

**Spiritualita v sociální práci a inspirace
v jiných oborech 121**
Nicole Emrová

Recenze 135

Contents

Editorial 6

Studies Topical

**Experience with and Attitudes towards
Spiritually Attuned Interventions in the
Context of Grieving in the 21st Century
– Preliminary Findings among Helping
Professionals
in the Czech Republic 34**
Jan Kaňák

**Virtual Reality as a Possible Means to
Meet the Psycho-spiritual Needs of
Older Adults in Nursing Homes 67**
Věra Suchomelová, Karolina Diallo, Lenka
Lhotská

Reviews 135

Editorial

Pestrost

Tímto slovem by bylo možné ze dvou důvodů označit číslo, které právě otevíráte a začínáte číst (případně jste už četli, pokud se k editorialem vracíte až později). Prvním důvodem je zaměření jednotlivých článků (věnují se literatuře, virtuální realitě, spiritualitě, lásce aj.). Druhý důvod spočívá v tom, že původně plánované tematické číslo (o smrti a truchlení – čemuž odpovídá obsah rozhovoru s Magdalenou Ondrovou) bylo přesunuto do doby budoucí a současné číslo je složeno z tzv. varií. Tedy z textů, které obsahově reflektují zaměření časopisu a zároveň přicházely do recenzních řízení v časech jiných témat. Slovo varia odkazuje k různorodosti, pestrosti i ke směsi. Za směsné bych se však předkládané texty ostýchal označit. Jsou opravdu spíše různorodé a pestré – nejen co do obsahu, ale také z hlediska zdrojů, důrazů, podoby zpracování.

Tematicky se truchlení věnuje text Jana Kaňáka, který popisuje postoje ke spirituálně laděným intervencím v péči o pozůstalé, a to z pohledu odborníků a odborníků zde působících. Věnuje se také zkušenosti s těmito intervencemi a ověřuje, nakolik mohou souviset s vlastní spiritualitou odborníků a také s absolvovaným vzděláním v oblasti teologie či religionistiky. Autorský kolektiv Jaroslava Šetka, Jiřího Aliny a Tomáše Volka nabízí vhled do, jak sami píší, literárního umění. V článku se tedy můžeme setkat jak s Honoré de Balzac, tak s Boženou Němcovou, a to v rámci sociologie literárního umění. Autoři se zaměřují na reflexi literárního umění a ekonomického myšlení, konkrétněji v kontextu českého venkova 19. století. Věra Suchomelová prezentuje zjištění z 12 rozhovorů se seniorkami a seniory, ve kterých se společně věnovali tématu virtuální reality. Seniorky a senioři absolvovali sezení virtuální reality a následné rozhovory se věnovaly jednak myšlenkám a prožitkům seniorek a seniorů spojeným s virtuální realitou, jednak jejich představám o tom, jak by aplikace měla vypadat, a dále zážitkům z minulosti, které se spojovaly při zážitku absolvování virtuální reality. Jana Karlová a Pavlína Nalevanková se zabývají tématem darování (v kontextu projektu Adopce na dálku). Předkládají výsledky kvalitativní studie opřené o principy zakotvené teorie a poměrně komplexně popisují navrhovaný model, který mapuje např. anonymní vs. konkrétní představu o podporovaném dítěti. Současně zmiňují i pohled na život v přebytku a na tzv. „černé svědomí Západu“.

V textu od Veroniky Blažek Iňové můžete najít podněty pro školní náboženskou výchovu. Autorka předpokládá, že tento rámec vzdělávání by měl „*nabídnout prostor pro hledání odpovědí na základní životní otázky*“ dnešních mladých lidí. V tomto ohledu se opírá o hodnoty dobra, krásy a pravdy. Směrem k tomuto cíli pak nabízí nový koncept *užasnout – zakusit – proměnit*, který je kreativním průsečíkem výsledků její vlastní výzkumné práce, které zde konfrontuje s myšlenkami českých i zahraničních teoložek a teologů. Na teologické půdě se dále v rámci svého příspěvku pohybuje také Karel Šimr. Autor zpracovává téma lásky vůči bližnímu i lásky Boží. Na základě „*představitelů finské školy*“ představuje Luthera jako „*teologa lásky*“. Věnuje se povaze lásky ve smyslu určité

intence a chtění dobra. Lidská láska je chápána jako ta, která utváří dobro pro sebe i pro druhé. Boží láska je poté nazírána jako ta, která je „*zaměřena k tomu, co není*“, protože může sdílet svoji podstatu, aniž by chtěla něco pro sebe. Poslední text (nepočítaje recenze, které prezentují publikace *The Theology of Liberalism* a *Sociální psychologie: Teorie, metody, aplikace*) se vrací do oblasti pomáhajících profesí, ze kterých vychází i text první. Nicole Emrová ve svém příspěvku analyzuje konceptuální obsahy termínu spirituality ve vybraných oborech sociálních a humanitních věd. Předpokládá, že pokud chceme integrovat spiritualitu do jakékoliv oblasti pomáhajících profesí, specificky pak do sociální práce, je potřeba vymezit, co je termínem vlastně myšleno. Následně nabízí různé akcentace pohledů na spiritualitu dle disciplín, které s ní zachází, a v závěru také klade otázky, které je dle jejího názoru vhodné v rámci sociální práce promýšlet, pokud se o spiritualitě uvažuje.

Přeji vám, ať se vám číslo dobře čte a ať vás navede na přemýšlení o tom, o čem právě potřebujete.

Jan Kaňák
koeditor čísla

Editorial

Variety

This word could be used for two reasons to indicate the issue you are opening and starting to read (or have already read if you are returning to the Editorial later). The first reason is the focus of each article (they deal with literature, virtual reality, spirituality, love, etc.). The second reason lies in the fact that the originally planned thematic issue (on death and mourning – which corresponds to the content of the interview with Magdalena Ondra) has been moved to a future time and the current issue is composed of so-called variations. That is to say, it consists of texts that reflect the focus of the journal in terms of their content and that were under review at the time of other topics. The word ‘*varia*’ refers to variety, diversity, and mixture. However, I would be shy to describe the texts presented here as mixed. Rather, they are indeed diverse and varied – not only in content, but also in terms of sources, emphases, and forms of treatment.

Jan Kaňák’s text is devoted to mourning and describes attitudes towards spiritually attuned interventions in bereavement care from the perspective of experts working in Czechia. He also discusses the experience with these interventions and verifies to what extent they may be related to the professionals’ own spirituality and also to their education in theology or religious studies. The author collective of Jaroslav Šetek, Jiří Alin, and Tomáš Volk offers insight into, as they write, literary art. In the article, we can thus encounter both Honoré de Balzac and Božena Němcová, within the sociology of literary art. The authors focus on a reflection on literary art and economic thought, more specifically in the context of the Czech countryside in the 19th century. Věra Suchomelová presents findings from 12 interviews with seniors in which they jointly addressed the topic of virtual reality. The seniors attended a virtual reality session, and subsequent interviews focused on firstly the seniors’ ideas and experiences associated with virtual reality, secondly their ideas about what the application should look like, and thirdly their past experiences of completing a virtual reality experience. Jana Karlová and Pavlína Nalevanková address the topic of donation (in the context of the Adoption at a Distance project). They present the results of a qualitative study based on the principles of grounded theory and describe in a rather comprehensive way the proposed model, which maps, for example, anonymous vs. concrete notions of a fostered child. At the same time, they also mention the view of living in excess and the so-called ‘black conscience of the West’.

In the text by Veronika Blažek Iňová you can find suggestions for school religious education. The author assumes that this framework of education should ‘offer a space for seeking answers to the basic questions of life’ of pupils, students. In this regard, it is based on the values of goodness, beauty, and truth. Towards this goal, it offers a new concept *amaze – experience – transform*, which is a creative intersection of the results of her own research work, which she confronts here with the ideas of Czech and foreign theologians. Karel Šimr also contributes on the theological

ground. The author treats the topic of love towards one's neighbour and love of God. On the basis of the 'representatives of the Finnish school' he presents Luther as a 'theologian of love'. He deals with the nature of love in the sense of a certain intention and desire for the good. Human love is understood as that which shapes the good for oneself and for others. God's love is then seen as that which is 'directed towards that which is not' because it can share its essence without wanting anything for itself. The last text (not counting the reviews presented in *The Theology of Liberalism and Social Psychology: Theory, Methods, Applications*) returns to the field of helping professions, from which the first text is based. In her contribution, Nicole Emrová analyses the conceptual content of the term 'spirituality' in selected fields of the social sciences and humanities. She suggests that if we want to integrate spirituality into any area of the helping professions, specifically social work, we need to define what is actually meant by the term. She then offers different emphases of views of spirituality according to the disciplines that treat it, and concludes by also posing questions that she believes are appropriate to consider when spirituality is reflected upon within social work.

I wish you good reading of the issue and may it guide you to think about that which will be of use.

Jan Kaňák
Coeditor of the issue

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.

2/2023 Role výchovy a vzdělávání v 21. století pro rozvoj osobního, profesního a občanského života
Uzávěrka: 30. 6. 2023

Téma se zaměřuje na fenomén výchovy a vzdělávání v 21. století v dimenzích rozvoje znalostí, dovedností a postojů využitelných v osobním, profesním a občansky zodpovědném životě. Otevírá prostor pro reflexi aktuálních potřeb a nových výzev pro oblast výchovy a vzdělávání ve 3. tisíciletí. Předmětem zkoumání je hledání cest celoživotního výchovně vzdělávacího procesu pro člověka 3. tisíciletí a jeho formování v autentickou, integrovanou a socializovanou osobnost. Jak být sám sebou a s druhými lidmi, orientovat se v celospolečenských tématech a prosazovat v životě pozitivní hodnoty – to vše zůstává trvalou výzvou nejen pro pedagogy.

Klíčovými momenty mohou být: pandemie onemocnění covid-19, výchova jako dílna lidskosti, kultivace lidskosti, využití skrytého lidského potenciálu, sebevýchova a sebevzdělávání.

1/2024 Lidský rozvoj a budoucnost Země
Uzávěrka: 1. 1. 2024

Stále větší počet hlasů popisuje pod pojmem „antropocén“ bezprecedentní vliv lidí na Zemi. Existují velmi důležité zprávy o nedostatku vody a půdy, znečištění ovzduší, ztrátě deštných pralesů, zvýšené teplotě na Zemi a snižování biologické rozmanitosti, které zpochybňují náš model rozvoje. To vyvolává velmi naléhavé otázky ohledně našeho chápání pojmů, jako je pokrok nebo růst, lidský rozvoj a blahobyt, a zároveň se ptáme, jak lze provést nezbytné ekologické změny. Musíme také teoreticky i prakticky přehodnotit vztah mezi lidmi a živou a neživou přírodou. Ekologické aspekty postupně začínají pronikat do několika společenských a humanitních oborů. Hovoří se o environmentálním smutku, zelené teologii, zelené pedagogice nebo zelené sociální práci. Hlasy volají po aplikaci principu nerůstu (degrowth principle). Příspěvky k této problematice by měly reagovat na obavy týkající se harmonizace blahobytu širších částí společnosti a „zelené“ perspektivy v různých disciplínách a postupech. Měly by se zamyslet nad napjatým vztahem mezi člověkem a přírodou a zvážit formy společenského

rozvoje, které jej nezhorší, jako je např. dobrovolná chudoba. Příspěvky by také měly pojednávat o sociálních problémech a konfliktech souvisejících s environmentální problematikou a katastrofami.

Klíčová slova: ekologie, zelená sociální práce, udržitelný blahobyt, ekosociální politika, antropocén, ekologický smutek, zelené hnutí, ekologická krize, nerůst/degrowth, ekologická spravedlnost, spravedlivý změna, výchova k rozvoji

2/2024 35 let druhých dějin české sociální práce

Uzávěrka: 30. 6. 2024

Sociální práce byla v bývalém Československu a v dnešním Česku dvakrát ve své historii zakázána. Československo po 1. světové válce rychle a úspěšně uplatňovalo severoamerický a britský model sociální práce, který vycházel ze zkušeností sociálních pracovníků v zahraničí. Její profesní směřování však změnila nacistická okupace dnešního Česka (1939–1945) a autoritářský komunistický režim v bývalém Československu (1948–1989), který v 50. letech prohlásil sociální práci za zbytečnou. Od roku 1990 dochází k obnově české sociální práce na různých úrovních – jak na akademické půdě, tak v praxi, na úrovni státu, krajů, obcí i v neziskovém sektoru, v prostředí národního systému sociálních služeb a jako advokacie a radikální akce pro klienty a s klienty.

Tato zkušenost české sociální práce ukazuje na ústřední spojení sociální práce a demokracie: sociální práce je možná pouze v demokratické společnosti a pro demokratickou společnost je sociální práce kritickou institucí.

V tomto čísle Caritas et veritas se zaměříme nejen na historii české (ale i slovenské) sociální práce. Kromě toho se budeme zabývat i tímto propojením sociální práce a demokracie a jejich budoucností v české společnosti a také sociálními a politickými podmínkami pro sociální práci v Česku.

Klíčová slova: dějiny sociální práce v Česku, dějiny sociální politiky v Česku, současný stav české sociální práce a demokracie, ohrožení demokracie a sociální práce

1/2025 ‚Naším hlasem‘ – Náročné situace a potřeby těch, kteří je žijí z jejich úhlu pohledu

Uzávěrka: 1. 1. 2025

Když Carol Gilligan v roce 1982 publikovala *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, reagovala na situaci, kdy byl morální vývoj žen hodnocen na základě měřeného morálního vývoje mužů. Dala hlas skupině lidí, kteří byli přehlíženi a ignorováni. Sociální pracovníci se také setkávají s těmi, jejichž hlasy nemusí být ve společnosti nebo komunitě slyšet nebo znát. Různorodost formy sociální práce jako disciplíny i jako praxe pak znamená, že se k této situaci přistupuje odlišně. Ať už je kladen důraz na změnu klienta, prostředí nebo interakci, jedním z východisek je pochopení subjektivního vnímání a prožívání náročné situace a z ní vyplývajících potřeb.

Pro toto číslo chceme získat příspěvky, které vycházejí konkrétně z pozice těch, kteří zažívají

náročné situace, jež mohou být předmětem praxe sociální práce. Obecně platí, že texty by měly dát hlas těm, kteří se ocitli v obtížných situacích, to znamená dát hlas jejich popisu a vnímání jejich pozic a jejich artikulaci potřeb. Otázky mohou být například: Sdílejí lidé své náročné problémy jinak? Co říkají, že v těchto situacích potřebují? Od koho očekávají pomoc? Jak vnímají nabízené nebo v některých případech jim vnucené intervence?

Klíčová slova: klient, potřeby, participativní praxe, pohled klienta

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.

2/2023 The Role of Education for the Development of Personal, Professional, and Civic Life in the 21st Century
Deadline: 30th June 2023

The topic focuses on the phenomenon of education in the 21st century in the dimensions of the development of knowledge, skills, and attitudes usable in personal, professional, and civic life. It opens up space for reflection on current needs and new challenges for education in the 3rd millennium. The subject of the research is the search for ways of a lifelong educational process for the person of the 3rd millennium and his formation into an authentic, integrated, and socialised personality. How to be oneself, interact with other people, orient oneself in societal issues, and promote positive values in life – all of this remains a constant challenge not only for teachers.

The key moments can be: COVID-19 pandemics, education as a workshop of humanity, cultivation of humanity, use of hidden human potential, self-education.

1/2024 Human Development and the Future of the Earth
Deadline: 1st January 2024

An increasing number of voices describe under the term 'Anthropocene' the unprecedented impact of humans on the Earth. There are significantly important reports on water and land scarcity, air pollution, loss of rainforests, the increased temperature on Earth, and the reduction of biodiversity that question our model of development. This raises very pressing questions about our understanding of terms such as progress or growth, human development and welfare, and at the same time how the necessary ecological transitions can be carried out. We also need to rethink, theoretically and practically, the relationship between humans and living and non-living nature. Ecological aspects are gradually beginning to permeate several social science and humanities disciplines. There is talk of environmental grief, green theology, green pedagogy, or green social work. Voices are calling for the application of the degrowth principle. Contributions to this issue should respond to the concerns regarding harmonising the welfare

of broader parts of society and the 'green' perspective in various disciplines and practices. They should reflect on the strained relationship between man and nature and consider forms of social development that will not exacerbate it, like voluntary poverty. The contributions should also discuss the social problems and conflicts based on environmental issues and catastrophes.

Keywords: ecology, green social work, sustainable welfare, eco-social policy, Anthropocene, ecological grief, the green movement, ecological crisis, degrowth, ecological justice, just transition, education for development

2/2024 35 Years of the Second History of Czech Social Work
Deadline: 30th June 2024

Social work in former Czechoslovakia and today's Czechia was prohibited twice in their history. Czechoslovakia rapidly and successfully applied the North American and British social work models after World War I, derived from the experiences of social workers abroad. Nevertheless, its professional course was changed by the Nazi occupation of today's Czechia (1939-1945) and the authoritarian communist regime in former Czechoslovakia (1948-1989), which during the 1950s declared social work as unnecessary. Since 1990 there has been a restoring of Czech social work at different levels – both in academia and practice, at the level of state, regions, municipalities, and in the non-profit sector, in the environment of the national system of social services, and as advocacy and radical action for clients and with clients. This experience of Czech social work shows the intermediate connection between social work and democracy: social work is possible only in a democratic society and for a democratic society social work is a critical institution.

In this issue of Caritas et veritas, we will aim not only at the history of Czech (and also Slovak) social work. Moreover, we will also discuss this interconnection between social work and democracy and their future in Czech society as well as the social and political conditions for social work in Czechia.

Keywords: history of social work in Czechia, history of social policy in Czechia, current state of Czech social work and democracy, threats to democracy and social work

1/2025 'In Our Voice' – Challenging Situations and the Needs of Those Who Live Them
Through Their Points of View
Deadline: 1st January 2025

When Carol Gilligan published *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* in 1982, she was responding to a situation in which women's moral development was being evaluated by the measured moral development of men. She gave a voice to a group of people who had been overlooked and ignored. Social workers also encounter those whose voices may not be heard or recognised in a society or community. The diversity of the form of social work as a discipline and as a practice then means that this situation is treated differently. Whether the emphasis is on changing the client, the environment, or the interaction, one of the starting points is understanding the subjective perception and experience of the

challenging situation and the resulting needs.

For this issue, we appreciate contributions that come specifically from the position of those experiencing challenging situations that may be the subject of social work practice. In general, texts should give voice to those experiencing difficult situations, that is, to give voice to their descriptions and perceptions of their positions and their articulation of needs. Questions addressed can be, for example, how do people share their challenging problems differently? What do they say they need in these situations? From whom do they expect help? How do they perceive the interventions offered or, in some cases, imposed on them?

Keywords: client, needs, participative practice, clients' perspective

Rozhovor

Rozhovor s Magdalenou Ondrovou o smrti a víře pohledem hospicové kaplanky



Magdalena Ondrová (*1969) je od roku 2005 farářka ČCE, nyní v současnosti spravuje sbor v Praze-Modřanech, od roku 2020 působí také jako kaplanka v Cestě domů. Vystudovala ETF UK a absolvovala kvalifikační výcvikový kurz Nemocniční kaplan.

Jaká je vlastně smrt ve 21. století?

Myslím, že různá a hrůzná – v souvislosti s válkou na Ukrajině. Člověk si myslí, že už jsme někde jinde, ale ukazuje se, že ne. Takže pro ty, kteří smrt zažívají, je stále různá či hrůzná, záleží na situaci. Nevím, jestli se něco zásadně změnilo – snad fakt, že se o smrti víc mluví? Možná mám ale zkreslený dojem, protože pracuji v Cestě domů.

A jak vlastně v Cestě domů hovoříte o smrti?

Především o ní mluvíme často, protože jsme hospic. A velmi si cením toho, že v naší komunikaci o smrti, i když se třeba objeví i nějaký fór, stále zůstává přítomný respekt ke smrti jako takové a taktéž k našim klientům – respekt k tomu, že člověk zažívající smrt je v naprosto jedinečné situaci, kterou nelze nijak zobecnit. Pro nás v Cestě domů je to častá situace, ale pro umírající i pečující je to většinou jedinečný čas. Myslím, že smrt určitě není něco, na co si člověk může zvyknout.

Když jste mluvila o tom, že jsou smrti různé, existuje vůbec něco jako dobrá smrt?

Nevím, jestli dobrá smrt. Spíš bych řekla, že se dá mluvit o dobrém umírání a o dobrém truchlení, obdobně i o špatném umírání. Jsou to různé situace. Záleží na tom, jestli jsou na to lidé sami, nebo zda mají nějakou podporu od okolí. Jestli o tom, co se děje, mohou mluvit, nebo naopak nemohou. To všechno pak ovlivňuje, jestli je to dobré nebo špatné – i se vším tím těžkým, co k tomu patří. Musím říct, že některé situace jsou opravdu obdivuhodné, či spíše způsob, jakým to ti lidé zvládají. Těžko se to vysvětluje, ale někdy jsem vděčná, že u té konkrétní smrti a umírání můžeme být.

Objevují se v těchto kontaktech s lidmi také nějaké představy o posmrtném životě?

To je různé. Snažím se být na toto téma připravená a vnímat situace nebo chvíle, kdy se zdá, že by bylo dobré se o něm bavit, kdy je to dobré otevřít. A samozřejmě, pokud si lidé otázku po tom, co je po smrti, kladou, potom je to důležitá otázka. A mým úkolem je kromě jiného také vytvořit prostor, abychom o tomto tématu mluvit mohli. Já osobně samozřejmě nemám žádnou konkrétní přesnou odpověď na otázku, jak to po smrti vypadá. A myslím si, že ani mít nemůžu. Ale můžu

nabídnout možnost o těchto představách hovořit, byť jsou to vlastně jen představy – přesto je to něco, co může člověka nést, podporovat. Nevíme, jak to bude, ale představy máme. A tyto představy jsou spojené s tím, jaký život jsme žili, s tím, co je pro nás důležité. Takže v těchto představách se nakonec otevírá to důležité a to, co by snad bylo v životě ještě potřeba stihnout, vyřešit.

S jakými typy představ se setkáváte?

Úplně konkrétní typy představ tu patrně nevyjmenuji. Ale co mi přijde časté, nebo jinak řečeno, co je jakási spojnice těchto představ, je myšlenka, že se tam potkám s někým, kdo mi už umřel. Ona je to vlastně také moje osobní představa, kterou tak trochu i nabízím. Přijde mi dobré v situaci, kdy se lidí ptám na jejich představu, přiznat zároveň tu svoji. A ono nato vyplyne, že v těch představách není důležitý nějaký vizuál ve smyslu popisu místa nebo děje, ale to, že tam bude jakýmsi způsobem zachované to, co je pro nás důležité v tomto životě. S představou nějakého konkrétního dění jsem se nesetkala.

Takže to podstatné je, co je podstatné během života.

Myslím, že ano. Je to jako s vírou. Zdá se mi, že to, zda je víra nějak důležitá, koresponduje s tím, nakolik významnou roli hraje v životě. To znamená, že někdy může být na překážku a někdy naopak podporou. Záleží totiž na tom, jestli člověk víru žije a ona mu v životě pomáhá, nebo ne. A pokud ano, potom se o ní zpravidla může opřít i v umírání a truchlení. Ale pokud je víra výchovou nebo prostředím, ve kterém člověk žije, tak nějak podivně zakonzervovaná, v kontaktu s událostí, jako je umírání nebo smrt, může někdy najednou přestat fungovat. Buď není živá, je spíše jen tradicí, nebo se jedná o jakousi rigidní věc. Také to, myslím, může souviset s obrazem Boha, který si s sebou neseme. Když mám otce despotu, potom si často vytvářím i obraz Boha jako despoty. A tedy si můžu utvořit představu, že nás bude Bůh soudit a že ten poslední soud bude pekelný. A v takové situaci se najednou ukáže, že víra není podpora, ale spíše potíže, strach, obavy. S tím se občas setkávám. Myslím, že společným prvkem těchto komplikací je, že se jedná o víru bez otázek, o víru, která má hotové odpovědi.

Odlišuje tyto způsoby víry ještě něco dalšího?

Myslím, že je důležité dostat se k podstatě věci, k jádru víry. Podívejme se na příběh Jáкова. Nejprve je to stále víra jeho otců (Bůh Abrahama, Izáka...). A teprve jakmile se Jákob vydá na svoji cestu, může nastat změna, že Bůh se stane i jeho Bohem. K víře si musíme najít svůj vztah a svoji cestu. Jinak se, myslím, nedostaneme k jádru, k tomu, aby to byla víra, kterou používáme. Neboť víra je určená k tomu, abychom ji používali. A ne k tomu, abychom ji oprašovali a uchovávali. No a když je ta víra živá, je – nebo může být – podpůrná. V opačném případě může být spíše na překážku.

Jak Vy na to reagujete a co po Váš klienti žádají?

Záleží na situaci. Myslím, že je třeba vycházet z toho, co potřebují konkrétní lidé, a nepředpokládat, že by něco mělo nějak být. U lidí, kteří nejsou zakotveni v nějaké vyložené církevní tradici, se často setkávám s jakýmsi mišmašem. Což je pro mě osobně zajímavá zkušenost. A je to opravdu různorodý mišmaš – něco z křesťanství a něco odjinud, reinkarnace, víra v anděly, věci, které do sebe ani nezapadají. Od všeho kousek. Ale já do té situace nepřicházím proto, abych něco napravovala, abych klienty přesvědčovala, že víra má nějak vypadat. Je potřeba se ptát, jestli jim to v jejich situaci pomáhá, protože pro ně to má konkrétní podobu a je to pro ně důležité, ačkoli já

osobně se v tom třeba úplně nevyznám. A já tam potom můžu otevřít prostor a přidat nějakou svoji kapku. Nejsem tam proto, abych jim uklízela jejich mišmaš – i s tím rizikem, že si to Pán Bůh pak přebere, jak bude chtít.

Jedná-li se o tradiční rodinu, máme větší společné pole. Někteří si říkají o svátost, když potřebují katolickou, domluvím katolického kněze. Měla jsem už také křest a svatby. Někdo stojí o požehnaní nebo nějaký loučící rituál. A někdy to je jen podpůrný rozhovor. Někteří jsou vděční za modlitbu, i když ji před tím nepoužívali. Když se to zdá vhodné, používám biblické texty nebo obrazy. Mám zkušenost, že mohou nějak zarezonovat a jsou dobře přijímané, bez ohledu na to, jsou-li klienti věřící, nebo nevěřící.

Vysvětľujete si to nějak?

Myslím, že biblické texty jsou živé. Promlouvají do různých situací a i nevěřící v nich rozeznávají určité motivy, ke kterým se mohou vztáhnout. Možná, že věřící v nich rozeznávají jiné motivy. Asi taky záleží, jak moc jsou zvyklí s daným textem pracovat, zacházet, jak ho znají.

A máte nějaké často používané?

Žalmy mi přijdou dobré a vhodné do situací bezmoci, beznaděje, protože o tom mluví, aniž by říkaly, jak to teda vlastně je – např. Žalm 139. Některé žalmy, kde se hodně hovoří o svévolnících, úplně použitelné nejsou, protože to samozřejmě jinak čte člověk, který je na to zvyklý a nějak tomu rozumí, a jinak člověk, který Bibli tolik nezná. Dále můžeme zmínit také Kazatele: „je čas a čas...“ anebo jeho úplný závěr. To je nádherný obraz konce. Nebo můžeme citovat pasáž „pouštěj chléb svůj po vodě...“. Kazatel mi přijde vhodný z toho důvodu, že vychází z lidské zkušenosti, takže se mi jeví jako srozumitelný i pro nevěřící. Člověk si ale musí dát pozor na určité zkratkovité výklady těchto textů, to považuji za nebezpečné. Jednotlivými zkušenostmi si vlastně své portfolio použitelných biblických textů rozšiřuji.

Davidův žalm

Hospodine, zkoumáš mě a znáš mě.

Víš o mně, ať sedím nebo vstanu, zdálky je ti jasné, co chci dělat.

Sleduješ mou stezku i místo, kde ležím, všechny moje cesty jsou ti známy.

Ještě nemám slovo na jazyku, a ty, Hospodine, víš už všechno.

Sevřel jsi mě zezadu i zpredu, svou dlaň jsi položil na mě.

Nad mé chápání jsou tyto divy, jsou nedostupné, nestačím na to.

Kam odejdu před tvým duchem, kam uprchnu před tvou tváří?

Zamírím-li k nebi, jsi tam, a když si ustelu v podsvětí, také tam budeš.

I kdybych vzlétl na křídlech jitřní záře, chtěl přebývat při nejzazším moři, tvoje ruka mě tam doprovodí, tvá pravice se mě chopí.

Kdybych řekl: Snad mě přikryje tma, i noc kolem mne se stane světlem.

Žádná tma pro tebe není temná: noc jako den svítí, temnota je jako světlo.

Děkuji Vám za rozhovor!

Jan Kaňák
koeditor Caritas et veritas

Studie

Zkušenost se spirituálně zaměřenými intervencemi a postoje k nim v kontextu truchlení ve 21. století – předběžná zjištění u pomáhajících profesionálů v České republice

Jan Kaňák

DOI: 10.32725/cetv.2023.004

Abstrakt

Kontext: Truchlení je univerzální lidská zkušenost. Součástí truchlení je pro některé také spirituální rovina, se kterou je možné aktivně pracovat. **Účel studie:** S ohledem na absenci informací o spirituálně zaměřených intervencích v procesu truchlení v ČR je cílem studie zmapovat zkušenosti se spirituálně laděnými intervencemi a postoje k nim u pomáhajících pracovníků pracujících s pozůstalými. **Metody:** Data z dotazníkového šetření (návratnost 36,9 %, N = 45) byla analyzována jednorozměrnou i dvourozměrnou analýzou deskriptivní i inferenční povahy. **Závěry:** Intervence jsou vnímány povětšinou jako středně užitečné. Zkušenosti s nimi varíují mezi 6,7 a 89 %. V rámci populace je možné očekávat spíše pozitivnější postoje k intervencím zaměřeným na utváření smyslu. **Implikace:** Data poukazují především na potřebnost propracovávat postupy dobré praxe (z hlediska praxe) a dále zkoumat postoje k intervencím především s ohledem na míru aktivního zacházení se spiritualitou, stejně jako na jejich efektivitu (výzkumná implikace).

Klíčová slova

truchlení, spiritualita, intervence, postoje, meaning making, transcedence

Úvod

Velká většina lidí má zkušenost s úmrtím blízkého člověka. Často se v tomto kontextu mluví o univerzální lidské zkušenosti. Univerzalita s sebou nicméně nenese konceptuální, ani terminologickou jednotu. Odborná literatura na téma truchlení (tento pojem zde budu využívat pro označení celého komplexu reakcí na úmrtí blízkého člověka) je totiž značně různorodá nejen z hlediska oborového ukotvení (přes medicínu, psychologii, teologii, sociologii až po sociální

práci), ale také z hlediska definování toho, co konkrétně ono truchlení je. Zjednodušeně řečeno lze přístupy ke konceptualizaci truchlení členit podle toho, zda za něj považují pouze tzv. vnitřní procesy (změna citové vazby k zemřelému, prožité emoce, hledání nového vztahu k zemřelému, restrukturalizace předpokládaného světa aj.), nebo také komunikaci o zemřelém a truchlení, případně i tzv. sekundární ztráty, tedy celkovou změnu situace, ke které došlo vlivem úmrtí blízkého (změna finanční situace, zvládání povinností spojených s různým prostředím truchlících atp.). Reflektování aplikace těchto tří různých, byť provázaných oblastí truchlení má pak také vliv na to, zda lze truchlení chápat jako dočasnou reakci, jejíž podoba se v čase proměňuje (tedy určité delší vybočení z obvyklého fungování), anebo jestli je truchlení chápáno jako označení pro období po úmrtí blízkého člověka, které v podstatě nekončí, protože některé změny související s úmrtím jsou stálé. Rozmanitost uchopení truchlení pak umocňuje velká řada teorií, které popisují truchlení (jeho průběh, smysl a cíl), a také debaty o tom, jestli mají být komplikace v truchlení chápány jako noseologické jednotky, kterými některé podoby komplikací v současné době dle MKN-11 a DSM-5 jsou¹.

Pokud budeme nahlížet na truchlení jako na komplexní systém/síť (tedy jako na vzájemnou interakci většího množství částí, které jsou spolu v netriviálním vztahu ve smyslu různorodosti propojení a vzájemného ovlivňování²), lze pro adaptaci na svět změněný úmrtím předpokládat osm základních oblastí, které v ní hrají roli. Vedle povahy úmrtí (jakým způsobem blízký člověk zemřel), vztahu k zemřelému, prožívání a přemýšlení o truchlení, jeho komunikaci s okolím či s ohledem ke zdrojům, které jsou k dispozici aj., je možné identifikovat také oblast spirituality a oblast smyslu³. I když jsou obě oblasti často pojímány jako společné, domnívám se, že je užitečné uvažovat o nich spíše jako o těch, které se mohou, ale také nemusí navzájem ovlivňovat. Oblast smyslu či utváření smyslu (meaning making) je totiž chápána jako způsob utváření a obsahů přesvědčení o povaze světa, smyslu a významu událostí a vlastní pozice v těchto událostech a ve světě⁴. V případě, že chápeme spiritualitu jako osobní vztah k transcendentnu jako něčemu ne zcela poznatelnému⁵, může i nemusí spiritualita být součástí oblasti utváření smyslu. Z tohoto při poskytování služeb vyplývá také, že je možné věnovat se oblasti utváření smyslu s pozůstalými bez zapojení spirituality do tohoto procesu. A stejně tak se lze spiritualitě (ve smyslu onoho vztahu k transcendentnu) věnovat, aniž by nutně do této společné práce musela být zapojena otázka utváření smyslu.

1. Konceptuální vymezení spirituality

Výše uvedené rozlišování utváření smyslu a spirituality totiž navazuje na potřebu jasně konceptuálně vymezit termín spirituality. Konceptualizace spirituality lze umístit na škálu mezi chápáním spirituality jako subjektivní podoby religiozity až k pojetí spirituality jako nemateriální podoby

1 Georgios Abakoumin et al., 'A scientist's role in bereavement research', in *The Scope of Social Psychology*, eds. Kees van den Bos et al. (New York: Psychology Press, 2007), 263–267; William J. Worden, 'Theoretical perspectives on loss and grief', in *Death, dying, and bereavement: Contemporary perspectives, institutions, and practices*, eds. Judith M. Stillion and Thomas Attig (New York: Springer, 2015), 91–104.

2 Vito Latora, Vincenzo Nicosia, and Giovanni Russo, *Complex Networks: Principles, Methods and Applications* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), xii–xv.

3 Jan Kaňák, Sylvie Stretti, and Barbora Racková, 'Truchlení jako komplexní síť – předběžná formulace konceptu', *Paliativní medicína* 2, č. 2 (2021): 70.

4 Heather M. Boynton, and Jo-Ann Vis, 'Meaning making, spirituality and creative expressive therapies', *Counselling and Spirituality* 1, č. 2 (2011): 137–159.

5 Beth R. Crisp, 'Charting the Development of Spirituality in Social Work in the Second Decade of the 21st Century: A Critical Commentary', *The British Journal of Social Work* 59, č. 3 (2020): 961–978, <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcaa015>.

lidské existence (jako je potřeba lásky, otázky smyslu atp.)⁶. Toto kontinuum je naznačeno v Tabulce 1 se zohledněním jejich krajních i ostatních částí.

Tabulka 1: Konceptuální pole termínu spiritualita

Části kontinua konceptualizace spirituality	Subjektivní religiozita	Kombinace prvků různých religiozit	Nereligiózní vztah k transcendentnu	Nemateriální podoba lidské existence
Základní definování obsahu	Spiritualita jako subjektivní vztah jedince k transcendentnu, přičemž tento vztah je také utvářen církevními pravidly a jedinec se identifikuje jako člen církve.	Spiritualita jako individuální kombinace různých religiózních tradic a směrů.	Spiritualita jako osobní vztah k transcendentnu. Není zde přítomna identifikace s církví.	Spiritualita jako cokoli, co přesahuje materiální a biologickou povahu lidské existence (smysl, vztahy aj.).

Zdroj: autor na základě Siegers⁷; Suchomelová⁸

Byť se může takové vymezení jevit jako typologie, mezi jednotlivými popsány „typy“ je spíše řada mezistupňů, které pak odpovídají individuálním konstrukcím spirituality u jednotlivých osob. Empiricky na to poukazuje interpretace dat o individuálních pojetích spirituality u seniorek a seniorů, kde sice byly popsány tzv. uzlové body jednotlivých pojetí (tedy to, co je společné), ale byly pozorovány také individuální rozdíly v pojetích spirituality i uvnitř jednotlivých „typů“ spirituality⁹.

V pravém sloupci Tabulky 1 zmíněné pojetí spirituality chápe spiritualitu v podstatě jako cokoli nemateriálního. Spiritualita je tak spojována s kvalitou vztahů, potřebou naplnění lásky, potřebou přesahu či vnímaným smyslem událostí, života¹⁰. Ostatní tři možné podoby konceptualizace spirituality předpokládají existenci transcendentna. To, co je odlišuje, je podoba vztahu k religiozitě (přináležení k církvi či náboženství). Náboženství je inherentní s existencí transcendentna a definuje vlastní představy o charakteristice této „nadpřirozené entity“ (substantivní definování). Stejně tak vymezuje různá přesvědčení a spolu s tím také způsoby interakcí a jednání (funkcionální definice)¹¹. Jen na okraj tohoto vymezení je potřeba podotknout, že v něm absentuje varianta tzv. religious but not spiritual (religiózní, ale nikoliv spirituální), tedy vztah, ve kterém je akcentována religiozita bez spirituálního obsahu¹².

6 Věra Suchomelová, 'Spirituální potřeby seniorů v sociální péči', *Sociální práce / Sociálna práca* 16, č. 5 (2016): 95; Pascal Siegers, 'Spiritualität – Sozialwissenschaftliche Perspektiven', *Analyse & Kritik* 36, č. 1 (2014): 5–30, <https://doi.org/10.1515/auk-2014-0102>.

7 Crisp, Beth R., 'Charting the Development of Spirituality in Social Work in the Second Decade of the 21st Century: A Critical Commentary', *The British Journal of Social Work* 50, no. 3 (2020): 961–78. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcaa015>.

8 Suchomelová, 'Spirituální potřeby seniorů v sociální péči', 95.

9 Jan Kaňák, and Jan Váně, 'Spiritualita seniorů – tematizace, identita a uskutečňování spirituality a její vazba s konstrukcí stáří', *Sociální práce / Sociálna práca* 22, č. 3 (2022): 34.

10 Suchomelová, 'Spirituální potřeby seniorů v sociální péči', 95.

11 Erika Wilander, *What Counts as Religion in Sociology: The Problem of religiosity in sociological methodology?* (Uppsala: Sociologiska institutionen, 2014), 34.

12 Aaron J. Simmons, 'Religious, but Not Spiritual: A Constructive Proposal', *Religions* 12, č. 6 (2021): 10, <https://doi.org/10.3390/rel12060433>.

Tabulka 2: Vzájemná vazba spirituality a truchlení

Směr vztahu Valence vztahu	Spiritualita → truchlení	Truchlení → spiritualita
Pozitivní vliv	(A) Pozitivní vliv spirituality na truchlení (pozitivní spirituální coping)	(B) Pozitivní vliv truchlení na podobu spirituality (spirituální emergence)
Neutrální vliv	(C) Spiritualita a truchlení se neovlivňují.	
Negativní vliv	(D) Negativní vliv spirituality na truchlení (negativní spirituální coping)	(E) Negativní vliv truchlení na podobu spirituality (komplikované spirituální truchlení)

2. Podoba vztahu spirituality a truchlení

Jak již bylo výše řečeno, podoba postavení spirituality v procesu truchlení závisí především na tom, jak je spiritualita konceptualizována. Neimeyer s kolegy formulovali teorii utváření smyslu (Meaning-making theory of bereavement), ve které předpokládají, že pro dobrou integraci zažitého úmrtí blízkého člověka je potřeba zakomponovat ztrátu do nového pochopení sebe a světa. To v sobě obsahuje zvážení dopadu ztráty pro chápání sebe a světa, podpoření či znovu-nalezení konzistentní identity, novou naraci o životě a také spirituální a náboženský rozměr, který je zde vztahován k transcendentnu¹³. Poslední zmíněnou oblast, která je předmětem tohoto textu, lze rozdělit do oblastí (viz Tabulka 2 výše) jejich vzájemného vztahu podle výsledku společné interakce. Očekávatelně je v odborné literatuře možné identifikovat jak pozitivní, tak negativní vzájemné vztahy a lze předpokládat také neutrální podobu vzájemných vztahů, tedy spíše jakýsi ne-vztah¹⁴.

Protože není cílem této části komplexně popsat nastíněné varianty vztahů, poukážu pouze na zásadní konceptuální vymezení jednotlivých oblastí (s výjimkou absence vzájemného vztahu označené v Tabulce 2 písmenem C). O pozitivním spirituálním copingu (A, Tabulka 2) můžeme uvažovat tehdy, pokud jsou spiritualita či její aspekty využity pro vyrovnávání se se situací zažitého úmrtí blízkého člověka. Mezi tyto mechanismy řadí jak sílu modliteb, tak účasti na duchovní praxi, stejně jako důvěru ve vztahu k Bohu či poslouchání spirituálně zaměřené hudby¹⁵. Pojetí vztahu jako spirituálního rozvoje (B) vychází z předpokladu, že celková reakce truchlení nabízí také možnost,

13 Robert A. Neimeyer et al., 'Grief Therapy and the Recontruction of Meaning: From Principles to Practice', *Journal of Contemporary Psychotherapy* 40, č. 2 (2010): 73–83, <https://doi.org/10.3390/rel12060433>; Robert A. Neimeyer, and Barbara E. Thompson, 'Meaning making and the art of grief therapy', in *Grief and the expressive arts: Practices for creating meaning*, eds. Barbara E. Thompson, and Robert A. Neimeyer (New York: Routledge, 2014), 1–19.

14 Hisham Abu-Raiya, Kenneth I. Pargament, and Julie J. Exline, 'Understanding and addressing religious and spiritual struggles in health care', *Health and Social Work* 40, č. 4 (2015): e126–e134; Laurie A. Burke, and Robert A. Neimeyer, 'Spiritual Distress in Bereavement: Evolution of a Research Program', *Religions* 5, č. 4 (2014): 1087–1115, <https://doi.org/10.3390/rel5041087>; Laurie A. Burke, and Robert A. Neimeyer, 'The Inventory of Complicated Spiritual Grief: Assessing Spiritual Crisis Following Loss', *Religions* 7, č. 6 (2016): 6, <https://doi.org/10.3390/rel7060067>; Austėja A. Čepulienė et al., 'Spirituality and Religiosity during Suicide Bereavement: A Qualitative Systematic Review', *Religions* 12, č. 9 (2021): 4–5, 17, <https://doi.org/10.3390/rel12090766>; Terri Daniel, 'Grief as a Mystical Journey: Fowler's Stages of Faith Development and Their Relation to Post-Traumatic Growth', *Journal of Pastoral Care & Counseling* 71, č. 4 (2017): 225–227, <https://doi.org/10.1177/1542305017741858>; Kriti Kaul, 'Grief as a Catalyst for Psycho-Spiritual Transformation: A Hindu Perspective', *Journal of Loss and Trauma* 26, č. 3 (2021): 239–241, <https://doi.org/10.1080/15325024.2020.1767334>; Sherman A. Lee, Laurin B. Roberts, and Jeffrey A. Gibbons, 'When religion make grief worse: negative religious coping as associated with maladaptive emotional responding patterns', *Mental Health, Religious & Culture* 16, č. 3 (2016): 292–293; Jennifer Wortmann, and Crystal Park, 'Religion and Spirituality in Adjustment Following Bereavement: An Integrative Review', *Death Studies* 32, č. 8 (2008): 703–736 aj.

15 Fereshteh Ahmadi, and Saeid Zandi, 'Meaning-Making Coping Methods among Bereaved Parents: A Pilot Survey Study in Sweden', *Behavioral Science* 11, č. 10 (2021): 12, <https://doi.org/10.3390/bs11100131>; Laurie A. Burke et al., 'Faith in the Wake of Homicide: Religious Coping and Bereavement Distress in an African American Sample', *The International Journal for the Psychology of Religion* 21, č. 4 (2011): 291, <https://doi.org/10.1080/10508619.2011.607416>; Laura Yoffe, 'Efectos positivos de la religion y la espiritualidad en el afrontamiento de duelos', *Psicodebate-psicología Cultura Y Sociedad*, č. 7 (2007): 197.

a někdy dokonce nutnost přehodnocovat různorodé aspekty lidské existence, a to včetně spirituálního rozměru. Truchlení může být viděno také jako „*pocit psycho-spirituálního probouzení anebo transformace*“¹⁶. V podstatě je pak období truchlení vnímáno jako možnost „*určité otevřenosti externímu [...] světu*“¹⁷. Když Wortmann a Park realizovali přehledovou stať, identifikovali 17 studií, které poukazovaly právě na tyto první dvě oblasti. Tedy na pozitivní vliv spirituality na truchlení a truchlení na spiritualitu¹⁸. Identifikovali ovšem také 16 studií, které popisují „*spirituální střetávání*“¹⁹. Toto střetávání může mít podobu jak negativního dopadu na průběh truchlení a adaptaci na svět, tak na podobu spirituality samotné²⁰. Rozlišování obou může být problematické především proto, že některé projevy negativního spirituálního copingu (jako je znejistění vlastní podoby víry²¹) by spíše odpovídaly ovlivnění spirituality, a zároveň negativně ovlivněná spiritualita může působit jako další stresor komplikující zvládání truchlení²². Negativní spirituální coping²³ je totiž možné (s ohledem na navrhované rozdělení v Tabulce 2, D) vnímat jako takové působení spirituality, které nemění obsah spirituality, ale nepomáhá dobře zvládat adaptaci na svět změněný úmrtím blízkého člověka. Příkladem takových položek je prožitky opuštěnosti Bohem či vnímání situace jako trestu²⁴. V kontextu křesťanství pak do této kategorie patří ještě vnímání situace jako výsledku útoku ďábla, prožitky viny ohledně nenaplnění morálních standardů vycházejících ze spirituality anebo zpochybňování hodnoty života²⁵. Oproti tomu komplikované spirituální truchlení lze charakterizovat jako úmrtím blízkého a/nebo truchlením zapříčiněné narušení vztahu k transcendentnu, které se projevuje jako spirituální disequilibrium. Burke et al. jej definují jako „*duchovní krizi po ztrátě, která se odráží v pocitech nesouladu, konfliktu a odstupu, které zažívá truchlící ve vztahu k Bohu*“²⁶. Mimo spirituální rovinu pak spadá do tohoto procesu také situace, v níž dotyčný truchlící zažívá nepříjetí podoby či důvodů truchlení náboženskou komunitou, jíž je členem²⁷.

3. Zacházení se spiritualitou v odborných intervencích

V kontextu podpory truchlících je dokladován jak pozitivní vztah spirituality na zvládání truchlení²⁸, tak vztah negativní v případě negativního copingu či spirituálního střetávání²⁹. Byť popsané

16 Kaul, 'Grief as a Catalyst for Psycho-Spiritual Transformation: A Hindu Perspective', 238.

17 Kaul, 'Grief as a Catalyst for Psycho-Spiritual Transformation: A Hindu Perspective', 240.

18 Jennifer Wortmann, and Crystal L. Park, 'Religion/Spirituality and Change in Meaning after Bereavement: Qualitative Evidence for the Meaning Making Model', *Journal of Loss and Trauma* 14, č. 1 (2009): 20, <https://doi.org/10.1080/15325020802173876>.

19 Wortman, and Crystal, 'Religion/Spirituality and Change in Meaning after Bereavement: Qualitative Evidence for the Meaning Making Model', 22.

20 Čepulienė et al., 'Spirituality and Religiosity during Suicide Bereavement: A Qualitative Systematic Review', 4–5; Abu-Raiya, Pargament, and Exline, 'Understanding and addressing religious and spiritual struggles in health care', e127.

21 Lee, Roberts, and Gibbons, 'When religion make grief worse: negative religious coping as associated with maladaptive emotional respondeing patterns', 292.

22 Lee, Roberts, and Gibbons, 'When religion make grief worse: negative religious coping as associated with maladaptive emotional respondeing patterns', 299.

23 Ve velké části textů se využívá termín negativní religiózní coping (NRC), ale s ohledem na zde uvedené vymezení spirituality se z důvodu terminologické jednotnosti přidržím návaznosti na spiritualitu, zvláště pak proto, že se v podstatě jedná o copingové postupy mající nejvíce společného právě se spiritualitou.

24 Lee, Roberts, and Gibbons, 'When religion make grief worse: negative religious coping as associated with maladaptive emotional respondeing patterns', 297.

25 Abu-Raiya, Pargament, and Exline, 'Understanding and addressing religious and spiritual struggles in health care', e134.

26 Laurie A. Burke et al., 'Complicated Spiritual Grief II: A Deductive Inquiry Following the Loss of a Loved One', *Death Studies* 38, č. 4 (2014): 269, <https://doi.org/10.1080/07481187.2013.829373>.

27 Laurie A. Burke et al., 'Inventory of Complicated Spiritual Grief: Development and Validation of a New Measure', *Death Studies* 38, č. 4 (2014): 240, <https://doi.org/10.1080/07481187.2013.810098>.

28 Gianmarco Biancalani et al., 'Spirituality for Coping with the Trauma of a Loved One's Death During the COVID-19 Pandemic: An Italian Qualitative Study', *Pastoral Psychology* 71, č. 2 (2022): 178–179, <https://doi.org/10.1007/s11089-021-00989-8>.

29 Burke, and Neimeyer, 'The Inventory of Complicated Spiritual Grief: Assessing Spiritual Crisis Following Loss', 2; Robert A. Neimeyer, and Laurie A. Burke, 'Spiritual Distress and Depression in Bereavement: A Meaning-Oriented Contribution', *Journal of rational-emotive*

vztahy nejsou tak přímočaré a zdá se, že záleží na konkrétních pozitivních i negativních podobách copingových strategií³⁰, je logické, že je spirituální rovina předmětem odborných pomáhajících intervencí. Ačkoli jejich dopad na průběh truchlení variuje podle různých faktorů³¹, zdá se, že mají potenciál podporovat dobrou adaptaci na svět změněný úmrtím blízkého³². Od roku 2010 jsou ve vztahu ke spiritualitě (ve smyslu vztahu k transcendentnu) v kontextu truchlení zmiňovány především intervence popsané v Tabulce 3 (viz např. Baykal³³, Biancalani et al³⁴, Burke a Neimeyer³⁵, Pentaris, Patlamazoglou a Schaub³⁶ či Ahmadi a Zandi³⁷).

Tabulka 3: Spirituálně laděné intervence v truchlení

- Věnovat se s pozůstalým tomu, jak spiritualita pomáhá zvládat truchlení.
- Věnovat se s pozůstalým tomu, jak spiritualita může pomoci vyjádřit a přijmout emoce spojené s truchlením.
- Diskutovat s pozůstalým otázky ohledně posmrtného života a pojetí smrti.
- Podporovat uvnitř rodiny pozůstalého/pozůstalých komunikaci o spiritualitě.
- Věnovat se v rozhovoru s pozůstalým tomu, jak může využít spiritualitu pro vytvoření nové podoby vztahu se zemřelým.
- Podporovat pozůstalé v psaní duchovního deníku, ve kterém mohou popsat své vlastní pojetí spirituality a dopady víry na truchlení.
- Podporovat pozůstalé ve využívání rituálů, které jsou spojené se spiritualitou.
- Podporovat pozůstalé ve využívání vodítek, které spiritualita obsahuje pro podobu interakcí a jednání v době truchlení.
- Mapovat s pozůstalým jeho vztah s Bohem/božstvem (pokud v Boha/božstvo věří) a změny, ke kterým v pojetí tohoto vztahu došlo po úmrtí blízkého.
- Modlit se za pozůstalého.
- Modlit se s pozůstalým.
- Podporovat pozůstalého v pokračování aktivit spojených se spiritualitou, které realizoval před úmrtím blízkého.
- Podporovat pozůstalého, pokud věří v Boha/božstvo, v tom, aby v tomto vztahu sdílel svoji bolest.
- Podporovat pozůstalého, aby ve vlastní spiritualitě hledal sílu k zvládnutí truchlení.
- Využívat ve společné práci s pozůstalým části spirituálních textů pro hledání opory v truchlení.
- Věnovat se s pozůstalým tématu proměny či ztráty spirituality po úmrtí blízkého člověka.
- V případě, že zažité úmrtí blízké osoby zapříčinilo potíže ve spiritualitě, hledat způsoby, jak může pozůstalý dosáhnout neproblematického pojetí víry.
- Mapovat s pozůstalým, jestli zažívanou situaci vnímá jako trest ze strany Boha.
- Společně s pozůstalým vyhledávat spirituálně zaměřené písně, které by vnímal jako podpůrné.

Rosmarin s kolegy poukázal na fakt, že vlastní spiritualita ovlivňuje kladně jak postoje, tak

and cognitive-behavior therapy 35, č. 1 (2017): 51.

30 Neimeyer, and Burke, 'Spiritual Distress and Depression in Bereavement: A Meaning-Oriented Contribution', 51.

31 Dawn M. Hawthorne, JoAnne M. Younblut, and Dorothy Brooten, 'Parent Spirituality, Grief, and Mental Health at 1 and 3 Months After Their Infant's/Child's Death in an Intensive Care Unit', *Journal of Pediatric Nursing* 31, č. 1 (2016): 78, <https://doi.org/10.1016/j.pedn.2015.07.008>.

32 Fateme Mehdipour, Rashin Arefnia, and Eghbal Zarei, 'Effects of Spiritual-Religion Intervention on Complicated Grief Syndrome and Psychological Hardiness of Mother with Complicated Grief Disorder', *Health Spirituality and Medical Ethics* 7, č. 2 (2020): 23–24, DOI:10.29252/jhsme.7.2.20.

33 Nur B. Baykal, 'Spiritual Counseling for Bereaved Parents', *Spiritual Psychology and Counseling* 3, č. 1 (2018): 100–103, <https://doi.org/10.12738/spc.2018.1.0039>.

34 Biancalani et al., 'Spirituality for Coping with the Trauma of a Loved One's Death During the COVID-19 Pandemic: An Italian Qualitative Study', 176–179.

35 Burke, and Neimeyer, 'The Inventory of Complicated Spiritual Grief: Assessing Spiritual Crisis Following Loss', 4–6.

36 Pantagiots Pentaris, Lefteris Patlamazoglou, and Jason Schaub, 'The role of faith in the experience of grief among sexually diverse individuals: a systematic review', *Psychology & Sexuality*, online first (2022): 6–11, <https://doi.org/10.1080/19419899.2022.2057869>.

37 Ahmadi, and Zandi, 'Meaning-Making Coping Methods among Bereaved Parents: A Pilot Survey Study in Sweden', 8–12.

zkušenost se zapojováním spirituálně laděných intervencí do pomáhajícího procesu³⁸. Obdobně je s postojí spojeno vzdělání. Je-li zaměřeno na spiritualitu a religiozitu, může zvyšovat vnímanou adekvátnost intervencí³⁹. Zároveň je vhodné konstatovat, že oproti spirituálně zaměřeným intervencím bude rozšířenější představa o užitečnosti zaměření na oblasti utváření smyslu (meaning making), protože se v něm, metaforicky řečeno, setkávají „*pacienti s nebo bez náboženského* [a spirituálního, pozn. autora] *přesvědčení*“⁴⁰. *V tomto slova smyslu se jedná o univerzálnější postupy, které jsou i svou terminologií (otázky smyslu, otázka viny, odpuštění atp.) přístupnější širšímu okruhu truchlících.*

4. Metodologický rámec výzkumu

V českém kontextu nejsou spirituálně zaměřené intervence předmětem podrobnějšího zkoumání. V podstatě tak stojíme před situací, ve které nevíme, jestli vůbec a případně jaké intervence jsou využívány a jaký postoj k těmto intervencím zaujímají pracovníci, kteří s pozůstalými pracují. Stejně tak nemáme představu o tom, co sami pozůstalí považují za adekvátní intervence z hlediska spirituality. A nevíme ani, jak se v českém prostředí, které může být z hlediska dopadu spirituality značně odlišné od tzv. západního⁴¹, vzájemně spiritualita a truchlení ovlivňují. Tento text je zaměřen na první oblast (tedy postoje a zkušenosti pomáhajících profesionálů). Pro oblast druhou byla data v době psaní článku teprve sbírána (sběr dat začal později než pro tuto fázi výzkumu) a příprava pro třetí oblast bude zahájena v lednu 2023. V tomto textu jsou tedy zodpovědány dvě výzkumné otázky:

VO1: *Jaké jsou postoje pomáhajících profesionálů pracujících s pozůstalými ke spirituálně laděným intervencím?*

VO2: *S jakými spirituálně laděnými intervencemi mají pomáhající profesionálové pracující s pozůstalými zkušenost?*

4.1 Metoda a operacionalizace

S ohledem na stanovené otázky a obecný cíl zmapovat situaci v českém kontextu byl realizován kvantitativní výzkum. Sběr dat byl realizován dotazníkem, který byl operacionalizován v návaznosti na intervence, které byly ve vztahu ke spiritualitě popsány v odborné literatuře mezi lety 2010–2020 – viz Tabulka 3 výše. Celkově tak bylo získáno 19 intervencí, které lze označit za spirituálně laděné – tedy ty, které se vztahují k obsahům spirituality, jež počítají s existencí transcendentna. Kromě těchto intervencí byly k položkám dodány 4 intervence, které jsou typické pro postupy zaměřující se na teorii utváření smyslu bez návaznosti na spiritualitu ve smyslu vztahu k transcendentnu, které byly také v publikacích přiřazovány k zacházení se spiritualitou

38 David H. Rosmarin et al., 'Attitudes Toward Spirituality/Religion Among Members of the Association for Behavioral and Cognitive Therapies', *Professional Psychology Research and Practice* 44, č. 6 (2013): 430, <https://doi.org/10.1037/a0035218>.

39 Dolores T. Puterbaugh, 'Spiritual Evolution of Bereavement Counselors: An Exploratory Qualitative Study', *Counseling and Values* 52, č. 3 (2008): 203.

40 Panagiotis Pentaris, and Khyati Tripathi, 'Palliative Professionals' Views on the Importance of Religion, Belief, and Spiritual Identities toward the End of Life', *International Journal of Environmental Research and Public Health* 19, č. 10 (2022): 6, <https://doi.org/10.3390/ijerph19106031>.

41 Jan Kaňák, and Jan Váně, 'Privatisation of the privatized: forms of co-resonance between old age and spirituality among Czech elders', *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, online first (2022): 16–18, <https://doi.org/10.1080/15528030.2022.2128155>.

(v širším slova smyslu). Těchto 23 intervencí bylo vztaženo k otázkám mapujícím postoje k daným intervencím (na pětibodové Likert scale) a otázkám zaměřeným na zkušenost s danou intervencí (dichotomické položky ano/ne). Cronbachova alfa pro postojové položky ($\alpha = 0,93$) i pro položky mapující zkušenost ($\alpha = 0,875$) je dostačující. Dotazník obsahoval také nucenou volbu prvních tří nejužitečnějších intervencí, ale s ohledem na vysokou chybovost a úroveň návratnosti nebyla v této fázi výzkumu data analyzována⁴². Kromě nich byly zjišťovány demografické charakteristiky přímo vztažené k VO1 a VO2 (vlastní spiritualita, pracovní pozice, typ organizace a vzdělání v teologii či religionistice⁴³).

4.2 Sběr dat, populace, vzorek

Dotazník byl distribuován elektronicky skrze e-mail k rukám a) zaměstnankyň a zaměstnanců hospiců, kteří pracují s pozůstalými, b) zaměstnankyň a zaměstnanců vyhledaných organizací, kteří pracují s pozůstalými jako hlavní či zásadní cílovou skupinou a c) pracovníků a pracovníků uvedených v seznamu poradců pro pozůstalé, u nichž bylo možné dohledat e-mailový kontakt. Z celkových 143 kontaktů nebyl část z nich e-mail rozeslán z důvodu neposkytování cílené pozůstalostní péče ($n = 10$) a z důvodu nezískání e-mailového kontaktu ($n = 11$). Celkově bylo rozesláno 122 e-mailů. Návratnost je 36,9 % ($n = 45$), což nedosahuje kritéria návratnosti pro přísné podmínky (82 %), ale převyšuje liberální (spodní) hranici (21 %) (viz také zhodnocení limitů v závěru textu) u elektronicky šířených dotazníků⁴⁴. Sběr dat probíhal v návaznosti na rozesílku e-mailů v říjnu a listopadu 2022. Dotazník obsahoval informaci o souhlasu s využitím dat pro účely textu, stejně jako informaci vztahující se k zajištění etického požadavku neublížení realizovaným výzkumem. Součástí základních informací byl také odkaz na webové stránky podrobněji popisující probíhající výzkum.

4.3 Analýza dat

Data byla z on-line platformy kopírována do programu Microsoft Excel, kde byly kódovány slovní odpovědi a k položkám dopočteny skóry celkové zaměření postoje k intervencím, osobní spiritualita, medián u intervencí (intervence zaměřené na utváření smyslu jsou dále označovány také jako MM, intervence zaměřené na spiritualitu jsou dále označovány také jako SPIR) a celková zkušenost s intervencemi (včetně celkové zkušenosti s intervencemi). Po jejich zpracování v Microsoft Excel byla data nahrána do programu IBM SPSS Statistics 25.0, v němž byly realizovány veškeré další analýzy (s výjimkou výpočtu ES pro Wilcoxonův test, který byl proveden ručně za užití vzorce $r = z/\sqrt{N}$). Kromě jednorozměrné analýzy deskriptivní povahy byly na datech testovány následující alternativní hypotézy (statistické testy viz Tabulka 4):

42 Data nebyla sebrána primárně pro účely této fáze výzkumu, ale pro porovnání vnímané užitečnosti mezi pracovníci/pracovníky a klienty/klienty. V tomto postupu navazoval na dílčí část Janem Váně adaptované podoby metodologického přístupu Peace Polls (Jan Váně, and František Kalvas, 'Peace Polls as a Source of Inspiration for Homelessness Research', *European Journal of Homelessness* 16, č. 1 (2022): 193).

43 S ohledem na položené otázky a také na záměr základního mapování nebyla zjišťována délka praxe, věk, ani gender, protože ani s jednou proměnnou se v analýzách dopředu nepočítalo. Snahou bylo vyvážit obsahovou užitečnost dotazníku (upřednostněna byla deskriptivní část) a jeho délku, a co nejvíce tak zvýšit návratnost a zároveň co nejméně zatížit samotné respondenty. Zde v článku jsou dvojrozměrné analýzy realizovány jen s ohledem na vlastní spiritualitu pracovníků a pregraduální vzdělání s ohledem na znalosti teologie či religionistiky.

44 Duncan D. Nulty, 'The adequacy of response rates to online and paper surveys: what can be done?', *Assessment & Evaluation in Higher Education* 33, č. 3 (2008): 310, <https://doi.org/10.1080/02602930701293231>.

H₁: Pracovníci se zkušeností teologie a/nebo religionistiky z pregraduálního vzdělávání mají kladnější postoje k intervencím než pracovníci bez této zkušenosti⁴⁵.

H₂: Pracovníci identifikující se jako spirituální mají kladnější postoje k intervencím než pracovníci, kteří sebe jako spirituální neidentifikují⁴⁶.

H₃: Pracovníci se zkušeností teologie a/nebo religionistiky z pregraduálního vzdělávání aplikují intervence více než pracovníci bez této zkušenosti⁴⁷.

H₄: Pracovníci identifikující se jako spirituální aplikují intervence více než pracovníci, kteří sebe jako spirituální neidentifikují⁴⁸.

H₅: Intervence zaměřené na utváření smyslu jsou kladněji hodnoceny než intervence spirituální⁴⁹.

H₆: Intervence zaměřené na utváření smyslu jsou častěji aplikovány než intervence spirituální⁵⁰.

Hladina významnosti alfa byla stanovena na 5 %. Neparametrický test (vůči t-testové statistice) u H₅ byl využit s ohledem na ordinální úroveň měření a aplikaci příklonu k takovému pojetí Likertových škál, které umožňuje aplikovat pouze neparametrické testy⁵¹. Hypotéza H₆ byla ověřována neparametrickým testem z důvodu porušení podmínky normality dat (Kolmogorov-Smirnov test: D(45) = 0,225, p > 0,001 u MM; D(45) = 0,185, p = 0,001 u SPIR). Výjimkou je zpracování pořadí jednotlivých položek z hlediska postojů, kde byly využity průměry, směrodatné odchylky a intervaly spolehlivosti. Pořadí se nevztahovalo k položkám jednotlivců, ale k intervencím jako takovým. Rozsah součtu se s ohledem na vzorek mohl pohybovat od 45 do 225. Navíc při využití mediánu by se pořadí vytvářelo jen obtížně. Pro interpretaci tak bylo logičtější využít nikoliv sumu, ale průměr. Fisherův exaktní test u H₂ a H₄ byl využit z důvodu nízkého počtu pracovníků a pracovníků, kteří sebe identifikovali jako nespíruiální. Tím byl porušen předpoklad, že očekávaná hodnota by neměla být v jednotlivých proměnných menší než 5⁵².

Tabulka 4: Základní deskripce analyzovaných položek

Položka	Hodnoty	Jednorozměrná analýza	Další analýzy
Postoje k intervencím – jednotlivé intervence	1 (zcela neužitečné) až 5 (zcela užitečné)	Pořadí určené dle průměru za jednotlivé položky	není realizováno

45 Viz Puterbaugh, 'Spiritual Evolution of Bereavement Counselors: An Exploratory Qualitative Study', 203.

46 Viz Rosmarin et al., 'Attitudes Toward Spirituality/Religion Among Members of the Association for Behavioral and Cognitive Therapies', 430.

47 Viz Puterbaugh, 'Spiritual Evolution of Bereavement Counselors: An Exploratory Qualitative Study', 203.

48 Viz Rosmarin et al., 'Attitudes Toward Spirituality/Religion Among Members of the Association for Behavioral and Cognitive Therapies', 430.

49 Viz Pentaris, and Tripathi, 'Palliative Professionals' Views on the Importance of Religion, Belief, and Spiritual Identities toward the End of Life', 6.

50 Viz Pentaris, and Tripathi, 'Palliative Professionals' Views on the Importance of Religion, Belief, and Spiritual Identities toward the End of Life', 6.

51 Ankur Joshi et al., 'Likert Scale: Explore and Explained', *British Journal of Applied Science & Technology* 7, č. 4 (2015): 400, <https://doi.org/10.9734/BJAST/2015/14975>.

52 Ian Campbell, 'Chi-squared and Fisher-Irwin tests of two-by-two tables with small sample recommendations', *Statistics in Medicine* 26, č. 19 (2007): 3663, <https://doi.org/10.1002/sim.2832>.

Medián intervencí	Medián za intervence u jednotlivých respondentů	Nebylo realizováno	H ₅ : Wilcoxonův test
Zkušenost s realizovanou intervencí	0 (nemám osobní zkušenost), 1 (mám osobní zkušenost)	Součet / proporční zastoupení	Není realizováno
Celková míra zkušenosti s intervencemi	0 (spíše menší), 1 (spíše větší), kódováno 0 v případě součtu intervencí rovno nebo menší 2 (MM) a 9 (SPIR)		H ₃ : Chi-Square test pro tabulku 2x2 H ₄ : Fisherův exaktní test
Aplikování intervencí	Vypočtena jako poměr zkušenosti s intervencí vůči celkovému počtu intervencí. Rozsah 0 až 1		H ₆ : Wilcoxonův test
Celkové zaměření postoje k intervencím	0 (spíše záporný), 1 (spíše kladný) Vypočteno jako součet hodnot 4 a 5 u intervencí výše. Ti, kteří měli více jak 9 (u SPIR) a více jak 2 (u MM), byli kódováni jako 1.		H ₁ : Chi-Square test pro tabulku 2x2 H ₂ : Fisherův exaktní test
Osobní spiritualita	0 (nepřítomna), 1 (přítomna)		H ₂
Pre-graduální studium obsahovalo teologii/religionistiku	0 (neobsahovalo), 1 (obsahovalo)		H ₁

Pro lepší porozumění formulovaným hypotézám je nutné uvést, že intervencemi se zde myslí jak spirituálně laděné intervence (Tabulka 3 výše), tak intervence spadající do oblasti meaning making. U H₁ až H₄ jsou realizovány vždy dva testy, a to směrem k intervencím zaměřeným na spiritualitu i na oblast utváření smyslu. Oblast MM byla mapována v návaznosti na intervence, které v odborných zdrojích byly uváděny jako spirituálně zaměřené, ale s ohledem na zde provedené konceptuální vymezení (kap. 2) do spirituálních v podstatě nespádají. Slouží zde především pro účely ověření výše naznačeného vztahu o akcentování MM oproti SPIR.

5. Zjištění

V následující části budou nejprve prezentovány jednorozměrné analýzy spolu se základní deskriptivní vzorku. Následně pak budou prezentovány výsledky testování hypotéz.

5.1 Zkušenost s aplikací intervencí a postoje k nim

Z 45 respondentů 27 (60 %) pracuje s pozůstalými v rámci hospicové péče, 12 v organizacích poskytujících podporu pozůstalým (26,7 %) a 6 v ostatních institucích. Pracovní pozici věnující se provázení procesem truchlení označilo 16 osob (35,6 %), 11 pak pozici sociální pracovnice/pracovník (24,4 %), psychoterapeutické a psychologické služby 9 osob (20 %). Ostatní pracovní pozice obsahovaly krizové interventy, zdravotní sestry a bratry a dále duchovní (n = 9; 20 %). Jako spirituální se vnímá 39 osob (86,7 %) a 23 osob (51,1 %) absolvovalo v průběhu pregraduálního studia kurzy zaměřené na teologii či religionistiku. Jak bylo výše uvedeno, s ohledem na cíl

a položené VO se neukazovalo jako smysluplné zjišťovat ostatní demografické údaje (ale upřednostnit vyšší prožívanou anonymitu). Spíše kladný vztah k intervencím SPIR má 60 % respondentů a k intervencím MM pak 51,1 %⁵³. Zkušenost s žádnou MM intervencí měl 1 respondent (2,2 %), s jednou MM pak 3 lidé (6,7 %) se dvěma 26,7 % a se třemi a čtyřmi pak dohromady 64,5 % (n = 29). Se žádnou až s pěti SPIR intervencemi mělo zkušenost 20 % (n = 9), se šesti až deseti 22,2 % a s vyšší polovinou pak zbývajících 57,8 %. Nejvíce respondentů uvedlo zkušenost s 12 intervencemi (13,3 %) a 13 intervencemi (15,6 %).

Tabulka 5: Postoje a zkušenosti s intervencemi

95% CI	Střední / Směrodatná odchylka	Postoje	Zkušenosti	N %	95% CI (uve- dno v pro- centech)
4,1; 4,6	4,36 / 0,88	Věnovat se odpuštění. (MM)	Mapovat pocity viny a podpořit v jejich zvládnutí. (MM)	40 89,0 %	76,0; 96,3
3,7; 4,4	4,09 / 1,18	Mapovat pocity viny a podpořit v jejich zvládání. (MM)	Diskutovat otázky posmrtného života.	38 84,4 %	70,5; 93,5
3,8; 4,3	4,04 / 0,95	Podpora k hledání síly ve spiritualitě.	Věnovat se podpůrné funkci spirituality pro zvládnutí truchlení.	37 82,2 %	68,0; 92,0
3,8; 4,3	4,0 / 0,85	Podporovat v pokračování se spirituálními aktivitami.	Věnovat se odpuštění. (MM)	37 82,2 %	68,0; 92,0
3,7; 4,2	3,98 / 0,87	Podporovat sdílení bolesti ve vztahu s Bohem.	Podporovat využití spirituálních rituálů.	37 82,2 %	68,0; 92,0
3,7; 4,3	3,98 / 1,01	Zajistit kontakt s duchovním pro účely duchovní praxe. (MM)	Zajistit kontakt s duchovním pro účely duchovní praxe. (MM)	34 75,6 %	60,5; 87,1
3,5; 4,2	3,84 / 1,19	Podporovat využití spirituálních rituálů.	Podpora k hledání síly ve spiritualitě.	34 75,6 %	60,5; 87,1
3,5; 4,2	3,82 / 1,25	Diskutovat otázky posmrtného života.	Podpořit využití spirituality jako podpory pro vyjádření emocí.	29 64,4 %	48,8; 78,1
3,4; 4,1	3,73 / 1,27	Věnovat se proměnám či ztrátě spirituality.	Podporovat v pokračování se spirituálními aktivitami.	29 64,4 %	48,8; 78,1
3,4; 4,0	3,71 / 1,12	Věnovat se podpůrné funkci spirituality pro zvládnutí truchlení.	Modlit se za pozůstalé.	27 60,0 %	44,3; 74,3

53 Pokud bychom ale označili za spíše kladný vztah situaci, kdy respondent skóroval u MM hodnotami 4 a 5 u dvou a více, pak by celkové procento těch, kteří mají pozitivní vztah, narostlo na 88,9 %. U SPIR by rozšíření na 8 a více intervencí zvýšilo zastoupení spíše kladného vztahu na 66,7 %.

3,4; 4,0	3,71 / 1,04	Zajistit kontakt s duchovním pro účely diskutování otázek posmrtného života. (MM)	Věnovat se spiritualitě jako možnému nástroji nové podoby vztahu se zemřelým.	27 60,0 %	44,3; 74,3
3,1; 3,9	3,51 / 1,44	Modlit se za pozůstalé.	Mapovat vnímání situace jako trestu.	27 60,0 %	44,3; 74,3
3,1; 3,9	3,49 / 1,36	Mapovat vztah k Bohu a jeho proměny.	Podporovat sdílení bolesti ve vztahu s Bohem.	26 57,8 %	42,2; 72,3
3,2; 3,8	3,49 / 1,04	Věnovat se spiritualitě jako možnému nástroji nové podoby vztahu se zemřelým.	Věnovat se proměnám či ztrátě spirituality.	26 57,8 %	42,2; 72,3
3,1; 3,7	3,4 / 1,05	Podpořit využití spirituality jako podpory pro vyjádření emocí.	Mapovat vztah k Bohu a jeho proměny.	26 57,8 %	42,2; 72,3
3,0; 3,7	3,31 / 1,18	Při potížích ve spiritualitě hledat způsoby dosažení její neproblematické podoby.	Modlit se s pozůstalým.	20 44,4 %	29,6; 60,0
2,8; 3,6	3,2 / 1,27	Mapovat vnímání situace jako trestu.	Zajistit kontakt s duchovním pro účely diskutování otázek posmrtného života. (MM)	20 44,4 %	29,6; 60,0
2,8; 3,5	3,16 / 1,07	Podporovat komunikaci o spiritualitě uvnitř rodiny.	Při potížích ve spiritualitě hledat způsoby dosažení její neproblematické podoby.	18 40,0 %	25,7; 55,7
2,7; 3,4	3,04 / 1,09	Podporovat využívání spirituality jako vodítka pro chování v době truchlení.	Podporovat využívání spirituality jako vodítka pro chování v době truchlení.	18 40,0 %	25,7; 55,7
2,6; 3,4	3,02 / 1,29	Modlit se s pozůstalým.	Podporovat komunikaci o spiritualitě uvnitř rodiny.	17 37,8 %	23,8; 53,5
2,6; 3,3	2,93 / 1,18	Využívat spirituální texty pro podporu v truchlení.	Využívat spirituální texty pro podporu v truchlení.	13 28,9 %	16,4; 44,3
2,3; 3,0	2,64 / 1,13	Podporovat v psaní duchovního deníku.	Vyhledávat spirituálně laděné písně jako podporu.	6 13,3 %	5,1; 26,8
2,1; 2,8	2,44 / 1,27	Vyhledávat spirituálně laděné písně jako podporu.	Podporovat v psaní duchovního deníku.	3 6,7 %	1,4; 18,3

Pozn.: Pokud není za intervencí závorka s označením MM, jedná se o intervence spadající do SPIR.

Tabulka 5 uvádí jak průměr za postoje k jednotlivým intervencím (jak MM, tak SPIR), tak zkušenost s nimi. Jak je ze samotné tabulky patrné, jejich pořadí je zhruba podobné, čemuž odpovídá i korelace mezi průměrnými hodnotami a zkušeností s realizací ($r = 0,87$, $R^2 = 0,76$), což lze označit jako velmi silný vztah⁵⁴. Mezi intervencemi lze rozlišit ty, které jsou hodnoceny jako ne příliš užitečné z hlediska podpory truchlících v kombinaci s nízkou zkušeností z jejich aplikace. Do těchto intervencí spadá jak využití spirituálních textů a písní pro účely zvládání, tak psaní duchovního deníku. Oproti tomu intervence, které jsou vnímány jako užitečné a zároveň s jejich aplikací má zkušenost nejvíce pracovníků, se vztahují k procesu MM (věnovat se vině, odpuštění a případně zprostředkovat kontakt s duchovním pro účely duchovní praxe) a podpory hledání síly ve spiritualitě (patří ke SPIR). Přičemž mapování prožitků viny a hledání, jak s nimi pracovat a jak zacházet s tématem odpuštění, jsou vnímány jako nejužitečnější intervence z hlediska podpory v rámci truchlení. Ze vzorku má zkušenost s jejich aplikací více než 80 %. V populaci by se tím pohybovala zkušenost s jejich aplikací mezi cca 70 až 95 %⁵⁵. Většina intervencí ($N = 16$) je tak vnímána pracovníky jako středně užitečná. Z nich je největší zkušenost s aplikací diskutování podob posmrtného života ve vztahu k truchlení (84,4 %), věnování se podpůrným funkcím podoby spirituality a podpora klientů ve využívání spirituálních rituálů, které by mohly podpořit zvládání truchlení (obě 82,2 %). Menší zkušenost je pak s podporou komunikace o spiritualitě uvnitř rodiny (37,8 %), hledáním neproblematické podoby spirituality v situacích komplikovaného spirituálního truchlení a podporou vyhledávat ve spiritualitě vodítka pro jednání/chování v době zármutku (obě 40,0 %). Z hlediska intervencí vztažených k modlitbám, kteréžto Sheridan označuje za jedny z nejkontroverznějších v oblasti sociální práce⁵⁶, je jako užitečnější vnímáno modlení se za klienty než modlit se s klienty⁵⁷. S první zmíněnou intervencí je také vyšší zkušenost z hlediska aplikace (o 15,6 % více). Více jak polovina respondentů (57,8 %) má zkušenost s aplikováním více jak poloviny SPIR intervencí a 91,1 % respondentů nato s aplikováním více jak poloviny MM intervencí.

5.2 Vliv spirituality, vzdělání a zaměření intervencí

Jediné potvrzené vazby v rámci realizovaného testování hypotéz se týkají kladnějšího postoje k MM intervencím (H_5) a jejich častějšího aplikování (H_6). Nejen v rámci vzorku, ale také v populaci lze očekávat, že intervence vztažené k MM jsou hodnoceny jako užitečnější než intervence SPIR ($T = 556$, $z = -3,559$, $p < 001$). Velikost účinku vztahu je střední ($r = -0,3$)⁵⁸. V rámci vzorku 28 respondentů označilo MM intervence jako užitečnější než SPIR, a to v rozsahu od 0,5 po 3,0 (rozdíl mediánů), 9 pak vnímalo intervence MM a SPIR jako stejně užitečné. Pokud byly hodnoceny SPIR jako užitečnější, bylo tak vždy v rozdílu 0,5 a 1,0 (viz Graf 1).

Stejně tak z hlediska realizovaných intervencí (viz Graf 2) je realizováno na vzorku více intervencí z MM (poměr vůči celkovému počtu) než u SPIR ($T = 856,5$, $z = 4,22$, $p < 001$). Velikost účinku vztahu je střední ($r = 0,35$). V rámci vzorku realizovalo větší část MM intervencí vůči poměru

54 David de Vaus, *Analyzing Social Science Data: 50 Key Problems in Data Analysis* (London: SAGE, 2002), 272.

55 Takto široký interval spolehlivosti je dán velikostí N . Zároveň je potřeba říci, že statisticky přesná interpretace by vyžadovala podotknout, že se populační zastoupení pohybuje v tomto rozmezí pouze za předpokladu, že máme interval spolehlivosti, který obsahuje parametr. Tato pravděpodobnost je 95 %.

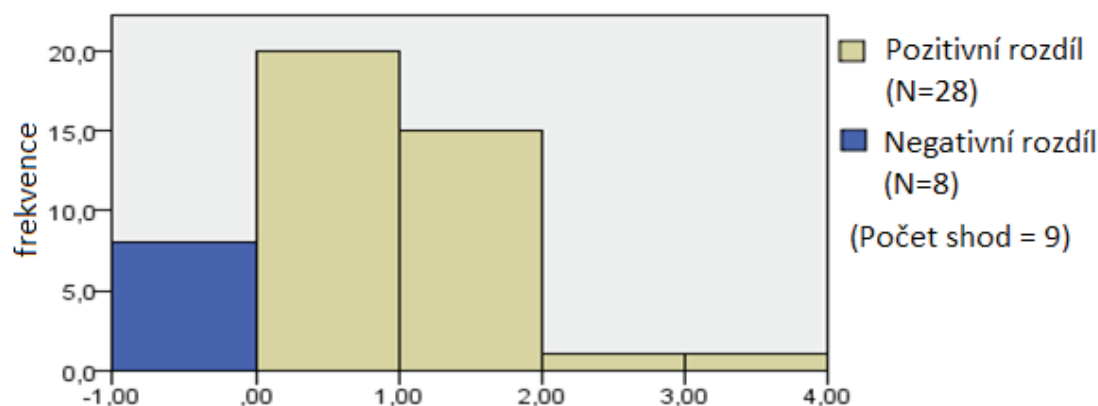
56 Michael J. Sheridan, 'Ethical Issues in the Use of Prayer in Social Work: Implication for Professional Practice and Education', *Families in Society: the Journal of Contemporary Human Services* 19, č. 2 (2010): 113, <https://doi.org/10.1606/1044-3894.3980>.

57 Protože nebylo v plánu testovat rozdíl vnímané užitečnosti před zahájením analýz dat, uvádím jen takto v poznámkovém aparátu, že tento rozdíl je možné očekávat i v populaci ($T = 57$, $z = -2,758$, $p = 0,006$).

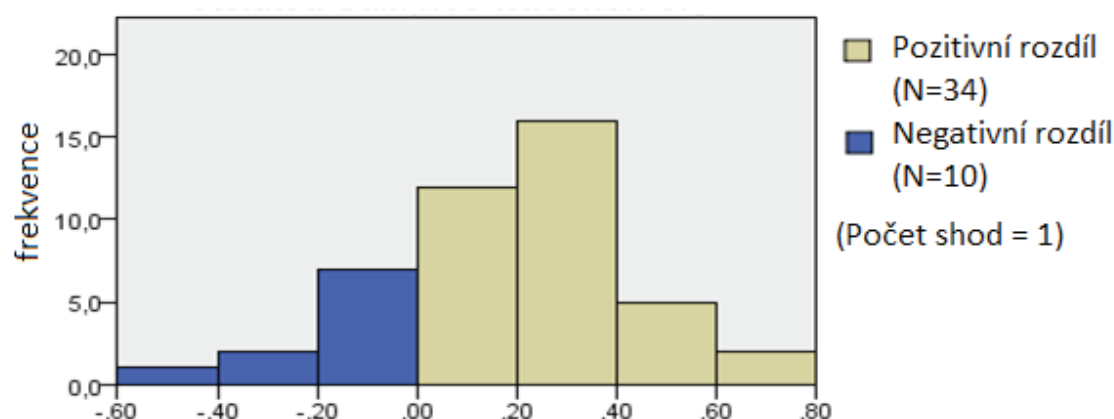
58 Jacob Cohen, 'A Power Primer', *Psychological Bulletin* 112, č. 1 (1992): 157.

u SPIR 34 respondentů (75,6 %), z čehož 6 o více jak 50,0 % (např. respondent označený jako 14 měl zkušenost s aplikováním 16 % intervencí SPIR a 75 % intervencí MM). Deset respondentů (22,2 %) mělo zkušenost opačnou (tedy vyšší u SPIR intervencí).

Graf 1: H_5 (Postoje) Wilcoxonův test



Graf 2: H_6 (Zkušenost s realizací) Wilcoxonův test



To, že ostatní nulové hypotézy formulované v návaznosti na H_1 až H_4 není možné zamítnout, neznamená, že by v nich nebylo možné identifikovat určité naznačení vazeb mezi proměnnými. Směrem ke SPIR intervencím lze na základě dat ve vzorku popsat tendenci vlivu osobní spirituality a také zkušenosti s teologickými či religionistickými předměty v rámci pregraduálního vzdělání na postoje, ale již nikoliv tolik na zkušenost s realizací. U vlivu osobní spirituality je to spíše kladný vztah u spirituálních osob v 64,1 % oproti 33,3 % nespirituálních. U vlivu vzdělání je spíše kladný vztah u 73,9 % u těch, co výše uvedené předměty absolvovali, oproti 45,5 % bez vzdělání v této oblasti. Na úrovni zkušenosti s realizací intervencí tyto rozdíly nejsou tak velké (59,0 vůči 50,0 u osobní spirituality; 60,9 vůči 54,5 ve vztahu ke vzdělání). U MM intervencí je situace spíše opačná. Ovlivněna je zkušenost s realizací, a to ve stejném směru jako výše popsaný vztah u SPIR z hlediska postojů. Vzdělání (73,9 vs. 54,5 %) stejně jako osobní spiritualita (69,2 vs. 33,3 %) pozitivně ovlivňuje zkušenost s realizací MM intervencí. Z hlediska postojů je tento vliv patrný jen u vzdělání (60,9 vs. 40,9 %). S ohledem na p -hodnoty statistických testů ovšem nelze v populaci očekávat nenulové rozdíly v rámci uvedených vztahů (k tomu viz Limity níže).

Tabulka 6: Přehled testovaných hypotéz

Hypo- téza	Deskripce	Realizovaná sta- tistika	p-hodnota 95 % CI*100	H ₀
H _{1.SPIR}	Neabsolvovali: 45,5 % spíše kladný vztah Absolvovali: 73,9 % spíše kladný vztah	$X^2 (1, N = 45) = 3,794$	$p = 0,051$ 0,5; 55,5	Nulovou hypotézu není možné zamítnout.
H _{1.MM}	Neabsolvovali: 40,9 % spíše kladný vztah Absolvovali: 60,9 % spíše kladný vztah	$X^2 (1, N = 45) = 1,793$	$p = 0,181$ -8,6; 48,6	
H _{2.SPIR}	Nespirituální: 33,3 % (N = 2) spíše kladný vztah Spirituální: 64,1 % (N = 25) spíše kladný vztah	Fisherův exaktní test	$p = 0,199$ -71,5; 9,5	
H _{2.MM}	Nespirituální: 50,0 % (N = 3) spíše kladný vztah Spirituální: 48,7 % (N = 19) spíše kladný vztah	Fisherův exaktní test	$p = 1,0$ -41,9; 43,9	
H _{3.SPIR}	Neabsolvovali: 54,5 % spíše větší zkušenost s aplikací Absolvovali: 60,9 % spíše větší zkušenost s aplikací	$X^2 (1, N = 45) = 0,184$	$p = 0,668$ -22,8; 34,8	
H _{3.MM}	Neabsolvovali: 54,5 % spíše větší zkušenost s aplikací Absolvovali: 73,9 % spíše větší zkušenost s aplikací	$X^2 (1, N = 45) = 1,841$	$p = 0,175$ -8,5; 46,5	
H _{4.SPIR}	Nespirituální: 50,0 % (N = 3) spíše větší zkušenost s aplikací Spirituální: 59,0 % (N = 23) spíše větší zkušenost s aplikací	Fisherův exaktní test	$p = 0,686$ -42,9; 42,9	
H _{4.MM}	Nespirituální: 33,3 % (N = 2) spíše větší zkušenost s aplikací Spirituální: 69,2 % (N = 27) spíše větší zkušenost s aplikací	Fisherův exaktní test	$p = 0,166$ -76,3; 4,3	Zamítnout
H ₅	MM < SPIR: 8 MM = SPIR: 9 MM > SPIR: 28	$T = 556,$ $z = -3,559$ ES: $r = -0,30$	$p < 0,001$	
H ₆	MM < SPIR: 10 MM = SPIR: 1 MM > SPIR: 34	$T = 856,5$ $z = 4,220$ ES: $r = 0,35$	$p < 0,001$	

6. Diskuse

Jak již bylo výše řečeno, s výjimkou rozdílného postoje a aplikování SPIR a MM intervencí jsou ostatní vztahy spíše předpokládáné a na úrovni populace se nepotvrdily – a to jak předpoklad vlivu osobní spirituality (k tomu viz Limity), tak ani absolvování teologicky či religionisticky zaměřeného předmětu v rámci pregraduálního studia – obojí i na MM, i na SPIR intervence. Celkově je patrná tendence vnímat intervence jako středně užitečné, čemuž odpovídá i míra jejich užití. Byť není k dispozici dostatek dat, které by umožňovaly komparování zde prezentovaných dat s obdobně zaměřenými ze zahraničí, lze je vztáhnout k výzkumům obecně zaměřeným na různé oblasti pomáhajících profesí. V rámci zkoumání postojů v pomáhajících profesích obecně lze říci, že zde prezentovaná zjištění jsou ve shodě s popisovaným trendem vnímat spirituálně laděné intervence jako podstatné pro praxi s tendencí vnímat jejich užitečnost spíše jako středně důležitou.

Obdobná jsou také zjištění o střední míře využití intervencí⁵⁹.

Data vzorku ukazují na to, že osobní spiritualita a (anebo) zkušenost s kurzy zaměřenými na teologii⁶⁰ a religionistiku v rámci studia může v kontextu podpory pozůstalých podporovat určitou existenciální citlivost (nebo být jejím odrazem), která se projevuje na úrovni praxe MM intervencí a SPIR postojů. Na úrovni SPIR intervencí lze předpokládat, že ve společnosti, kde převládá agnostické, ateistické a tzv. nēcistické pojetí spirituality⁶¹, jsou intervence převážně spojené s transcendentem a případně pak konkrétními texty, které jsou vztažené ke konkrétnímu spirituálnímu rámci, relativně málo uplatnitelné v přímém kontaktu s klienty. V tomto ohledu pak bude zajímavé především ověření porovnáním s postoji samotných truchlících. Zahraniční studie ale naznačují, že jsou to právě MM intervence, které jsou využívány truchlícími primárně oproti SPIR⁶².

7. Limity

Jasným limitem studie je relativně nízká návratnost vzorku a tím (s ohledem na malý rozsah populace) také malé N. To je spojeno se třemi druhy obtíží. Jednak nemůžeme usuzovat zcela přesně na povahu dat v populaci, a výstupy tak platí spíše pro ty, u kterých lze předpokládat zájem o téma spirituality (to odpovídá i nízkému zastoupení těch, kteří se jako spirituální neidentifikují, nevíme ale, jestli tento poměr neplatí i v populaci). Zároveň je tím ovlivněn rozsah intervalů spolehlivosti, který nabízí jen velmi hrubě popsateľný směr vazeb mezi proměnnými (u vlivu osobní spirituality pak značně, viz Tabulka 6). V neposlední řadě počet respondentů neumožňuje podrobnější analýzy kombinace vazeb vzdělání a spirituality ve vztahu k MM a SPIR intervencím. ANOVA test u regresní analýzy ukázal jako vhodnější využití průměru (tedy směřovat k porovnání v podstatě čtyř skupin⁶³), což opět s ohledem na malý počet ne-spirituálních respondentů (N = 6) nebylo vhodné realizovat. Stejně tak proporční zastoupení u MM a SPIR ve vztahu k osobní spiritualitě je potřeba chápat v návaznosti na velikost vzorku. Malému počtu ne-spirituálních respondentů ale byly přizpůsobeny statistické procedury. Z hlediska statistického testování nulových hypotéz pak mohou být jako nesignifikantní označeny i ty vztahy, které by při vyšším počtu respondentů signifikantní byly⁶⁴. Z toho důvodu také byly prezentovány i ty vazby, které byly patrné na vzorku.

8. Závěr

Byť je vhodné vnímat formulované závěry jako předběžné a spíše jako vybídnutí k dalšímu zkoumání tématu (viz Limity), lze říci, že je zkušenost (VO2) se spirituálně laděnými intervencemi relativně velká. S 15 intervencemi mělo zkušenost vždy alespoň 50 % respondentů. Ani jedna intervence nebyla označena jako taková, se kterou by neměl zkušenost nikdo. U 14 intervencí byl také detekován spíše pozitivní vztah z hlediska jejich účinnosti (VO1) – tedy průměrné hodnocení všemi respondenty ve výši 3,5 a více. Jako nejméně užitečné a zároveň nejméně realizované

59 Kelli M. Larsen, 'How Spiritual Are Social Workers? An Exploration of Social Work Practitioners' Personal Spiritual Beliefs, Attitudes, and Practice', *Social Thought* 30, č. 1 (2011): 25, <https://doi.org/10.1080/15426432.2011.542713>.

60 Z respondentů, kteří identifikovali sebe jako nespirtuální, absolvoval předmět zaměřený na teologii či religionistiku pouze jeden.

61 Jiří Pospíšil, and Pavla Macháčková, 'The Value of Belongingness in Relation to Religious Belief, Institutionalized Religion, Moral Judgement and Solidarity', *Religions* 12, č. 12 (2021): 12, <https://doi.org/10.3390/rel12121052>.

62 Ahmadi, and Zandi, 'Meaning-Making Coping Methods among Bereaved Parents: A Pilot Survey Study in Sweden', 8.

63 Spirituální se zkušeností z pregraduálního vzdělání, spirituální bez této zkušenosti, ne-spirituální bez zkušenosti a ne-spirituální se zkušeností s teologií a/nebo religionistikou z pregraduálního vzdělání.

64 Katherine S. Button et al., 'Power failure: why small sample size undermines the reliability of neuroscience', *Neuroscience* 14, č. 6 (2013): 3 <https://doi.org/10.1038/nrn3475>.

byly označeny intervence směřující k využití spirituálních textů (verše z Bible atp.) či spirituálních písní pro účely podpory v truchlení a psaní si duchovního deníku. Na opačné straně jako nejvíce užitečné a nejvíce aplikované byly označeny ty, které směřovaly k podpoře hledání síly ve spiritualitě a ve spirituálních rituálech, otázky posmrtného života a následně dvě ze tří MM intervencí (zacházení s vinou, odpuštěním a zajištění kontaktu s duchovním pro účely duchovní praxe). Ukazuje se také, že více pracovníků tenduje k diskutování posmrtného života jako tématu truchlení spíše než k delegování na duchovní.

Pro praxi podpory pro pozůstalé z toho plyne několik závěrů, které s sebou ale také nesou potřebu dalšího zkoumání tématu (viz níže). Podstatným pro praxi se totiž ukazuje:

- Podporovat znalost pracovníků ohledně různých koncepcí posmrtné existence a způsobů diskutování takovým způsobem, který poskytne truchlícímu svobodný prostor k učinění vhodné volby.
- Podporovat znalosti ohledně různých spirituálně laděných rituálů, které je možné využít pro subjektivně vnímanou podporu v rámci truchlení.
- S ohledem na zkušenost s intervencemi zaměřenými na negativní dopady spirituality a na postoj k těmto intervencím ve vzorku podporovat dovednost nejen identifikovat spiritualitu jako podpůrný faktor adaptace, ale také jako faktor potenciálních komplikací.
- Podrobněji se v českém jazykovém kontextu věnovat tématu využití a postavení modliteb jako součásti odborné podpory truchlících – tedy jako součásti výkonu pomáhajících profesí.

Pro další zkoumání tématu to především (kromě plánovaného porovnávání postojů pracovníků a klientů) znamená pokusit se zvýšit návratnost v rámci dotazníkového šetření a realizovat analýzy s ohledem na podrobnější zkoumání povahy intervencí. V tomto ohledu by bylo užitečné realizovat mnohočetnou korespondenční analýzu pro určení potenciálních faktorů u intervencí jako celku. Stejně tak by bylo přínosné ověřit míru kombinovaného vlivu osobní spirituality a zkušenosti z pregraduálního vzdělávání, což by bylo také možné spíše až s navýšením počtu respondentů (viz Limity). Podstatné by také bylo obrátit pozornost směrem k výstupům založeným na získaných datech, tedy také ke kvalitativnímu rámci, který by se zaměřoval na konkrétní podoby aplikace. Zde prezentovaná data potvrzují smysluplnost tohoto dalšího zkoumání.

Poděkování

Děkuji všem, kteří se zapojili do dotazníkového šetření. Rovněž děkuji za rozhovory nad první variantou podoby dotazníku.

Kontakt

Jan Kaňák, Ph.D.

Západočeská univerzita v Plzni

Filosofická fakulta

Katedra sociologie a sociální práce

Sedláčkova 15, 306 14 Plzeň

honza.k@mail.muni.cz

Experience with and Attitudes towards Spiritually Attuned Interventions in the Context of Grieving in the 21st Century – Preliminary Findings among Helping Professionals in the Czech Republic

Jan Kaňák

DOI: 10.32725/cetv.2023.005

Abstract

Context: Grief is a universal human experience. For some, grieving also includes a spiritual level that can be actively worked with. **Purpose of the study:** Given the lack of information on spiritually attuned interventions in grief in the Czech Republic, the purpose of this study is to map the experiences with and attitudes towards spiritually oriented interventions among helping professionals working with the bereaved. **Methods:** Data from a questionnaire survey (response rate 36.9%, N = 45) were analysed using univariate and bivariate descriptive and inferential statistics. **Conclusions:** Interventions are perceived as moderately useful for the most part. Experience with them varies from 6.7% to 89% according to the specific intervention. More positive attitudes towards meaning-making interventions and higher experience with them might be expected in the population. **Implication:** the data point to the need to elaborate on good practice procedures and to further explore attitudes towards interventions, particularly concerning the degree of active treatment of spirituality, as well as their effectiveness (research implication).

Keywords

Grief, Mourning, Bereavement, Spirituality, Attitudes, Meaning-making, Transcendence

Introduction

The vast majority of people have experienced the death of a loved one. Often, in this context, we speak of a universal human experience. However, universality does not entail conceptual or terminological unity. The literature on the topic of grief (I will use this term here to refer to the whole complex of reactions to the death of a loved one) is very diverse in terms of disciplinary anchoring (medicine, psychology, theology, sociology, social work, etc.), but also in terms of defining what exactly grief is. Simply put, approaches to the conceptualisation of grief can be

divided according to whether they consider it to be only so-called internal processes (change of emotional attachment to the deceased, experienced emotions, search for a new relationship with the deceased, restructuring of the assumed world, etc.) or also communication about the deceased and grieving, or also so-called secondary losses, that is, the overall change in the situation that has occurred due to the death of a loved one (change in the financial situation, coping with the responsibilities associated with the different environment of the mourners, etc.). Reflecting on the application of these three different, albeit interrelated, areas of grief then also have an impact on whether it can be understood as a temporary reaction of which the form changes over time (i.e., a specific prolonged deviation from normal functioning) or whether grief is understood as a label for the period after the death of a loved one, which does not in fact end because some of the changes associated with the death are permanent. The diversity of understandings of grief is then reinforced by the large number of theories that describe grief (its course, meaning, and purpose) and also by debates about whether complications in grief should be understood as nosological units, which some forms of complications currently are, according to ICD-11 and DSM 5.¹

If we conceptualise grief as a complex system/network (i.e., as the interaction of multiple parts that are in a non-trivial relationship with each other in terms of multiple interconnections and mutual influence²), eight basic areas can be posited as playing a role in adaptation to a world altered by death. In addition to the nature of the death (how the loved one died), the relationship to the deceased, experiencing and thinking about grief, communicating with the environment or the resources available, etc., it is also possible to identify the domains of spirituality and meaning.³ While both domains are often conceptualised as one, I think it is useful to describe them more as those that may or may not interact. The domain of meaning, or meaning-making, is understood as a way of forming and containing beliefs about the nature of the world, the meaning and significance of events, and one's own position in those events and in the world.⁴ If spirituality is understood as a personal relationship to the transcendent as something not fully knowable,⁵ spirituality may or may not be part of the domain of meaning-making. This also means, in service provision to griever, that it is possible to engage in the area of meaning-making without involving spirituality. And likewise, it is possible to engage in spirituality without necessarily involving the issue of meaning-making in this work together.

1. Conceptualisation of Spirituality

The above distinction between meaning-making and spirituality relates to the need for a clear conceptual definition of the term spirituality. Conceptualisations can be placed on a spectrum between understanding spirituality as a subjective form of religiosity to understanding as an

1 Georgios Abakoumin et al., 'A scientist's role in bereavement research', in *The Scope of Social Psychology*, eds. Kees van den Bos et al. (New York: Psychology Press, 2007), 263–267. William J. Worden, 'Theoretical perspectives on loss and grief', in *Death, dying, and bereavement: Contemporary perspectives, institutions, and practices*, eds. Judith M. Stillion and Thomas Attig (New York: Springer, 2015), 91–104.

2 Vito Latora, Vincenzo Nicosia, and Giovanni Russo, *Complex Networks: Principles, Methods and Applications* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), xii–xv.

3 Jan Kaňák, Sylvie Stretti, and Barbora Racková, 'Truchlení jako komplexní síť – předběžná formulace konceptu', *Paliativní medicína*, 2 (2021): 70.

4 Heather M. Boynton and Jo-Ann Vis, 'Meaning making, spirituality and creative expressive therapies', *Counselling and Spirituality*, 2 (2011): 137–159.

5 Beth R. Crisp, 'Charting the Development of Spirituality in Social Work in the Second Decade of the 21st Century: A Critical Commentary', *The British Journal of Social Work*, 3 (2020): 961–978, <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcaa015>.

immaterial form of human existence (such as the need for love, questions of meaning, etc.).⁶ This continuum is outlined in Table 1 in terms of their extremes and other parts.

Table 1: Conceptualisation of Spirituality

Parts of continuum	Subjective religiosity	Combinations of elements	Non-religious relationship to the Transcendent	Non-material part of human existence
Basic defining of content	Spirituality is a subjective relationship of the individual to the transcendent. The relationship is also shaped by the rules of the Church. Individual identifies himself as a member of a church.	Spirituality is an individual combination of different religious/spiritual traditions and directions.	Spirituality is a personal relationship with the transcendent without belonging to a church.	Spirituality is everything that goes beyond material and biological aspects of human existence (meaning, relationships, etc.).

Source: author according to Siegers⁷ and Suchomelová⁸

Although such a definition may appear to be a typology, there are several intermediate stages between the described ‘types’ corresponding to the individual constructions of the spirituality of each person. This statement is supported by the interpretation of the data on different conceptions of spirituality among the elderly. In mentioned research, ‘types’ were also identified as well as individual differences within the types.⁹

The right-hand column of Table 1 shows the concept of spirituality as anything non-material. Spirituality is thus associated with the quality of relationships, the need for satisfaction with love, the need for transcendence, or the perceived meaning of events or life.¹⁰ The other three possible ways of conceptualising spirituality presuppose the existence of the transcendent. What distinguishes them is the form of the relationship to religiosity (belonging to a church or religion). Religion is intrinsic to the existence of the transcendent and defines its own ideas about the characteristics of this ‘*supernatural entity*’ (substantive defining). Likewise, it defines various faiths and, with it, modes of interaction and action (functional definition).¹¹ It should also be noted that it lacks the variant religious but not the spiritual, that is, a relationship in which religiosity without spiritual content is emphasised.¹²

6 Věra Suchomelová, ‘Spirituální potřeby seniorů v sociální péči’, *Sociální práce / Sociálna práca*, 5 (2016): 95. Pascal Siegers, ‘Spiritualität – Sozialwissenschaftliche Perspektiven’, *Analyse & Kritik*, 1 (2014): 5–30. <https://doi.org/10.1515/auk-2014-0102>.

7 Crisp, Beth R. “Charting the Development of Spirituality in Social Work in the Second Decade of the 21st Century: A Critical Commentary.” *The British Journal of Social Work* 50, no. 3 (2020): 961–78. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcaa015>.

8 Suchomelová, ‘Spirituální’, 95.

9 Jan Kaňák and Jan Váně, ‘Spiritualita seniorů – tematizace, identita a uskutečňování spirituality a její vazba s konstrukcí stáří’, *Sociální práce / Sociálna práca*, 3 (2022): 34.

10 Suchomelová, ‘Spirituální’, 95.

11 Erika Wilander, *What Counts as Religion in Sociology: The Problem of religiosity in sociological methodology?* (Uppsala: Sociologiska institutionen, 2014), 34.

12 Aaron J. Simmons, ‘Religious, but Not Spiritual: A Constructive Proposal’, *Religions*, 12 (2021): 10, <https://doi.org/10.3390/rel12060433>.

Table 2: Relationships between Spirituality and Grief

Direction Valence	Spirituality → Grief	Grief → Spirituality
Positive	(A) The positive influence of spirituality on grieving (positive spiritual coping)	(B) The positive influence of grief on the form of spirituality (spiritual emergence)
Neutral / non-relationship	(C) Spirituality and grief do not affect each other	
Negative	(D) The negative influence of spirituality on grieving (negative spiritual coping)	(E) The negative influence of grief on the form of spirituality (complicated spiritual grief)

2. The Form of the Relationship between Spirituality and Grief

As mentioned above, the form of spirituality's position in the grieving process depends primarily on how spirituality is conceptualised. Neimeyer and colleagues have articulated a Meaning-making theory of bereavement in which they posit that in order to integrate well the experienced death of a loved one, it is necessary to incorporate the loss into a new understanding of self and world. It includes consideration of the impact of the loss on the understanding of self and world, the promotion or re-finding of a consistent identity, a new narrative of life, and a spiritual and religious dimension, which is here related to the transcendent.¹³ The latter component of the theory can be divided into areas (see Table 2) of its interrelationship according to the outcome of the joint interaction. Expectedly, both positive and negative interrelationships can be identified in the literature, and a neutral form of interrelationship (non-relationship) can also be assumed.¹⁴ As it is not the aim of this section to describe comprehensively the variations of relationships outlined, I will only point out the essential conceptual delineation of each area (with the exception of the absence of interrelationship, indicated in Table 2 by the letter C). Positive spiritual coping (A, Table 2) is using spirituality, or an aspect of it, as a source to cope with the situation of grieving. These mechanisms include the power of prayer, participation in spiritual practice, trust in one's relationship with God or listening to spiritually oriented music.¹⁵ The concept of relationship

13 Robert A. Neimeyer et al., 'Grief Therapy and the Reconstruction of Meaning: From Principles to Practice', *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 40 (2010): 73–83, <https://doi.org/10.3390/rel12060433>. Robert A. Neimeyer and Barbara E. Thompson, 'Meaning making and the art of grief therapy', in *Grief and the expressive arts: Practices for creating meaning*, eds. Barbara E. Thompson and Robert A. Neimeyer (New York: Routledge, 2014), 1–19.

14 Hisham Abu-Raiva, Kenneth I. Pargament and Julie J. Exline, 'Understanding and addressing religious and spiritual struggles in health care', *Health and Social Work*, 4 (2015): e126–e134. Laurie A. Burke and Robert A. Neimeyer, 'Spiritual Distress in Bereavement: Evolution of a Research Program', *Religions*, 5 (2014): 1087–1115, <https://doi.org/10.3390/rel5041087>. Laurie A. Burke and Robert A. Neimeyer, 'The Inventory of Complicated Spiritual Grief: Assessing Spiritual Crisis Following Loss', *Religions*, 7 (2016): 6, <https://doi.org/10.3390/rel7060067>. Austėja A. Čapulienė et al., 'Spirituality and Religiosity during Suicide Bereavement: A Qualitative Systematic Review', *Religions*, 9 (2021): 4–5, 17, <https://doi.org/10.3390/rel12090766>. Terri Daniel, 'Grief as a Mystical Journey: Fowler's Stages of Faith Development and Their Relation to Post-Traumatic Growth', *Journal of Pastoral Care & Counselling*, 4 (2017): 225–227, <https://doi.org/10.1177/1542305017741858>. Kriti Kaul, 'Grief as a Catalyst for Psycho-Spiritual Transformation: A Hindu Perspective', *Journal of Loss and Trauma*, 3 (2021): 239–241, <https://doi.org/10.1080/15325024.2020.1767334>. Sherman A. Lee, Laurin B. Roberts, and Jeffrey A. Gibbons, 'When religion make grief worse: negative religious coping as associated with maladaptive emotional responding patterns', *Mental Health, Religious & Culture*, 3 (2016): 292–293. Jennifer Wortmann and Crystal Park, 'Religion and Spirituality in Adjustment Following Bereavement: An Integrative Review', *Death Studies*, 32 (2008): 703–736.

15 Fereshteh Ahmadi and Saeid Zandi, 'Meaning-Making Coping Methods among Bereaved Parents: A Pilot Survey Study in Sweden', *Behavioural Science*, 11 (2021): 12, <https://doi.org/10.3390/bs11100131>. Laurie A. Burke et al., 'Faith in the Wake of Homicide: Religious Coping and Bereavement Distress in an African American Sample', *The International Journal for the Psychology of Religion*, 21 (2011):

as spiritual development (B) based on the assumption that the overall grief response also offers the possibility and sometimes the necessity to reassess various aspects of human existence, including the spiritual dimension. Grief can also be seen as 'a sense of psycho-spiritual awakening and/or transformation'.¹⁶ In essence, then, the period of mourning is seen as a possibility of a certain 'openness to one's external (...) world'.¹⁷ When Wortmann and Park conducted their review, they identified 17 studies that point to these first two areas, that is, the positive influence of spirituality on grieving, or grieving on spirituality.¹⁸ However, they also identified 16 studies that described 'spiritual struggles'.¹⁹ These encounters can take the form of both a negative impact on the course of grieving and adaptation to the world, and on the form of spirituality itself.²⁰ Distinguishing between the two can be problematic, primarily because some manifestations of negative spiritual coping (such as the distortion of one's own form of faith²¹) would be more consistent with an impact on spirituality, while negatively impacted spirituality can act as an additional stressor complicating the coping with grieving.²² Indeed, negative spiritual coping can (with respect to the proposed distribution in Table 2, D) be seen as an effect of spirituality that does not alter the content of spirituality but does not help one to cope well with adaptation to a world changed by the death of a loved one.²³ Examples of such are the experience of abandonment by God, or the perception of the situation as punishment.²⁴ In the context of Christianity, this category also includes the perception of the situation as the result of an attack by the devil, experiences of guilt about not meeting moral standards based on spirituality, or questioning the value of life.²⁵ In contrast, complicated spiritual grieving can be characterised as a disruption of the relationship to the transcendent caused by the death of a loved one and/or grief, which manifests as spiritual disequilibrium. Burke et al. define it as 'spiritual crisis following loss, reflected in the bereaved individual's sense of discord, conflict, and distance from God'.²⁶ Beyond the spiritual level, this process also includes the situation in which the bereaved person experiences the non-acceptance of the form or reasons for grieving by the religious community of which he is a member.²⁷

291, <https://doi.org/10.1080/10508619.2011.607416>. Laura Yoffe, 'Efectos positivos de la religion y la espiritualidad en el afrontamiento de duelos', *Psicodebate-psicologia Cultura Y Sociedad*, 7 (2007): 197.

16 Kaul, 'Grief', 238.

17 Ibid., 240.

18 Jennifer Wortmann and Crystal L. Park, 'Religion/Spirituality and Change in Meaning after Bereavement: Qualitative Evidence for the Meaning Making Model', *Journal of Loss and Trauma*, 14 (2009): 20, <https://doi.org/10.1080/153250208021173876>.

19 Ibid., 22.

20 Čapulienė et al., 'Spirituality', 4–5. Abu-Raiva, Pargament and Exline, 'Understanding', e127.

21 Lee, Roberts, and Gibbons, 'When religion', 292.

22 Ibid., 299.

23 Much of the text uses the term negative religious coping (NRC), but with regard to the definition of spirituality given here, I will use spirituality for the sake of terminological consistency, especially since these are essentially the coping practices that have the most in common with spirituality.

24 Lee, Roberts, and Gibbons, 'When religion', 297.

25 Abu-Raiva, Pargament, and Exline, 'Understanding', e134.

26 Laurie A. Burke et al., 'Complicated Spiritual Grief II: A Deductive Inquiry Following the Loss of a Loved One', *Death Studies*, 5 (2014): 269, <https://doi.org/10.1080/07481187.2013.829373>.

27 Laurie A. Burke et al., 'Inventory of Complicated Spiritual Grief: Development and Validation of a New Measure', *Death Studies*, 4 (2014): 240, <https://doi.org/10.1080/07481187.2013.810098>.

3. Dealing with Spirituality in Professional Interventions

In the context of supporting those grieving, both the positive relationship of spirituality to coping with grief²⁸ and the negative relationship in the case of negative coping or spiritual conflict²⁹ have been proven. Although the described relationships are not so straightforward and seem to depend on the specific forms of positive or negative coping³⁰ strategies and other factors,³¹ it is logical that the spiritual level is the subject of professional helping interventions. Despite this, it can be argued that they have the potential to promote good adaptation to a world changed by the death of a loved one.³² The scope of interventions depends on the form of the conceptual definition of spirituality. Following only those interventions that correspond to spirituality as a relation to the transcendent, it is possible to identify (see Table 3) interventions in the literature focused on both the general connection between spirituality and grief as well as on more specific aspects of spirituality, such as working with spiritual texts or praying for and with clients (see, for example, Baykal,³³ Biancalani et al.,³⁴ Burke and Neimeyer,³⁵ Pentaris, Patlamazoglou, and Schaub,³⁶ or Ahmadi and Zandi,³⁷ among others).

Table 3: Spiritually attuned intervention in Grief

- Engage with the bereaved about how spirituality helps to manage grief.
- To explore with the bereaved how spirituality can help them to express and accept the emotions associated with grief.
- To discuss with the bereaved questions about the afterlife and the concept of death.
- Encourage communication within the bereaved family about spirituality.
- To address in conversation with the bereaved how spirituality can be used to create a new form of relationship with the deceased.
- Encourage the bereaved to write a spiritual journal in which they can describe their own understanding of spirituality and the impact of their faith on grieving.
- To support the bereaved in using rituals linked to spirituality.
- To support survivors in using the clues that spirituality contains to shape interactions and actions in times of grieving.

28 Gianmarco Biancalani et al., 'Spirituality for Coping with the Trauma of a Loved One's Death During the COVID-19 Pandemic: An Italian Qualitative Study', *Pastoral Psychology*, 2 (2022): 178–179, <https://doi.org/10.1007/s11089-021-00989-8>.

29 Laurie A. Burke and Robert A. Neimeyer, 'Inventory ... Following Loss', 2. Robert A. Neimeyer and Laurie A. Burke, 'Spiritual Distress and Depression in Bereavement: A Meaning-Oriented Contribution', *Journal of rational-emotive and cognitive-behavior therapy*, 1 (2017): 51.

30 Neimeyer and Burke, 'Spiritual Distress', 51.

31 Dawn M. Hawthorne, JoAnne M. Younblut, and Dorothy Brooten, 'Parent Spirituality, Grief, and Mental Health at 1 and 3 Months After Their Infant's /Child's Death in an Intensive Care Unit', *Journal of Pediatric Nursing*, 31 (2016): 78, <https://doi.org/10.1016/j.pedn.2015.07.008>.

32 Fateme Mehdipour, Rashin Arefnia, and Eghbal Zarei, 'Effects of Spiritual-Religion Intervention on Complicated Grief Syndrome and Psychological Hardiness of Mother with Complicated Grief Disorder', *Health Spirituality and Medical Ethics*, 7 (2020): 23–4, <https://doi.org/10.29252/jhsme.7.2.20>.

33 Nur B. Baykal, 'Spiritual Counseling for Bereaved Parents', *Spiritual Psychology and Counseling*, 1 (2018): 85–106, <https://doi.org/10.12738/spc.2018.1.0039>, 100–103.

34 Biancalani et al., 'Spirituality', 176–179.

35 Burke and Neimeyer, 'The Inventory', 4–6.

36 Pantagiotis Pentaris, Lefteris Patlamazoglou and Jason Schaub, 'The role of faith in the experience of grief among sexually diverse individuals: a systematic review', *Psychology & Sexuality* online first (2022), 6–11, <https://doi.org/10.1080/19419899.2022.2057869>.

37 Ahmadi and Zandi, 'Meaning-Making', 8–12.

- To map with the bereaved his relationship with God (if he believes in God) and the changes in the relationship that have occurred since the death of the loved one.
- Pray for the bereaved.
- Pray with the bereaved.
- To support the bereaved in continuing activities related to spirituality that they were undertaking before the death of their loved one.
- To support the bereaved, if he believes in God, in sharing his pain in this relationship.
- To encourage the bereaved to find strength in their own spirituality to cope with grief.
- To use parts of spiritual texts in working with the bereaved to find support in grieving.
- Discuss with the bereaved the topic of transformation or loss of spirituality after the death of a loved one.
- Where the experienced death of a loved one has caused difficulties in spirituality, to seek ways to achieve a non-problematic conception of faith for the bereaved.
- Map with the bereaved whether he perceives the experienced situation as a punishment from God.
- Together with the bereaved, seek out spiritually oriented songs that they would perceive as supportive.

In relation to helping professionals, Rosmarin and colleagues pointed out that one's own spirituality positively influences attitudes as well as experience of engaging in spiritually attuned interventions in the helping process.³⁸ Similarly education is connected with attitudes as well. If it is focused on spirituality and religiosity, it may increase the perceived adequacy of interventions.³⁹ At the same time, it is worth noting that, compared to spiritually attuned interventions, there will be a more widespread perception of the usefulness of meaning-making ones, because, metaphorically speaking, they deal with 'patients with or without religious (and spiritual, authors' note) beliefs.'⁴⁰ In this sense, these are more universal practices that are also more accessible to a wider range of mourners through their terminology (questions of meaning, guilt, forgiveness, etc.).

4. Methodology

In the Czech context, spiritually attuned interventions are not the subject of detailed research. We are faced with a situation where we do not know what interventions helping professionals use and which attitudes they have towards these interventions. Nor do we have any idea of what the bereaved themselves consider to be adequate interventions in terms of spirituality. And we do not know how spirituality and grief interact in the Czech environment, which may be very different from the so-called Western environment in terms of the impact of spirituality.⁴¹ This text focuses on the first area (the attitudes and experiences of helping professionals). For the second domain, data collection was being collected at the time of writing (data collection started later than for this

38 David H. Rosmarin et al., 'Attitudes Toward Spirituality/Religion Among Members of the Association for Behavioral and Cognitive Therapies', *Professional Psychology Research and Practice*, 6 (2013): 430, <https://doi.org/10.1037/a0035218>.

39 Dolores T. Puterbaugh, 'Spiritual Evolution of Bereavement Counsellors: An Exploratory Qualitative Study', *Counseling and Values*, 3 (2008): 203.

40 Panagiotis Pentaris and Khyati Tripathi, 'Palliative Professionals' Views on the Importance of Religion, Belief, and Spiritual Identities toward the End of Life', *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19 (2022): 6, <https://doi.org/10.3390/ijerph19106031>.

41 Jan Kaňák and Jan Váně, 'Privatisation of the privatized: forms of co-resonance between old age and spirituality among Czech elders', *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, online first (2022): 16–18, <https://doi.org/10.1080/15528030.2022.2128155>.

paper). Preparation for the third domain will begin in January 2023. Thus, I have two research questions (RQs) in this text:

RQ1: *What are the attitudes of helping professionals working with the bereaved towards spiritually attuned interventions?*

RQ2: *Which spiritually attuned interventions are realised by helping professionals working with the bereaved?*

4.1 Research tool

Concerning the research questions and the general aim to map the situation in the Czech context, a quantitative research strategy was used with a questionnaire. The questionnaire was operationalised accordingly to the interventions described in the literature – see Table 3 above. In total, this yielded 19 spiritually attuned interventions that relate to the content of spirituality that envisages the existence of the transcendent. In addition to these interventions, the questionnaire included four interventions typical of practices focusing on meaning-making theory without reference to spirituality (also identified in the publications). These 23 interventions were related to questions mapping attitudes towards the interventions (five-point Likert scale) and questions focusing on experience with the intervention (dichotomous yes/no items). Cronbach's alpha for both attitude items ($\alpha = .93$) and experience-mapping items ($\alpha = .875$) was sufficient. The questionnaire also included a forced choice of the top three most helpful interventions, but, at first, analysis of the item will run in the second stage of research.⁴² Also, a high number of errors in respondents' answers (choosing more than three interventions) prevented quality analytical processing. In addition, demographic characteristics directly related to RQ1 and RQ2 (own spirituality, job position, type of organisation, and education in theology or religious studies⁴³ – hereafter referred to as education) were collected.⁴⁴

4.2 Sample and Data collection

The questionnaire was distributed electronically via e-mail to: a) hospice staff who work with bereaved people, b) helping professionals of the organisations identified as working with bereaved people as a main or essential target group, and c) staff on the list of bereavement counsellors whose e-mail contact could be traced. Of the 143 contacts, no email was sent out due to not providing targeted bereavement care ($n = 10$) and not obtaining an e-mail contact ($n = 11$). A total of 122 workers across the Czech Republic were contacted via e-mail. The response rate was 36.9% ($n = 45$), which falls below the return rate criterion for strict conditions (82%), but exceeds the liberal (lower) threshold (21%) for electronically distributed questionnaires.⁴⁵ Data collection was conducted in October and mid-November 2022. The questionnaire included information about consent to use

42 In the procedure, I follow the partial parts of the adapted form of Peace Polls by Jan Váně (Jan Váně and František Kalvas, 'Peace Polls as a Source of Inspiration for Homelessness Research', *European Journal of Homelessness*, 1 (2022): 193.

43 In the sense of taking a course or courses that focused on theology or religious studies in undergraduate education.

44 Because of the research questions and also the intention of the baseline mapping, the length of experience, age, and gender were not collected, as none of these variables were considered in the analyses in advance. An attempt was made to balance the usefulness of the questionnaire in terms of content (the descriptive part was preferred) and its length, thus increasing the return rate as much as possible while at the same time placing as little burden as possible on the respondents themselves. Here in the paper, bivariate analyses are conducted only for the workers' spirituality and undergraduate education concerning knowledge of theology or religious studies.

45 Duncan D. Nulty, 'The adequacy of response rates to online and paper surveys: what can be done?', *Assessment & Evaluation in Higher Education*, 3 (2008): 310, <https://doi.org/10.1080/02602930701293231>.

the data for analysis purpose, and information related to the ethical requirement of the do-not-harm rule. The background information also included a link to a website detailing the ongoing research.⁴⁶

4.3 Data analysis

Data were copied from the online platform (Google Forms) into Microsoft Excel, where verbal responses were coded and the Total Attitude Toward Interventions, Personal Spirituality, the median for Meaning Making (also referred to as MM), and Spiritual (also referred to as SPIR) interventions, as well as overall experience with interventions (including Total Experience of Interventions) were calculated for the items. After processing in Microsoft Excel, the data were uploaded into IBM SPSS Statistics 25.0 in which all further analyses were performed (except calculation of ES for the Wilcoxon Signed rank test, which was counted manually using the formula $r = z/\sqrt{N}$). In addition to univariate analyses of a descriptive nature, the following alternative hypotheses were tested on the data (see Table 4 for tests):

H₁: Workers with experience of theology and/or religious studies from undergraduate education have more positive attitudes towards interventions than staff without such experience.⁴⁷

H₂: Workers identifying as spiritual have more positive attitudes towards interventions than workers who do not identify as spiritual.⁴⁸

H₃: Workers with theology and/or religious studies experience from undergraduate education are more likely to apply interventions than workers without this experience.⁴⁹

H₄: Workers identifying as spiritual apply interventions more than workers who do not identify as spiritual.⁵⁰

H₅: Meaning-making interventions are more positively rated than spiritual interventions.⁵¹

H₆: Meaning-making interventions are more frequently applied than spiritual interventions.⁵²

The alpha significance level was set at 5%. The non-parametric test for H₅ was used given the ordinal level of measurement and the application of the concept of Likert scales, which allows the application of solely non-parametric tests.⁵³ The hypothesis for H₆ was tested with a non-parametric test due to the violation of the normality condition of the data (Kolmogorov-Smirnov test: D(45) = 0.225, $p > .001$ for MM; D(45) = 0.185, $p = .001$ for SPIR). The exception is the treatment of the ranking of the items in terms of attitudes, where means, standard deviations, and confidence intervals were used. The rankings did not refer to the individual items but to the interventions as such. The range of totals could vary from 45 to 225 concerning the sample. In addition, using the median would make it difficult to generate a ranking. The Fisher exact test for H₂ and H₄ was used because of the low number of workers who identified themselves as non-spiritual. This violated

46 https://spiritualniinterve.wixsite.com/situ_

47 See Puterbaugh, 'Spiritual', 203.

48 See Rosmarin et al., 'Attitudes', 430.

49 See Puterbaugh, 'Spiritual', 203.

50 See Rosmarin et al., 'Attitudes', 430.

51 See Pentaris and Tripathi, 'Palliative', 6.

52 See *ibid.*, 6.

53 Ankur Joshi et al., 'Likert Scale: Explore and Explained', *British Journal of Applied Science & Technology*, 4 (2015): 400, <https://doi.org/10.9734/BJAST/2015/14975>.

the assumption that the expected value for each cell is 5 or more.⁵⁴

Table 4: Questionnaire items and related analytical procedures

Group of questionnaire items	Values	Univariate analysis	Hypothesis testing
Attitudes towards interventions – particular interventions	1 (completely useless) to 5 (completely useful)	Ranking determined by the average for each item	Not implemented
Median of the interventions	Median per intervention for each respondent	Not implemented	H ₅ : Wilcoxon signed rank test
Experience with the intervention implementation	0 (no personal experience), 1 (personal experience)	Sum Proportion	Not implemented
Overall level of experience with interventions	0 (rather smaller), 1 (rather larger); coded 0 if the sum of interventions is equal to or less than 2 (MM) or 9 (SPIR)		H ₃ : Chi-Square test 2x2 table. H ₄ : Fisher exact test.
Application of interventions	Calculated as the ratio of intervention experience to the total number of interventions. Range 0 to 1.		H ₆ : Wilcoxon signed rank test
Overall focus of attitude towards interventions	0 (rather negative), 1 (rather positive); calculated as the sum of 4 and 5 for the interventions above. Those with more than 9 (for SPIR) and more than 2 (for MM) were coded as 1.		H ₁ : Chi-Square test 2x2 table. H ₂ : Fisher exact test.
Personal spirituality	0 (absent), 1 (present)		H ₂
Under-, pre-graduate studies including theology/religious courses	0 (did not include), 1 (included)		H ₁

For a better understanding of the formulated hypotheses, it is necessary to mention that by interventions we mean both spiritually attuned interventions (Table 3 above) and interventions falling into the area of meaning-making. For H₁ to H₄, two tests are always implemented, for both spiritual and meaning-making interventions. The MM domain is used here primarily for the purpose of testing the relationship suggested above about MM versus SPIR accentuation.

5. Findings

In the following section, the univariate analyses will first be presented along with a basic description of the sample. Then the results of the hypothesis testing will be presented.

⁵⁴ Ian Campbell, 'Chi-squared and Fisher-Irwin tests of two-by-two tables with small sample recommendations', *Statistics in Medicine*, 19 (2007): 3663, <https://doi.org/10.1002/sim.2823>.

5.1 Experience with and attitudes towards interventions

Of the 45 respondents, 27 (60%) work with survivors in hospice care, 12 in bereavement support organisations (26.7%), and 6 in other institutions. There were 16 people (35.6%) who identified as having a job position dedicated to guiding through the grieving process, while 11 identified as a social worker/social worker (24.4%), and 9 identified it as psychotherapeutic and psychological services (20.0%). Other positions included crisis interventionists, nurses, and those that are fraternal as well as spiritual ($n = 9$, 20.0%). Thirty-nine persons (86.7%) perceived themselves as spiritual and 23 persons (51.1%) had taken courses in theology or religious studies during their undergraduate studies. As noted above, given the purpose and questions posed by the RQs, it did not prove meaningful to survey other demographics (but preferred higher experienced anonymity). A whole 60% of respondents had a rather positive attitude toward SPIR interventions and 51.1% had a positive attitude toward MM interventions.⁵⁵ There was 1 respondent (2.2%) with no experience of any MM intervention, 3 people (6.7%) with one MM intervention, 26.7% with two MM interventions, and 64.5% with three and four MM interventions combined ($n = 29$). Between none and five SPIR interventions were experienced by 20.0% ($n = 9$), between six and ten by 22.2%, and the remaining 57.8% by more than half. Most respondents reported experience with 12 interventions (13.3%) and 13 interventions (15.6%).

Table 5: Attitudes and Experiences

95% CI for mean	Mean / Std. dev.	Attitudes	Experience	N %	95% CI for proportion (stated as a percentage)
4.1; 4.6	4.36 / 0.88	Dedicate to forgiveness. (MM)	Map feelings of guilt and support in coping. (MM)	40 89.0%	76.0; 96.3
3.7; 4.4	4.09 / 1.18	Map feelings of guilt and support in coping (MM).	Discuss afterlife issues.	38 84.4%	70.5; 93.5
3.8; 4.3	4.04 / 0.95	Support to find strength in spirituality.	Attending to the supportive function of spirituality for coping with grief.	37 82.2%	68.0; 92.0
3.8; 4.3	4.0 / 0.85	Encourage them in continuing with spiritual activities.	Dedicate to forgiveness. (MM)	37 82.2%	68.0; 92.0
3.7; 4.2	3.98 / 0.87	Support the sharing of pain in a relationship with God.	Support the use of spiritual rituals.	37 82.2%	68.0; 92.0
3.7; 4.3	3.98 / 1.01	Arrange contact with a priest/pastor for the purpose of spiritual practice. (MM)	Arrange contact with a priest/pastor for the purpose of spiritual practice. (MM)	34 75.6%	60.5; 87.1

⁵⁵ However, if we define a rather positive relationship as a situation where the respondent scored 4 or 5 for MM for two or more interventions, then the overall percentage of those with a positive relationship would increase to 88.9%. For SPIR, expanding to 8 or more interventions would increase the representation of a rather positive relationship to 66.7%.

95% CI for mean	Mean / Std. dev.	Attitudes	Experience	N %	95% CI for proportion (stated as a percentage)
3.5; 4.2	3.84 / 1.19	Support the use of spiritual rituals.	Support to find strength in spirituality.	34 75.6%	60.5; 87.1
3.5; 4.2	3.82 / 1.25	Discuss afterlife issues.	Encourage the use of spirituality as a support for the expression of emotions.	29 64.4%	48.8; 78.1
3.4; 4.1	3.73 / 1.27	To attend to the transformation or loss of spirituality.	Encourage them in continuing with spiritual activities.	29 64.4%	48.8; 78.1
3.4; 4.0	3.71 / 1.12	Attending to the supportive function of spirituality for coping with grief.	Pray for the bereaved.	27 60.0%	44.3; 74.3
3.4; 4.0	3.71 / 1.04	Arrange contact with a priest/pastor for the purpose of discussing afterlife issues. (MM)	To address spirituality as a possible tool for a new form of relationship with the deceased.	27 60.0%	44.3; 74.3
3.1; 3.9	3.51 / 1.44	Pray for the bereaved.	Map the perception of the situation as punishment.	27 60.0%	44.3; 74.3
3.1; 3.9	3.49 / 1.36	Map the relationship with God and its transformation.	Support the sharing of pain in a relationship with God.	26 57.8%	42.2; 72.3
3.2; 3.8	3.49 / 1.04	To address spirituality as a possible tool for a new form of relationship with the deceased.	To attend to the transformation or loss of spirituality.	26 57.8%	42.2; 72.3
3.1; 3.7	3.4 / 1.05	Encourage the use of spirituality as a support for the expression of emotions.	Map the relationship with God and its transformation.	26 57.8%	42.2; 72.3
3.0; 3.7	3.31 / 1.18	When there are difficulties in spirituality, look for ways to achieve its unproblematic form.	Pray with the bereaved.	20 44.4%	29.6; 60.0
2.8; 3.6	3.2 / 1.27	Map the perception of the situation as punishment.	Arrange contact with a priest/pastor for the purpose of discussing afterlife issues. (MM)	20 44.4%	29.6; 60.0
2.8; 3.5	3.16 / 1.07	Support communication about spirituality within the family.	When there are difficulties in spirituality, look for ways to achieve its unproblematic form.	18 40.0%	25.7; 55.7
2.7; 3.4	3.04 / 1.09	Promote the use of spirituality as a guide for behaviour in times of grief.	Promote the use of spirituality as a guide for behaviour in times of grief.	18 40.0%	25.7; 55.7

95% CI for mean	Mean / Std. dev.	Attitudes	Experience	N %	95% CI for proportion (stated as a percentage)
2.6; 3.4	3.02 / 1.29	Pray with the bereaved.	Support communication about spirituality within the family.	17 37.8%	23.8; 53.5
2.6; 3.3	2.93 / 1.18	Use spiritual texts for support in grieving.	Use spiritual texts for support in grieving.	13 28.9%	16.4; 44.3
2.3; 3.0	2.64 / 1.13	Support the writing of a spiritual journal.	Seek spiritually attuned songs for support.	6 13.3%	5.1; 26.8
2.1; 2.8	2.44 / 1.27	Seek spiritually attuned songs for support.	Support the writing of a spiritual journal.	3 6.7%	1.4; 18.3

Note: If the intervention is not followed by a bracket indicating MM, it is a SPIR intervention.

Table 5 shows both the mean for attitudes towards each intervention (MM, SPIR) and experience with them. As can be seen from the table itself, their rankings are roughly similar, which is consistent with the correlation between the mean values and implementation experience ($r = 0.87$, $R^2 = 0.76$), which can be interpreted as a very strong relationship.⁵⁶ Among the interventions, it is possible to distinguish those that are rated as not very useful in terms of bereavement support combined with the low experience of their application. These interventions include both the use of spiritual texts and songs for coping purposes and the writing of a spiritual journal. In contrast, the interventions that are perceived to be useful, along with the highest number of workers having experience with their application, relate to the MM process (addressing guilt, forgiveness, and possibly facilitating contact with a clergy member for the purposes of spiritual practice) and supporting the search for strength in spirituality (belonging to SPIR). Mapping experiences of guilt and finding how to work with them and how to deal with the theme of forgiveness are perceived to be the most useful interventions in terms of support in the context of grief. Over 80% of the sample have experience with their application. In the general population, this would put the experience of applying them between about 70% and 95%.⁵⁷ Thus, most of the interventions (16 of them) are perceived by staff as moderately useful. Of these, the greatest experience of application is for discussing the forms of the afterlife in relation to grief (84.4%), attending to the supportive functions of the forms of spirituality, and encouraging clients to use spiritual rituals that could help support coping with grief (both 82.2%). There is less experience than in supporting communication about spirituality within the family (37.8%), seeking unproblematic forms of spirituality in situations of complicated spiritual grief, and encouraging clients to look to spirituality for guidance on how to act/behave in times of grief (both 40.0%). In terms of interventions related to prayer, which Sheridan identifies as one of the most controversial in the field of social work,⁵⁸ praying for clients is perceived as more useful than praying with clients.⁵⁹ The former intervention

⁵⁶ David de Vaus, *Analyzing Social Science Data: 50 Key Problems in Data Analysis*. (London: SAGE, 2002), 272.

⁵⁷ Such a wide confidence interval is due to the size of N. At the same time, it should be said that a statistically accurate interpretation would mean noting that the population representation (parameter) is within this range only if we have a confidence interval that contains the parameter. This probability is 95.0%.

⁵⁸ Michael J. Sheridan, 'Ethical Issues in the Use of Prayer in Social Work: Implication for Professional Practice and Education', *Families in Society: The Journal of Contemporary Human Services*, 2 (2010): 113, <https://doi.org/10.1606/1044-3894.3980>.

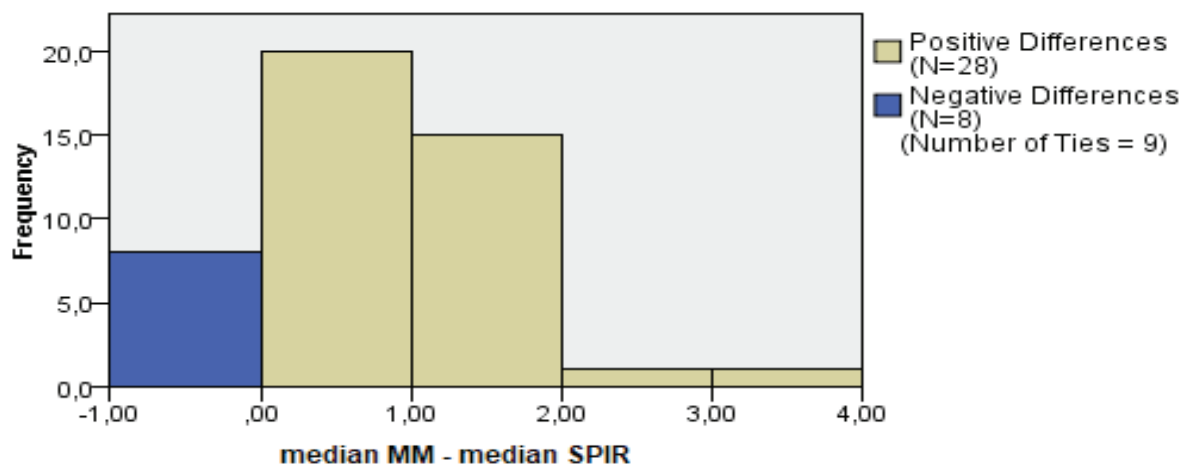
⁵⁹ As it was not planned to test for a difference in perceived usefulness before starting the data analyses, I only note in this way that this

is also experienced as more useful in terms of application (15.6% more). More than half of the respondents (57.8%) have experience in applying more than half of the SPIR interventions. And 91.1% have experience in applying more than half of MM interventions.

5.2 Spirituality, education, and interventions

The only confirmed associations in the hypothesis testing carried out relate to more positive attitudes towards MM interventions (H_5) and their greater application (H_6) compared to SPIR. In the sample and also in the population, it is expected that MM-related interventions are rated as more useful than SPIR interventions ($T = 556$, $z = -3.559$, $p < .001$). There is a medium effect size of the relationship ($r = -0.3$).⁶⁰ Within the sample, 28 respondents rated MM interventions as more useful than SPIR, ranging from 0.5 to 3.0 (median difference), and 9 perceived MM and SPIR interventions as equally useful. Where SPIR was rated as more useful, this was always within a difference of 0.5 and 1.0 (see Graph 1).

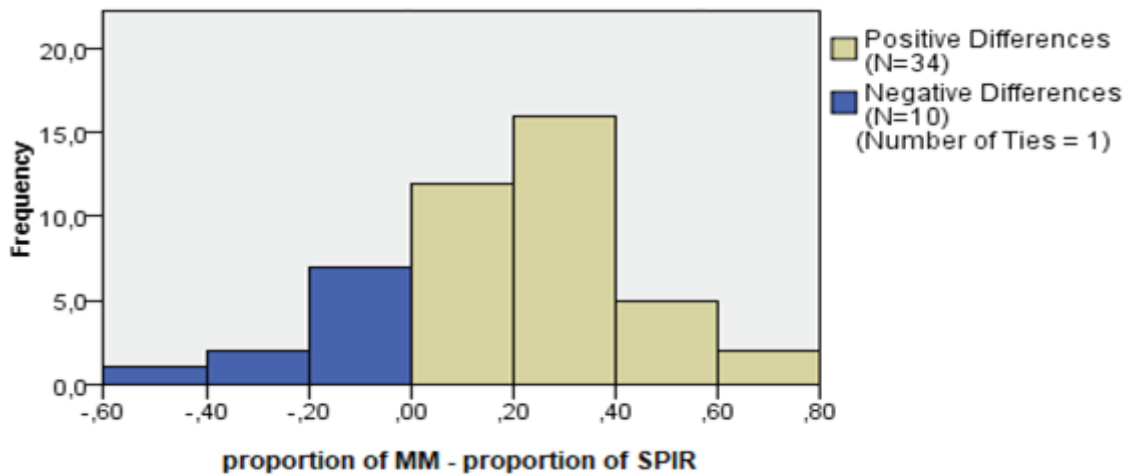
Graph 1: H_5 (Attitudes) Wilcoxon signed rank test



Similarly, in terms of implementation (see Graph 2), more interventions from MM are implemented in the sample (ratio to total number) than for SPIR ($T = 856.5$, $z = 4.22$, $p < .001$). There is a medium effect size of the relationship ($r = 0.35$). Across the sample, 34 respondents (75.6%) had implemented a greater proportion of MM interventions relative to the ratio for SPIR, with 6 of these respondents implementing more than 50.0% (e.g., respondent no. 14 had experience applying 16% of SPIR interventions and 75% of MM interventions). Ten respondents (22.2%) had the opposite experience (i.e., higher for SPIR interventions).

difference can be expected in the population ($T = 57$, $z = -2.758$, $p = .006$).

60 Jacob Cohen., 'A Power Primer', *Psychological Bulletin*, 1 (1992): 157.

Graph 2: H_6 (Realisation) Wilcoxon signed rank test

The fact that the other null hypotheses formulated following H_1 to H_4 cannot be rejected does not mean that some indication of relationships between variables cannot be identified in them. Regarding the SPIR interventions, the sample data can be used to describe a tendency for personal spirituality as well as experience of theological or religious studies courses in undergraduate education to influence attitudes, but not so much the experience of implementation. For the influence of personal spirituality, it is more of a positive relationship for spiritual persons at 64.1% versus 33.3% for non-spiritual persons. For the influence of education, the relationship is more likely to be positive in 73.9% of those who have taken the above courses versus 45.5% who have not. At the level of experience in implementing the interventions, these differences are not as large (59.0 versus 50.0 for personal spirituality; 60.9 versus 54.5 concerning education). For MM interventions, the situation is rather the opposite. It is influenced by implementation experience, in the same direction as the relationship described above for SPIR in terms of attitudes. Education (73.9 vs. 54.5%) as well as personal spirituality (69.2 vs. 33.3%) positively influence the implementation experience of MM interventions. In terms of attitudes, this influence is only evident in education (60.9 vs 40.9%). However, given the p-values of the statistical tests, non-zero differences in the population cannot be expected for these relationships (see Limitations below for this).

Table 6: Tested hypothesis

Hypothesis	Sample description	Tests	p-value 95% CI*100	H ₀
H _{1.SPIR}	Did not attend: 45.5 % rather positive relationship Attended: 73.9 % rather positive relationship	$X^2 (1, N = 45) = 3.794$	$p = .051$ 0.5, 55.5	Not able to reject
H _{1.MM}	Did not attend: 40.9 % rather positive relationship Attended: 60.9 % rather positive relationship	$X^2 (1, N = 45) = 1.793$	$p = .181$ -8.6, 48.6	
H _{2.SPIR}	Non-spiritual: 33.3 % (N = 2) rather positive relationship Spiritual: 64.1 % (N = 25) rather positive relationship	Fisher exact test	$p = .199$ -71.5, 9.5	
H _{2.MM}	Non-spiritual: 50.0 % (N = 3) rather positive relationship Spiritual: 48.7 % (N = 19) rather positive relationship	Fisher exact test	$p = 1.0$ -41.9, 43.9	
H _{3.SPIR}	Did not attend: 54.5 % more experience with the application Attended: 60.9 % more experience with the application	$X^2 (1, N = 45) = 0,184$	$p = .668$ -22.8, 34.8	
H _{3.MM}	Did not attend: 54.5 % more experience with the application Attended: 73.9 % more experience with the application	$X^2 (1, N = 45) = 1,841$	$p = .175$ -8.5, 46.5	
H _{4.SPIR}	Non-spiritual: 50.0 % (N = 3) more experience with the application Spiritual: 59.0 % (N = 23) more experience with the application	Fisher exact test	$p = .686$ -42.9, 42.9	
H _{4.MM}	Non-spiritual: 33.3 % (N = 2) more experience with the application Spiritual: 69.2 % (N = 27) more experience with the application	Fisher exact test	$p = .166$ -76.3, 4.3	
H ₅	MM < SPIR: 8 MM = SPIR: 9 MM > SPIR: 28	$T = 556,$ $z = -3,559$ ES: $r = -0.30$	$p < .001$	Reject
H ₆	MM < SPIR: 10 MM = SPIR: 1 MM > SPIR: 34	$T = 856.5$ $z = 4.220$ ES: $r = 0.35$	$p < .001$	

6. Interpretation

As mentioned above, except for the difference in attitude and application of SPIR and MM interventions, the other relationships are rather assumed and have not been confirmed at the population level. These regard the assumption of the influence of personal spirituality (for this see Limitations) and the completion of a theologically or religiously oriented course in undergraduate

studies on both MM and SPIR interventions. Overall, there is a tendency to perceive the interventions as moderately useful, and the level of use corresponds to this. While there is insufficient data to allow the data presented here to be compared with similarly focused data from abroad, it can be related to research more generally focused on different areas of the helping professions. In the context of examining attitudes in the helping professions in general, it can be said that the findings presented here are consistent with the described trend to perceive spiritually attuned interventions as essential to practice, with a tendency to perceive their usefulness as rather moderately important. The findings on the moderate use of interventions are also similar.⁶¹

The sample data suggest that personal spirituality and/or experience of courses focused on theology and religious studies⁶² within the context of bereavement support may foster (or reflect) a certain existential sensitivity that is manifested at the level of MM intervention practice and SPIR attitudes. At the level of SPIR interventions, it can be assumed that in a society where agnostic, atheistic, and so-called ietist conceptions of spirituality prevail,⁶³ interventions predominantly associated with the transcendent and then possibly specific texts that are related to a particular spiritual framework are relatively unlikely to be applicable in direct contact with clients. In this respect, then, it will be of particular interest to check against the attitudes of the mourners themselves. However, studies outside Czechia suggest that it is MM interventions that are primarily used by the bereaved rather than SPIR.⁶⁴

7. Limitations

A clear limitation of the study is the relatively low sample return rate and thus (given the small population size) the small N. This is associated with three types of difficulties. Firstly, we cannot make completely accurate inferences about the nature of the data in the population, so the outcomes are more likely to apply to those who might be expected to be interested in the topic of spirituality (this is consistent with the low proportion here of those who do not identify as spiritual, but we do not know if this proportion also applies in the population). At the same time, this affects the range of confidence intervals, which offers only a very roughly describable direction of the associations between variables (and then considerably so for the effect of personal spirituality, see Table 6). Finally, the number of respondents does not allow for more detailed analyses of the combination of education and spirituality associations in relation to MM and SPIR interventions. The ANOVA test for regression analysis indicated that it was more appropriate to use the mean (to aim for a comparison of essentially four groups⁶⁵), which again was not appropriate to implement given the small number of non-spiritual respondents (N = 6). Similarly, the proportional representation for MM and SPIR in relation to personal spirituality needs to be understood in relation to sample size. However, the small number of non-spiritual respondents was adapted to the statistical procedures. From the point of view of statistical testing of null hypotheses, then, those relationships that would have been significant with a larger number of respondents can be

61 Kelli M. Larsen, 'How Spiritual Are Social Workers? An Exploration of Social Work Practitioners' Personal Spiritual Beliefs, Attitudes, and Practice', *Social Thought*, 30 (2011): 25, <https://doi.org/10.1080/15426432.2011.542713>.

62 Of the respondents who identified themselves as non-spiritual only one had taken a course focused on theology or religious studies.

63 Jiří Pospíšil and Pavla Macháčková, 'The Value of Belongingness in Relation to Religious Belief, Institutionalized Religion, Moral Judgement and Solidarity', *Religions*, 12 (2021): 12, <https://doi.org/10.3390/rel12121052>.

64 Ahmadi and Zandi, 'Meaning-Making', 8.

65 Spiritual with experience from undergraduate education, spiritual without this experience, non-spiritual without experience, and non-spiritual with experience in theology and/or religious studies from undergraduate education.

marked as nonsignificant.⁶⁶ For this reason, those relationships that were evident in the sample were also presented.

8. Conclusion and Recommendations

Although it is appropriate to see the formulated conclusions as preliminary and rather as an encouragement for further exploration of the topic (see Limitations), it can be said that the experience (RQ2) with spiritually attuned interventions is relatively large. At least 50% of respondents had experience with 15 interventions at any time. Not a single intervention was identified as one that no one had experience with. For 14 interventions, a rather positive relationship in terms of their effectiveness (RQ1) was also detected – that is, an average rating by all respondents of 3.5 or more. Interventions directed towards the use of spiritual texts (verses from the Bible, etc.) or spiritual songs for the purpose of grief support and spiritual journaling were identified as the least useful and also the least implemented. On the opposite side, those directed towards supporting the search for strength in spirituality and spiritual rituals, issues of the afterlife, and then two of the three MM interventions (dealing with guilt, forgiveness, and providing contact with a priest/pastor for spiritual practice) were marked as the most useful and most applied. It also appears that more workers tend to discuss the afterlife as a topic of grieving rather than passing them on to the clergy.

There are a number of implications for bereavement support practice, but these also carry with them the need for further exploration of the topic (see below). Indeed, the following turns out to be essential for practice:

- Promote staff knowledge of different concepts of the afterlife and ways of discussing them in a way that provides a free space for the bereaved to choose well.
- Promote knowledge regarding various spiritually attuned rituals that can be used for subjectively perceived support within the grieving process.
- Given the experience with and attitudes towards interventions targeting the negative impacts of spirituality in the sample, promote the skill of not only identifying spirituality as a supportive factor of adaptation but also as a factor of potential complications.
- To explore in more detail the use and status of prayer as part of professional support for the bereaved – that is, as part of the practice of the helping professions – in the Czech language context.

For further exploration of the topic, this primarily means (in addition to the planned comparison of staff and client attitudes) trying to increase the response rate and carry out analyses to explore the nature of the interventions in more detail. In this respect, it would be useful to implement a Multiple Correspondence Analysis to identify potential factors for the interventions as a whole. Similarly, it would be useful to test the extent of the combined influence of personal spirituality and undergraduate experience, which would also be more likely to be possible as N increases (see Limitations). It would also be essential to turn attention towards data-driven outcomes, that is, also towards a qualitative framework that focuses on specific forms of application. The data presented here confirm that such an exploration would make sense.

66 Katherine S. Button et al., 'Power failure: why small sample size undermines the reliability of neuroscience', *Neuroscience*, 14 (2013): 3, <https://doi.org/10.1038/nrn3475>.

Acknowledgments

The author would like to thank all the survey participants, and also those participating in the conversations over the first version of the questionnaire.

Contact:

Jan Kaňák, Ph.D.

University of West Bohemia in Pilsen

Faculty of Arts

Department of Sociology and Social Work

Sedláčkova 15, 306 14 Plzeň

honza.k@mail.muni.cz

Ekonomické sounáležitosti literárního žánru českého venkovského realismu druhé poloviny 19. století v kontextu edukačních hodnot

Jaroslav Šetek, Jiří Alina, Tomáš Volek

DOI: 10.32725/cetv.2023.006

Abstrakt:

Zcela nové problémy hospodářské a sociální povahy českého venkova druhé poloviny 19. století, vzniklé v důsledku průmyslové revoluce, lze vnímat jak na formování a akceleraci konceptů alternativních ekonomických teorií, tak i v rámci literárního žánru představitelů českého venkovského realismu tohoto období (Boženy Němcové, Vítězslava Háška, Karla Václava Raise). V této souvislosti je cílem článku na základě syntézy proudů ekonomického myšlení a literárního umění poukázat na dimenze edukačních hodnot směřujících k všestrannému zhodnocení složek lidského kapitálu zájmových skupin obyvatelstva. Toto zhodnocení lze spatřit ve schopnostech užití multidisciplinárního pohledu (ekonomie, sociologie, psychologie, pedagogiky) na analýzy projevů chování jedince (v různých sociálních rolích) za konkrétní situace v uvedeném čase a prostoru.

Klíčová slova:

ekonomické a sociální dopady první průmyslové revoluce, próza českého venkovského realismu druhé poloviny 19. století

Úvod

S rozvojem poznání dynamického vývoje společenských procesů dochází ke značné diferenciaci jejich výkladu nejen v rámci otevřeného systému společenskovědních disciplín, ale i žánrů literárního umění. K této skutečnosti dochází i v rámci poznání venkova, který lze zkoumat z různých pohledů. S rozvojem poznání společenského vývoje dochází ke značné diferenciaci jeho výkladů v rámci otevřeného systému společenskovědních disciplín a současně i žánrů literárního umění zainteresovaných na uvedené problematice. V tomto systému zaujímá samostatnou pozici ekonomická teorie, zkoumající člověka s jeho potřebami ve světě omezených zdrojů. Nesoulad mezi potřebami a zdroji pak člověka vede do ekonomických vztahů s ostatními lidmi za účelem vytvářet patřičnou strukturu v rámci společnosti.

V ekonomické teorii i v literární vědě posledních desetiletí akceleruje význam jejich provázanosti

s dalšími společenskými vědami. Je to logické, neboť jedině tak mohou současné moderní ekonomické a literární vědy rozšířit svůj teoretický obzor o společenské, historické a kulturní vědy. Společenská povaha konceptů ekonomických teorií a literárních děl je do značné míry určena jeho personou, kterou v případě ekonomické vědy představuje teoretik ekonomických věd a autor literárního díla. Obě osoby mají status uznání a lze je studovat jako společenskou bytost. Do person ekonomického teoretika i tvůrce uměleckých literárních děl pronikají sociální procesy doby a prostředí, kde lze zkoumat mezilidské vztahy s normativním nebo pozitivním přístupem. Normativní přístup v literárním umění zobrazuje, jaká realita sledovaného děje by měla být (vše s dobrým koncem, vítězství dobra nad zlem, idylčnost). V ekonomii představuje normativní přístup konstrukci předobrazu dokonalejšího ekonomického systému. Naproti tomu pozitivní přístup v literárním umění hodnotí skutečnost v realitě, a to až někdy příliš „tvrdě“ (tragické konce v povídkách či dramatech v případě literárního umění); v případě ekonomie přijímá a popisuje realitu takovou, jaká je, bez sebemenších soudů.

Podle výše uvedených faktů je cílem článku mezioborovým přístupem, zejména ekonomické teorie a aplikované sociologie (literárního umění), podat výklad ekonomických sounáležitostí realistického literárního žánru s orientací na český venkov druhé poloviny 19. století, a to v edukačním kontextu. Při zpracování převažuje aplikace metody analýzy a komparace zaměřená na významné osoby zmíněného literárního proudu (Božena Němcová, Karel Václav Rais, Vítězslav Hálek) a ekonomické myšlení významných proudů či škol (utopický socialismus, marxismus, německá historická škola, institucionální ekonomie) časově spojených s touto problematikou a zároveň značně rozdílných ve svých teoretických konceptech.

1. Sociální prostředí a teoretické koncepty aplikované sociologie literárního umění

Období 19. a počátku 20. století je spjato s úsilím o nalezení pozice společenských věd ve vědeckém prostoru. Například zakladatel moderní fenomenologie, německý filozof českého původu Edmund Husserl spatřuje problém v pokusu o přesazení úspěchu přírodních věd do oblasti společenskovědní¹. Společenské vědy by tak měly vycházet z předpokladu, že nikdy není možné nastolit naprosto stejné podmínky a experiment není nikdy možné provést zcela identicky. Tento spor o přiměřenost užívání metod přírodních věd je příčinou rozdílů i mezi teoretickými koncepty ekonomických a sociologických škol.

Z výše uvedených důvodů lze orientovat výklad ekonomických sounáležitostí literární tvorby na základě analýzy vlivu sociálního prostředí, tedy prostřednictvím sociologie literárního umění. Důkazem toho jsou romány popisující společenské poměry Francie první poloviny 19. století od Honoré de Balzaca², představitele romantismu a realismu, považovaného za duchovního otce kriticko-realistického románu a tvůrce moderního sociologického románu. Jeho následovník Émile Zola (rovněž francouzský spisovatel a představitel naturalismu) považoval pod vlivem teoretika Hypolita Taina literární ideu za prostředek vědeckého zkoumání lidské společnosti a své romány za praktickou sociologii³. Rovněž se ztotožňoval s názory, že tehdejší francouzská společnost žije pozitivistickou teorií zakladatele sociologie Augusta Comta.⁴ V důsledku toho lze pro studia lidské společnosti aplikovat totožné metody jako pro exaktní vědy. V těchto souvislostech je možno

1 Edmund Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie* (Praha: Academia, 1996), 26.

2 Karel Krejčí, *Sociologie literatury* (Praha: Grada, 2008), 53.

3 Jiřina Šmejkalová, *Kniha. K teorii a praxi knižní kultury* (Brno: Host, 2020), 38.

4 Miloslav Petrusek, *Sociologie a literatura* (Praha: Československý spisovatel, 1990), 54.

vystopovat počátky sociologie literárního umění.

Nicméně k výraznější dynamice rozvoje sociologie literárního umění dochází až v polovině 20. století, a to prezentací knihy *Sociologie literatury* uskutečněnou v r. 1958. Autor Robert Escarpit⁵ představil úvod do problematiky literární sociologie. Ve své podstatě se jednalo o empiricko-pozitivistickou sociologii, kde však nebyly nalezeny odpovědi na základní otázky vztahu společnosti a literatury. Proti tomuto pojetí literární sociologie se vymezil francouzský filozof a literární vědec Lucien Goldmann, považovaný za duchovního otce bruselské sociologické literární školy. Jeho přínos spočíval ve spojení prvků strukturalismu se sociologií⁶, kdy společenské podmínky a tzv. možné vědomí ovlivňují způsob četby a výkladu literárního textu. Podstata jeho teoretického konceptu spočívala v usouvztažnění dvou heterogenních struktur, kdy homologie konstruuje vztah výhradně na bázi struktur společensko-ekonomické a literární⁷. Koncept je doložen zkoumáním románu, ve kterém nalézá vztah mezi strukturou literárního prostředí, v němž román vznikl, a formou románu. Z tohoto důvodu používá termín „genetický strukturalismus“, který na rozdíl od tradičního strukturalismu pracuje se sociálními strukturami, nikoliv s obsahy vědomí⁸. Oproti svým výše uvedeným předchůdcům pracuje francouzský sociolog a antropolog Pierre Bourdieu prostřednictvím teorie „pole“ s daleko širší sférou lidské činnosti na přelomu 70. a 80. let 20. století. Ve své podstatě sleduje v perspektivě konkurence a „homologií“ vztahy mezi jednotlivými poli v ekonomických, vědeckých, sociálních, politických, náboženských, literárních a mnoho dalších dimenzích⁹. Více pozornosti soustřeďuje na zkoumání konkrétních strategií v rámci vnitřní i vzájemné působnosti a hierarchie jednotlivých polí¹⁰. Společnost je tak vnímána jako prostor pozic aktérů, kdy s cílem transformace nebo zachování stávající struktury „pole“ dochází k symbolickým či otevřeným konfliktům¹¹.

Pro analýzu ekonomických sounáležitostí literárního žánru mohou přispět přínosy českých historiků a sociologů literárního umění druhé poloviny 20. století, ke kterým se řadí Karel Krejčí a Miroslav Petrušek. Krejčí specifikuje rozdělení literatury na typ horizontální (zde vznikají literární kategorie národní, nadnárodní či regionální) a vertikální skrze sociální skupiny, vrstvy a apod.¹² Současně lze mezi horizontálním a vertikálním rozdělením spatřit i určité spojovací tendence. Petrušek v rámci sociologie nahlíží na literaturu pomocí sociognoseologického a institucionálního paradigmatu¹³. Zatímco sociognoseologické paradigma se váže na dlouhodobé tradice a literární dílo považuje za společenský odraz, institucionální vychází z předpokladu, že literatura není vůči společnosti vnější, naopak ona sama je společností, respektive sociální institucí, a jako taková je podřízena základním sociologickým zákonitostem.

2. Reflexe literárního umění a ekonomického myšlení

Literární umění žánru krásné literatury stálo při úvahách o ekonomických aktivitách lidské společnosti již od pradávna, důkazem toho jsou Homérovské básně *Illias* a *Odyseia* z 8. století př. n. l.

5 Šmejkalová, *Kniha. K teorii a praxi knižní kultury*, 79.

6 Lucien Goldmann, *Humanitní vědy a filozofie* (Praha: Svoboda, 1967), 64.

7 Goldmann, *Humanitní vědy a filozofie*, 72.

8 Goldmann, *Humanitní vědy a filozofie*, 94.

9 Pierre Bourdieu, 'The field of cultural production', in *The book history reader*, ed. David Finkelstein and Alistair McCleery (New York - London: Routledge, 2002), 79.

10 Pierre Bourdieu, 'The forms of capital', in *Handbook of theory and research for the sociology of education*, ed. John E. Richardson (New York: Greenwood, 1986), 244.

11 Bourdieu, 'The forms of capital', 251.

12 Krejčí, *Sociologie literatury*, 53.

13 Petrušek, *Sociologie a literatura*, 74.

Inspirací k osamostatnění ekonomické vědy v rámci společenských věd bylo opět literární dílo z roku 1705, kdy holandský spisovatel a filozof Bernard Mandeville publikoval *Bajku o včelách* (knižně vydáno v roce 1714)¹⁴. Původně se jednalo o básnickou satiru na tehdejší aktuální politické spory v Anglii. Toto dílo lze považovat za klasický základ ekonomického liberalismu, neboť podtitul zněl *Soukromé neřesti – veřejné blaho*. Poprvé zde bylo užito známého termínu „neviditelná ruka“ trhu, kterého následně využil skotský osvícenský filozof a duchovní otec ekonomické vědy Adam Smith ve svém proslulém díle *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů* z roku 1776¹⁵. Toto dílo znamená završení nového přístupu k hospodářství, které do ekonomického myšlení vnáší ideu hospodářského liberalismu.

Již na přelomu 18. a 19. století lze zaznamenat kritiku nastupující éry kapitalistického systému, která vychází z pozic humanismu v kontextu ekonomických a sociálních teorií utopického socialismu. Jeho představitelé – utopisté zmíněného období (nejznámější jsou Henri de Saint-Simon, Charles Fourier a Robert Owen) se snažili přesvědčit majetné vrstvy o tom, že majetková nerovnost je v rozporu „s božími a lidskými zákony“ a že „kapitalismus odporuje lidské přirozenosti“¹⁶. Požadovali reformu společnosti, chtěli překonat anarchii výroby plánováním, doporučovali zavést odměňování podle vykonané práce, odmítali řešení revoluční cestou. Společným znakem zmíněných teoretiků utopického socialismu bylo, že předpokládali socialistickou přeměnu pokojnou cestou, „shora“ – skrze propagaci myšlenek a osvětlení tzv. vládnoucích tříd.

Zásadní převrat v názorech, jak je možno socialismus uskutečnit, přinesli ve srovnání s utopickými socialisty v polovině 19. století Karel Marx a Friedrich Engels, jejichž ekonomické a sociální koncepce jsou moderně řazeny k alternativním (ekonomicko-sociologickým) přístupům¹⁷. Podle jejich názoru je kapitalistický ekonomický systém založen na soukromokapitalistickém vlastnictví výrobních prostředků a vykořisťování námezdní práce. Společnost je rozdělena na antagonistické třídy – třída kapitalistů (kteří vlastní výrobní prostředky a vykořisťují pracující) a třída proletariátu (osobně svobodný, ale ekonomicky nucený prodávat pracovní sílu). Hlavním zákonem je maximalizace nadhodnoty (zisku), jejímž zdrojem je nezaplacená práce dělníků (dělník dostává mzdu, hodnotu pracovní síly, ale nikoli „hodnotu práce“)¹⁸. Logika vede k neustálému růstu vykořisťování, což způsobuje zbídačování pracujících. Neustále se zostřeje základní rozpor kapitalismu mezi rostoucím společenským charakterem výroby (v důsledku rozvoje dělby práce, technologického pokroku, koncentrace či centralizace výroby) a soukromokapitalistickým způsobem převlastňování¹⁹. Charakteru výroby se musí v důsledku proletářské revoluce přizpůsobit i vlastnické vztahy, kapitalismus bude nevyhnutelně nahrazen pokrokovější formací – socialismem. Ten prezentovali jako vyústění objektivního vývoje kapitalistického hospodářství, který povede k sociální revoluci, v níž dělnická třída získá v duchu socialistického ideálu politickou moc vedoucí k nastolení blaha společnosti.

Zhruba od 40. let 19. století alternativní pohledy ekonomického myšlení konstatují, že cesty k nápravě v rámci dosud nastoleného stylu jsou spatřovány v zásadě v nastolení nového přístupu, tedy ve směru od individualismu k organickému a holistickému pohledu na realitu světa. V jeho světle pak musí dojít k přehodnocení tradičních ekonomických přístupů a modelů. Na historic-

14 Srov. Milan Sojka, *Dějiny ekonomických teorií* (Praha: Havlíček Brain Team, 2010), 123.

15 Srov. Sojka, *Dějiny ekonomických teorií*, 89.

16 Srov. Sojka, *Dějiny ekonomických teorií*, 111.

17 Srov. Sojka, *Dějiny ekonomických teorií*, 128.

18 Karel Marx, *Kapitál I.* (Praha: Svoboda, 1978), 605.

19 Marx, *Kapitál I.*, 614.

kou podmíněnost ekonomických kategorií a teorií upozorňují mnohé koncepce řazené k sociálně ekonomickým směrům. Jádrem historických přístupů je spojování s německou historickou školou vzniklou ve 40. letech 19. století. Jejím filozofickým základem byla Hegelova filozofie s jeho ideou samovývoje ducha a dále sociologie zakladatele pozitivismu Augusta Comta²⁰. Jedná se o různé autory, které spojuje historická metoda a kritika Smithova liberalismu. Na základě této kritiky dochází k níže uvedeným třem závěrům:

1. Ekonomické zákony nemají v žádném případě univerzální platnost a je problematické stanovit, zda vůbec existují. Pokud lze z dějin vyvodit zákony, mají pouze místní a časovou omezenost.
2. Předmětem ekonomické vědy je prioritně zkoumání národního hospodářství – „ekonomický národní život“.
3. Základní metodou ekonomie musí být zkoumání faktů v jejich historickém vývoji, neboť dějiny jsou hlavním znakem národa²¹.

Zvláště první generace mladší větve německé historické školy (tzv. etická škola) kladla důraz na etickou dimenzi ekonomických kategorií, doporučení pro hospodářskou a sociální politiku, princip evoluce, určující roli právních norem v ekonomickém životě a silný odpovědný stát.

Ve sledovaném období druhé poloviny 19. století se v českých zemích ekonomie tradičně nazývala národním hospodářstvím a dlouho byla spojena s německým prostředím a jazykem.

Za nejvýznamnějšího českého ekonoma tohoto období je považován obrozenec, politik a národohospodář Albín Bráf²². Pod vlivem výše zmíněné německé historické školy považoval právní normy za rozhodující při utváření ekonomických procesů. Klíčovou pozici při vymezení ekonomické vědy představovala podle něho etika, kterou považoval za nedílnou součást ekonomie. Z tohoto důvodu byl zastáncem přesvědčení, že nutnou součástí ekonomického růstu je respektování etických pravidel ve společnosti. V tomto duchu preferoval řešení sociálních otázek založená na přednosti morálky a silného pocitu vzájemné pospolitosti. V intencích tehdejší doby tak šlo o hledání podoby sociálního smíru uvnitř všech složek společnosti.

Podle zmíněné Bráfovy filozofie měly funkce státu v jakékoliv oblasti hospodářské a sociální politiky dvojí charakter. Negativní charakter znamenal zabránění porušování svobody pracovní smlouvy a pozitivní pak podněcující, organizující či donucovací činnost státu. Stát tedy mohl buď pouze vytvářet podmínky a právní základ pro vytváření svépomocných institucí, nebo mohl sám určité instituce zřizovat. Státní intervence připouštěl pouze za předpokladu nedostatečných vlastních schopností jednotlivců nebo jejich sdružení. Hlavní roli Bráf přisuzuje státu při tvorbě patřičných právních norem k řešení sociálních otázek druhé poloviny 19. století (řešení problému chudinské podpory a mzdy, ochrana dělnické práce, sociální pojištění apod.). Navíc do výkladu národohospodářské teorie vložil také národní pohled, čímž definoval kritérium českého ekonomického národního zájmu. Z teoretického výzkumu historie národohospodářských myšlenek, vědy a výuky Bráf odvodil a zdůvodnil členění českého „národního obrození“ na tři etapy: 1. literární a slovesné, 2. politické a 3. národohospodářské²³. Začátek období národohospodářského obrození Bráf kladl na počátek 60. let 19. století. V rámci koncepcí národohospodářských vzdělávacích programů navrhoval zřízení výuky sociálních věd na teologických fakultách²⁴. Vycházel

20 Pavel Sirůček, *Průvodce dějinami standardních ekonomických teorií* (Slaný: Melandrium, 2003), 482.

21 Sirůček, *Průvodce dějinami standardních ekonomických teorií*, 484.

22 Sirůček, *Průvodce dějinami standardních ekonomických teorií*, 486.

23 Albín Bráf, 'O novém buditelství českém', in *Albín Bráf, Život a dílo. Díl druhý, Výbor statí z nauky národohospodářské*, ed. Cyril Horáček and Josef Gruber (Praha: Vesmír, 1923), 63.

24 Bráf, 'O novém buditelství českém', 64.

přítom z role duchovních, kteří v Čechách stáli u „kolébky českého národního probuzení“.²⁵ Z tohoto důvodu uznával jejich pozici také v národohospodářských otázkách. Jeho představa přitom mířila ke kněžím nejen jako nositelům specifické, prakticko-ekonomické vzdělanosti, ale také jako k nositelům sociálního smíru na venkově.

3. Vývoj ekonomických a sociálních poměrů českého venkova 19. století

V českých zemích se prvky kapitalismu objevovaly již od manufakturního období v 18. století. Nevollnictví bylo zrušeno v roce 1781. Přejít k mírnější formě závislosti rolníků, k poddanství, přinesl zásadní zlepšení jejich postavení, avšak feudální renty, včetně rolních povinností „na panském“, zůstaly zachovány. Rozklad feudálního zemědělství byl stále zjevnější, produktivita zemědělské práce stagnovala, robota vyvolávala nevoli mezi rolníky a pokrokové zkušenosti západoevropského zemědělství se rozšiřovaly jen pomalu. Zásadní zlom na cestě ke kapitalismu nastává na přelomu let 1848–1849, kdy bylo poddanství zrušeno za náhradu. Stalo se tak na zasedání uherského sněmu v Bratislavě v březnu 1848 a říšského sněmu v září 1848. Zrušením poddanství se tak vyrovnala sociální kritéria venkova. Pominula stavovská uzavřenost svobodnických komunit, které se otevřely někdejšímu poddaným. Tím se vytvořil základní předpoklad všech změn v oblasti ekonomických a sociálních vztahů českého venkova. Tímto zákonem byla zrušena všechna břemena a služby, veškerá naturální a finanční břemena, jež dosud spočívala na rustikální půdě²⁶.

Důsledkem těchto změn se čeští rolníci stali vlastníky téměř všech pozemků, které jako poddaní obdělávali, za zrušení roboty a dalších feudálních povinností museli platit bývalé vrchnosti finanční náhradu. Při přechodu ke kapitalistickému zemědělství, který probíhal pruskou cestou, se vytvořila relativně početná vrstva středních rolníků. Agrární přelidnění bylo největší ve slabě industrializovaných oblastech. Přechod od trojpolního ke střídavému způsobu obhospodařování půdy se zrychlil po revolučních událostech 1848–1849.

Do poloviny 19. století představovala rodina venkovského typu především společenství lidí, kteří spolu bydleli pod jednou střechou, spolu hospodařili a spolu tvořili i výrobní jednotku, tedy všechny včetně tovaryšů, čeledínů a děveček. Ze sociologického pohledu se jednalo o anticko-židovské pojetí rodiny, které zahrnovalo nejen pokrevní příbuzné, ale všechny „v domě“.²⁷ Typické rovněž bylo soužití širších rodin a více generací v rámci jedné domácnosti. Podle tehdejšího obyčejového práva staří předali hospodářství mladým a sami žili na výměnku, v oddělené místnosti často mimo hlavní stavení. V souladu s těmito obyčejovými pravidly se nastupující hospodář zavázal tomu předchozímu (zpravidla otci) k doživotnímu zajištění ubytování a naturálních dávek. V té době představoval výměnek jediný druh péče o staré lidi, neboť systém sociálního a ekonomického zabezpečení ve stáří ještě neexistoval.²⁸ V podobě sociální instituce tak byl výměnek jediným zařízením, které se postaralo o zabezpečení lidí v postproduktivním věku.²⁹

Průmyslová revoluce začala v českých zemích po roce 1820, značně akcelerovala ve 40. letech a vyvrcholila na přelomu 60. a 70. let 19. století. Plně se tak uplatnil tržní systém s názvem kapitalismus. Tento nově vzniklý ekonomický systém rovněž znamenal volné působení tržních sil bez patřičných regulačních opatření, neboť „staré zákony přestaly fungovat a nové nebyly“. Postupná

25 Bráf, 'O novém buditelství českém', 66.

26 Srov. Sirůček, *Průvodce dějinami standardních ekonomických teorií*, 149.

27 Ivo Možný, *Moderní rodina: (mýty a skutečnosti)* (Brno: Blok, 1990), 48.

28 Jaroslav Vostatek, *Sociální zabezpečení – teorie a politika* (Praha: Vysoká škola ekonomická, 1995), 5.

29 Igor Tomeš, *Sociální politika – teorie a zahraniční zkušenost* (Praha: Socioklub, 2001), 56.

industrializace společnosti tak přinesla kromě celé řady dalších skutečností i výrazné zvýšení produktivity v zemědělské výrobě. V druhé polovině 19. století největší podíl v českém venkově představovala drobná hospodářství s výměrou půdy do 2 hektarů (48 % veškerých samostatně hospodařících statků). Vlastníci těchto usedlostí hledali způsob obživy v jiné oblasti než v samostatném zemědělském podnikání. Z této skupiny se rekrutovala značná část zemědělských dělníků na šlechtických velkostatcích. Zároveň akcelerace růstu venkovského obyvatelstva vedla k početnému růstu pracovních sil, které již nemohly najít své příležitosti v zemědělství nebo v příbuzných oborech, a proto docházelo k rychlé migraci venkovských obyvatel do měst. Zejména na venkově nabírala chudoba důsledkem inovací první průmyslové revoluce zcela „moderní“ podobu. Již se netýkala sociálních skupin obyvatelstva ve stáří, invaliditě a nemocných, ale zasahovala i obyvatelstvo v produktivním věku, tedy práceschopné. Toto obyvatelstvo představovalo sociální skupinu nezaměstnaných, popřípadě zaměstnanců s nízkými výdělky nedostačujícími k zajištění základní obživy. Z důvodu absence sociálního zákonodárství byla politická reprezentace státu vůči těmto negativním dopadům téměř bezmocná.

4. Ekonomické a sociální dimenze tehdejší venkovské společnosti v literárních dílech

V české próze první poloviny 19. století patřilo téma venkova k nejfrekventovanějším a bylo zpracováváno pomocí nejrůznějších žánrových forem. Do roku 1830 k nim patřila především idyla, jež v některých konkrétních literárních dílech této formy rovněž dokládá zájem o českou podobu venkova. Od 30. let 19. století se do českého literárního prostředí dostává řada překladů, a to zejména anglických a francouzských prací tematizujících sociální prostředí tehdejšího velkoměsta. Následně ve 40. letech 19. století tematika ze sociálního prostředí sahá po lince z českého venkova. České povídky venkovské tematiky první poloviny 19. století je možné sledovat v kontextu tří směrů. První spočívá v principu křesťanského aspektu s reálným přesahem děje do oblasti zásadních problémů života tehdejšího venkova. Druhý směr představuje povídky sociální dimenze s orientací na typické konflikty ekonomické a sociální povahy tehdejší doby (chudoba skupin čeledínů, podruhů a domkářů, zvůle a pýcha vrchnosti apod.) se zdůrazněním tragických osudů hlavních hrdinů. Třetí směr lze spatřit v průběhu 40. let v romantickém a folkloristickém zaměření na prezentaci předností lidového charakteru a krásy lidových zvyklostí venkovského lidu. Zároveň je zřejmé, že rozvoji tohoto směru značně zabránily revoluční události z let 1848–1849, přesto není vyloučeno, že českému naturelu spíše vyhovoval racionálnější pohled na problematiku venkova oproti jeho idealizaci.

Od druhé poloviny 19. století byla v literární tvorbě věnována značná pozornost zobrazení regionálního svérázu krajů. Jasným důkazem toho je literární tvorba Boženy Němcové, Karla Václava Raise a Vítězslava Háška. V jejich dílech jsou spatřovány empirické zkušenosti autorů s určitými regiony (místa jejich původu a působnost během jejich životní dráhy) a s jejich tradičním zabarvením. Tato trojice rovněž zobrazuje skutečné ekonomické a sociální rozdíly v tehdejší společnosti, a to zejména v prostoru českého venkova. Usiluje také o lepší život jedinců, postižených chudobou coby patologickou sociální událostí. Nicméně se tito autoři liší vztahem k realitě, což je mj. i předmětem zájmu ekonomického myšlení. Z pohledu zmíněných konceptů lze literární tvorbu Němcové vnímat v kontextu normativní ekonomie, a to i díky vlivu utopického socialismu. Je sice pravda, že zjištěnou skutečnost hodnotí, a to zpravidla obvykle kriticky, ale zároveň konstruuje předobraz dokonalejšího ekonomického systému společnosti. Naproti tomu u Raise lze v oblasti

otázek mezilidských vztahů a zabezpečovacího institutu ve stáří prostřednictvím výměnků (jako nepsaného obyčejového práva) jednoznačně spatřovat pozitivní přístup ekonomie. K tomu jej vedl nezkreslený obraz života vesnického člověka tak, jak se s ním dlouhá léta setkával během své učitelské profese. Ve svých dílech přijímá realitu takovou, jaká je, a hledá v ní zákonitosti. Raisův projev úcty ke stáří se sice blíží popisu *Babičky* u Němcové, ovšem s tím rozdílem, že poukazuje na bezmocnost starců čelit majetkovému tlaku ze strany svých dětí, které honba za mamonem zcela odlidšťuje. Čtenářům se tak snaží předat co nejvěrnější obraz reality tehdejšího venkova, tedy objektivní a neidealizované ztvárnění skutečnosti. Nicméně na příkladu sociálních otázek (zejména ve stáří, při vzniku chudoby) považuje určitou míru intervence ze strany státu za nutnou a užitečnou³⁰. Tato intervence spočívá zejména v provázané hospodářské a sociální politice. Spojení zmíněných politik vychází z principu sociální solidarity a spravedlnosti na základě práva, představující minimum etických norem.

Naproti tomu u Hálek se krizové situace v podobě konfliktů v mezilidských vztazích na českém venkově 60. let 19. století (týkajících se výměnků) řeší idylicky, leckdy až s humorem. Z etického pohledu zde dobro vždy zvítězí, není tedy potřebná žádná státní intervence prostřednictvím právních norem upravujících závazná pravidla lidského chování. V tom právě spočívá hlavní „dělicí čára“ mezi Raisem a Hálkem.

5. Ekonomicko-sociální tematika v literární tvorbě Boženy Němcové

Němcová, jako první profesionální spisovatelka a významná osobnost českého ženského sociálního hnutí,³¹ je považována za zakladatelku prózy českého venkovského realismu, jejíž díla překonala romantické pojetí venkova a řadí se tak k jevům postromantickým. Lze ji tedy přiřadit ke směrům typickým pro první polovinu 19. století, tj. romantismu (konflikt mezi vnitřním a reálným světem), *biedermeieru* (typický pro tehdejší měšťanskou kulturu) či realismu (orientace na hodnotu životní pravdy). Ke svým povídkám z venkovského prostředí se Němcová pracovala prostřednictvím pohádek, *Národních báchorek a pověstí*, do jejichž tvorby vnesla mnoho nových prvků. Její literárně umělecký posun k realismu lze spatřovat v etnografickém popisu a smyslu pro detail. Avšak ve své literární tvorbě se nikdy neoprostila od poetičnosti a sklonu k idealizaci. To potvrzuje i její vrcholné dílo *Babička*, v němž Němcová usiluje o „zreálnění ideálního národního typu“.³²

Nicméně právě kvůli jejímu nejproslulejšímu dílu *Babička* z roku 1855 není její orientace v rámci uměleckých směrů jednoznačná, což vyplývá z hodnocení podaných některými významnými českými historiky a kritiky literárního umění, jako je František Xaver Šalda³³, Arne Novák³⁴ a Václav Černý³⁵.

Podle Šaldy představuje literární činnost Němcové jistý způsob vykoupení z reálného života, neboť její svět je „nade všecko pomyšlení trudný, strastný, bolestný i pokořující; zmařený a obětovaný vlastně od chvíle, kdy se provdala.“³⁶ V této souvislosti sugestivně zdůrazňuje její osobní utrpení, které představuje základní složku její osobnosti. V kontextu s dobovým stanoviskem je právě její osobní utrpení vnímáno jako hodnota, která povznese člověka k vyšším úrovním bytí. Novák

30 Anna Arnoldová, *Sociální zabezpečení I.* (Praha: Grada Publishing, 2012), 26.

31 Marie Bahemská, *Počátky emancipace žen v Čechách* (Praha: Libri, 2005), 21.

32 Srov. Aleš Haman, *Trvání v proměně: česká literatura devatenáctého století* (Praha: Arsci, 2010), 158.

33 Srov. František Xaver Šalda, 'Božena Němcová', in *Duše a dílo: podobizny a medailony*, František Xaver Šalda (Praha: Melantrich, 1950), 52.

34 Srov. Arne Novák, *Přehledné dějiny literatury české od nejstarších dob až po naše dny* (Brno: Atlantis, 1995), 866.

35 Srov. Václav Černý, *Knížka o Babičce a její autorce* (Toronto: Sixty-Eight Publishers, 1982), 127.

36 Šalda, 'Božena Němcová', 74.

ji řadí k počátkům české realistické povídky z prostředí lidového života. Říká o ní, že „lidsky jest první významnou plnokrevnou ženou české literatury.“³⁷ Černý ve svém díle *Knížky o Babičce* hodnotí literární tvorbu Němcové v tom smyslu, že Němcová nejenže idealizuje skutečnost, ale dokonce vytváří skutečnost novou, a to neskutečnou až vysněnou.

V souvislosti s dimenzí nerovnoměrného rozdělení tehdejší společnosti českého venkova na bohaté a chudé je jedním z častých námětů Němcové zobrazení vztahu šlechty k venkovskému obyvatelstvu, jako např. v povídce *V zámku a v podzámčí* z roku 1856. Děj s poměrně realistickým popisem prostředí se časově odehrává v první polovině 19. století ve venkovském regionu Nymburska, kde Němcová v letech 1848–1850 žila. V rámci této romantické povídky se snaží zobrazit ekonomické a sociální rozdíly prostřednictvím dvou protipólů v tehdejší společnosti, tj. bohatství a chudobu v pravém světle, a tedy rozdílný život dvou sociálních skupin obyvatelstva chudiny (žijící v podzámčí) a panstva (žijícího v zámku)³⁸. V této souvislosti se zde do protikladu staví poctivost, čestnost a mravnost chudých lidí na straně jedné a povrchnost šlechty (postavy manželů Skočdopolových) a pokrytectví služebnictva (komorná Sára) na straně druhé. Zároveň se zde ukazují dopady pandemie cholery (tehdejší úmrtnost 40–60 % z nakažených), které rovněž zasáhly české země na přelomu 20. a 30. let 19. století. V této souvislosti je vidět bezmocnost bohatství proti nemoci, která nečiní rozdíl mezi bohatými a chudými. To lze spatřit zejména na příkladu hlavní postavy povídky milostpaní Skočdopolové, která se z této závažné choroby vyléčí, zbaví se všech špatností a věnuje se charitativní činnosti – zakládá školu, sirotčinec a nemocnici pro chudé. Děj této povídky je zcela idylický, neboť bohatí zmoudří a snaží se pomáhat chudým. Tímto způsobem si Němcová představovala nápravu tehdejší společnosti „bez pravidel“. V tomto smyslu Němcová navrhuje způsob řešení tehdejších sociálních a ekonomických problémů, což je romantická a optimistická představa – idealizace, tedy prolínání uměleckého směru romantismu a realismu.

Zdá se, jako by celý život Němcové, od jejího raného dětství až po její spisovatelská léta, směřoval k napsání jejího nejznámějšího a nejproslulejšího díla *Babička* v roce 1855. Inspiraci k napsání lze spatřovat v básnické sbírce Karla Jaromíra Erbena *Kytice*, sepsané v letech 1837–1852 na základě sběru venkovské ústní lidové slovesnosti, a dílo olomouckého univerzitního profesora a lékaře Františka Jana Mošnera *Pěstounka* z roku 1851.³⁹ Autorka částečně autobiografickou formou představuje své dětství (v postavě Barunky) v Ratibořickém údolí a příběh své babičky (postavy Marie Magdaleny Novotné Čudové), která zde podle některých pramenů měla pobývat v letech 1825–1830⁴⁰. Dílo *Babička* bylo nejčastěji definováno jako vesnická povídka (romantiko-folkloristického typu), později jako vesnický román. Děj se odehrává v jakýchsi obrazech ukotvených do rámce cyklického času v přírodním prostředí regionu východních Čech, proto také nese podtitul *Obrazy venkovského života*, a představuje jasné vylíčení přírodopisných, sociálních a etnografických aspektů tehdejšího venkovského prostoru. Co do své podstaty je v díle zachycena autorčina retrospekce, a to prostřednictvím zasazení zážitků z dětství do širšího kontextu celého života, psychologických situací a historického dění, společenských jevů a vztahů. Současně dílo představuje spojovací článek k jejímu dřívějšímu vidění světa a tvůrčímu postoji. Čerpání vzpomínek je však idylicky přibarveno, a to jednak v příběhové lince, jednak v obrazech střídání ročních dob a s tím spjatého zemědělského roku (sběr plodů a bylin, sklizeň, draní peří) s jeho tradicemi a obyčejovými zvyky náboženských svátků (Velikonoce, pouť, předvečer svatojánský,

37 Novák, *Přehledné dějiny literatury české od nejstarších dob až po naše dny*, 868.

38 Srov. Novák, *Přehledné dějiny literatury české od nejstarších dob až po naše dny*, 182.

39 Helena Sobková, *Tajemství Barunky Panklové. Portrét Boženy Němcové* (Praha: Paseka, 2008), 245.

40 Srov. Sobková, *Tajemství Barunky Panklové. Portrét Boženy Němcové*, 97.

Svatodušní svátky, Vánoce) českého venkova první poloviny 19. století. Z hlediska pohledu ekonomického a sociálního zabezpečení ve stáří se v díle *Babička* dostává do popředí literárního zájmu instituce výměnku, což se v rámci proudu venkovského realismu začíná objevovat od druhé poloviny 19. století. Ústřední hrdinka v roli staré ženy (babičky) zde zosobňuje typ výměnkářky žijící v harmonických vztazích se svou rodinou i s lidmi z blízkého okolí. V celém díle *Babička* lze považovat venkovský prostor za zcela ideální, bez jakýchkoli společenských rozporů. Hrdinové jsou až často okázale naivní, čímž odpovídají požadavku idylické nekomplikovanosti.

Na základě analýzy výše prezentovaných děl Němcové (zejména *V zámku a v podzámčí* a *Babička*) lze nacházet odpovědi na otázky, ke kterým proudům ekonomického myšlení lze přiřadit její literární tvorbu. Lze konstatovat, že se jednalo o ekonomický a sociální proud utopického socialismu,⁴¹ neboť každá postava v dílech Němcové je zároveň projekcí ideálu. Přestože syžetová stavba povídek (některé jejich části příběhu potlačuje ve prospěch jiných) striktním rozdělením dobra a zla, chudoby a bohatství se jeví jako zjednodušující, Němcová ji vyvažuje úsilím o formování postav ztělesňujících ideál, tj. „dobrého člověka“. Z určitého pohledu se jedná o aplikaci myšlenkového proudu významného francouzského filozofa a pedagoga Jeana-Jacquesa Rousseaua, který vyzýval k návratu k přírodě a lidské přirozenosti⁴².

S českým proudem utopického socialismu (Bolzanovců) se Němcová setkala již před napsáním těchto zmíněných proslulých děl, a to v roce 1848 v článku *Co jest komunismus?*⁴³. Zmíněný článek publikoval v brněnském Týdeníku český utopista a kněz František Matouš Klácel. Součástí článku byla předloha návrhu na vytvoření Jednoty českomoravského bratrstva, která byla v roce 1850 opravdu založena s cílem uskutečňovat ideály lepší společnosti. Němcová se stala členkou této Jednoty, činnost tohoto bratrstva se ovšem nesesetkala s očekávaným ohlasem, proto ji lze považovat za čistě romantickou utopii. V duchu vytvoření Jednoty Klácel navíc vyzýval čtenáře Týdeníku k založení „ráje lásky“. Tím si získal značné sympatie právě u Němcové, nazval ji sestrou Lidmilou a adresuje jí 37 dopisů, které v roce 1849 publikuje v Moravských novinách a následně vydává anonymně pod názvem *Listy přítele přítelkyni o původu socialismu a komunismu*. Listy psal Klácel z podnětu Němcové a předlohou se mu stala studie německého sociologa Lorenze Steina *Socialismus a komunismus dnešní Francie*, která vyšla v roce 1848 v Lipsku. Listy prezentovaly informace o francouzském utopickém socialismu již zmíněného Saint-Simona. Je jisté, že se saintsimonismem byla důsledně seznámena i Němcová. Saint-Simon v zájmu sociální spravedlnosti spatřoval zásadní reformy v oblasti uspořádání institutu dědictví (dědicem měl být vždy stát), tato myšlenka inspirovala proud českých utopických socialistů – významného matematika, filozofa a teologa Bernarda Bolzana a již zmíněného Františka Matouše Klácela. Němcová spatřovala sociální spravedlnost ve zcela přirozeném vývoji na základě poznání a zmoudření, tedy bez jakékoli intervence státní moci právní formou či násilnou cestou sociální revoluce (jako tomu bylo u marxistů).

6. Ekonomicko-sociální tematika v literární tvorbě Karla Václava Raise a Vítězslava Hálovy

Druhá polovina 19. století představuje dobu přechodu k pokročilejšímu kapitalismu a český venkov se s tím musel bezpodmínečně vyrovnat. Z ekonomického pohledu došlo na venkově

41 Jaroslav Šetek, 'Obrozenec a sociální myslitel František Matouš Klácel', *Marathon* 13, č. 5 (2008): 3–8.

42 Jaroslav Šetek, 'Bernard Bolzano – nejen matematik evropského formátu, ale též filozof, teolog a významná osobnost českých kulturních dějin', *Marathon* 16, č. 2 (2011): 3–7.

43 Pavel Sirůček, Jaroslav Šetek, 'Utopian visionary B. Bolzano', *Acta Oeconomica Pragensia* 27, č. 3–4 (2019): 95–104.

k zostření společenských protikladů důsledkem chudoby a nato vlivem synergetického efektu zla mezi lidmi. Vládnutí peněz a majetku značně akceleruje a je projevem uctívání jejich „magických“ schopností. Peníze tak získaly z hlediska sociologie a politologie společenskou sílu a moc, staly se nástrojem manipulace mezi lidmi. To lze sledovat na živelném pohybu majetku a peněz, který určuje jednání lidí a rozhoduje o jejich osudu, moc a síla živelného pohybu majetku a peněz se vyjadřuje v „panství“ nad lidmi a následně také v krizi mezilidských vztahů. Nejtragičtější se honba za penězi a majetkem na venkově koncem 19. století odráží v rodinných vztazích, kdy honba za lepším životem ničí vztahy lásky a úcty mezi lidmi, kteří by si měli být nejbližší. To lze charakterizovat lidskými vlastnostmi bez vřelých citů, jako je lakota, chamtivost, lhostejnost a bezohlednost. Tyto lidské charakteristiky směřovaly ke konfliktům v rámci společenských vztahů, neboť každý člověk měl jiné názory, zájmy a hodnotové preference. O tom svědčí i společenské vztahy v próze venkovského realismu Rase a Hála. V jejich dílech lze nalézt všeobecné zvyklosti, způsob života lidí na venkově, mezilidské vztahy a tehdejší způsob řešení dožívání starých lidí, vše zasazené do kontextu doby. Formování mezilidských vztahů je determinováno transformací tehdejší společnosti v až „dravý“ kapitalistický ekonomický systém bez řešení patřičných sociálních a etických otázek.⁴⁴ Důsledkem toho dochází k proměně sociální struktury a mentality společnosti a kapitalistický způsob života až „surově“ změnil doposud tradiční venkov. Ras i Hála si tak uvědomovali ničení mezilidských vztahů důsledkem společenských změn. Z tohoto důvodu se ve svých dílech snažili popsat sociální problémy ve venkovských regionech, které jim byly nejbližší, snažili se zachytit generační problémy, lidi toužící po majetku a po panském životě, zároveň však i lidi morálních kvalit.

Právě hrdinové české venkovské prózy Rase (*Výminkáři* z roku 1891, *Horské kořeny* z roku 1892, *Rodiče a děti* z roku 1893) a Hála (*Na statku a chaloupce* z roku 1871, *Na vejminku* z roku 1873) se dostávali do sporů, ať už to byly konflikty mezigenerační (rodiče a děti), rodinné (sourozenci, manželé, výminkáři a snachy či zeťové) nebo sousedské⁴⁵. Podstata konfliktu spočívá v rozporech mezi přírodním řádem a společenskou morálkou, respektive mezi přirozeností a vnucenými konvencemi, tedy mezi zdravým lidským citem a touhou po majetku. Společný znak těchto konfliktů lze spatřovat v negativních ekonomických dopadech průmyslové revoluce na společenské poměry tehdejšího venkova. Řešení těchto konfliktů záviselo právě na charakteru jejich aktérů a v některých případech pomohl až jakýsi zásah „vyšší moci“. Bez ohledu na původ konfliktů, jejich řešení nemělo příliš dobrý výsledek, někdy došlo až tragického konce či do bodu neřešitelnosti. Přesto zmínění autoři vyjadřují naději, že mravně nedotčené jádro společnosti se dá i v této společnosti venkovského prostoru stále nalézt.

Zvláště v próze Hála se setkáme s kupčením se životy dětí prostřednictvím dohodnutých finančně výhodných sňatků, což je typické pro povídky *Jiřík* z roku 1858, *Kovářovic Kačenka* z roku 1859, *Muzikantská Liduška* z roku 1861. V těchto povídkách lze nalézt úzkou souvislost domlouvání sňatků a problematiky vlivu peněz a majetku na postavení jedince ve společnosti, neboť čím ekonomicky výhodnější sňatek byl uzavřen, tím se zákonitě zvyšovalo hospodářovo jmění. Tudíž je zcela logické, že touha získat bohatý podíl výhodným sňatkem byla považována za nejvyšší hodnotu. Klasickým sňatkům z lásky se dosti často bránilo právě z ekonomických důvodů, tudíž přání mladých ustupovalo vůli rodičů. Ti neváhali dokonce ani „prodat“ štěstí svých dětí za dohodnutý finanční obnos. Tyto rodičovské „transakce“ s životy svých dětí často představovaly

44 Srov. Jan Keller, *Dějiny klasické sociologie* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2005), 32.

45 Srov. Jaroslava Janáčková, 'Rasovo úsilí o realistickou prózu (Ke genezi realismu let osmdesátých a devadesátých)', *Česká literatura* 6, č. 3 (1958): 317–340.

příčinu generačních sporů, ochromujících život na vesnici.

Dalším poučením z těchto povídek je, že peníze, majetek a společenské postavení by v životě nikdy neměly hrát větší roli než láska. Proto v konfliktu proti sobě vystupují lidská důstojnost a sebeúcta na jedné straně a povýšenost boháčů na straně druhé. V této souvislosti lze zmíněnou Hálkovu literární tvorbu doložit citátem, který kdysi prohlásil anglický ekonom Sir Denis Robertson: „Ani láska neudělala z tolika lidí bláznů jako bádání nad podstatou peněz.“⁴⁶ Avšak pro znalost ekonomického systému nemá otázka po podstatě peněz výhradně důležitost. Srovnáním Hálkova myšlenkového konceptu a Robertsonova citátu lze konstatovat, že je nezbytné znát i vztahy mezi penězi a lidmi.

Při četbě děl českého venkovského realismu Hála a Rais lze jednoznačně rozpoznávat ekonomické jednání jedinců v různých životních situacích (sociálních událostí), které provázely venkovský život v druhé polovině 19. století. Ekonomické aspekty lidského chování v těchto souvislostech lze sledovat z pohledu teorie institucionální ekonomie, která se formuje od 90. let 19. století a jejíž psychologické pojetí odvozuje instituce (představující kategorii sociálně ekonomického života) podle tradic, zvyků, obyčejů a mezilidských vztahů.

Společným znakem výše zmíněných Raisových a Hálkových próz je sociální problematika, což lze spatřit na typologiích povídkových postav jednajících proti idejím humanismu, zásadám křesťanské etiky, a to na úkor slabších a bezmocných ve společnosti. Důsledkem zmíněného jednání na základě „panství racionality“ hlavní postavy stále více sledují vlastní osobní zájmy, čímž omezují práva a svobody ostatních. Do jisté míry svědčí literární tvorba těchto autorů o tehdejších sociálních a mravních poměrech, neboť se v ní objevují jevy porušující základní etické principy sociální spravedlnosti. To lze spatřit zejména v tehdejší sociální instituci zabezpečení ve stáří výměnku. Podle této instituce, která se aplikovala původně podle obyčejového práva a od roku 1811 v souladu s *Všeobecným občanským zákoníkem*⁴⁷, bylo zemědělské hospodářství přenecháno novému vlastníkovi, který byl povinován zaopatřit odstupujícího hospodáře ve stáří. Rais byl zásadním kritikem této zaopatřovací instituce a jeho próza inspiruje k řešení této problematiky⁴⁸. Řešení lze spatřovat v respektování etických a sociálních aspektů ekonomického života společnosti. To lze realizovat zásahem politické reprezentace státní moci formou nastavení praktické sociální politiky (státní intervence) na principu spravedlnosti, solidarity, subsidiarity a participace, přičemž důraz je kladen na oblast sociálního zabezpečení pro typické případy zvláštní zranitelnosti jedince, jako je stáří, nemoc apod.⁴⁹ O řešení problému podle výše zmíněných marxistů cestou třídního boje (prezentovaného v roce 1848 v *Manifestu Komunistické strany*) a sociální revolucí není u Raisa sebemenší zmínky.

7. Edukační proces na bázi poznání kontextu literárního žánru a ekonomického myšlení

Každé vědecké poznání spočívá ve zdůvodnění logických a metodologických principů. Rozvojem věd vzniká potřeba zkoumat samotnou problematiku obecné metody teoretického poznání. Dosavadní zkušenosti současné společnosti nesoucí přívlastek konzumní (v nastupující éře Průmyslu 4.0) vyplývají z jednoznačné orientace na hlavní proud ekonomického myšlení klasické ekonomie. Jeho základy byly položeny v poslední třetině 18. století, o století později (od 70. let 19.

46 Zbyněk Revenda a kol., *Peněžní ekonomie a bankovníctví* (Praha: Management Press, 1996), 21.

47 Kristina Koldinská, *Sociální právo* (Praha: C. H. Beck, 2013), 57.

48 Srov. Vítězslav Hálek, 'Na vejminku', in *Povídky III*, ed. Dušan Jeřábek (Praha: SNKLHU, 1955), 45–175.

49 Vojtěch Krebs a kol., *Sociální politika* (Praha: ASPI, 2002), 20.

století) dochází ke značné akceleraci a rozvoji těchto teorií v rámci neoklasického směru. Tento hlavní proud je v současnosti značně individualistický, utilitaristický a konsekvencialistický. Z filozofického pohledu je metodologickým východiskem tohoto proudu jednotlivec sledující svůj vlastní zájem, tedy své „individuální dobro“ a zajímající se jen o výsledky svého jednání. To jasně a srozumitelně ukazuje zmíněná literární tvorba Raise a Hála.

Vedle nezbytných znalostí hlavního proudu ekonomického myšlení je také v rámci edukačního procesu důležité kritické povědomí o alternativních přístupech mimo „hlavní proud“ světového ekonomického myšlení. Zmíněné přístupy vychází z reality, že v ekonomickém chování jedinců existují takové jevy, jako je lidská důstojnost, soudržnost a sounáležitost se společenstvím⁵⁰. To mj. dokládá i literární tvorba Němcové, Raise a Hála ve sledovaném období druhé poloviny 19. století v prostoru českého venkova. Je tedy jasné, že zmíněný „hlavní proud“ ekonomie neposkytuje dostatečný prostor pro pochopení veškerých lidských činností. Můžeme proto konstatovat, že mnohé alternativní přístupy v ekonomii, které se formulují paralelně ve zmíněném období a neustále podléhají jisté akceleraci, kladou důraz na historické a institucionální zakotvení, sociologické metody či etickou a morální dimenzi. V této souvislosti jsou naznačeny některé významné přístupy a školy (například sociální ekonomie) včetně koncepcí výrazně přesahujících rámec „čisté“ ekonomické vědy, které je možno řadit také do oblasti sociologie, psychologie či historických věd.

Přítomen bývá prvek relativismu s častým zohledněním mnoha různorodých (čistě ekonomických, ale i „neekonomických“) faktorů a souvislostí. Sociálně ekonomické přístupy přesahují standardní vymezení „hlavního proudu ekonomie“ a zasahují do řady dalších disciplín. Problémy mnohdy nastávají s formalizací modelů, jejich konzistencí či přesnější formulací hospodářsko-politických doporučení. Voláno bývá po interdisciplinaritě a integraci poznatků jiných společenských věd do ekonomie. Řešeny jsou odlišné problémy a racionalita sledovaného systému není posuzována optikou racionálního chování izolovaných jedinců. Na příkladu vybraného literárního žánru tak lze dodat ekonomické teorii podněty k řešení problematiky ve sledovaném čase a prostoru. Tyto podněty se projeví právě v aplikaci alternativních přístupů v rámci ekonomické teorie. Podle výše uvedených faktů lze spatřit opodstatněnost provázanosti společenských věd na příkladu ekonomie a literárního umění. V tom lze také sledovat metodu edukačního procesu, který prioritně spočívá v poznání souvislostí společenských vztahů a v patřičné schopnosti jejich analýzy v rámci sledovaného zájmu.

Závěr

Autoři se domnívají, že cíl, obsah a metoda zpracování předloženého článku může představovat zdroj edukačního procesu v rámci systému provázaných společenských věd.

Vychází se z reality, že uvedená trojice spisovatelů českého venkovského realismu (Božena Němcová, Vítězslav Hálek, Karel Václav Rais) druhé poloviny 19. století představuje typický učebnicový příklad literárního zpracování provázejících událostí v životě jedince v definovaném čase a prostoru. Tyto události jsou předmětem zájmu ekonomické teorie, sociologie, psychologie a pedagogiky. Tuto skutečnost čtenář zmíněných děl, byť by disponoval pouze základními znalostmi ekonomie, pozná, obdobně rozkládá taktéž diferenciální koncepty ekonomického a sociálního myšlení obsažené v prozaických dílech Němcové, Hála a Raise. Z tohoto důvodu si studia problematiky vyžadují mezioborový přístup, jehož vyústěním jsou alternativní oblasti směrů a proudů

50 Srov. Jiří Hlaváček a kol., *Mikroekonomie sounáležitosti se společenstvím* (Praha: Karolinum, 1999), 60.

ekonomické teorie. Jedná se zejména o institucionální a sociální ekonomii, popřípadě i ekonomii nezištnosti⁵¹. Prostřednictvím tohoto přístupu se hledají pohnutky vedoucí člověka k uspokojování svých omezených potřeb, analyzují se způsoby, jakými se mohou naplnit a vysvětluje se ochota lidí něco činit – v pozitivním i negativním smyslu⁵².

Pro čtenáře nepředstavuje četba literárních děl zmíněné trojice autorů pouze efektivní využití volného času, ale je současně důležitým zdrojem investic do složek struktury lidského kapitálu (sociálního, obyčejového, kulturního, duchovního), který souhrnně vyjadřuje ocenění jedince jak po stránce ekonomické, tak i morální. Projevy zmíněného ocenění lze spatřit ve formování vztahů mezi lidmi (v sociálních interakcích) – jedince a společnosti k sociálním událostem, člověka k přírodě a národním tradicím ve venkovském prostoru. Proto četba těchto děl představuje z ekonomického pohledu „investice“ do zmíněných kapitálových složek, a to prostřednictvím rozvoje tvořivého, analytického a komparativního myšlení, které představuje základ pro rozvoj interdisciplinarit ve společenských vědách.

Kontakt

Ing. Jaroslav Šetek, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Ekonomická fakulta, Katedra aplikované ekonomie a ekonomiky
Studentská 13, 370 05 České Budějovice
jsetek@ef.jcu.cz

Ing. Jiří Alina, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Ekonomická fakulta, Katedra aplikované ekonomie a ekonomiky
Studentská 13, 370 05 České Budějovice
jalina@ef.jcu.cz

Ing. Tomáš Volek, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Ekonomická fakulta, Katedra aplikované ekonomie a ekonomiky
Studentská 13, 370 05 České Budějovice
tvolek@ef.jcu.cz

51 Srov. Luigino Bruni, *Cena nezištnosti* (Bratislava: Veda, 2013), 190.

52 Srov. Hlaváček a kol., *Mikroekonomie sounáležitosti se společenstvím*, 79.

Virtual Reality as a Possible Means to Meet the Psycho-spiritual Needs of Older Adults in Nursing Homes

Věra Suchomelová, Karolina Diallo, Lenka Lhotská

DOI: 10.32725/cetv.2023.007

Abstract

This article presents how virtual reality can contribute to meeting the needs of residents in nursing homes. As part of the VIREAS project, we conducted a qualitative study in January 2021 in a South Bohemian nursing home. The research sample consisted of 12 residents aged 63 to 100 with different cognitive and sensory-motor levels. Our results show that a properly designed virtual experience can support the fulfilment of self-esteem and value, meaning and continuity of life story, the need to be part of a community, and the need to transcend everyday life. To meet these needs, several factors are important: high-quality content; user-friendly form; proper time for the virtual experience; sufficiently educated activity workers; appropriate communication with older persons before, during, and after the virtual experience; and the opportunity to share their virtual experience with others. We also define some factors that may limit the use of this method in nursing homes.

Keywords:

Virtual reality, Nursing homes, Older adults, Activity workers, Needs, Technology

Introduction

Use of virtual reality (VR) applications has grown during the last decade and they have become almost standard tools in many areas. They have moved from the gaming industry to real-life applications in industry, education, health, and social care. In recent years, many virtual reality (VR) applications have been developed directly for older adults. The use of VR to improve the quality of life in old age is the focus of a number of projects, for example, Rendever, Aged Care Virtual Reality, Adventures with VR, Kaleido, or Virtual Reality in Keeping the Elderly Active (VIREAS). These projects use VR as a tool to help older adults reduce the sense of isolation from the outside world, avoid depressive states, or stimulate their mental and physical activity. The importance of using new technologies for these purposes increased during the COVID-19

pandemic and the related increased loneliness of older adults, especially those in long-term care.¹ The benefits of using VR in keeping older adults active stem from the key features of this technology: immersiveness (the user feels almost physically present in the virtual world) and interactivity (the user can actively influence the storyline). In addition, connecting a headset to a computer or tablet allows an individual (e.g., an activity worker) to track and accompany the user in VR.

When considering the suitability of this method in keeping older adults active, we can rely on the conclusions of current studies with older adults. Schiza et al.² presented an overview of VR applications in neurorehabilitation which reported a positive influence of VR use on cognitive stimulation. Studies focused on cognition demonstrated a positive effect from motor training in VR in improving cognitive functions.³ Saredakis et al.⁴ show a positive effect of VR reminiscence therapy on phonemic and semantic fluency, decreasing level of apathy, and other mood changes. Studies focused on the use of VR in therapy show the great potential of this method in the prevention of mental disorders or the reduction of negative emotional state or pain.⁵ Appel et al.⁶ and similar other studies⁷ presented that VR can positively affect emotional state and the feeling of satisfaction, and reduce feelings of social isolation and depression.

Despite the mentioned benefits, there are possible risks or limits associated with the use of VR by older users. Longer stays in a virtual environment might cause feelings of nausea or dizziness.⁸ A lack of time to adapt to the way of controlling movement or a too complicated way of control in VR might be a source of discomfort or embarrassment.⁹

Researchers basically agree that nature sceneries or travel are the areas and topics that older adults prefer during their time in virtual reality.¹⁰ To some extent, VR can replace experiences that older

- 1 Chelsea B. Smith et al., 'Exploring experiences of loneliness among Canadian long-term care residents during the COVID-19 pandemic: A qualitative study', *International Journal of Older People Nursing* 18, no. 1 (2022), <https://doi.org/10.1111/opn.12509>; Avelie Stuart et al., 'Loneliness in older people and COVID-19: Applying the social identity approach to digital intervention design', *Computers in Human Behavior Reports*, no. 6 (2022), <https://doi.org/10.1016/j.chbr.2022.100179>.
- 2 Eirini Schiza et al., 'Virtual Reality Applications for Neurological Disease: A Review', *Frontiers in robotics and AI*, no. 6 (2019), <https://doi.org/10.3389/frobt.2019.00100>.
- 3 Lars Donath, Ronald Rössler, and Oliver Faude, 'Effects of Virtual Reality Training (Exergaming) Compared to Alternative Exercise Training and Passive Control on Standing Balance and Functional Mobility in Healthy Community-Dwelling Seniors: A Meta-Analytical Review', *Sports Medicine* 46, no. 9 (2016): 1293-1309, <https://doi.org/10.1007/s40279-016-0485-1>; Eggenberger Patrick et al., 'Does multicomponent physical exercise with simultaneous cognitive training boost cognitive performance in older adults? A 6-month randomized controlled trial with a 1-year follow-up', *Clinical interventions in aging*, no. 10 (2015): 1335-1349, <https://doi.org/10.2147/CIA.S87732>.
- 4 Dimitrios Saredakis et al., 'Using Virtual Reality to Improve Apathy in Residential Aged Care: Mixed Methods Study', *Journal of Medical Internet Research* 22, no. 6 (2020): e17632, <https://doi.org/10.2196/17632>; Dimitrios Saredakis et al., 'The Effect of Reminiscence Therapy Using Virtual Reality on Apathy in Residential Aged Care: Multisite Nonrandomized Controlled Trial', *Journal of Medical Internet Research* 23, no. 9 (2021): e29210, <https://doi.org/10.2196/29210>.
- 5 For example, Steven Baker et al., 'Exploring the Design of Social VR Experiences with Older Adults', *Proceedings of the 2019 on Designing Interactive Systems Conference*, (2019), <https://doi.org/10.1145/3322276.3322361>; Meneses Fernández et al., 'Using Communication and Visualization Technologies with Senior Citizens to Facilitate Cultural Access and Self-Improvement', *Computers in Human Behavior*, (2017): 329-44, <https://doi.org/10.1016/j.chb.2016.10.001>.
- 6 Lora Appel et al., 'Older Adults With Cognitive and/or Physical Impairments Can Benefit From Immersive Virtual Reality Experiences: A Feasibility Study', *Frontiers in Medicine*, no. 6 (2020), <https://doi.org/10.3389/fmed.2019.00329>.
- 7 Li Na Lee, Mi Jeong Kim, and Won Ju Hwang, 'Potential of Augmented Reality and Virtual Reality Technologies to Promote Wellbeing in Older Adults', *Applied Sciences* 9, no. 17 (2019): 3556, <https://doi.org/10.3390/app9173556>; Charles X. Lin et al., 'Impact of Virtual Reality (VR) Experience on Older Adults' Well-Being', *Human Aspects of IT for the Aged Population. Applications in Health, Assistance, and Entertainment*, (2018): 89-100, https://doi.org/10.1007/978-3-319-92037-5_8; Amy R. Roberts et al., 'Older Adults' Experiences with Audiovisual Virtual Reality: Perceived Usefulness and Other Factors Influencing Technology Acceptance', *Clinical Gerontologist* 42, no. 1 (2018): 27-33, <https://doi.org/10.1080/07317115.2018.1442380>.
- 8 Andrej Somrak et al., 'Estimating VR Sickness and user experience using different HMD technologies: An evaluation study', *Future Generations Computer Systems*, no. 94 (2019): 302-316, <https://doi.org/10.1016/j.future.2018.11.041>.
- 9 Věra Suchomelová, Lenka Lhotská, and Jan Husák, 'Virtual reality as a tool for keeping the elderly active', *Ageing 2021: Proceedings of the 5th Gerontological Interdisciplinary Conference*, (2021): 160-167, https://www.konferencestarnuti.cz/files/Starnuti_2021_sbornik.pdf.
- 10 For example, Baker et al., 'Exploring the design'; Věra Suchomelová and Karolína Diallo, 'Virtuální realita jako způsob aktivizace v domovech pro seniory', *Geriatric a Gerontologie* 8, no. 3. (2019): 5-18.

adults lack in real life. In a study among North German nursing homes, Erichsen and Büssing¹¹ found the need to ‘immerse oneself again in the beauty of nature’ to be the strongest spiritual need of residents. Lifshitz¹² mentions a potential of an immersive VR as a space to gain spiritual experience, for example, by immersing oneself in the beauty of nature in VR.

With this in mind, we can consider the potential of VR to support some psycho-spiritual needs of older adults, involving topics such as dignity, the meaning of life, gratitude, relationships, and transcendence.¹³

These considerations formed the basis of the Virtual Reality in Keeping the Elderly Active (VIREAS) project, within which the following qualitative study was carried out. The aims of the project were the development of VR software, respecting the specifics and psycho-spiritual needs of older adults, and a conceptual manual instructing activity workers (staff coordinating and providing the activities) on how to work with VR meaningfully.

In the following qualitative study, we address three key research questions: what psycho-spiritual needs of residents can be met through a virtual experience, in what ways, and what aspects of the VR session are essential for meeting those needs.

Material and Methods

The qualitative study was carried out as a part of testing the pre-final version of the software in January 2021. To introduce the readers to the methodological context of this qualitative study, we briefly summarise the conclusions of the previous research phases of the VIREAS project.

In the first phase (March to May 2019), based on a survey among 140 nursing home clients, we defined the three most suitable areas for further development: ‘Forest’, ‘Travel’, and ‘City Centre’. The content, form, and degree of interactivity were continuously improved on the basis of user testing in a nursing home. Also, activity workers (AW) tested the VR experiences themselves and proposed modifications. In the pilot study (September 2020) we defined three factors increasing the attractiveness of the virtual experience: the realistic depiction of the scene, elements of life and movement in the scene, and an easy way of controlling the movement in VR.¹⁴ Based on those findings, the version of the set of virtual experiences for the qualitative study was completed. Table 1 characterises this version.

11 Nora-Beata Erichsen and Arndt Büssing, ‘Spiritual Needs of Elderly Living in Residential/Nursing Homes’, *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*, (2013): 1-10, <https://doi.org/10.1155/2013/913247>.

12 Michael Lifshitz, Michiel van Elk and T.M. Luhrmann, ‘Absorption and Spiritual Experience: A Review of Evidence and Potential Mechanisms’, *Consciousness and Cognition*, (2019), <https://doi.org/10.1016/j.concog.2019.05.008>.

13 Arndt Büssing, ‘Spiritual Needs Questionnaire’, (2009), <https://www.spiritualneeds.net>; Harold G. Koenig, *Aging and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Later Years*, (New York: Haworth Pastoral Press, 1994); Věra Suchomelová, ‘Senioři a spiritualita: duchovní potřeby v každodenním životě’, *Cesta domů*, (2016).

14 Suchomelová, Lhotská, and Husák, ‘Virtual reality as a tool’, 160-167.

Table 1

The set of virtual experiences, January 2021

	Scene characteristics	Elements of interactivity	Elements of reality	Elements of movement	Elements of surprise
Walk through the Forest	A walk through a typical central European forest; fully animated scene; free movement in selected sections	Free movement around the scene with signposts allowing users to choose the shortcut within the walk	Typical fauna and flora; realistic sounds	Flying birds, running water; floating fish; a swarming anthill	Foreign objects in the scene (a palm tree among pine trees, a statue)
Walk through the City Centre	A walk through the centre of Prague or České Budějovice; a scene composed of 360° images	Signposts for moving to other scenes; possibility to enter selected objects	360° images depicting reality; realistic sounds	People (waving children), a shopping centre with people; means of transport and a train station	Unusual locations (the town hall roof, nooks, passage-ways)
Travel	Trips around Czechia and Europe; the scene contains an animated part (train station), which acts as a signpost; thematically arranged 360° image galleries	Choice of destination from the timetable; free movement around the object	A train station (flowers in boxes, benches); 360° images capturing reality; realistic sounds	Sound of a train horn; people in 360° images	Attractive locations

Sample

The research sample consisted of 12 older adults (8 women and 4 men) aged 63 to 100 from a nursing home in South Bohemia (Czechia). Participants were selected by the local AW according to the following criteria: an expressed interest in trying VR (as something new), an absence of severe cognitive or sensory impairment and disorder, and a proportional representation of men and women in the group including both fully mobile residents and those with mobility issues (crutches, wheelchair). To obtain a picture of the participants' health status, the AW, together with the participants, completed the *Preselection of Suitable Subjects Questionnaire* before testing.

This sample was a compromise between the original research intention and the real possibilities when the nursing home was inaccessible due to COVID-19 pandemic restrictions. Originally, we intended to include 24 residents without significant cognitive or sensory impairments and with VR experience from previous tests. However, due to restrictions, the break between testing was longer than we expected, and some of the selected persons had died or were unable to participate for other reasons. The nursing home management allowed us to test only one group of participants instead of the planned two. Therefore, the final research sample consisted of fewer

participants, and included seniors both inexperienced with VR and those who had been previously tested. Finally, two of the originally selected participants became ill on the day of testing and were replaced by two women with early-stage dementia. In consideration of studies mentioning the tolerance of VR by elderly people with mild cognitive impairment, we decided to include these people in the sample.¹⁵ Also, the assessing of the particular residents' situation by the AW, who knew their history well, was crucial for us.

The research team paid close attention to the ethical aspects of study. The study design was assessed and approved by the University of South Bohemia Institutional Review Board. All participants were briefed about the research and its aims and their roles during testing. They clearly expressed their consent to participate in the study and agreed to the use of audio-visual recordings for the purpose of the research and its promotion and confirmed their consent by signing. They were informed that they could withdraw their consent at any time during testing.

The testing was carried out in rooms that the participants knew well and were comfortable with. The researchers paid close attention to physical or other manifestations that would signal participants' discomfort, and were ready to reduce it by taking immediate action including stopping the experiment. They paid special attention to the participants with balance system or cognitive disorder. All testing was done seated according to the participant's preference (in a wheelchair or swivel chair).

Finally, the testing was conceived both as a 'collaboration of residents on research' and as a pleasant activity supporting participants' self-confidence and dignity, which they enjoyed. The researchers emphasised the expression of respect and interest in the life stories of the participants during testing. Table 2 characterises the anonymised research sample in terms of factors with a possible impact on user comfort and experience.

Table 2

Research sample of the qualitative study, January 2021

Pseudonym Age	Experience Experience with VR Yes/No	Mobility	Health condition according to the Preselection of Selected Subjects Questionnaire (potential risks)
Bohuslava 91	Town Y	mobile	Problems with gross motor skills (coordination of movements), balance system disorder, cognitive impairment, altitude vertigo, she uses psychopharmaceuticals
Jakub 90	Travel Y	mobile	Problems with right-hand mobility (right-handed) after a stroke
Nada 77	Travel Y	immobile	Presbyopia (correction with glasses), glaucoma, hearing impairment, she uses hypnotics

15 Lora Appel et al., 'Older Adults'; James Hodge et al., 'Exploring the Design of Tailored Virtual Reality Experiences for People with Dementia'. *Proceedings of the 2018 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, no. 514 (2018): 1–13; Jinlong Wu, Yudan Ma, and Zhanbing Ren, 'Rehabilitative Effects of Virtual Reality Technology for Mild Cognitive Impairment: A Systematic Review With Meta-Analysis'. *Frontiers in Psychology*, no. 11 (2020): 1811, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01811>.

Pseudonym Age	Experience Experience with VR Yes/ No	Mobility	Health condition according to the Preselection of Selected Subjects Questionnaire (potential risks)
Olina 87	Forest Y	mobile	Presbyopia (correction with glasses), problems with coordination of movements after a stroke, disturbance of the balance system, vertigo
Pavlina 89	Forest Y	mobile (walker)	She uses hypnotics
Simona 75	Travel Y	immobile	Eye defect (near and far glasses correction), hearing impairment, vertigo, disturbance of the balance system, Parkinson's disease: coordination problems, limb tremor
Roman 73	Town N	mobile	Altitude vertigo, problems with balance
Vaclav 72	Travel N	mobile (walker)	Small problems with gross motor skills
Mirek 88	Town Y	in a wheel-chair	No specific health problems other than movement difficulties were expressed
Karolina 100	Forest N	mobile (walker)	Coordination problems, altitude vertigo, disturbance of the balance system, she uses psychopharmaceuticals
Barbora 63	Forest N	in a wheel-chair	Coordination problems after a stroke, cognitive impairment

Data collection

Data collection took place in January 2021 in the nursing home. Given the nature of the research problem, we used methods that lead to deep data: the non-participatory observation method, and a semi-structured interview conducted with each participant immediately after the VR experience and then two days later. In the first research phase, each participant completed a twenty-minute virtual experience in one of three environments (see Table 1). The experience in VR took place under the supervision of technical support. It was filmed using two cameras with the consent of each participant. During the experience, we focused on the behaviour and emotional expressions of the participants. As the pilot study showed, the personal knowledge of the interviewer significantly supported the openness and sharing of the interviewed older person (in the pilot study, the researchers conducted interviews). Thus, participants were accompanied through the experience by an AW they know well. The AW also conducted the follow-up interviews. The AWs were informed in detail about the meaning of the research and were trained in the technology before testing. They took turns while conducting the interviews so that the same person did not speak to the senior within two days and did not tend to 'prompt'.

The interviews were aimed at capturing personal experiences before, during, and after the VR session, with flexibility to include personal contributions and digressions. The first interview included questions typified below:

- About ideas (e.g., ‘What was going through your mind at the beginning/end?’);
- About emotions (e.g., ‘Is there anything that surprised (upset, disappointed) you? What, why?’);
- Stimulating the narrative (e.g., ‘Did the experience remind you of anything you have experienced before? A place you have been?’);
- Focusing on the overlap of experience in VR (e.g., ‘If you were a virtual reality developer, is there anything you would suggest differently? Do you think virtual reality could be of any use to people in nursing homes?’).

The recapitulation of the experience after two days was used to discover which of the topics broached during the first interview tended to endure, which were reduced in importance, whether the experience had a temporal and territorial overlap, or what effect time had on the evaluation of VR (i.e., whether the subjective importance of the experience is sufficient to be shared by participants in a different place or at a different time).

To increase the validity of the data, we used the principle of triangulation, in which two experts from the team with different theory backgrounds were engaged in every phase of the research, gathering data across multiple interviews and observations. The data sources captured observations of VR participants, and also included interview transcripts, relevant texts, and analysis of video records. Video recordings captured salient elements in behaviour and emotional experience, which were then analysed comparatively with interview content.

We analysed the data using thematic analysis using coding procedures of grounded theory.¹⁶ Using open, axial, and selective coding, the basic themes were identified: needs, emotions, memories, attitudes towards VR. In consolidating the project purpose, overlapping applications, and the interrelationship of themes, we focused on the overarching area of psycho-spiritual needs mentioned in known typologies,¹⁷ the fulfilment of which can be supported through VR experience. Finally, we defined four basic types of participants’ needs covering the sub-categories and codes, closely related and intertwined with one another. Table 3 characterises the coding process.

Table 3

The diagram of the coding process

Category	Subcategory	Codes
The need for awareness of dignity and self-value	I can do it	Choice of experience; Control; Interactivity; Satisfaction
	That’s my life, that’s me	I know it well; I remember it differently
	It didn’t feel good	Insecurity; Incompetence, Embarrassment; Fear
The need for meaning and continuity in the life story	Places I remember	Childhood and adulthood; Reality versus VR; Before and now; That’s my life
	Places I couldn’t go to	Politics; Finance; Family obstacles
	Places I know well	To this, I can add that

16 Anselm Strauss and Juliet Corbin. *Základy kvalitativního výzkumu: postupy a techniky metody zakotvené teorie*. (Sdružení Podané ruce, 1999).

17 Erichsen and Büssing, ‘Spiritual Needs of Elderly Living’, 1-10; Koenig, *Aging and God*; Suchomelová, ‘Seniors and spirituality’.

Category	Subcategory	Codes
The need to be part of the community	The need to be among people	Interacting with AW; Interacting with people in VR; It's empty here; I used to do it with...; I shared it with...
	The need to be in contact with the outside world	I didn't know it; I've never done it; That's changed here! What a technology!
The need for transcendence of everyday life	Strong positive feelings	Happiness, astonishment, amazement, joy
	Meeting beauty	Preoccupation with details; Wow!
	Gratitude	I could see the place again; Such a beautiful world; Gratitude to VR developers
	Overlap	An escape from reality; Topics with an overlap

Results

The Need for an Awareness of One's Own Dignity and Value

The awareness of one's own dignity and value fundamentally influences the way older adults experience and value their daily lives. They need to know and experience that despite possible difficulties and limited autonomy, they are still worthy of respect and esteem.¹⁸ Our data showed several aspects of virtual experience supporting one's awareness of dignity, value, and self-esteem. The very possibility of choosing an experience is itself a significant factor supporting self-worth and dignity. Otherwise, as the data showed, people may feel manipulated and obliged to 'enjoy' the activity, for example, to please the AW. The dignity is undoubtedly supported by security and safety in a familiar environment, albeit in a virtual one. Participants who had a choice, between the familiar environment of South Bohemia and a place abroad, never chose the exotic destination initially. In the familiar environment, the user might be the one who 'accompanies' the AW, knows more, and adds information. On the other hand, appropriate support by AWs helps users to overcome fear or shame, which can positively affect their self-esteem. This is how Roman (73), encouraged by the AW, overcame his fear of heights.

AW: *'Well, I see, you don't mind being up on the tower at all, do you? You can look around without any trouble.'*

Roman (73): *'Oh, yes, yes!'* (He indicates that he is fine.)

The way reality is portrayed in VR is also important. If the animated scene represented real life (e.g., a virtual forest), participants expected the scene to be as close as possible to what they could remember. In the pilot study, Simona (76), a woman with broad horizons and a rich travel history, commented on the first, more stylised version of the virtual forest: *'I would say that was meant for children or maybe even older people than me.'*

Additionally, an adequate level of interactivity and easy control are essential. Participants positively

18 Harvey Max Chochinov, *Dignity therapy: Final words for final days* (Oxford University Press, 2012); Suchomelová, 'Seniors and spirituality'.

valued the opportunity to 'look' anywhere they wanted, focus on the important details, and stay in specific places as long as they wanted. Easy movement in the scene can compensate for limited autonomy and mobility in everyday life. On the contrary, difficulties with autonomy in VR can evoke a lingering feeling of shame. Jakub (90), a man with admirable cultural-political horizons and technical knowledge, evaluated immediately after the experience: *'I liked it, I was just having some trouble with... you know I have a little reduced weight feel or touch in my right hand after a brain stroke (...) with the stick to shift the pictures, you know, the handle.'* The feeling of 'failure' persisted even after two days.

Finally, the proper time for virtual experience is important to support one's dignity and self-confidence during this activity. During testing, two cases of participants' discomfort were caused by inappropriate timing. Karolina (100) was used to sleeping at that time of day, therefore, she started the experience already tired. Simona (75), living with Parkinson's disease, started the experience later than she had expected when her medications reducing uncontrolled motion were less effective.

The Need for Meaning and Continuity of Life Story

Defining and redefining one's own life story is one of the key tasks of old age.¹⁹ The participants of our study expressed the need to share their life stories and work on them with others. VR evoked forgotten stories. During the virtual experience and in subsequent interviews, participants expressed joy and enthusiasm when they found places in VR that resonated with their life stories. Through the places they saw or visited in VR, they shared events from their lives.

The associations evoked by these places seem to be of three types: places directly connected with childhood or productive life evoke meaning with the original and later family and family events, and leisure activities in the past and now with the older person's values. Participants add information, and compare the image of a location in memories and in VR as Simona (76) did:

AW: *'So, did any memories come up?'*

Simona: *'Yes, all of them, all of them, that was Hosín and there was Hluboká, right, Bezdrev, everything. That's all my memories. I walked around those areas plenty times.'*

Places that could not be visited evoke connections with the restrictions of the previous regime, work position, attitudes towards the regime as, for example, Jakub (90) did: *'I haven't been there, I wasn't for the comrades so...'*

Places associated with a specific interest or profession support the older man's ability to add information, 'guiding' the AW, as, for example, Vaclav (72):

Vaclav: *'The red cattle, this here, it's not normal, it's new now.'*

AW: *'It's now red like this or, on the contrary, I often see white ones as well.'*

Vaclav: *'These are the ones that are used to the cold.'*

Although the data did not explicitly show a relation, in accordance with the principles of reminiscence therapy²⁰ we can assume that also some neutral places in VR (e.g., the interior of a transport vehicle) might play a role to trigger memories and associate former unspecific activities.

The Need to Be Part of a Community

Moving into a nursing home causes a change of lifestyle, daily routine, and neighbourhood, together

19 Erik H. Erikson and Joan M. Erikson, *Životní cyklus rozšířený a dokončený: doplněné vydání o devátém stupni vývoje od Joan M. Eriksonové*, (Nakladatelství Lidové noviny, 1999); Suchomelová, 'Seniors and spirituality'.

20 Hana Janečková and Marie Vacková, *Reminiscence: využití vzpomínek při práci se seniory* (Portál, 2010).

with reduced autonomy, and close experience with illness and dying can generate feelings of isolation and helplessness. Despite constant contact with fellow residents or staff, older persons might feel a lack of opportunity to share their feelings and experiences with another person. This may contribute to a feeling of loneliness.²¹ The need to be part of a community includes the need for social contact but also the need to be in contact with the outside world.²² The need to be with people and among people was already evident from the quantitative study among residents of several nursing homes in the first stage of the VIREAS project.²³ In an open question the participants expressed their current wishes. In addition to their own health, wishes related to other people – family, friends, or people in general – clearly prevailed (e.g., wishing all people love, peace, and happiness, etc.) This finding led to the definition of the ‘Town Centre’ experience as a place where people meet and gather.

The Need to Be among People

The virtual experience recalls the memory of important relationships and social group inclusion in the past. Olina (87) states: *‘I was married to a gamekeeper, that is why I like it [a forest in the VR] a lot. He would too.’* Roman (73) reminds himself of the moment of his life when *‘...I and other residents – were celebrating 700 years of that town.’*

As in the pilot study, participants spontaneously responded to the presence of people in the virtual scene. The immersiveness of VR evoked the almost physical presence of people around them. Although it was not a video but a static image, the participants waved at the waving people, smiled at the laughing people, they perceived life. The feeling of being, or, conversely, not being with people persisted longer, as Simona’s (76) statement two days after the experience shows: *‘It was nice when I was here at the square in Budějce and there was a little tree and a family with two children came and waved, so it was so nice.’*

During her experience, Stana (83) repeatedly expressed the hope of seeing someone she knew. In an interview after the experience, she returned to it: *‘Yeah, I kept looking for someone there... if I see someone familiar.’* The unfulfilled desire persisted even after two days: *‘Some friends used to go there, they used to always go there on Thursdays like we did and I would at least say hello.’* She was no longer interested in VR: *‘If only I could really meet someone there, those whom I know, meet someone else, but not to be alone.’* Some buildings and places, such as ceremonial halls or shops, reminded participants of experiences associated with specific people.

VR can be beneficial in arousing or reminding the significant sense of belonging. Nada (77) shared her VR experience *‘with my daughter...and then with my friends here, although they did not know what I was talking about.’*

Wherever possible in VR, participants asked for the presence of people or animals. It seems that a virtual stay in empty streets intensifies their feeling of closedness, isolation. Vaclav (72), a former farmer, was interested in the details during the experience (tractors, hay wagon, muddy roads, cowshed), however, two days after the VR experience he evaluated it as a *‘bit of a shady deal’* that he would no longer be interested in. He explained while saying so:

‘Well, it was supposed to be the village life, but there weren’t people there at all, and the cowshed where they housed the stock wasn’t there at all, it was not real enough.’

AW: *‘So you would make it livelier, right?’*

21 Luis M. García Rondón, *Loneliness in Older Adults* (Elsevier, 2022), <https://doi.org/10.1016/C2020-0-04203-9>.

22 Nancy Cantor and Catherine A. Sanderson, ‘Life task participation and well-being: The importance of taking part in daily life’, in *Well-Being: The foundations of hedonic psychology*, eds. D. Kahneman, E. Diener, and N. Schwarz (Russell Sage Foundation, 1999), 230–243.

23 Suchomelová and Diallo, ‘Virtual reality as a way’, 115–118.

‘Well, I mean show life as it is in nature (...) Well, at least there was a kindergarten.’

Also, interaction with the AW during a VR session, friendly communication or touch, fulfils the need for contact with another person.

The Need to Be in Contact with the Outside World, to Be ‘Involved’

VR evokes a renewed interest in the surrounding world. The users see places they knew but that have changed, which evokes question and comparison. Participants wanted to know what had changed in the world, and they commented about new buildings, shops, or architecture, like Roman (73): *‘I was surprised when I saw the square, the arcade, I don’t know now, it has changed a lot, hasn’t it?’* They kept asking when they didn’t recognise a certain detail.

Participants suggested when asked, or even spontaneously, what else they would like to see in VR. They clearly preferred the opportunity to see the real world and life. In this respect, experiences based on a 360° image gallery (City Centre and Travel) brought more positive emotions than a virtual forest. Even after two days, Pavlina (89) drew attention to a certain ‘artificiality’ of the virtual forest and focused on the discrepancies between the animated and the real nature she uncovered. When asked what she would like to see next, she summed up: *‘I would like to see the countryside, I like all the animals, because we actually grew up with them (...). Yes, ordinary life.’*

The Need to Transcend ‘Here and Now’

According to several authors, the need to transcend everyday situations is one of the important psycho-spiritual needs in old age.²⁴ The older person needs to transcend life’s challenging moments and see the higher context of his life story, needs to experience beauty, hope and gratitude, to experience feelings that deviate from the everyday routine and that go beyond everyday reality ‘here and now’. The participants’ reaction to some moments in VR was amazement and even astonishment. Karolina (100), who usually seemed rather resigned and did not comment on what she saw, was amazed by the size of the pines in the virtual forest. Some participants commented on the scenes with expressions such as ‘miracle’, ‘beauty’, ‘beautiful’. It included an appreciation of the technology and its possibilities as Jakub’s (90) statement during the interview immediately after the experience shows: *‘Well, these are shots that you don’t even notice when watching live in Prague. So I would somehow rate this as a novelty, it’s such a miracle of technology that I was pleasantly surprised by the possibilities it offers nowadays.’* The feeling of amazement and gratitude persisted in Jakub even after two days. Other participants appreciated the possibility of visiting the sacral buildings which evoked associations related to their own faiths as well as memories of religious holidays and rituals they remembered from their childhoods.

Positive emotions, joy, and gratitude were also intensely expressed by Bohuslava (91), a woman living with a noticeable cognitive disorder. The degree of fulfilment can be illustrated by Bohuslava’s comment during the experience: *‘It’s beautiful, I’ll take this to my grave, the experience!’* In the interview immediately after the experience, she could not quite distinguish between her actual feelings and those she had experienced in the virtual world moments before, and the setting of the sunroom in which the interview took place blended with her experiences in the virtual world. After two days, she no longer remembered having had the experience. However, cognitive impairment did not di-

24 Büssing, ‘Spiritual Needs Questionnaire’; Erikson and Erikson, *Životní cyklus*; Koenig, *Aging and God*; Suchomelová, ‘Seniors and spirituality’.

minish the positive emotional mood the virtual experience had evoked at that moment. VR provides the possibility to rise above the current distressing situation (for example, monotony, pain, or sadness): *‘Well, we are not just closed here, we can have a look at pictures that will be different from those we see here all the time’*, said Vaclav (72). In addition, an intense experience brings rich material for thinking and processing in the following days.

Discussion

Our findings are in line with the findings of the studies mentioned in the introduction of the article: stimuli presented in VR, if used adequately, can significantly trigger positive emotions and effectively support cognitive and sensory-motor skills. Additionally, it seems that virtual experience can be an effective way to meet several needs of older adults mentioned by Büssing,²⁵ Koenig,²⁶ or Suchomelová.²⁷ The need for an awareness **of one’s own dignity and value** is undoubtedly essential. Therefore, both the content and the form of the virtual experience must correspond to the interest, sensory, cognitive, and motor levels of the particular person.²⁸ An infantilising or confusing scenario or overly complicated controls can make an older user feel ashamed and discourage confidence in VR. The role of AW is also crucial. The AW should be both a trusted and attentive guide in VR and also the ‘guided one’, when the older person knows some facts or places better, comments on the image of reality in the virtual world, or adds other information. This aspect is especially important in an environment where the older person is predominantly the object of help and care in real life. A familiar ‘safe’ virtual scene certainly supports one’s self-confidence. However, respectful AW support can encourage openness to leave the ‘comfort zone’, learn or try new things, and boost one’s self-esteem. A virtual experience can help residents perceive the **continuity and uniqueness of their own life story** by virtually returning to places connected with childhood, work, and family life, or places that, on the contrary, they could not visit for financial or political reasons. The level of satisfaction in VR corresponds to the degree of personalisation of the experience. We agree with Saredakis and colleagues²⁹ that the stimuli in VR can awaken older users’ memories in an especially intense way, which makes this method especially suitable for individual or group reminiscence. Thanks to the immersiveness, the feeling of physical presence can evoke both memories and new contexts of the life story. On the other hand, it is necessary to mention the possible negative effect of immersivity if the content of the virtual experience, although not explicitly inappropriate or threatening, evokes negative memories or associations. Although this was not the case in our study, this possibility should be considered in the practical use of VR with older adults.

The virtual experience can meet the need **to be part of a community** in both ways mentioned by Cantor and Sanderson:³⁰ the need to be with people and to be in contact with the surrounding world. This happens through people present in the virtual scene, through sharing the virtual experience with others and a one-to-one relationship with the AW during the VR session. The VR experience might also recall one’s inclusion in past relations and social groups. Through VR the resident can see changes and progress in the surrounding world — including the incredible

25 Büssing, ‘Spiritual Needs Questionnaire’.

26 Koenig, *Aging and God*.

27 Suchomelová, ‘Seniors and spirituality’.

28 Lenka Lhotská et al., ‘Role of virtual reality in the life of ageing population’, *Neural Network World* 32, no. 5 (2022): 253-267, <https://doi.org/10.14311/NNW.2022.32.015>; Věra Suchomelová, Karolína Diallo, and Michal Vavrečka, ‘Virtual reality as a means to meet the specific needs of seniors’, *Sociální práce/Sociálna práca* 21, no. 6 (2021): 5-18.

29 Saredakis et al., ‘Using Virtual Reality’; Saredakis et al., ‘The Effect of Reminiscence Therapy’.

30 Cantor and Sanderson, ‘Life task participation’, 230-243.

possibilities of technology itself — and can compare the old and the new and can learn new things. The last category we have identified is the need **to transcend everyday life**. In VR, the user is literally immersed in the beauty of nature or human work. Our data correspond to the opinion of Lifshitz and colleagues,³¹ that the stimulus in VR can be a spiritual experience, especially through the beauty of nature (in this sense, participants valued images of real nature more than the computer-animated forest scene). The positive emotions, joy, astonishment, and amazement in VR might awaken gratitude and openness to see the new connection in one's life story. Also, the virtual experience allows older persons to rise above the current situation, at least for a while, and brought them topics that they later thought about and to which they returned.

Despite the benefits mentioned above, the user's acceptance of VR may be negatively affected by several factors. These include a limited choice of the type of experience (including the level of interactivity), non-personalised content, a lack of time to acclimatise to VR, inappropriate time of day for virtual experience, or a prolonged interval between the virtual experience and the follow-up activity. The emotions of the study participants were expressed more weakly after 48 hours and were difficult to recover, and the motivation to return to the experience decreased proportionally.

Also, as we found in our previous study,³² unexpected situations of concern in the virtual scene like a view from a great height without natural barriers (e.g., a railing) or generally poor quality of 360° may cause the discomfort mentioned by Somrak et al.³³ During all testing, we always paid close attention to any expression of discomfort. However, we were surprised by the great tolerance of VR even from participants with balance disorder. VR was well tolerated even by the participants who reported motion sickness or balance disorder in the *Preselection of Suitable Subjects Questionnaire*. This fact cannot be generalised, however, during the three-year phase of testing in nursing homes there were only four residents who felt uncomfortable in VR. They verbalised their feelings immediately and simply stopped this activity before the discomfort increased. In this sense, the role of an empathetic AW trained in evaluating possible risks or limits and how to respond is essential, especially during the first session.

This qualitative study was realised during the strongest COVID-19 pandemic; therefore, not all researchers' intentions were fulfilled. The study is undoubtedly limited by the very small sample size. The data might be also affected by participants' limited opportunity to choose the experiences according to their preference. Some participants were motivated to choose by the AW so that all three types of experiences were represented even in such a small sample.

Including two persons with early-stage dementia in the sample helped us to understand the possible way these people can enjoy VR, however, we did not go into the reasons in depth. Although some studies describe the positive effect of VR on some aspects of the well-being of older adults with cognitive impairment,³⁴ this topic needs to be explored in more detail.

Conclusion

In this study, we investigated what psycho-spiritual needs of older adults in nursing homes can be met through a virtual experience and what aspects of the VR session are important for meeting those needs. We focused on the needs mentioned by known typologies.³⁵ Study participants tested

31 Lifshitz, Elk and Luhrmann, 'Absorption and Spiritual Experience'.

32 Suchomelová, Diallo, and Vavrečka, 'Virtual reality as a means to meet the specific needs of seniors', 5-18.

33 Somrak et al., 'Estimating VR Sickness', 302-316.

34 Appel et al., 'Older Adults'; Hodge et al., 'Exploring the Design', 1-13; Wu, Ma, and Ren. 'Rehabilitative Effects'.

35 Büssing, 'Spiritual Needs Questionnaire'; Koenig, *Aging and God*; Suchomelová, 'Seniors and spirituality'.

three types of virtual experiences: an interactive walk through a fully animated forest, an interactive walk through a real city, and traveling to various places.

It appears that a properly designed virtual experience can meet several psycho-spiritual needs of residents: the need for dignity and self-value, the need for meaning and continuity of life story, the need to be a part of community, to be among people and in contact with the surrounding world, and the need for transcendence. For meeting these needs through VR sessions, the following factors are important: personalised content of virtual experience, a user-friendly form including easy control, high quality of 360° pictures, a proper time for the virtual session respecting the older person's health and mental state, and daily routine. The AW accompanying the older user in VR should be trained in appropriate communication and the technical background of VR. It is also essential to give the residents enough space and time to share their experience in VR with others, for example, through activities following the VR session. When there is no possibility to share comments, ideas, and connection with their actual or previous life, older people might feel 'locked up' in a virtual world instead of included in the community.

We can summarise that if certain conditions are met, VR can be successfully used for keeping some residents active and socially included. Our findings however indicate that further research is needed. It is necessary to investigate VR as a tool that might enhance social and emotional behaviour among older people with physical impairment and dementia. Likewise, the mutual influence of VR on sensory, motor, and cognitive abilities should be further studied, including coordination of reaction to visual, audio, or haptic stimuli.

This study provided important insights for a conceptual manual for AW as one of the outcomes of the VIREAS project. We believe that this paper also contributes to the scholarly discussion on this topic and may inspire further research focus.

Contact:**Věra Suchomelová, Ph.D.**

University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology
Department of Education
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
suchomelova@tf.jcu.cz

Karolina Diallo, Ph.D.

University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology
Department of Social Work and Caritas Studies
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
kdiallo@tf.jcu.cz

Assoc. Prof. Lenka Lhotská, CSc.

Czech Institute of Informatics, Robotics and Cybernetics
Department of Cognitive Systems and Neurosciences
Jugoslávských partyzánů 1580, 160 00 Praha
lenka.lhotska@cvut.cz

Blízcí neznámí: transkulturní analýza individuálního humanitárního darování¹

Jana Karlová, Pavlína Nalevanková

DOI: 10.32725/cetv.2023.008

Abstrakt:

Teoreticko-empirická studie je prostřednictvím královéhradecké části projektu Adopce na dálku zacílena na fenomén individuálního humanitárního darování. Ústředním principem studie je *transkulturní koncept* (Burda), který propojením kulturně a filozoficky antropologické perspektivy s personalismem (Clarke) usiluje jak o analýzu v horizontálním slova smyslu – tedy porozumění sociokulturní diverzitě, tak o zachycení vertikálního metafyzického rozměru, který jednotlivé sociokulturní kontexty překračuje. Jako konceptuální opora je využita *sociální konstrukce reality* (Berger a Luckmann). Načrtnutí hlubšího vhledu do motivací dárců a charakteristik projektu prostřednictvím *zakotvené teorie* (Strauss a Corbin) vychází z kvalitativních polostrukturovaných rozhovorů a zúčastněného pozorování. Studie identifikuje aspekty ne/přispívající k naplnění záměrů projektu, zejména problematiku ne/existujícího vzájemného vztahu českých dárců a obdarovaných indických dětí, jenž má přímou souvislost s ne/úspěšným úsilím o kultivaci otevřenosti vůči „druhému“ a dialogu „navzdory“ odlišnostem.

Klíčová slova:

humanitární, charita, dar, Adopce na dálku, transkulturní, vztah, Indie

Humanitární projekt Adopce na dálku je zajímavým pokusem o vztah a dialog vedený přes hranice kultur a identit. Aspirace na mezilidský vztah uskutečňovaný „navzdory“ odlišnosti je zakotvena v principech vertikálně transcendujících kulturní různost. Označujeme ji jako *transkulturní* a zohledňujeme v metodách následující studie. Právě s ohledem na zkoumané téma se zdá vhodné propojit kulturně a filozoficky antropologickou perspektivu s konceptem *personalismu*² a pokusit se jak o analýzu v horizontálním slova smyslu – tedy porozumění sociokulturní diverzitě, tak o zachycení vertikálního metafyzického rozměru, který překračuje jednotlivé sociokulturní kontexty. V českém prostředí dosud nejucelenější náčrt *transkulturního konceptu* zpracoval František Burda.³

1 Poděkování patří vedoucímu projektu Adopce na dálku Mgr. Vojtěchu Homolkovi, zaměstnancům projektové kanceláře a všem vyučujícím katedry Kulturních a náboženských studií PdF UHK. Text navazuje na diplomovou práci *Dar, humanitární pomoc a mezilidský vztah: „Adopce na dálku“ v transkulturní perspektivě*, obhájenou v květnu 2021 na Univerzitě Hradec Králové.

2 Srov. Norris W. Clarke, *Osoba a bytí* (Praha: Krystal OP, 2007).

3 Srov. František Burda, *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016).

Klíčovou charakteristikou Adopce na dálku je individuální vztah a pomoc mezi konkrétním českým dárcem (či dárci) a konkrétním dítětem. V následující studii zaměřené na indickou odnož projektu ukážeme, že se jedná o ambivalentní aspekt: nadějný i problematický zároveň. Pokusíme se zaměřit na aspekty, které ne/přispívají k naplnění záměrů projektu, a vyjádřit se k otázce, do jaké míry je Adopce na dálku cestou k uskutečnění lidského potenciálu k otevřenosti, vztahu a dialogu – nebo zda jeho problematické rysy tuto naději na otevřenost znesnadňují či dokonce znemožňují.⁴

Adopce na dálku existuje od roku 1993; od roku 2000 prostřednictvím Diecézní katolické charity Hradec Králové⁵ organizuje humanitární pomoc pro dívky a chlapce ve dvou diecézích indického státu Karnátaka, centra projektu jsou umístěna ve městech Belgaum a Bangalore. Do programu jsou vybírány děti z velmi chudých a zranitelných rodin, ústředním smyslem je umožnit

4 **Poznámky k metodě:** Teoreticko-empirická studie se opírá o interní pozorování z pozice projektového koordinátora Adopce na dálku, v kvalitativních polostrukturovaných rozhovorech s patnácti dárci (k únoru 2021 jich bylo v projektu registrováno celkem 1 361) směřuje metodou *zakotvené teorie* (Strauss a Corbin) k načrtnutí hlubšího vhledu do motivací dárců a charakteristik projektu, které následně porovnává s odbornou literaturou. Jako konceptuální metodologická opora studie byla využita tzv. *sociální konstrukce reality* (Berger a Luckmann). Ústředním principem studie je *transkulturní koncept* (Burda), který propojením kulturně a filozoficky antropologické perspektivy s personalismem (Clarke) usiluje jak o porozumění sociokulturní diverzitě v horizontálním slova smyslu, tak o zachycení vertikálního metafyzického rozměru, který jednotlivé sociokulturní kontexty překračuje. **Výzkumný vzorek:** Rozhovory s českými dárci byly uskutečněny v létě 2020, dva doplněny na podzim 2020. Výběrová struktura byla určována postupně, základní soubor participantů byl stanoven na základě vzhledu projektového koordinátora, následně byl ve vazbě na průběh studie doplněn. Se souhlasem vedení projektu Adopce na dálku byla pro sestavení vzorku využita interní databáze dárců. K únoru 2021 bylo v databázi registrováno 1 361 dárců, celkový počet participantů výzkumu je 15. Se snahou o co možná největší variaci uvnitř vzorku byly zformulovány potenciálně významné kategorie, z nichž byli participanté následně zvoleni náhodným výběrem. Vzhledem k tomu, že databáze dárců má své limity, některé charakteristiky dárců bylo obtížné identifikovat. Týká se to např. snahy zajistit variaci v dosaženém vzdělání (výběr dle ne/uvedeného vysokoškolského titulu s následným ověřením při rozhovoru) či finanční situaci (dárce, který podporuje více dětí / dárce, který žádal o rozložení splátek příspěvku). Součástí vzorku jsou koordinátoři církevních a školních dárcovských skupin a zástupci rodinných či manželských dárcovských týmů. Studie katolického charitativního projektu přirozeně vyvolává otázku po souvislosti s vírou či přímo identifikací s konkrétní církví; databáze dárců tyto informace nezachycuje, nebylo tedy možné je při výběru zohlednit a téma bylo rámcově zjišťováno během rozhovorů. Limity databáze jsou také v tom, že zapsaný donátor není vždy skutečným či jediným hybatelem dárcovství, což bylo nutné následně ověřovat: běžné jsou kromě institucionálních skupin (ve vzorku zastoupeny 2 školy, 2 farnosti – ŘK a ČCE) též dárcovské rodinné skupiny (ve vzorku zastoupeno 8). **Výzkumné otázky:** Ústřední tématem a hlavní výzkumnou otázkou je analýza fenoménu daru prostřednictvím českého humanitárního projektu Adopce na dálku. Toto téma, stejně jako dílčí výzkumné otázky bylo formulováno postupně na základě kontaktu se zkoumanou oblastí: (1) specifika (humanitárního) daru a dárcovské komunity; (2) specifika humanitární pomoci poskytované tzv. rozvojovému světu; (3) možnosti a limity transkulturního dialogu či vztahu (mezilidského vztahu „navzdory“ diverzitě) v projektu Adopce na dálku. Téma transkulturality navazuje na odborné zaměření autorek a bylo součástí počátečního rozhodnutí o uskutečnění studie. **Etika výzkumu a jeho specifika:** (1) Studie byla zpracována s vědomím a svolením projektové kanceláře (Diecézní katolická charita Hradec Králové). (2) Participanté rozhovorů poskytli informovaný souhlas; v zájmu otevřenosti bylo rozhodnuto o zachování anonymity i u těch participantů, kteří ji zcela nevyžadovali; 4 rozhovory byly vzhledem k nesouhlasu s nahrávkou přímo na místě zapisovány. Všechny rozhovory byly následně přepsány a proběhlo kódování. Vzhledem k vysoké pravděpodobnosti sebe-stylizace participantů a nemožnosti odhalit případné rozpory mezi deklarovanými a skutečnými motivacemi byly otázky týkající se motivací dárců formulovány neosobně, směřovány k intersubjektivně konstruovanému a institucionalizovanému obrazu „objektivní“ reality. Zdá se, že donátoři mluvili se značnou otevřeností, a ve výsledku lze mezi (ideálními i problematickými) motivacemi a tím, co na jiných místech či mezi řádky rozhovoru sdělili o sobě, identifikovat styčné plochy. (3) Původně plánovaný terénní výzkum v Indii a osobní rozhovory s indickými koordinátory nebyly s ohledem na pandemii uskutečněny. Pozornost tak byla zacílena na dárcovskou problematiku v českém prostředí, indická perspektiva je limitována a zůstává výzvou a námětem pro další práci. Většina rozhovorů byla uskutečněna v době, kdy dočasné rozvolnění bezpečnostních opatření umožnilo provádět je osobně. Dva rozhovory byly na přání participantů realizovány přes Skype. (4) Uvědomujeme si rizika spojená s interním pozorováním projektu z pozice projektového koordinátora Adopce na dálku (zejm. loajalita vůči zaměstnavateli a kolegům; předporozumění, které může být pro studii jak přínosné, tak problematické). Pavlína Králíková jako koordinátorka projektu pracovala od srpna 2019, studie vznikala od února 2020 do února 2021, což se zdá být přiměřeným kompromisem mezi schopností se v projektu zorientovat, ale nepohlížet na něj rutinně. Během realizace byla zaměstnána na plný úvazek, hlavní náplní práce byla komunikace s dlouholetými dárci v situaci, kdy jimi podporované dítě ukončilo studium; dále distribuce a případná obsahová kontrola dopisů, které podporované děti posílají svým donátorům. Určité limity vnímáme v ochotě participantů se při rozhovoru s představitelem Adopce na dálku k tématu projektu kriticky vyjádřit, je možné, že v rozhovoru s nezainteresovanou osobou by byli v tomto směru otevřenější. Text navazuje na diplomovou práci *Dar, humanitární pomoc a mezilidský vztah: „Adopce na dálku“ v transkulturní perspektivě*, obhájenou v květnu 2021 na Univerzitě Hradec Králové.

5 V České republice souběžně existuje více obdobných projektů s vlastními vnitřními pravidly. Předkládaná studie je zaměřena na královéhradecký projekt Adopce na dálku (Diecézní katolická charita Hradec Králové, 'Adopce na dálku', aktualizováno 30. května 2021, <https://adopce.hk.caritas.cz/>).

jim absolvování (alespoň) základního vzdělání.⁶ Projekt umožňuje jistou interakci mezi dárce a příjemcem pomoci; je řízena institucionalizovanými pravidly a odehrává se zejména prostřednictvím korespondence. Dárce po dobu podpory dostává od dítěte každý rok dva ručně psané dopisy, přiloženy jsou doplňující informace, fotografie, školní vysvědčení. Pravidla korespondence v opačném směru jsou velmi volná: donátor může prostřednictvím kanceláře dítěti napsat kdykoli, není to ale jeho povinností. Může si také s dítětem sjednat schůzku, která se odehrává v Indii, vždy za účasti koordinátorů. Cesta dětí do České republiky není s ohledem na řadu rizikových aspektů (včetně bezpečnosti či kulturního šoku) možná.

Projekt se tedy snaží překlenout „pouhé“ darování peněz anonymním vzdáleným „indickým dětem“; usiluje o participaci na křehkém poli mezilidské blízkosti, čímž vzniká zvláštní potenciál pro dialog a velmi specifický, do značné míry problematický „vztah“. Zatímco vzájemná spolupráce česko-indických koordinátorů a managementu je poměrně intenzivní, dialog mezi dárce a příjemci pomoci vykazuje nezanedbatelné limity. Zřetelně to lze ilustrovat už prostřednictvím projektového názvu Adoptce na dálku / Child Sponsorship Program. Zatímco česká perspektiva pracuje s pojmem „adoptivní rodič“, což evokuje osvojení a (do značné míry iluzorní) příslib vztahu, indická strana název Child Sponsorship Program⁷ zcela pochopitelně interpretuje spíše jako převod peněz. Název na obou stranách slouží k co možná nejlepší propagaci a podpoře účasti: u chudých indických rodičů by název „adoptce“ nejspíš vyvolal nedůvěru, u českých dárců by „sponzorství“ mohlo snížit atraktivitu projektu. Zároveň tato dvojí perspektiva a symbolicko-významové odkazování k odlišným kategoriím znesnadňuje vzájemné porozumění, ústí v nenaplněná očekávání a kupříkladu v dopisech indických dětí, kde se obě sféry setkávají, se zhmotňuje ve zvláštních hybridních tezích „*Dear sponsor parents*“ nebo „*Dear sponsor [...] Your loving child*“. Projekt je vázán na katolické školy zřizované biskupstvím. V těchto školách studuje asi 30 % indické populace, jsou tedy výrazným zprostředkovatelem gramotnosti a obecnějšího vzdělání. Křesťané v Indii představují necelá 3 %, a stejně tak v rámci katolických škol, které na studenty nekladou nároky ohledně vyznání či kastovní příslušnosti, jsou sami křesťané minoritou. Značný je zde podíl muslimů a hinduistů, katolické školy přijímají i tzv. „nedotknutelné“, přičemž jakkoli je dnes existence této kategorie bez legální opory, je součástí životní praxe a znamená reálnou marginalizaci. V Indii formálně existuje síť bezplatných státních škol a povinná školní docházka, státní školy ale vykazují velmi nízkou kvalitu výuky a studijních výsledků. Problematické jsou nezanedbatelné náklady na pomůcky a vybavení, což „bezplatný“ státní systém pro mnohé činí nedosažitelným. Katolické školy jsou též zpoplatněny, patří však mezi dostupné či dostupnější formy vzdělávání s výrazně kvalitnějšími výsledky. Dárce Adoptce na dálku přispívá 6 500 Kč za rok na jedno dítě, částka je využita na náklady spojené s výukou, pořízení školních pomůcek a uniformy, účast na víkendových táborech (dvakrát ročně, společné psaní dopisů dárce, motivace ke studiu, setkání s mladými, kteří prošli programem a dokázali zlepšit své socioekonomické postavení). Podporovaným dětem a jejich rodinám je navíc poskytována péče sociálních pracovníků.⁸

6 Projekt v rámci možností usiluje o zapojení dětí ze všech částí diecéze – tedy např. děti ze socioekonomicky problematických lokalit, děti drobných venkovských rolníků atd. Díky komunikaci s lokálními koordinátory reaguje na specifické podmínky a zejm. povahu trhu práce: Belgaum (město s přibližně 730 tisíci obyvatel, snaha o podporu dokončení základního vzdělání u co největšího počtu dětí, případně následné dvouleté středoškolské studium); Bangalore (hlavní město státu Karnátaka, přibližně 13 milionů obyvatel, dlouhodobější podpora menšího počtu dětí se snahou o dosažení co nejvyššího vzdělání). Při dosažení plánovaného stupně vzdělání je dítě z projektu obvykle vyřazeno. Méně běžným důvodem k ukončení programu může být stěhování mimo oblast působnosti projektu, zlepšení rodinné finanční situace, neschopnost zvládat výuku atd. Velmi problematické je dlouhodobé uzavření škol a přechod na distanční výuku související se šířením koronaviru. V Indii tato opatření pro některé děti žijící na hranici chudoby znamenala neřešitelnou ztrátu přístupu ke vzdělání a s největší pravděpodobností definitivní ukončení docházky.

7 'Asha Charitable Trust', Sponzorský program v Bangalore, citováno 15. března 2021, <http://www.ashatrust.net/principal%20child.html>.

8 Srov. Michal Bauer, *Vzdělání na dosah: sborník zkušeností a vzpomínek z projektu Adoptce na dálku Arcidiecézní charity Praha* (Praha:

1. Které se vám líbí?

Samotná realizace dárcovství je zahájena (jednostrannou) volbou českých donátorů. Indické dívky a chlapci do programu vstupují dle formalizovaných kritérií. Za asistence místních koordinátorů jsou vybírány děti z velice chudých a zranitelných rodin. Kritéria výběru nezahrnují náboženské vyznání, sledována je zejména ne/zaopatřenost domácnosti a ochota rodiny umožnit dítěti studium. Následně je v on-line databázi zveřejněn medailon dítěte s fotografií a velmi stručnými osobními informacemi. Veřejně přístupný je do té doby, než o dítě projeví zájem některý z dárců. Zde se dotýkáme tenké hranice mezi etikou a efektivitou pomoci – webová stránka se podobá e-shopu. Děti jsou „komodifikovány“ – jsou „k mání“ způsobem srovnatelným s on-line nákupem zboží, informace o měsíční výši podpory může být přinejmenším na první pohled vnímána jako cenovka. Management projektu si tuto problematiku uvědomuje, v současnosti zprovoznuje možnost připojit k útržkovitým medailonkům dětí videa, která by měla poněkud změkčit stříhanost databáze. Je však na místě se ptát, zda se takový krok dotýká samotného jádra problému dehumanizace, či nikoli, a jak nejlépe jej využít ve prospěch dětí či vztahového potenciálu projektu. Prozatím se v každém případě jedná o jednostranný výběr dítěte z databáze, akt ustavující i stvrzující vzájemnou nerovnost. Alternativní řešení tohoto problému nabídla organizace World Vision, která v projektu Chosen (vyvolený) umožňuje dětem vybrat si jednoho z potenciálních dárců a odůvodnit svou (s ohledem na situaci svým způsobem též zkratkovitou či schematickou, avšak aktivní) volbu.⁹

S vědomím limitů způsobených sebe-stylizací participantů, omezenou schopností některé motivy verbalizovat atd. shrnujeme kritéria volby dítěte identifikovaná v rozhovorech:

Výpovědi deseti dárců řadíme do kategorie (1) *vzájemné podobnosti či blízkosti*. Se značnou dávkou troufalosti a neschopnosti toto jasně prokázat je možné se ptát, do jaké míry dárci budují vztah spíše než zacílením na dítě zrcadlením sebe sama. Čtyři dárci odvozovali výběr od vlastní rodiny, kterou chtěli jistým způsobem doplnit. Tři mluvili o společné příslušnosti ke křesťanskému vyznání. Tři o shodě svého zaměstnání s profesními sny dítěte.

Značný význam informace o (2) *vysněném budoucím povolání* deklarovalo celkem pět dárců (u tří jednoznačně identifikujeme výše zmíněnou volbu na základě podobnosti). I zbylí dva vybírají dítě, s jehož budoucí profesí souhlasí, jako společensky prospěšnou ji považují za dobrou investici. Pokud ji naopak neschvalují, je dítě z jejich výběru vyřazeno. Řeč je přitom obvykle o šesti až desíletých dívkách a chlapcích, u kterých lze ještě méně než u dospívajících či dospělých očekávat vyhraněnost *životních snů a cílů*. Paradoxním způsobem se tedy položkou, která ovlivňuje délku čekání na podporu, stává odpověď zaznamenaná v katalogu – zatímco dítě (jehož rozhled je navíc poměrně omezený) by na tutéž otázku o pár dní později možná odpovědělo jinak. Aktuálně je databáze „plná“ budoucích policistů a učitelů.

Zásadním kritériem volby dítěte je (3) *dichotomie chlapec/dívka* (devět z celkem patnácti dotazovaných, u většiny nedokážeme přesněji definovat možnou souvislost s kategorií podobnosti). O podporu se vždy uchází skupina žádostí od 25 chlapců a 25 dívek, dlouhodobý trend ukazuje výrazně větší ochotu dárců podporovat děvčata. Chlapci na podporu mohou čekat i měsíce, databáze je v tomto čase doplněna o nové žádosti – a dívky z nich čekající chlapce v získání podpory obvykle předstihnou. Nakonec jsou do programu zapojeni všichni. V květnu 2021 činil poměr

Triton, 2008); 'Exkluzivní TV rozhovor s indickými partnery projektu Adoptce na dálku', rozhovor pro TV Noe, aktualizováno 16. března 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=UajhebeblQs>; Robert Francis Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie* (Praha: SLON, 2004), 163; ASEA Centre, 'Trends over time 2006–2014', in *A supplement to ASER 2014* (New Delhi: ASER Centre, 2015), 49–52.

9 World Vision, 'Chosen', citováno 16. března 2021, <https://www.worldvision.org/chosen>.

52,8 % dívek vůči 47,2 % chlapců, což zčásti souvisí s tím, že děvčata o něco častěji usilují o vysokoškolské vzdělání a jsou tak v programu déle.

Zdůvodnění zájmu o dívky je složité. Na místě je uvažovat i o (4) prvoplánovém *estetickém dojmu, emocích* či *paternalistickém ochranném „instinktu“*, které jsou v obecném pohledu na indická děvčátka výraznější. Data z našich rozhovorů toto potvrzují: čtyři dárči za významnou kategorii označili vzhled dítěte, rozhodovali se na základě emočních a estetických vjemů. Všichni tito jsou podporovateli dívek. V případě chlapců obvykle identifikujeme jiný typ argumentace, např. významným postavením mužů v daném kulturním prostředí (podrobněji v kapitole 6).

Tři participanti mluvili o (5) touze *pomoci nejpotřebnějším*.

2. Komplexnost fenoménu darování

Na základě rozhovorů se možným výkladovým schématem fenoménu darování zdály být kategorie altruistických a egoistických motivací. Ostatně též klasik teorií daru Marcel Mauss zdánlivě nezištné a nenucené darování v druhém plánu rozkrývá jako závazek a akt ekonomického zájmu, čímž se povaha daru (ač bez nároku na okamžitou satisfakci) ve výsledku a dlouhodobějším horizontu ukazuje jako nucená a zištná. Ústředními motivy jsou přitom tvorba a stvrzování *vzájemných vztahů* a vzájemně závazná *reciprocita* – povinnost dary poskytovat, přijímat a oplácet.¹⁰

Charitativní darování je specifické absencí (přínejmenším materiálního či finančního) recipročního protidaru. Mauss v tomto kontextu odkazuje ke Koránu a nereciproční charitativní dar či almužnu vykládá jako zraňující akt: lze hovořit o ambivalentní povaze (příliš štědrého) daru, který příjemce uvádí do podřízené pozice trvalé vděčnosti a závazku, z něhož je obtížné osvobodit se vlastními prostředky.¹¹ V případě Adopce na dálku by jednostranný dar znamenal dělení na nadřazeného dárce a „poražené“, vděčné dítě. Pokud by naopak existovalo cosi jako rovnocenný protidar, nemělo by smysl konceptuálně rozlišovat mezi darem a racionální ekonomickou směnou.¹² Ilustrativní ukázkou utilitární egoistické motivace by mohlo být darování jako (1) *prostředek sebeprezentace*. Zásahem do života chudého dítěte se lze snažit deklarovat vlastní mimořádnost, zvýšit svou společenskou prestiž.¹³ V rozhovorech byla sebeprezentace zmiňována jako potenciálně špatná či problematická dárcovská motivace, k níž se sami dotazovaní pochopitelně nehlásí. Pět participantů (bez cílené otázky) deklarovalo, že dar je soukromou záležitostí, která sice není nutně tajná, ale spíše nevstupuje do veřejné sféry. Často byla zmiňována účast v projektu jako (2) *součást socializace*: hodnotové výchovy, prohlubování empatie, sebereflexe vlastních dětí, ev. žáků/studentů.¹⁴ (3) O *dobrém pocitu a radosti* z darování mluvilo 8 participantů, opět bez návodné otázky.¹⁵ Zároveň je třeba říci, že dobré pocity jsou podmíněny vírou donátora, že jedná altruisticky.¹⁶ Nejen z tohoto důvodu je nesnadné či dokonce nemožné deklarovat své egoistické

10 Srov. Marcel Mauss, *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech* (Praha: SLON, 1999), 9, 24; Karen Sykes, *Arguing with Anthropology: An introduction to critical theories of the gift* (London: Routledge, 2009), 4.

11 Srov. Mauss, *Esej o daru*, 474; srov. Olli Pyyhtinen, *The Gift and its paradoxes: beyond Mauss* (Farnham, Surrey: Ashgate, 2014), 102.

12 Srov. Jacques Godbout, Alain Caillé, *The World of the Gift* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1998), 5.

13 Srov. Peter Ove, 'Change a Life. Change Your Own: Child Sponsorship, the Discourse of Development, and the Production of Ethical Subjects' (PhD diss., Faculty of Graduate Studies, University of British Columbia, 2013), 12; Barry Schwartz, 'The Social Psychology of the Gift', *American Journal of Sociology* 73, č. 1 (1967): 2.

14 Srov. Dana Moree, Iva Janská, *Než začneme s multikulturní výchovou: od skupinových konceptů k osobnostnímu přístupu* (Praha: Člověk v tísni, 2008), 26–29. Užití Adopce na dálku jako pedagogického prostředku je zajímavé, zároveň je však třeba věnovat pozornost problematickým aspektům anonymity, typizace, nerovnosti zúčastněných stran atd. Tyto limity jsou do značné míry analogické s tzv. „kulturně-standardními“ vzdělávacími metodami, které jsou dnes nahrazovány spíše přístupy zacílenými na jednotlivce.

15 Srov. Lesley Mansford, 'Giving to Others. It just makes you feel good', *Leadership Excellent Essentials* 30 (2013): 14.

16 Patricia Illingworth, Thomas Pogge, Leif Wenar, eds., *Giving Well. The Ethics of Philanthropy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), aktualizováno 18. února 2021: <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199739073.001.0001/>

motivace. Otázky v rozhovorech byly na základě tohoto a s ohledem na složitost tématu i vysokou pravděpodobnost povrchní sebe-stylizace záměrně směřovány neosobně (zacíleny na dobré/problematické motivace ideálních dárců). V této souvislosti se ukazuje, že snaha pracovat s kategoriemi altruismu a egoismu jako jednoznačně oddělitelnými či dichotomickými by byla zkrešující. Nepopíráme existenci těchto kategorií v každodenní sociální zásobě vědění, zároveň však například s odkazem na Godbouta a Caillého konstatujeme, že koncept recipročního darování či snaha o dichotomické rozlišení altruismu a egoismu ve výsledku nejenže nepomáhají, ale možná dokonce zamlžují možnost komplexnímu fenoménu (humanitárního) darování důkladněji porozumět.¹⁷

Komplexní motivace se pojí též s účastí v projektu (4) *podmíněnou určitým „nedostatkem“* ve vlastním životě či rodině. Tento „nedostatek“ lze poměrně snadno, levně a s oboustranným prospěchem naplnit „vztahem“ k indickému dítěti, čímž se dostáváme k (též komplikovanému) tématu *vzájemných vztahů*. Považujeme jej za výrazně nosnější koncept analýzy daru než *reciproční cirkulaci* zboží, pomoci atd.¹⁸ Podnětné se zdá být zejména zdůraznění vzájemné závislosti (která na první pohled paradoxně) otevírá prostor pro lidskou přirozenost a svobodu. Fenomén daru lze právě tímto akcentem interpretovat jako smysluplný, přičemž v porovnání s jinými projekty se právě Adopce na dálku (z pohledu českého dárce) vyznačuje výrazným či dokonce nejviditelnějším příslibem dialogu a vztahu.¹⁹ Pokud by projekt jen vybíral peníze a předával je indické straně k plošné podpoře neindividualizovaných dětí, mohl by organizačně i ekonomicky fungovat efektivněji a snáz. Pravděpodobně by tím v očích dárců zároveň klesla jeho atraktivita. Aspirace na osobní mezilidský vztah je paradoxně ústřední hodnotou projektu i jeho zranitelným a problematickým místem – což detailněji ukážeme v následující kapitole.

3. Dopisy: ambivalence anonymního, typizovaného, nerovného „vztahu“

Nejvýraznějším prostředkem vzájemné interakce a oboustranných vizí o „druhém“ jsou dopisy, které dvakrát za rok přicházejí od dítěte a donátoři je mohou ne/zasílat zcela libovolně. Z pohledu dárců dopisy od dětí představují jak možnost vzájemné komunikace, tak její překážku. Jsou individuální a ručně psané, přitom však též „šablonovité“, spíše neodpovídají očekáváním, která se k nim váží. Namísto vhledu do perspektiv konkrétních aktérů jsou spíše výpovědi o představě, kterou má o vztahu mezi dárce a podporovaným zastřešující instituce.

Dopisy jsou tedy paradoxně (1) *nadějí na vztah* a zároveň přispívají k vzájemné *typizaci a anonymitě*. Na následujícím schématu je znázorněno kontinuum vnímání druhého, které se odvíjí mezi pólem *anonymního*, nevýznamného kontaktu a pólem jedinečného a proměnlivého vztahu ke *konkrétnímu* člověku, o kterého se zajímám a u kterého se zřetelně vyjevuje jeho subjektivita.²⁰ Na otázku „*jaké je Vámi podporované dítě*“ dokázalo reagovat 11 participantů, zbývajících dosud neobdrželi žádný dopis, neboť byli v projektu krátkodobě či si v nedávné době vybrali k podpoře nové dítě náhradou za předchozí, které již ukončilo studium. Teze dárců umísťujeme do různých úrovní anonymní škály: od skupiny participantů 2, 3 a 6, kteří si s podporovaným dítětem nespojují

acprof-9780199739073-chapter-5.

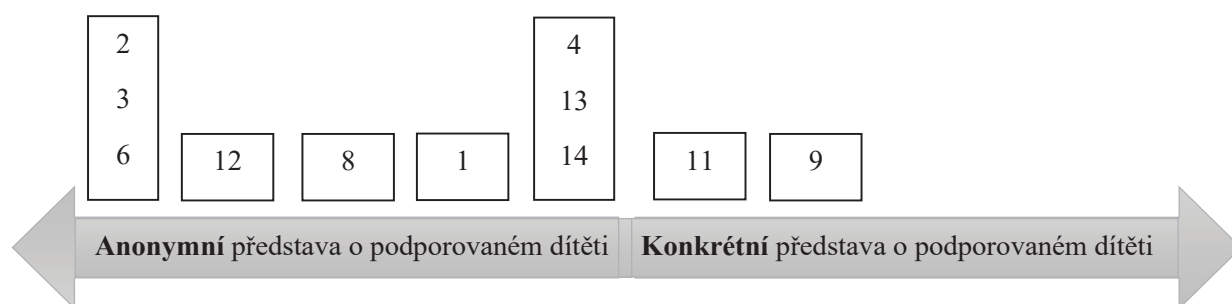
17 Srov. Godbout, Caillé, *The World of the Gift*, 14; Aafke E. Komter, 'Gifts and Social Relations: The mechanisms of reciprocity', *International Sociology* 22, č. 1 (2007): 94.

18 Srov. Godbout, Caillé, *The World of the Gift*, 24.

19 Srov. Frances Rabbitts, 'Nothing is Whiter than White in this World: Child Sponsorship and the Geographies of Charity' (PhD diss., University of Exeter, 2013), 22.

20 Srov. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999), 38.

v podstatě žádné konkrétní skutečnosti (např. podporují chlapce, ale nevybavují si podrobnosti), přes představu odkazující např. k fotografii a školnímu vysvědčení. Zhruba uprostřed je umístěna skupina respondentů 4, 13, 14, které spojuje přibližnější vize dítěte, okrajově se dotýkající obsahu dopisů. Dále se posouváme ke konkrétnějším vizím, které jsou stále konstruované z fotografií a vysvědčení, značný důraz je ale už kladen i na obsah dopisů – participantka č. 9, umístěná na škále nejvíce vpravo, odpovídá: „no šikovné (smích). Je to slečna, baví ji hudba, malování a tančování. Je čínorodá a ve škole se snaží. Není to vyloženě premiantka, ale umí se třeba ocenit, což mě překvapuje, protože to děti v Česku neumí. Zároveň tam cítím i vděčnost a provázanost duchovní. Když píše, že na nás myslí ve svých modlitbách, tak vím, že tam ta duchovní vzájemná podpora je.“ Teze jednotlivých participantů se tedy liší v míře (obecně spíše výrazné) typizace a anonymity, přičemž jednotlivci se také liší v tom, jak a zda vůbec anonymitu reflektovali.



Graf 1: Škála anonymity obrazu dítěte dle rozhovorů s donátory

Kontroverzním aspektem je dále (2) *nerovnost a institucionalizace vděčnosti vůči donátorům*. Řada autorů povinně deklarovaný vděk vnímá jako problematický²¹ – jakkoli je přitom bráno v potaz, že charitativní darování nelze redukovat na reciproční výměnu financí za ritualizované projevy vděčnosti²² a že „být obdarován a být vděčný vůbec nejsou samy o sobě znaky méněcennosti, nebo nedostatku, ale součást krásy a zázraku samotného bytí, tj. bytí jako společenství“.²³ Souvisejícím negativním faktorem je *jednostrannost* povinnosti, která se týká pouze dětí. Iniciativě dárcovské strany je ponechána značná volnost, a tak se některé děti nikdy nedomluží odpovědi, zatímco jiným přichází dopisy i hodnotné balíčky. Dětským dopisům je naopak volnosti ponecháváno málo: jsou sepisovány na víkendových táborech za asistence koordinátorů, před odesláním revidovány (zda neobsahují něco nepatřičného – např. žádost o více peněz či darů; zda zahrnují všechny povinné položky – poděkování, informace ke studiu atd.). Plošně je stanoveno oslovení „Dear Sponsor“, kterého se musí držet i ty děti, které se s dárce setkaly osobně. Toto opatření je spíše technické povahy; stanoveno je s ohledem na fakt, že dárce může svou podporu kdykoli ukončit a dopisy by tedy měly dávat smysl i v případě, že se adresát během doručování změní. Souběžným vlivem těchto aspektů a zřejmě také spisovatelské nezkušenosti a limitované znalosti angličtiny mají výsledné texty (3) *schematickou a neautentickou povahu*, v podstatě neměnnou strukturu, působí informativně, odtazité, obecně. Z toho logicky plyne častá nespokojenost adresátů (z celkových patnácti respondentů se k tématu čtyři nevyjádřili, neboť dopis ještě neobdrželi, kriticky se jich k dopisům vyjádřilo osm). Participantka č. 2: „nebylo to moc zajímavý, bez nějaký osobní angažovanosti, takže bych řekla, že k nějaký komunikaci vlastně nedošlo“. Navzdory

21 Srov. Brad Watson, *Child Sponsorship: Exploring pathways to a brighter future* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), 283.

22 Srov. Rabbitts, 'Nothing is Whiter than White in this World', 23.

23 Clarke, *Osoba a bytí*, 90.

značnému rozladění dárce jednohlasně a rozhodně deklarovali nesouhlas s případným zrušením korespondence. Participant č. 12 to vyjádřil takto: „*Sice jako nejsou ty dopisy osobní, ale aspoň by tam ten symbolické kontakt měl být. Myslím, že bez těch dopisů bych se toho asi neúčastnil*“.

Dopisy jsou tedy jedním z klíčových paradoxů. Jsou v podstatě jediným spojením a prostorem pro formulaci vzájemného vztahu mezi dárce a podporovaným dítětem, zároveň v souvislosti s nimi identifikujeme výrazné motivy (1) *typizace a anonymity*, (2) *nerovnosti*, (3) *schematičnosti a neautenticity*, které z pohledu dárce ústí v kombinaci očekávání a zklamání. Děti nejsou systémově informovány o svých podporovatelích, netuší tedy, že mlčení z české strany může znamenat různé věci. V případě ukončení dárce se organizace snaží najít náhradního dárce, od kterého následně mohou začít chodit dopisy. Mezi ty, pro které se nový dárce nenajde, projektová kancelář přerozděluje své jednorázové příjmy. V roce 2020 se to týkalo 53 dětí. Jejich dopisy zůstávají bez odpovědi.

Otázky k rozhovorům záměrně neobsahovaly cílený dotaz na (4) *význam dítěte v životě dárce*, ale spíše momenty, kde se dárce mohl v tomto smyslu vyjádřit, pokud to považoval za relevantní. Mezi patnácti respondenty byl zahrnut jeden koordinátor školního dárcevého týmu, jeden zastupce farnosti a jeden respondent zastupující školní dárcevé týmu i farnost současně. V souladu s očekáváním u nich neidentifikujeme výraznější roli dítěte v osobních životech, koordinátoři spíše mluví o vlivu na sociální citění a sebereflexi svých studentů atp. Ze zbývajících dvanácti dárcevé jich sedm mluvilo o velmi výrazné roli podporovaného dítěte v jejich životě či životě jejich rodin. Tezi participanta č. 12: „*Navíc máme doma 3 kluky, tak jsme pro ně chtěli sestřičku, kterou už jsme jako mít nemohli, takže jsme se rozhodli jít tímhle směrem*“ volíme jako ilustraci výše zmiňovaného „adoptování na dálku“, které může být symbolickým řešením problému, nedostatku či vyplněním prázdného místa v životě participantů. Tyto případy se zdají být poměrně obvyklé a role dítěte v životech dárcevé je pak pochopitelně vnímána jako významná. Poněkud ambivalentně tak vidíme abstraktní, typizovaný, neosobní, nerovnocenný, spíše nedostatečný kontakt a zároveň výpovědi dárcevé, kteří zařazují podporované dítě do intimního kruhu své rodiny – což mimo jiné stvrzuje komplexnost dárcevé motivací.

4. Náčrt českého kontextu dárcevé

Uvědomujeme si, že perspektivu jednotlivce nelze plně převést do obecných tezí, zároveň ale předpokládáme, že analýzu jednání českých dárcevé nemůžeme oddělit od tzv. *objektivní reality*, kterou oboustrannými vazbami sami neustále tvoří a jsou jí formováni. Klasický koncept Bergera a Luckmanna, který jednotlivce vykládá zejména jako produkt společenských tlaků, přitom doplňujeme o předpoklad určitého „tajemství“, čímž ve schématu vzájemných vztahů zbývá více prostoru pro člověka samotného. S vědomím zkratkovitosti zmiňujeme následující:

V evropském prostředí je starost a péče o druhého (1) *zakořeněna v křesťanských ideových východiscích*.²⁴ Váže se k nim vize lidské důstojnosti, svobody, práv – a též koncept transkulturní komunikace (viz kapitola 5 a 6).²⁵ Tím se dostáváme ke složité otázce, do jaké míry je šíření (křesťanských, evropských, západních) idejí, které si nárokují univerzální platnost, legitimní – či zda je lze klasifikovat jako etnocentrický nedostatek respektu vůči mimo-západním hodnotovým systémům a způsobům života. Nesmírně problematická je zejména otázka, kde nastavit hranici mezi respektováním svérázných tradic a možností či nutností etického hodnocení z nadhledu

24 Srov. František Burda, *Kultura služby: analýza a aplikace antropologických východisek* (Ústí nad Orlicí: Oftis, 2014), 11–12.

25 Jiří Hanuš, ed., *Křesťanství a lidská práva* (Brno: CDK, 2002), 17–18.

přesahujícího jednotlivé sociokulturní systémy.²⁶ Jedním z problematických míst Adopce na dálku je rozpor v univerzalistické a kulturně-relativní odpovědi na otázku, zda mají mít dívky a chlapci stejný přístup ke vzdělání. Transkulturní koncept užíváme k analýze tématu s odkazem na fakt, že dárce jsou bez ohledu na osobní vyznání součástí evropského myšlenkového kontextu, že Adopce na dálku přímo vyrůstá z církevního prostředí a že křesťanské vlivy jsou ve studované indické oblasti přibližně pět století přítomny i bez vazby na samotný projekt.

V dějinách lze identifikovat přibližně (2) tři přístupy, v nichž „byla péče o chudé nejdříve prohlášena za božské přikázání, potom za morální požadavek a nakonec stanovená zákonnou povinností“.²⁷ Nelze říci, že by se jednotlivé koncepty vzájemně prostřídaly, spíše jde o určité akcenty, které nepopírají komplexní a souběžnou existenci i vzájemně nesourodých perspektiv. V Evropě je dnes péče o chudé formálně v gesci státu, v praxi je věc složitější – počínaje neziskovými organizacemi a konče privátními mezilidskými vazbami, které bývají pro schopnost zajistit si živobytí či studovat zásadnější než státní struktury. Spíše dávné minulosti je připisován koncept oboustranně potřebného vztahu, v němž se chudý (obdařený zvláštní Boží přízní) modlí za svého dobrodince-mecenáše.²⁸ Aktuálnost této „archaické“ logiky dle našeho mínění ilustruje teze „*I hope you are fine by the Grace of God's blessing as are always there in my prayers*“, která je v jedné z mnoha variant součástí každého dopisu zasílaného dětmi z Indie.

V rozvinutých zemích je (3) *chudoba* chápána jako *následek* „špatných“ preferencí založených na nedostatku vzdělání, neschopnosti adaptovat se na změny, individuálních indispozicích, marginalizaci některých skupin. Těžiště tématu se tak přesouvá k otázce, komu/jak pomáhat (reflektováno ve výpovědích dárců) a ke kategoriím ne/zasloužilých, ne/poctivých, pracovitých/líných atd.²⁹

Deset participantů (bez návodné otázky) mluvilo o (4) individuálním i celospolečenském *životě v přebytku*. Problematika humanitárního darování má pochopitelné přesahy s tématem globální nerovnosti a s reflexí vlastních nezasloužené privilegovaných životních východisek. Souvisí s vědomím, že nelze dosáhnout blahobytu západního typu pro všechny, že globální nerovnost je spíše nevyhnutelnou podmínkou západního nadstandardního života. V této logice pak lze vnímat (byť minimální) redistribuci bohatství jako odpověď na černé svědomí Západu či nesamozřejmost blahobytu.³⁰ Prostřednictvím teze dárce č. 15 dokládáme ambivalentní povahu zahraniční humanitární pomoci, která může souviset s idealizovanou vizí exotické, vzdálené chudoby. Jedná se o spíše novou představu „vznešeného divocha“ a touhu po „úniku“ ze západní „civilizace“, která může přeshraniční dárčovství zčásti usnadnit, zároveň však do rozvojové pomoci vnáší problematickou bariéru:³¹ „... je vlastně snazší pomáhat takhle někomu vzdáleně. Jakože kdyby se mě někdo zeptal, jestli tady podpořím dvě romské děti z Jindřichova Hradce, tak bych do toho asi nešel.

26 Srov. Hana Horáková, *Kultura jako všelék* (Praha: SLON, 2012), 83; Erazim Kohák, *Svoboda, svědomí, soužití: Kapitoly z mezilidské etiky* (Praha: SLON, 2004), 45; Robert Lawless, *Co je to kultura* (Olomouc: Votobia, 1996), 43; Claude Lévi-Strauss, *Antropologie a problémy moderního světa* (Praha: Karolinum, 2012), 31.

27 Milan Hlavačka, Pavel Cibulka, a kol., *Chudinství a chudoba jako sociálně historický fenomén: ambivalence dobových perspektiv, individuální a kolektivní strategie chudých a instrumentária řešení* (Praha: Historický ústav, 2013), 40; srov. Emil Beck, *Reform des Armenwesens in Mähren* (Brünn, 1908), 7.

28 Srov. Hlavačka, Cibulka, a kol., *Chudinství a chudoba jako sociálně historický fenomén: ambivalence dobových perspektiv, individuální a kolektivní strategie chudých a instrumentária řešení*, 65.

29 Srov. Hlavačka, Cibulka, a kol., *Chudinství a chudoba jako sociálně historický fenomén: ambivalence dobových perspektiv, individuální a kolektivní strategie chudých a instrumentária řešení*, 78; srov. František Svoboda, 'Ekonomika daru, dar a jeho reflexe v ekonomické teorii', *Politická ekonomie* 58, č. 1 (2010): 7.

30 Srov. Paul Collier, *Miliarda nejchudších: proč se některým zemím nedaří a co s tím* (Praha: Vyšehrad, 2009), 12–13; Rabbitts, 'Nothing is Whiter than White in this World', 28.

31 Srov. Collier, *Miliarda nejchudších: proč se některým zemím nedaří a co s tím*, 216; srov. Pyyhtinen, *The Gift and its paradoxes: beyond Mauss*, 100.

Prostě to máme trochu idealizovaný, jak je to daleko a přijde nám, že tam je to všechno fajn. Zato tady koukáme na ty bezdomovce a Romy a najednou vidíme i ty stinné stránky, který nám v té dálce tak nepřijdou, protože to nemáme každodenně na očích.“

Výše již byla naznačena problematika (5) definice „my a oni“. K tématu ve zkratce doplňujeme odkaz k facebookové diskuzi pod příspěvkem Adopce na dálku. V některých komentářích, jejichž pisatelé evidentně nejsou součástí projektu a neschvalují jej, je zřejmá (ve všedním lidovém pojetí poměrně běžná) etnicko-teritoriální definice národní identity a loajality. V rámci této logiky je pak humanitární podpora směřující za hranice státu chybou: „*To je vtip? Kolik je našich dětí, které potřebují pomoc... ani korunu... styďte se!!!*“³² Zřejmá je tak nejednotnost českého kontextu zahrnujícího jak komentátory, kteří (v situaci psaní komentáře) „naše děti“ definují dle etnicity a teritoria (z komentářů nelze odvodit, zda by za legitimní považovali podporu dětí s minoritními rysy žijících uvnitř ČR), tak dárce, kteří o podporovaných indických dětech obvykle mluví jako o „svých“. Ve srovnání s negativně vymezenými diskutujícími na Facebooku je zřejmé, že dárce v celkovém souhrnu nelze umístit až k samotnému anonymnímu pólu, neboť jakkoli limitovaná je jejich schopnost nestereotypního pohledu na podporované dítě, charakterizuje ji alespoň základní otevřenost k mezilidskému vztahu. V negativních komentářích jsou indické děti naopak definovány kategoriemi, které interpretujeme jako projev anonymity, cizoty, irelevance. V extrémním případě komentátor použil pojem „krimigranti“ s ikonou islámského půlměsíce, což lze připsat emočně vyhocenému světonázoru a neochotě či neschopnosti kriticky reflektovat kontext.³³ Zároveň je zřejmé, že i dárce pracují s určitou představou „my“ a přinejmenším u některých lze doložit, že volba směřuje k dětem, které spadají do kategorie vzájemné podobnosti/blízkosti (viz výše: podobnost povolání, náboženského vyznání, kdo se „hodí“ do mé rodiny).

5. Dar a vztah k druhému: transkulturní perspektiva

Ukázaly jsme, že nazírání daru jako fenoménu vázaného na logiku konkrétního sociokulturního kontextu je vzhledem k nemožnosti odvolávat se k něčemu vyššímu než tradicím a zvykům redukcionistické. Zejména v globalizované současnosti a při analýze mezinárodní humanitární pomoci by bylo problematické připravit se o možnost nadhledu, potenciál platformy pro vzájemnou *transkulturní* komunikaci, která bere vážně (horizontální) sociokulturně-ekonomická specifika jednotlivých kontextů, ale při úsilí o vzájemný dialog aspiruje zároveň na jejich (vertikální) překročení a odkazuje ke kulturním přesahu, který působí jako jednotící prvek napříč kulturami. Transkulturní perspektiva směřuje ve vztahovosti k druhým a v sebe-transcendentním vztahování se k dobru k setkání s lidskou důstojností.³⁴

Vycházíme z textu Františka Burdy, doplňujeme jej odkazem k práci Norrise Clarka, která je zacílena na učení Tomáše Akvinského.³⁵ S odkazem k nauce o Trojici ve smyslu plného sebe-darování a zachování vztahové difference lze zformulovat dva základní, vzájemně rovnocenné a harmonicky interagující prvky či póly lidského bytí: (1) *svěbytnost sebe-vlastnictví* a (2) *vztahovost sebe-sdílení a receptivity*.³⁶ Na transkulturní úrovni se člověk v dialogu otevírá světu těch druhých a skrze setkání s jinakostí druhého se navrácí k sobě samému v interpersonálním vzorci *já – ty – my*.

32 Facebook, 'Komentáře k propagačnímu příspěvku na facebookové stránce Adopce na dálku DCH Hradec Králové, aktualizováno 9. března 2021, <https://www.facebook.com/adopce.dchhk.cz/posts/3120383724757034>, citováno 9. března 2021.

33 Tamtéž; tento komentář v průběhu vzniku studie z webu zmizel, s největší pravděpodobností byl nahlášen jako nevhodný a následně odstraněn administrátory Facebooku.

34 Srov. Burda, *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*, 19, 30, 139.

35 Srov. Burda, *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*.

36 Srov. František Burda, *Kultura služby: analýza a aplikace antropologických východisek* (Ústí nad Orlicí: Oftis, 2014), 156–157.

Být osobou ve své svébytnosti je podmíněno bytím ve vztazích, které je naplněno neustálým sebe-sdílením a přijímáním.³⁷ Clarke dále mluví o (3) *sebe-transcendenci*, k níž směřují všechna jsoucna – v horizontální rovině to znamená vycházení ze sebe sama k jiné osobě na úrovni lásky, ve vertikální rovině vztahování se k samotnému Dobru/Bohu.³⁸ Lidská podstata je v tomto pojetí sice bezpodmínečná, ale teprve konkretizací své identity ve službě druhým a spojením jednotlivých dimenzí *sebe-vlastnictví*, *sebe-sdílení* a *sebe-transcendence* se může stát celistvým obrazem Božím.³⁹

Interpretujeme-li takto humanitární darování, lze *vztah dárce a obdarovaného* vykládat jako rovnocenný. Obdarovaný v ideálním případě nestojí v pasivní pozici, naopak onen dar jakožto sebe-sdílející lásku přijímá a oplácí, čímž se sám stává dárce. Dárce i obdarovaný se tak v humanitárním projektu opatrně dotýkají sebe-transcendujícího charakteru lidského bytí – vztahují se k druhému i k samotnému Dobru. Hovoříme zde o předávání daru (lásky) a otevřenosti.

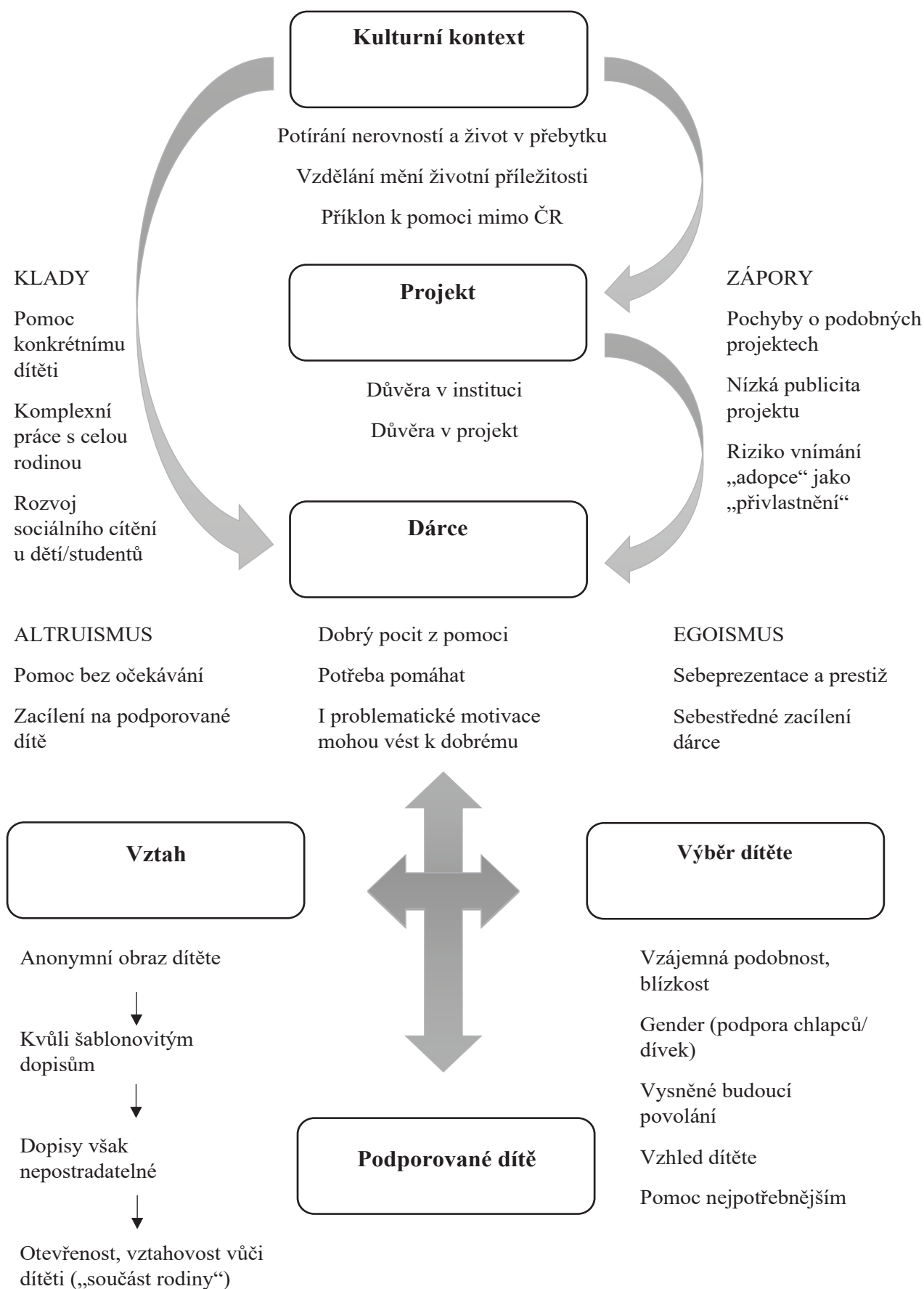
Jak jsme podrobněji ukázali, je Adoptce na dálku charakteristická paradoxní koexistencí naděje na vztah a řady překážek, které ustavení skutečného vzájemného vztahu zabraňují. Je třeba říci, že ne všechny komplikace souvisejí se zprostředkující institucí: je například možné, že řada dárců o *sebe-sdílení* a *sebe-transcendenci* ve skutečnosti nestojí (výše jsme například naznačily limity v otevřenosti vůči „druhým“ – jak při porovnání ne/podporovatelů projektu, tak uvnitř skupiny dárců). V každém případě však zejména pod vlivem systému vzájemné komunikace dárce naráží na „clonu“, která mu zakrývá reálnou „tvář“ podporovaného dítěte. Není schopen dohlédnout dál než k typizovanému abstraktnímu obrazu chlapce či dívky. Tuší, nebo možná doufá, že směrem k němu proudí jakási specifická, virtuální, zprostředkovaná a do jisté míry „zamlžená“ láska. To, že se obdarované děti nacházejí za clonou, skrz niž je těžké proniknout, zároveň komplikuje důkladnější porozumění povaze této zprostředkované „lásky“.

Pro ověření, zda se jedná o reálnou cirkulaci vztahu, by bylo nutné provést rozhovory i s indickými dětmi. Náš aktuální výzkum je zaměřen pouze na perspektivu dárců a nemůžeme tedy říci o mnoho více, než že *to, co proudí mezi dárce a obdarovaným, je jen těžko uchopitelné, ale pro dárce ve výsledku velmi důležité*. Nehledě na schematický charakter střípků a zprostředkovaných informací, které by snad mohly naznačovat „vztah“ dítěte směrem k dárce, se dítě ze strany dárce ve všech námi sledovaných případech těší lásce a velké otevřenosti. V tomto ohledu je vhodné identifikovat otevřenost ke vztahu jako rys, který je sice všudypřítomný, nicméně ne vždy je tento potenciál skutečně využit a limity Adoptce na dálku se zdají být značné. V následující závěrečné kapitole se na základě dosavadního výkladu pokusíme tento problematický rys doplnit shrnutím dalších sporných aspektů a výzev.

37 Srov. Clarke, *Osoba a bytí*, 71, 77, 80.

38 Srov. Clarke, *Osoba a bytí*, 98, 101.

39 Srov. Burda, *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*, 242; Clarke, *Osoba a bytí*, 11–22.



Graf 2: Kódování dat z rozhovorů

6. Transkulturní dialog: jak společně hledat cestu

Projekt musí *balancovat mezi impulzy zevnitř a zvenčí a neustále vyjednávat v česko-indickém dialogu*. Základní shoda ohledně toho, že efektivní rozvojová pomoc by měla být založena na znalosti prostředí a návrzích řešení zevnitř⁴⁰, je vcelku neproblematická, spolu s realizací se však zřetelně ukazuje komplexnost situace a obtížnost vyjednávání přes hranice kultur. Kromě pozornosti vůči potřebám podporovaných dětí a perspektivě *indické* instituce⁴¹ je třeba zajistit formu atraktivní pro české sponzory, přijatelnou pro českou instituci, a zároveň vzít v potaz *univerzalistické nároky* na důstojnost, rovnost a lidská práva. Hledat a nalézat alespoň přibližně rovnovážná řešení pochopitelně není snadné. Zčásti proto, že zmíněné požadavky mohou mít vzájemně protichůdná směřování; svou roli též hrají mocenské nerovnosti zúčastněných stran, odlišné socioekonomické charakteristiky, různé symbolické světy, hodnoty, preference atd.

Například složitost tématu *genderové ne/rovnosti a stereotypizace* je násobena výše zmíněnými nesouzníci perspektivami. Nastavit hranici mezi univerzalistickým požadavkem lidských práv, problematiku lokální praxí genderové nerovnosti a etnocentrickými tendencemi nasměrovat rozvojové země na cestu západního (moderního) vývoje je problém.⁴² Naši respondenti mezi kritérii pro výběr dítěte často zmiňovali právě gender, nalézt dárce pro dívku je obvykle snadnější. Je třeba poznamenat, že důvody k volbě děvčete či hochy mohou být (1) čistě *privátní*, související spíše s životními událostmi dárce než se širším sociokulturním kontextem. Identifikovaly jsme význam emočních a estetických aspektů.

Častým argumentem pro volbu dívky je (2) *složitá situace indických žen*: v návaznosti na univerzální/západní principy se dárce podporou děvčete snaží zlepšit či vyrovnat životní šance konkrétní dívky nebo žen jako takových. Zcela obecné teze o vnitřně rozmanité indické společnosti jsou problematické, přesto lze tvrdit, že genderová nerovnost je výraznou součástí životní reality. Podíl na tom má značná setrvačnost reálně žitých sociokulturních pravidel a někdy též paradoxní vedlejší efekty formálních pokusů o zlepšení ženské otázky, které mohou naopak postavení mnohých žen významně zhoršovat (podrobněji níže). Dívky se po svatbě stávají součástí rodiny svého manžela a s ohledem na věno a svatební výdaje jsou pro svou původní rodinu v každém případě ekonomickou zátěží, zatímco od syna lze očekávat budoucí zaopatření. Zejména pro marginalizované domácnosti, které se potýkají s všednodenním nedostatkem zdrojů, jsou jakékoli investice do dcery problematické.⁴³ I v bohatších rodinách je ale poměrně běžné, že dcery nestudují.⁴⁴

Na základě téže úvahy docházejí jiní dárce k rozhodnutí podpořit chlapce. Rozdíl spočívá zejména v (3) *přítakání lokální sociokulturní logice*, podle které muži snáze najdou zaměstnání a postarají se i o svou rodinu. K pomoci chlapcům se přikláněli tři z dotazovaných, všichni přitom odkazovali k indickému kontextu.

Z univerzalistické perspektivy lze za limitující považovat redukci tématu na pouhou ekonomicky pragmatickou efektivitu: v těchto konturách by vzdělání dívky, která jej nezúročí v zaměstnání,

40 Srov. William Russell Easterly, *Břímě bílého muže: proč pomoc Západu třetímu světu selhává?* (Praha: Academia, 2010), 16.

41 Projekt vznikl ze spojení iniciativy místního indického biskupa s Diecézní katolickou charitou Hradec Králové, pro současný provoz je významná role indických koordinátorů, jejichž úkolem je zajistit co nejlepší zacílení a efektivitu pomoci, sami oslovují českou kancelář s aktuálními požadavky (např. finance na zdravotní péči, výstavbu domků pro chudé, opravu chlapeckého internátu).

42 Srov. Petr Jehlička, Jiří Tomeš, Petr Daněk, *Stát, prostor, politika. Vybrané otázky politické geografie* (Praha: Univerzita Karlova, Přírodovědecká fakulta, 2000), 24.

43 Srov. Martina Pastuchová, *Postavení žen v Indii* (Brno: Mendelova univerzita v Brně, 2017), 39; United Nations, *Women's Education and Fertility Behaviour: A Case Study of Rural Maharashtra India* (New York: United Nations, 1993), 41; Gail Omvedt, *Women in Popular Movements: India and Thailand during the decade of women* (Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 1986), 65.

44 Rachel E. Brulé, *Women, Power, and Property: The paradox of gender equality laws in India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 127.

bylo ztrátové. V souvislosti s tematikou potenciální zranitelnosti a podřízenosti negramotných, neinformovaných, nesoběstačných či nesebevědomých je zřejmé, že téma je výrazně komplexnější, neomezuje se „pouze“ na otázku peněz. Stejně tak je třeba zmínit nemožnost vyvázat se z tradic a kulturních či náboženských zvyků tam, kde si neumíme představit, že by věci mohly být i jinak, než je „obvyklé“.⁴⁵ V tomto ohledu nereflektované respektování sociokulturních tradic problematicky stvrzuje stávající nerovnosti životních šancí a rezignuje na *univerzalitu důstojnosti a práv*.

Komplikovaná je též otázka *vzdělání*, které je institucí deklarováno jako ústřední motiv a za zásadní přínos projektu jej také označilo deset dotazovaných. O požadavku základního vzdělání pro všechny existuje obecná shoda: patří k základním lidským právům, je prostředkem snižování chudoby, podpory občanské společnosti, konkurenceschopnosti ekonomik atd.⁴⁶ Lokální hodnocení je obtížnější: v indickém kontextu je dětská práce zcela běžná a marginalizované domácnosti pak ještě typičtěji potřebují součinnost všech svých členů. Děti musí pracovat a postarat se o mladší sourozence. V krátkodobém horizontu, jenž svou naléhavostí snadno přehluší vše vzdálenější, není z pohledu rodiny, která jen obtížně zajišťuje své nejzákladnější potřeby, vzdělávání průřezového dítěte prioritou. Adopce na dálku do této situace vnáší spíše vnější apel: dětská práce je součástí cyklu negativních jevů (negramotnosti, zničeného zdraví, nenadějně budoucnosti), z nichž je třeba vystoupit.⁴⁷ Tento výklad je sice pochopitelný, ale z pohledu dnes hladovějící rodiny je přesto relevantní jen zčásti. Hledání (4) *kompromisů mezi nesourodyými sférami ne/univerzálních požadavků, efektivitou a etickou stránkou věci atd.* je tedy složité.

Zejména v začátcích projektu byly tyto třetí plochy zřejmé: první děti se do vyšších školních ročníků dostávaly jen asi ve dvou až třech procentech.⁴⁸ Postupem času byly mnohé aspekty nějakým způsobem ošetřeny: projekt vedle původně preferovaných internátů začal podporovat též dojíždění a alespoň zčásti tak řeší vytržení dětí z rodin. Vzhledem ke složité dostupnosti některých míst i ceně dopravy však nemají všechny rodiny v tomto ohledu možnost volby. Vedení projektu dále během realizace dospělo ke zjištění, že s ohledem na udržitelnost je třeba – kromě výrazné chudoby a zranitelnosti – děti vybírat též s ohledem na zájem rodiny o vzdělání. Opatření minimalizovalo počet dětí, které po přijetí do projektu nedokončily základní školu, v jeho důsledku však také řada potřebných zůstává mimo program. K otázce, do jaké míry lze hodnotu vzdělání vnímat jako „pouhý“ západní konstrukt, či zda je objektivně efektivním prostředkem rozvojové pomoci, připojujeme odkaz na text Paula Colliera. Ten navrhuje spojení vnitřní a vnější cesty: společnost potřebuje co nejvyšší podíl absolventů (alespoň) středních škol, neboť teprve určité minimální množství vzdělaných lidí v populaci dokáže vypracovat a uskutečnit reformní strategii. V dlouhodobém horizontu uvažování jsou to nakonec sami studenti, kteří zevnitř společnosti tvoří změnu.⁴⁹

Otázkou však zůstává, zda lze skutečně předpokládat, že vzdělání je samo o sobě cestou k sebe-proměně společnosti. S odkazem na Marie E. Berry nabízíme k úvaze následující: (1) deklarace práv sama o sobě nezmění společenský systém moci, zásadní otázkou je spíše to, *zda jsou práva skutečně dostupná*: zda přístupu k nim nebrání např. neoficiální zvyková pravidla či nedostatek zdrojů podmiňujících schopnost potenciální možnosti využít. (2) Garance práva na vzdělání neznamená, že se změní všechny životní sféry, škola se může naopak podílet na legitimizaci stávajících nerovností. (3) Cílená podpora konkrétní skupině paradoxně zdůrazňuje „jinakost“, *uzamyká*

45 Srov. Martina Pastuchová, *Postavenie žien v Indii*, 38.

46 Zahrnuto mimo jiné v United Nations, 'Sustainable Development Goals', citováno 16. března 2021, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/>; srov. např. Tomáš Tožička, ed., *Příliš vzdálené cíle: rozvojové cíle tisíciletí: manuál globálního rozvojového vzdělávání* (Praha: Educon, 2008), 15.

47 'Exkluzivní TV rozhovor s indickými partnery projektu Adopce na dálku'.

48 'Exkluzivní TV rozhovor s indickými partnery projektu Adopce na dálku'.

49 Srov. Collier, *Miliarda nejchudších: proč se některým zemím nedaří a co s tím*, 89.

člověka do kategorie definované jeho podřízeností. (4) Je na místě se ptát, zda nebyla přehlédnuta diverzita uvnitř podporované kategorie: vždy jsou tu lépe postavení, kteří snáz využijí možností, což ve výsledku zhorší situaci marginalizovaných a prohloubí vzájemné rozdíly. *Snahy o zlepšení tak mohou přímo ústít ve zhoršení životů těch nejzranitelnějších*, což nemusí být zřejmé ze souhrnných statistik – například těch o celkovém podílu dívek a chlapců ve vzdělávání. (4) *Disharmonie mezi studijními či profesními aspiracemi a životní realitou* je závažným způsobem frustrující (náklady na studium versus následná nedostupnost „dobrých“ pracovních míst; zaměstnání a socioekonomická soběstačnost indických žen nebývají slučitelné s manželstvím a je nutné mezi nimi volit, přičemž žena bez manžela nezapadá do obecně akceptovaných forem „ženství“).^{50, 51}

Mezi zásadní problematické aspekty Adopce na dálku dle našeho názoru patří následující: Aktéři, kteří jsou přesvědčeni o hodnotě a síle vlastní pomoci, mohou mít sníženou schopnost reflektovat, (1) *zda pomoc skutečně směřuje k dobrému*.⁵²

Srovnáním s analýzou projektu Humanium identifikujeme tři závažné motivy, které považujeme za relevantní i pro Adopci na dálku: jedná se o *paternalistický vztah, závislost na pomoci a závist*.⁵³ V rámci Humania dárce též přispívají na vzdělání dětí, byla však zrušena individualizovaná sponzorská podpora, čímž se projekt vyhybí části rizikových faktorů: funguje bez on-line katalogu dětí, dopisů s institucionalizovanou vděčností, vratkých mezilidských vztahů. Vztah mezi dárce a příjemcem pomoci vždy zahrnuje riziko (2) *paternalismu* a prosazování autority. Ve spojitosti s dopisy již bylo řečeno, že děti jsou vůči dárce v nerovném postavení, povinny projevovat mu vděčnost, což společně s nerovnou mezinárodní situací bohatých, mocensky silnějších států vůči chudým zemím zvyrazňuje stereotypní vizi bezmocných a pasivních občanů třetího světa.⁵⁴ Mluvíme navíc o vztahu mezi dospělým a dítětem, v němž je vzájemná nerovnost zahrnuta i bez dalšího posilování. Výše byl zmíněn projekt Chosen, v němž se podporované dítě dostává alespoň volbou svého donátora do aktivní role.⁵⁵

Klasické *Samaritánovo dilema* upozorňuje na krátkozrakou pomoc, která může obdarovaného odvádět od aktivní snahy řešit svou situaci a ve výsledku uzavřít do (3) *závislosti na pomoci*.⁵⁶ Adopce na dálku jej překračuje zacílením na vzdělávání, které je východiskem pro budoucnost dětí, vyžaduje aktivní podíl podporovaných a jejich rodin. Problematika závislosti na pomoci a demotivujících aspektů je přesto nezanedbatelná: rodiny dětí jsou sociálními pracovníky motivovány k osamostatnění,

50 Srov. Marie E. Berry, 'When 'Bright Futures' Fade: Paradoxes of Women's Empowerment in Rwanda', *Signs Journal of Women in Culture and Society* 41, č. 1 (2015): 1–27. Tatáž logika srov. též Brulé, *Women, Power, and Property: The paradox of gender equality laws in India*, 109–117. Téma „single“ žen srov. Tanya Caulfield, 'Life without Marriage: Actualities of unmarried women in Delhi', *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific*, č. 22 (2009), aktualizováno 2. listopadu 2009, <http://intersections.anu.edu.au/issue22/caulfield.htm>.

51 Dle studie T. Caulfield je pro ženu socioekonomicky nezávislý „single“ život (mimo společensky obecně akceptované „ženství“) výrazně snazší – jakkoli ne samozřejmý – v kosmopolitním Delhi (Srov. Caulfield, 'Life without Marriage: Actualities of unmarried women in Delhi'). Dle analýzy K. P. Brahmapurkar (et al.) je indický venkov ve srovnání s městy typický vyšší mírou ženské negramotnosti, venkovské prostředí spolu s nízkým vzděláním vykazuje souvislost se sňatky a těhotenstvími náctiletých a souvisí dále s nedostatečným využitím zdravotnické péče, zdravotními riziky, nízkými karierními šancemi a větší zranitelností, domácím násilím atd. (Srov. Kishor Parashramji Brahmapurkar et al., 'Gender Equality in India Hit by Illiteracy, Child Marriages and Violence: A hurdle for sustainable development', *Pan African Medical Journal* 28 (2017), citováno 15. června 2021, <http://www.panafrican-med-journal.com/content/article/28/178/full/>). Řekněme tedy, že venkovské prostředí bývá ve srovnání s městským typické nižším vzděláním (zejména ženské) populace a méně otevřené vůči výjimkám z žitých pravidel a nerovností. V extrémně diverzifikované indické populaci jsou však všeobecně platné teze vždy problematické, roli hraje řada dalších faktorů: socioekonomický status rodiny, náboženské vyznání, osobní životní zkušenosti, jako např. studium v zahraničí atd.

52 Srov. David Klimeš, Šimon Pánek, *Šimon Pánek – aby dobro neškodilo* (Praha: Portál, 2015), 14.

53 Humanium, 'Reasons to Avoid Individual Child Sponsorships', citováno 17. března 2021, <https://www.humanium.org/en/child-sponsorship/avoid-individual-child-sponsorships/>.

54 Humanium, 'Reasons to Avoid Individual Child Sponsorships'.

55 Srov. World Vision, 'Chosen'.

56 Srov. *Salfici doloris*, čl. 28; Petr Jílek, *Spiritualita humanitární pomoci* (Praha: Triton, 2016), 115; Edmund S. Phelps, *Altruism, Morality and Economic theory* (New York: Russel Sage Foundation, 1975), 244; Humanium, 'Reasons to Avoid Individual Child Sponsorships'.

neustále jsou však také monitorovány, a pokud příjmy dosáhnou hranice, nad níž by již domácnost měla být schopna samostatně zvládnout náklady na školu, je dítě z programu vyřazeno.

Adopce na dálku může (ve snaze eliminovat sociální znevýhodnění) paradoxně prohlubovat stávající *nerovnosti* nebo zapříčinit vznik nových: S individuální podporou souvisí riziko (4) *závisti* či *žárlivosti*. Částky zasílané donátory jsou různě vysoké a projekt dosud systémově neřešil rozdíly, které tím vznikají. Některé děti tak dostávají jen částečný příspěvek na školní vybavení, zatímco jiným dárce posílá až dvojnásobné částky, které jsou pak využity k nadstandardnímu zajištění jejich potřeb. Za pozitivní efekt této studie považujeme aktuálně probíhající reflexi problému. Dalším aspektem tématu je fakt, že korespondence českých donátorů se odehrává na široké škále od dlouhodobého mlčení až po cenné balíčky. Extrémním případem byla zásilka nového jízdního kola, u něhož management projektu s ohledem na potenciální společenské tenze předem dojednal užívání celou místní komunitou. Některé děti netuší, kdo je sponzoruje; jiné se staly středem pozornosti, když je navštívila „bohatá tetička z Evropy“.⁵⁷ Možnost osobní návštěvy (vždy za asistence koordinátora) je značně kontroverzní, participantka č. 3, která dlouhodobě žila v Indii, se navzdory možností rozhodla, že podporované dítě nenavštíví, aby je nevytrhovala z jeho světa, nekonfrontovala s tím, jak dobře se mají Evropané. Naproti tomu bývalý dlouholetý ředitel projektu v Bangalore, Rev. Fr. Patrick Edward Pinto, hodnotí možnost vzájemných setkání pozitivně: nejen že dítě přestává být anonymní abstrakcí pro svého dárce, ale také vidí za svým „sponzorem“ konkrétního člověka. Lze tím předejít dojmu často spojenému s humanitárními projekty, že peníze jaksi „padají z nebes“.⁵⁸ K tomu je na místě doplnit, že osobní setkání je velmi dobrým východiskem, avšak nikoli zárukou překlenutí anonymity.

Pravděpodobně závažnější než nerovnosti uvnitř skupiny podporovaných jsou (5) *širší znevýhodnění, která projekt může nechtěně stvrzovat či zhoršovat*. Vedle pozitivních vlivů projektu je tedy vhodné vidět též důsledky toho, že mimo jeho dosah vždy zůstávají děti, pro které je nedostupný či dostupný jen se značnými obtížemi. V tomto směru je na místě se ptát, do jaké míry český management projektu žádá a kontroluje, že do programu skutečně vstupují děti z marginalizovaných a různých skupin. Je pravděpodobné, že některé rodiny mají snazší přístup ke koordinátorům projektu, a dále, že koordinátoři zakořenění v lokálním kontextu považují určitá omezení za „normální“, čímž se tato stávají neviditelnými či nerelevantními – tedy též neřešitelnými. Zde identifikujeme další výzvu pro transkulturní dialog a porovnávání univerzalistických imperativů s lokální žitou praxí: konkrétněji se například může jednat o otázku, jak se do systému promítá marginalizace „nedotknutelných“ a kolik jich programem reálně prošlo. Dále se nabízí otázka ohledně možnosti podporovat děti z rodin, které nejsou nakloněny školní docházce. A v neposlední řadě, jak účast v programu ovlivní životy sourozenců podporovaného dítěte. Vzhledem k množství potřebných je v převážné většině podporováno jen jedno dítě z rodiny a spíše neověřovaným předpokladem je, že rodina vzdělání zbývajících dokáže financovat sama nebo si děti pomohou navzájem. I s ohledem na význam dětské práce pro provoz domácností lze předpokládat, že „zbývajícím“ sourozencům výrazně stoupne míra pracovních povinností a není na místě mít ohledně jejich domácího studia příliš optimistická očekávání.

Dílčím tématem je *teritoriální působení* projektu. Dle studie Rachel E. Brulé je stát Karnátaka shodou řady okolností specifický menší mírou socioekonomických nerovností, absencí výrazné koncentrace bohatství a moci, která by kopírovala sociální hierarchii. Od koloniálních dob byl charakteristický značně tolerantní liberální atmosférou, s níž zčásti souvisí i iniciativy směřované

57 Srov. Pavla Zajairová, *V jižní Indii* (Praha: Radioservis, 2006), 79.

58 Konzultace s Rev. Fr. Patrickem Edwardem Pinto, aktualizováno 5. května 2021, konzultace prostřednictvím Facebook Messenger.

proti kastovní a genderové hierarchii. Adopce na dálku tak působí v oblasti, v níž dlouhodobě existují alespoň myšlenky na rovnoprávnější uspořádání společnosti, postoje odmítající nálepku „nedotknutelných“, programy podporující vzdělání chudých dětí atd.⁵⁹

Kontroverzních témat je celá řada. Souvisejí obecně s (1) *humanitární pomocí*; (2) s *životem v diverzitě*, k němuž patří dilemata odehrávající se mezi partikulárními tradicemi a univerzalistickou perspektivou; (3) se snahou Adopce na dálku o individuální *vztahy* mezi dárce a příjemci. Případné rozhodnutí obejít sféru vztahovosti by všem zúčastněným usnadnilo práci. „Nepraktičnost“ aspirace na mezilidský rozměr je přitom vyvažována hodnotou snah o kultivaci univerzálně lidského potenciálu k otevřenosti vůči „druhému“. Je výzvou a zásadním humanistickým projektem, neboť tam, kde tato otevřenost výrazněji schází, přejímají její místo procesy dehumanizace, marginalizace, segregace či genocidy. V tomto ohledu si „nepraktických“ a vysokých ambicí projektu ceníme a zdá se, že jsou jedním z mála nadějných východisek pro život v diverzitě. Je ovšem nutné věnovat maximální pozornost všem aspektům, které (v návaznosti na nedostatečně reflektovanou typizaci, anonymitu, kulturně-standardní akcentování skupinových charakteristik namísto konkrétních lidských příběhů a rozhodnutí) onu otevřenost vůči „druhému“ komplikují nebo dokonce znemožňují. Analogicky s dnes preferovanými vzdělávacími metodami⁶⁰ lze i zde říci, že přílišné zdůrazňování jinakosti, typizace a kulturní standardizace „zbytečně“ komplikuje naději na „setkání“ s druhým ve vzájemně rovné důstojnosti.

Nikoli překvapivě tak studii uzavíráme tvrzením, že je třeba věnovat enormní pozornost perspektivám a motivacím všech aktérů (naše studie by v ideálním případě měla být doplněna o detailní výzkum indické části projektu) i sociokulturním mechanismům, souvislostem a významům. Je třeba neustále se ptát, zda některé z cílů konkrétních projektů nevyžadují redefinici, zda nastavení systému nevykazuje eticky sporné či kontraproduktivní rysy, zda projekty reálně směřují k dobremu. Individuální humanitární darování je pak, podobně jako mnohé další životní sféry, nikdy nekončící výzvou k otevřenosti, kritickému myšlení a dialogu.

Kontakt

Mgr. Jana Karlová, Ph.D.

Univerzita Hradec Králové

Pedagogická fakulta

Katedra kulturních a náboženských studií

Rokitanského 62/26, 500 03 Hradec Králové

jana.karlova@uhk.cz

Mgr. Pavlína Nalevanková

Univerzita Hradec Králové

Pedagogická fakulta

Katedra kulturních a náboženských studií

Rokitanského 62/26, 500 03 Hradec Králové

nalevankova.p@seznam.cz

59 Srov. Brulé, *Women, Power, and Property: The paradox of gender equality laws in India*, 95–117.

60 V kontrastu vůči „kulturně-standardním“ konceptům, které akcentují skupinové charakteristiky, je „transkulturní“ koncept výchovy k životu v diverzitě odbornými kruhy aktuálně vnímán jako vhodnější. Zaměřuje se na konkrétního člověka, jehož osobnost je vícevrstevnatá, dynamičtější a do značné míry souvisí s konkrétními životními zkušenostmi. Tím se utváří potenciál k překročení skupinové stereotypizace, vědomé práci s předsudky, osobnímu prožitku toho, že i „my“ se můžeme ocitnout v marginalizovaném postavení atd. (Srov. Moree, Janská, *Než začneme s multikulturní výchovou: od skupinových konceptů k osobnostnímu přístupu*, 26–29.)

Od hledání krásy k nalezení smyslu? Bytostná touha a estetická zkušenost jako vstupní brány pro současnou náboženskou edukaci

Veronika Blažek Iňová

DOI: 10.32725/cetv.2023.009

Abstrakt:

Studie představuje výchozí pedagogické a základní teologicko-antropologické předpoklady nábožensko-didaktické metody „Užasnout – Zakusit – Proměnit“, která pracuje s fenoménem krásy, dobra a pravdy na úrovni zkušenosti, s cílem obohatit a rozvinout diskuzi (nejen) v náboženské pedagogice, jež na poli své aplikace ve školní edukaci či farní katechezi neustále hledá nové podněty, jimiž by dokázala své žáky zaujmout a oslovit. V této studii se budeme zabývat hledáním vstupních předpokladů, jež by pro použití této metody připravily vhodné podmínky. K nim patří právě ono prvotní zaujetí, které je v náboženské výchově stěžejním výchozím bodem pro veškerou další pedagogickou práci. Inspiraci k tomu budeme hledat, poněkud netradičně, v křesťanské apologetice, ignaciánské pedagogice a teologické estetice. Kromě uvedené problematiky nacházení možných vztahů mezi osobní, estetickou a duchovní zkušeností současných příjemců náboženské edukace tak budeme zkoumat možnosti propojení mezi teologicko-estetickou otázkou posvátné krásy a její přístupnosti člověku. Tato „probuzená touha“ po kráse a dobru by se nám a našim žákům totiž mohla stát novým vstupním motivem pro společné hledání a objevování pravdy a smyslu.

Klíčová slova:

krása, dobro, pravda, smysl života, posvátno, estetická zkušenost, náboženská zkušenost, teologická estetika, náboženská edukace

Úvod

Bytostná touha, zrcadlená otázkou po původu a smyslu lidského bytí, provází člověka již od raného dětství. S přibývajícím věkem, zvláště pak v období dospívání, potřeba nacházet konkrétní odpovědi na tyto základní životní otázky nabývá na intenzitě. V současné nabídce didaktických prostředků a nástrojů náboženský pedagog ale často nenalezne ten, který by vhodně, a především citlivě reagoval na tuto stále aktuální, avšak křehkou existenciální potřebu, která není lhostejná ani dnešním adresátům náboženské výchovy. To ostatně odráží i mnohé sociologické a pedago-

gické výzkumy.¹ Ač jsou cesty k srdci dětí a mladých lidí rozmanité, středobod zájmu nacházíme často v jejich hodnotách, které se odráží v lásce k přírodě, ve víře v pravdu a spravedlnost a v naději na záchranu dobrého a krásného světa. Tato východiska pro edukační, katechetickou i pastorační činnost najdeme také v mnoha koncilních² a pokoncilních dokumentech učitelského úřadu církve³, včetně encyklik a exhortací papeže Františka⁴ či v nejnovějším Direktoriu pro katechezi.⁵ V úvodu považujeme za nezbytné předeslat, že v této studii náboženskou edukaci chápeme v širším významu, tedy jako pojem propojující náboženskou výchovu a vzdělávání⁶, a důsledně také rozlišujeme mezi školní výukou náboženství a farní katechezí⁷. Tato dvě aplikační pole náboženské pedagogiky totiž cílí na rozdílné skupiny adresátů, a tím se různí i jejich cíle, metody a obsahy, které používají ve své edukační praxi. Katecheze probíhá zpravidla ve farnosti, předpokládá nábožensky socializované příjemce a jejím cílem je především naplnění kerygmatické funkce církve, která je uskutečňována hlásáním evangelia a doprovázením ve víře.⁸ Školní výuka náboženství musí naopak počítat spíše s víru hledajícími či náboženstvím vůbec nepoznamenanými žáky a tomu přizpůsobit i své obsahy, které by měly pracovat na prvním místě s obecnou zkušeností dítěte s cílem prohloubit ji do zkušenosti náboženské. Nutno podotknout, že na rozdíl od farní katecheze navštěvují hodiny náboženství na státních i církevních školách převážně děti a mladí lidé, kteří teprve nastupují cestu hledání svého budoucího životního směřování. Na této cestě by se měli setkat s impulzy, které jim v tomto hledání budou moci být oním „paprskem světla“, a jednou jim tak možná usnadní jejich rozhodování se o naplnění duchovního rozměru jejich života. Jedním z velkých úkolů pro dnešní učitele náboženství je proto své studenty nadchnout pro hledání jejich osobní a jedinečné náboženské identity.

Školní náboženská výchova, ale i farní katecheze by proto měly pomocí interdisciplinárního dialogu svým adresátům umět nabídnout prostor pro hledání odpovědí na jejich základní životní otázky. Obě tyto formy náboženského vzdělávání totiž spojuje zdůrazňování zvláštního významu hodnot dobra, krásy a pravdy pro lidský život a touha po nalezení či správné ukotvení vztahu člověka k transcendentní sféře.⁹ Pro obě tato výše uvedená místa náboženské edukace zde

1 Viz např. výsledky posledního Sčítání lidu, domů a bytů z r. 2021, <https://www.czso.cz/csu/scitani2021/nabozenska-vira>. V celoevropské perspektivě nabízí výsledky také European Values Study 1991–2017, viz např. ‘Hodnoty a postoje v České republice 1991–2017. Pramenná publikace European Values Study’ zpracované Ladislavem Rabušicem a Beatrice-Elenou Chromkovou Manea, <https://munispace.muni.cz/library/catalog/view/1002/3113/769-1/#preview>. Religiozita obyvatel ČR v porovnání s ostatními zeměmi střední a východní Evropy viz např. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/06/19/unlike-their-central-and-eastern-european-neighbors-most-czechs-dont-believe-in-god/>.

2 Na Druhém vatikánském koncilu k tématu náboženské výchovy a formace vyhlášena Deklarace o křesťanské výchově *Gravissimum educationis* (1965) a Dekret o pastýřské službě biskupů *Christus Dominus* (čl. 12–14).

3 Za všechny uvedme apoštolskou exhortaci papeže Jana Pavla II. *Catechesi tradendae* (1979) a dvě předcházející direktoria *Všeobecné katechetické direktorium* (1971) a *Všeobecné direktorium pro katechizaci* (1997), obě vypracovaná Kongregací pro klérus.

4 Papež František se tématu vztahu člověka ke kráse stvořené přírody věnuje zejména v encyklice *Laudato si'*, viz např. čl. 10–12. Téma krásy jako východiska pro katechezi a pastorační práci rozvíjí papež ve své apoštolské exhortaci *Evangelii gaudium* (např. čl. 164–167).

5 Srov. Papežská rada pro novou evangelizaci, *Direktorium pro katechezi* (Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2022), 50–59 (Evangelizace v současném světě); 89–91 (‘Krása’ jako jeden ze zdrojů katecheze).

6 Adjektivem „náboženský“ zde pouze rozšiřujeme definici českého pedagoga Jana Průchy, který takto vymezuje předmět obecné pedagogiky. In Jan Průcha, *Moderní pedagogika* (Praha: Portál, 2002), 32–33.

7 Katechezi můžeme charakterizovat jako jednu z forem náboženské výchovy, kterou dosud platné osnovy pro školní výuku náboženství definují jako konfesní, institucionalizovanou podobu náboženského vzdělávání organizovaného konkrétní církví. Srov. Eva Muroňová, Ludmila Muchová, *Osnovy k výuce náboženské výchovy římskokatolické církve pro 1.–9. ročník základní školy* (Praha: Česká biskupská konference, 2004). V této studii se přikláníme k tomuto užšímu vymezení farní katecheze jako výchovy dětí, mládeže a dospělých ve víře, abychom tím zdůraznili především specifčnost obou cílových skupin náboženské edukace.

8 Alberich a Dřímál definují katechezi šířeji jako „každou formu služby církve Božímu slovu, která je zaměřena na pomoc při zrání křesťanské víry, a to jak jednotlivců, tak i celých společenství.“ Srov. Emilio Alberich, Ludvík Dřímál, *Katechetika* (Praha: Portál, 2008), 50.

9 Autorky Osnov pro výuku náboženské výchovy v České republice Ludmila Muchová a Eva Muroňová rozdělují cíle školní náboženské edukace do dvou okruhů: v širším smyslu se náboženská výchova orientuje na obecně lidské jevy, jako jsou důvěra, vděčnost, odpouštění, radost, štěstí, ochota pomoci nebo schopnost tušení dimenzí, které člověka přesahují. V užším smyslu (a nám v tomto textu bližším pojetí) nachází odpovědi na otázky po smyslu existence, význam hodnot pro lidský život a vztah k transcendentální sféře člověka

představíme základní teologické ukotvení pro nový nábožensko-didaktický koncept („Užasnout – Zakusit – Proměnit“), který ve své teoretické části vychází z děl fundamentální teologie, křesťanské apologetiky, teologické estetiky a jejich pojetí krásy, dobra a pravdy, vždy s cílem upozornit na skutečnost, že tyto transcendentálie jsou (s určitými didaktickými modifikacemi) uplatnitelné jak v současné náboženské edukaci, tak i ve farní katechezi.¹⁰ Průvodci nám přitom budou díla významných křesťanských autorů 20. století (zejm. Rudolfa Otta, C. S. Lewise a Karla Rahnera) a komentáře jejich děl v knihách českých odborníků (Karel Skalický, Pavel Ambros, Pavel Hošek, Barbora Šmejdivá, Gabriela Genčurová a další).

Z nábožensko-didaktického hlediska nám pak půjde o hledání možností propojení těchto teologických závěrů a transcendentálních fenoménů s estetickou, etickou a náboženskou formou zkušenosti. Východí perspektivu „probudit touhu po transcendenci“ u dnešních dětí a mládeže předpokládáme v rozvinutí jejich schopností: užasnout nad krásou, zde vyjádřenou v estetické zkušenosti, přes nezištné konání dobra, které se projevuje v ochotě pomoci bližnímu a které může jedinci otevřít cestu až ke zkušenosti náboženské. Tyto tři kroky vedou od vnějšího, nám nejvíce přístupného, viditelného a smysly vnímatelného světa až k transcendentní skutečnosti. Tento nábožensko-didaktický koncept se tím snaží odpovědět a adekvátně reagovat na výše zmíněné výsledky aktuálních výzkumů o spirituálních potřebách a morálních hodnotách dnešních adresátů náboženské edukace.

1. Vizuální, virtuální a digitální kultura jako současné edukační paradigma

Aktuální sociokulturní kontext, v němž dnešní a často i hledající mladí lidé vyrůstají, se mimo jiné vyznačuje také vysokou mírou potřeby komunikace. Ta dnes probíhá zpravidla prostřednictvím nejrůznějších elektronických prostředků a technologií, z nichž vítězí především chytré mobilní telefony a v nich umístěné aplikace, včetně sociálních sítí, na nichž tráví většina mladých lidí velkou část svého volného času. Ačkoliv od doby, kdy se začalo hovořit o „civilizaci obrazu“¹¹ či „kultuře obrazu“, uplynulo více než osmdesát let, označení „vizuální kultura“ nachází své uplatnění také v současnosti. Historik umění Jiří Kroupa hovoří o stále rostoucím, doslova enormním vlivu obrazů a vizuální kultury na vnímání současného člověka a nachází v něm příčinu toho, proč se dnes mnoho estetiků a historiků umění věnuje významu zobrazování.¹² Německý historik umění Gottfried Boehm říká, že v 90. letech 20. století došlo k tzv. ikonickému obratu (*iconic turn*) vyznačujícím se zvýrazněním zájmu o vizuální obrazy, jako byly fotografie či filmové a digitální obrazy,¹³ kterými je člověk – ať už s osobní invencí, či zcela mimoděk – každodenně konfrontován. Je proto jisté, že životy dnešních Evropanů jsou touto kulturou významně determinovány. Proto nepřekvapí, že i mládež má tendenci inklinovat právě k vizuální kultuře a virtuálním obrazům. O to složitější je dnešní studenty nadchnout pro objevování něčeho nového, nebo je dokonce oslovit nějakým vlastním připraveným obsahem v případě, že se nejedná o interaktivní či multimediální prezentaci s jednoduchými hesly a krátkými nadpisy. Nejinak je tomu i ve školní náboženské výchově a při farní katechezi.

v konkrétní denominaci či náboženství. Vychází přitom z osobních zkušeností a religiozity vychovávaného jedince. Srov. Muroňová, Muchová, *Osnovy k výuce náboženské výchovy římskokatolické církve pro 1.–9. ročník základní školy*, 5.

10 V souladu s novým *Direktoriem pro katechezi* je nutné zahrnout do katecheze nejen přípravu na svátosti či farní výuku náboženství pro děti, ale i dospělé, seniory a lidi, kteří se často ocitají na okraji většinové společnosti (lidé s postižením, migranti, vězni), viz např. čl. 190.

11 Např. Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936); nebo Guy Debord, *La société du spectacle* (Paris: Buchet-Chastel, 1967).

12 Srov. Jiří Kroupa, *Metody dějin umění* (Brno: Masarykova univerzita, 2010), 30.

13 Srov. Kroupa, *Metody dějin umění*, 34.

Německý náboženský pedagog Hans Mendl při popisu současné pastorační situace v Bavorsku nejprve hovoří o stavu společnosti, který ji bezprostředně ovlivňuje. Každá forma náboženské edukace proto podle něj musí vycházet primárně z konkrétního společenského kontextu. Jedině tak může být pro své posluchače srozumitelná a dokáže vytvářet takové cíle a obsahy, které budou pro její příjemce zajímavé a především které budou zohledňovat jejich aktuální potřeby a tematizovat jejich zvědavé otázky. Ačkoliv zde popisuje konkrétní pastorační kontext západní Evropy, se kterou Česká republika jen sousedí, v mnohém se naše problémy shodují. Současná postmoderně pluralitní společnost se podle něj vyznačuje individualismem v oblasti mezilidských vztahů a je ovlivněna globalizací a digitalizací. Tyto globalizační a digitalizační tendence proměňují i podobu žitého náboženství a náboženských tradic. Mezi její další znaky řadí Mendl také estetizaci všednodennosti, která přispěla k negativnímu vnímání estetiky či krásy jako něčeho nadbytečného.¹⁴ Estetika v těchto instantních povrchových zážitcích ochudila krásu o její skutečný a hluboký transcendentní význam. I samotné náboženství stále častěji získává podobu individuálního způsobu prožívání náboženské zkušenosti a pluralitní formy vyjádření.

Také nejnovější Direktorium pro katechezi upozorňuje na význam vizuální a především digitální kultury.¹⁵ Digitální technologie se staly nedílnými součástmi našich životů (zvláště dětí a mládeže) a je nutné o nich uvažovat jako o novém výrazovém prostředku katecheze či o jednom z nástrojů evangelizace a rozvoje člověka.¹⁶ Na druhé straně ale nové Direktorium poukazuje i na negativní stránku digitálních forem komunikace a virtuální reality, které se často prezentují jako způsob nové životní filosofie či dokonce pseudonáboženství se všemi jeho riziky a manipulativními technikami, včetně nekritického přejímání obsahů a názorů anonymně publikovaných na sociálních sítích.¹⁷ Tyto nové formy komunikace však nemohou nahradit osobní kontakt, společenství v církvi nebo autentický prožitek posvátna. S ohledem k naší uvedené výzkumné problematice dodejme, že digitální prostředky sice mohou člověku zprostředkovat instantní prožitek úžasu nad krásou, ale ta se bez hlubší rozumové reflexe nemůže stát zkušeností duchovního významu. Stejně je to i se zkušeností dobra, kterou lze načerpat pouze osobním kontaktem, reciprocitou a vzájemnou pomocí mezi dvěma osobami nebo skupinami, nemluvě o dezinformacemi zdecimované důvěře v pravdu a pravdivost, kterou můžeme pozorovat zejména u mladé generace. Obě tyto strany jedné skutečnosti se proto pro dnešní církve stávají aktuální pastorační výzvou. Náboženská edukace může do této diskuse přispět svými didaktickými metodami, rozvíjením vizuální, multidimenzionální i náboženské gramotnosti, a poskytnout tím svým adresátům prostor ke svobodnému hledání vlastní identity a odpovědí na existenciální otázky.

To, že v dnešní době převažují „vizuální obrazy jako prostředky komunikace“¹⁸, potvrzují nejen empirické výzkumy, ale mohl by to potvrdit i každý učitel či katecheta, který pracuje s dětmi a mládeží. Dnešní studenti bez rozdílu věku jsou, mnohem více než tomu bylo dříve, ovlivněni nástupem moderních technologií, jež používají nejen ke komunikaci, ale především k zábavě nebo ke sdílení fotografií, ale i svých emocí, pocitů a nových zážitků. Většina mladých lidí tak u displejů mobilních telefonů či monitorů tráví velkou část svého volného času. Skutečnost, že to není záležitost pouze mladých lidí, ale celé naší společnosti, potvrzuje i papež František ve své exhortaci Evangelii gaudium: „Žijeme v informační společnosti, která nás bez rozmyslu saturuje daty kladenými na stejnou úroveň a přivádí nás k úděsné povrchnosti ve chvíli, kdy si klademe nějaké

14 Srov. Hans Mendl, *Religionsdidaktik Kompendium* (München: Kösel, 2018), 14–16.

15 Srov. *Direktorium pro katechezi*, 354–372.

16 Srov. *Direktorium pro katechezi*, 213–217.

17 Srov. *Direktorium pro katechezi*, 366–368.

18 Peta Goldberg, *Religious Education and the Creative Arts* (Saarbrücken: WDM Verlag, Dr. Müller, 2010), 187.

morální otázky. V důsledku toho je zapotřebí výchovy, která učí kritickému myšlení a nabízí cestu zrání v hodnotách.¹⁹

Naše dále představená didaktická metoda, vyvíjená zejména pro potřeby náboženské edukace a pastorační mládeže, rozhodně nechce u svých příjemců podporovat tento neefektivní způsob pasivní zábavy, ale pokud chce být pro žáky, studenty a posluchače aktuální, je nutné vzít při jejím vytváření v úvahu tento novodobý a stále se rozvíjející kontext jejich virtuálního světa, který se svým okolím komunikuje prostřednictvím vizuálních prostředků. Jedině tak může být pro své příjemce srozumitelná. Zároveň tím ale nerezignuje na osobní rozměr vztahu, který se kvůli sociálním médiím téměř vytratil. Jedním z cílů této metody je naopak představit možnosti, jak mohou studenti zkrotit tuto svoji „divokou“ vizuální gramotnost a využít ji pro svůj osobní duchovní růst i ke zlepšení kvality mezilidských vztahů. Naše naděje zní, že pokud budou studenti umět opravdově vnímat vnější i vnitřní krásu, a hluboce tak prožívat své vztahy k bližním, mohou být už jen malý krůček od navázání vztahu k transcendentnímu, ale zároveň blízkému a vždy přítomnému Bohu.

Dříve než se vydáme konkrétněji definovat tuto specifickou zdrojovou oblast náboženské edukace, přičemž vedle tradičních vědeckých disciplín, jako jsou pedagogika a teologie, postavíme také křesťanskou apologetiku a teologickou estetiku²⁰, zamysleme se zde nad otázkou, jak dnešní studenti nadchnout pro hledání krásy, dobra a pravdy (či životního smyslu), a probudit v nich tak onu zmiňovanou „touhu po transcendenci“, kterou ve svých knihách věnovaných křesťanské apologetice popisuje C. S. Lewis. Právě v díle tohoto výjimečného spisovatele objevuje česká teoložka Barbora Šmejdová zajímavý rozměr náboženské intuice či intuitivního způsobu poznání, jehož zprostředkováním můžeme u příjemců náboženských obsahů vytvořit nutný základ pro další rozvoj jejich duchovního života.

2. Intuitivní způsob poznání jako předpoklad náboženské zkušenosti

Lidské poznání má podle C. S. Lewise ve vztahu k transcendentní zkušenosti několik stupňů. Ty ve své knize *Rozumové argumenty a pohádkové světy* popisuje Barbora Šmejdová, která nejprve zmiňuje stupeň předfilosofického, intuitivního poznání, na něž navazuje poznání empirické, vycházející ze smyslů a vedoucí až k poznání rozumovému. Intuitivní poznání Lewis dále rozděluje na vědomí existence objektivního dobra, které je v podobě morálního zákona nesmazatelně vryto do svědomí každého člověka, a na náboženské vědomí transcendence, kterou nazývá vědomím numinózní skutečnosti.²¹ Vyjdeme-li nyní z této hypotézy, můžeme intuitivní předporozumění posvátnému²² chápat jako nutný předpoklad pro další náboženskou zkušenost.

Při zkoumání a hodnocení lidské schopnosti tohoto prožitku je však nutné si uvědomit, že naše poznání nefunguje takto striktně odděleně. Můžeme shrnout, že se jedná o vjem multidimenzionální, který v jednu chvíli zasahuje naši intuici, smysly, ale do hry se dostává také rozum, který

19 *Evangelii gaudium*, 64.

20 Irská autorka Gesa E. Thiessen při definování tohoto oboru parafrázuje amerického teologa Richarda Viladesaua, když uvádí: „*Teologická estetika se zabývá otázkami o Bohu a problémy objevujícími se v teologii, ve světle smyslového poznání, vnímání a imaginace, skrze krásu a umění.*“ Srov. Gesa Elisabeth Thiessen, ed., *Theological Aesthetics: A Reader* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005), 1–2.

21 Srov. Barbora Šmejdová, *Rozumové argumenty a pohádkové světy* (Praha: Karolinum, 2020), 22.

22 Při pokusu o definování samotného fenoménu posvátna (*numinosum*, z lat. *numen*) musíme konstatovat, že jde o slovy nesnadno popsatelný stav, který může mít podle autora tohoto označení, německého teologa a fenomenologa Rudolfa Otta, pokaždé jinou kvalitu, neboť ono *numinosum* vyjadřuje něco, co se vymyká běžnému racionálnímu poznání. Tento název Otto používá jako vhodnější alternativu k pojmu „svaté“ (*heilige, holy*). V překladu tohoto slova se ale odborníci neshodují. Např. Jan J. Škoda, překladatel české verze Ottova díla, uvádí, že by „numen“ mohlo označovat „pokyn“ jako etymologickou odvozeninu ve smyslu „Boží pokyn“. Srov. Rudolf Otto, *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě* (Praha: Vyšehrad, 1998), 21.

při numinózním zážitku ohlašuje, že v porovnání s věcmi pro něj dosud známými se nyní jedná o něco iracionálního, vymykajícího se dosud prožité zkušenosti. Člověk pociťuje také záplavu emocí, v nichž se v jediný okamžik protínají strach i úžas. Emocionální rozsah posvátného zážitku můžeme sledovat od chvíle, kdy v *mysteriu tremendu* prožíváme pocity jako je tajemno, zděšení či posvátnou bázeň až po oblažující pocit *mysteria fascinans*, který naopak člověku přináší pocit netušené radosti, ohromení z tajemství, údivu, pokory před Božím majestátem a z toho přirozeně pramenící nadšení. Tento kontakt s posvátným rozměrem skutečnosti může být někdy děsivý, jindy zase uklidňující a podle Rudolfa Otta může mít různé stupně: od poklidného rozjímání tajemství, které do mysli člověka proniká postupně, například řízené modlitbou či meditací, až po náhlý zásah, který sám Otto přirovnává k úderu blesku, kdy člověk zůstane nehnutě stát, ohromen a zasažen náhlým přívalem emocí, pocitů a myšlenek, které mohou přecházet až do stavu extáze.²³ Naši otázkou zůstává, zda a případně jak se může tento výjimečný duchovní prožitek propojit s úžasem, který nejčastěji prožíváme při setkání s krásou? S fenoménem posvátna se podle mnoha autorů, kteří se tímto tématem zabývají,²⁴ můžeme totiž setkat v přírodě a v její kráse: „[...] *příroda vždy vyjadřuje něco, co ji přesahuje*“.²⁵ Samotná kvalita krásy přitom může zůstat zcela nedotčena: „*Kosmos je božským stvořením, protože vyšel z rukou bohů, proto je i svět prostoupen posvátností*“.²⁶ Rudolf Otto podobnost těchto dvou světů nachází v numinózním zážitku, který stejně jako vjem krásy obsahuje „moment zvláštního druhu“ a jedná se o slovy nepopsatelné, iracionální jsoucno.²⁷ K tomu Mircea Eliade dodává, že právě to patří k přirozenosti člověka, „[...] *neboť skrze přirozené stránky světa postihuje náboženský člověk nadpřirozenost*“.²⁸ Tuto cestu „zdola“, tedy směrem od smyslově-rozumové schopnosti poznání, které Bůh vložil do svého stvoření, se v této studii budeme snažit následovat. Rozdílem mezi Eliadeho religionistickým a naším teologicko-antropologickým přístupem je, že Eliade v něm zmiňuje pouze „náboženského člověka“, člověka víry, zatímco my se v naší nábožensko-didaktické aplikaci budeme snažit přiblížit tento způsob vnímání i lidem, kteří dosud postrádali jakýkoli kontakt s vírou a náboženstvím nebo své náboženské ukotvení teprve hledají.

Samotné náboženství je pak podle Otta posvátnem přímo definováno a zachovává si tím svoji transcendentnost. Děje se tak v krátkých, prchavých okamžicích průlomu posvátného do profánního světa, ať už prostřednictvím nejrůznějších symbolů, přírodních úkazů, zážitku krásy, či skrze druhého člověka, kdy se nebe dotýká země.²⁹ V těchto okamžicích je tedy transcendence nejblíže pozemské imanenci. Člověk tváří v tvář tomuto zážitku prožívá sepětí s posvátným světem ve své pozemské realitě. Tato zkušenost je ale nepřenositelná a tudíž i nezprostředkovatelná tradičními didaktickými postupy.

Naším cílem proto nebude studentům a posluchačům instantně zprostředkovat tento prožitek (což, jak bylo již uvedeno výše, není z jeho podstaty ani samo o sobě možné), ale naučit je být vnímavými vůči krásným věcem a dějům kolem sebe, aby poté, třeba jen na prchavý okamžik, mohli také oni sami prožít dotek posvátna, který je může jednou dovést až k poznání Boha. Náboženská

23 Srov. Otto, *Posvátno*, 28–45.

24 Srov. např. Mircea Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství* (Praha: Argo, 2004); Karel Skalický, *V zápase s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání* (Brno: CDK, 2005); Jan Sokol, 'Jak se pozná posvátné?', in *Sacrum et profanum: Sborník příspěvků pořádaného v rámci Smetanovských dnů ve dnech 11.–13. března 1993 ve Státní vědecké knihovně v Plzni, Ústavem hudební vědy FF UK a Ústavem pro hudební vědu AV ČR*, eds. Milan Pospíšil, Marta Ottlová (Praha: KLP – Koniasch Latin Press, 1998), 9–12.

25 Mircea Eliade, *Posvátné a profánní* (Praha: OIKOYMENH, 2006), 77.

26 Eliade, *Posvátné a profánní*, 77.

27 Srov. Otto, *Posvátno*, 20.

28 Eliade, *Posvátné a profánní*, 78.

29 Srov. Dagmar Demjančuková, *Teorie a dějiny náboženství* (Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2003), 15–17.

didaktika tak může u svých edukantů rozvíjet jejich schopnost intuice a vnímání (tzv. pohotovost k zážitku), citlivost vůči těmto zkušenostem a dovednost o nich hovořit v diskusi. Právě ve společné diskusi pak můžeme se studenty objevovat další modalit vztahu k transcendenci, včetně pro nás zásadního hledání cest vedoucích až k nalezení víry v Boha, například prostřednictvím imanentní přítomnosti posvátného rozměru v kráse a umění.

3. Vztah estetické zkušenosti a posvátna

Ve schopnosti prožívat smyslovou zkušenost jako fascinaci krásnem objevujeme první styčný bod, v němž se může člověk setkat s tím, co Rudolf Otto určil jako iracionální druh poznání nadpřirozené sféry, tedy s posvátnem. Tento německý fenomenolog a religionista specifickým způsobem popisuje proces lidského prožívání náboženské zkušenosti, která by se jeho slovy měla spíše než za zkušenost náboženskou považovat za prožitek numinózního charakteru, který má svůj racionální i emocionální rozměr. Srovnávat náboženský a estetický prožitek lze podle Ottova názoru pouze po stránce čistě apriorní a jedná se o rozlišné prožitky vědomí. Když například o nějakém kameni řekneme, že je „krásný“ či „hrůzný“, přikládáme danému subjektu konkrétní predikát, který neplyne ze smyslové zkušenosti, ale z estetického soudu.³⁰ Smyslové určení rozlišuje subjekt podle jeho tvaru, zvuku, barvy, chuti a vůně. Ale to, že vnímáme jeho zvláštní význam, je dílem rozumu. Aby mohl člověk o něčem prohlásit, že je to krásné, musí podle Otta předem znát pojem krásy a této znalosti následně vše podřídít. Ačkoliv posvátno i krásno můžeme poznávat a mohou se nám jevit v pojmech, zachovávají si přitom moment iracionální nepochopitelnosti: „*Ve zjevení může být posvátno něčím, co je nám v hlubinách citu známé, povědomé, oblažující nebo otřesné, před čím selhává každý racionální pojem.*“³¹ Tím si posvátno zachovává transcendentní rozměr, který je mu nejpřirozenější, a právě díky tomuto rozměru jej můžeme nazývat posvátnem. V Ottově citátu nacházíme další rozměr náboženské zkušenosti, když hovoří o tom, že posvátno vychází ze zjevení, které je jeho zdrojem. Jak je tomu ale se vztahem posvátna k umění?

V archaických kulturách, bez jakéhokoliv systému filosofie či ustálené slovní zásoby, byla podle Eliadeho funkce umění vyznačena snahou převádět náboženskou zkušenost metafyzické koncepce světa i lidské existence do konkrétních reprezentačních forem. Tento předpoklad nebyl považován za výhradní práci člověka, protože samo božské také participovalo na zjevení sebe sama člověku a dovolovalo samo sebe vnímat v určitém tvaru či postavě. Každé náboženské vyjádření v umění reprezentovalo tento vztah a umožňovalo setkání člověka s božstvem.³² Tato setkání mohla být na jedné straně osobní náboženskou zkušeností, na straně druhé způsobem vnímání světa a objevování toho, že svět je božským dílem. Podle jezuity Geralda O'Collinse má navíc každá náboženská zkušenost symbolický charakter. Bůh se v našem světě zjevuje prostřednictvím zvláštního druhu komunikace. Způsobem jeho sebe-komunikace směrem k člověku jsou posvátná znamení, symboly a obrazy. Člověk může podle O'Collinse prožít náboženskou zkušenost díky rozvinuté schopnosti vnímat a rozeznávat symboly.³³ Smyslem a podstatou umění je proto podle Ladislava Hanuse představit a zpřístupnit neviditelné tajemství, zasáhnout smysly člověka a převést jej do vnitřní hloubky náboženské víry. Toto vše „v důvěrně lidské formě“, která přibližuje

30 Srov. Karel Skalický, *Po stopách neznámého Boha* (Svitavy: Trinitas 2003), 129.

31 Srov. Otto, *Posvátno*, 126–127.

32 Srov. Mircea Eliade, 'Divinities: Art and the Divine', in *Symbolism, the Sacred, the Arts*, ed. Mircea Eliade (New York: Continuum, 1985), 55–63.

33 Srov. Gerald O'Collins, *Retrieving fundamental theology: the three styles of contemporary theology* (New Jersey: Paulist Press, 1993), 108–120.

nadpřirozené tajemství a zjevení Boží pozemskému člověku.³⁴

Nezbytné je na tomto místě také naznačit perspektivu pohledu „shora“, k čemuž nám pomůže argument Barbory Šmejdové, která jej čerpá z fundamentální teologie, když hovoří o vztahu Božského Stvořitele ke stvoření, a dodává, že se jedná o vztah analogický: „[...] veškerá poznatelná realita pochází z jediného zdroje, nese Jeho rukopis. Podle své povahy o Bohu vypovídá, ale Bůh od ní zároveň zůstává zcela odlišný a stvoření mu nepřidává nic navíc. Vztah mezi Bohem a stvořením je vztahem analogie.“³⁵ Stvořený člověk tak může svého Stvořitele poznávat jen zprostředkovaně, a to skrze zjevení, jež nachází nejen v kráse stvořeného světa, ale také v Písmu a vrcholně v životě Ježíše Krista. Z perspektivy stvořeného člověka při poznání zjevení jde vždy o svobodnou volbu vztahu, k čemuž Ambros užívá příkladu, který prožívá divák při meditaci obrazu: „Člověk v této nerovnováze nazírání smyslu, které jej uvádí dovnitř (události zjevení) bezprostředně tím, že si ji představivostí osvojuje, zároveň svobodným přilnutím k tomu, koho obraz představuje, objektivizuje své smysly volbou vztahu.“³⁶ Ambros dále rozděluje estetickou zkušenost na jednotlivé druhy vnímání, které jsou nezbytné pro malíře i pro diváka. Není to jen smysl pro metaforu, ale také schopnost intuitivního a smyslového vnímání, jejichž propojení nazývá duchovním smyslem.³⁷

Kde se bere tato výjimečná schopnost člověka zakoušet krásu a jak ji v žácích pěstovat, aby mohla být jednou povýšena až k Ambrosem výše zmíněnému duchovnímu smyslu? Jeden z nástrojů si pro náboženskou edukaci vypůjčíme v ignaciánské pedagogice, která ve svých posluchačích tento smysl formuje mimo jiné také pomocí estetické imaginace.

4. Role estetická imaginace v náboženské edukaci

Otázku, jak připravit své studenty na setkání s posvátnou zkušeností, by si měl v současnosti položit každý učitel náboženství, jenž se ve své praxi stále častěji setkává s posluchači, kteří jsou otevření vůči spiritualitě, mají vizuálně-informativní myšlení, ale chybí jim motivace k hlubšímu pronikání do náboženského prožívání i přemýšlení.

Americká náboženská pedagožka Maria Harris navrhuje pro tento účel práci s estetickou imaginací. Ta podle ní pomáhá vyučujícímu nejen učit studenty sympaticky a empaticky, ale zároveň v atmosféře respektu vůči ostatním a k jejich náboženským potřebám. Estetická imaginace podle ní může být „*garantem posvátna v každém lidském bytí*“.³⁸ Schopnost estetické imaginace se tak stává základním předpokladem další náboženské zkušenosti.

Pro C. S. Lewise je imaginace doslova čidlem, nebo lépe nástrojem vnímání, díky němuž čtenář během pobytu ve fantazijním světě literárního díla prostřednictvím imaginace zakusí, co jeho intelekt zatím není připraven přijmout. Imaginativní zkušenost může být podle Lewise „*iniciačním zážitkem, může dovést člověka až na práh zkušenosti náboženské, může být klíčovým impulzem na cestě k víře v Boha, může být rozhodujícím podnětem duchovního směřování k samotnému středu skutečnosti*“.³⁹

34 Srov. Ladislav Hanus, *Umenie a náboženstvo* (Bratislava: LÚČ, 2001), 203. Více o antropologicko-kulturním modelu člověka přítomném v díle tohoto slovenského teologa, jenž je inspirací i dnešnímu promýšlení vztahu jedince k transcendentnímu přesahu, viz Vladimír Juhás, Gabriela Genčúrová, 'Antropologický rozmer konceptu kultúry u Ladislava Hanusa', *Studia Theologica* 18, č. 4 (2016): 125–149, DOI: 10.5507/sth.2016.042.

35 Barbora Šmejdová, 'Argument, nebo svědectví? Radost, potěšení a touha jako téma fundamentální teologie u C. S. Lewise', *AUC Theologica* 6, č. 2 (2016): 190, DOI: 10.14712/23363398.2016.21.

36 Pavel Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', in *Sensorium Dei. Člověk – prostor – transcendence*, eds. Karel Rechlík, Jiří Hanuš, Jan Vybíral (Brno: CDK, 2013), 60.

37 Srov. Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', 60–61.

38 Goldburg, Peta, *Religious education and the creative arts: A critical exploration* (Saarbrücken, Germany: VDM Verlag Dr. Müller, 2010), 99.

39 Pavel Hošek, 'Cesta do středu skutečnosti, Směřování k nebeskému cíli duchovní pouti v myšlení a díle C. S. Lewise', in *Sensorium Dei*.

Na jaké druhy vnímání krása ještě působí? Na to nám odpovídá český estetik Jiří Vaněk, když hovoří o tzv. druhotné smyslovosti, jež navazuje na prvotní smyslovost, kterou tradičně spojujeme s bezprostředním vnímáním objektů našimi smysly, nejčastěji pak zrakem a sluchem. Druhotná smyslovost naproti tomu zahrnuje obrazotvornost, fantazii, představy a imaginaci. Toto nadání druhého řádu má podle Vaňka potenciál rozvinout se až ve schopnost porozumět jazyku metafory či tajemství symbolu ukrývajícím v sobě sdělení pro diváka, který díky tomuto nadání dokáže prohlédnout a prolomit jeho skrytý význam.⁴⁰ Lidský umělec i stvořené krásno s námi komunikují přesně tímto způsobem, a tím nám dávají možnost individuálního, na naše smysly i rozum působícího prožitku úžasu a krásy.

Pastorální teolog Pavel Ambros hovoří o transcendentní zkušenosti jako o dílu objektivizujících smyslů (zrak a sluch), které zpředměťňují skutečnost a takto ji předávají lidskému vnímání: „*Představivost se otevírá a přijímá tajemství, které kontemplanuje, a tím se vyjadřuje svobodně a projevuje svoji svobodu se s tajemstvím setkat a nechat se jím utvářet.*“⁴¹ Ani obrazotvornost však není podle Ambrose jen „*bezbrěhou fantazií nebo povrchním obrazem*“,⁴² ale napomáhá k vidění toho, co je jinak neviditelné a neuchopitelné. Tato zkušenost se stává přítomnou ve vztahu k tomu, kdo ji zakouší. Umožňuje také poznání, které je na jedné straně bytostným lidským poznáním a na straně druhé k člověku přibližuje Zjevujícího, který se mu otevírá a dává se mu poznat.

Také ignaciánská obrazotvornost „*vyvěrá z úžasu nad stvořením a dramatem hříchu, z uchopení toho, co člověk poznává velmi bouřlivě jako úběžník vnímaného prostoru jako celku i jeho každé části jako zkreslení a deformaci*“.⁴³ V meditativním rozjímání se tak musí propojit nabídka vstupu do duchovní zkušenosti s jejím svobodným přijetím. Jedině tak je podle Ambrose možné navázat nový vztah mezi hledajícím a Tím, kdo se mu ve své milosti nechává poznat a děje se tak výhradně prostřednictvím zjevení.

Jakkoli se jedná o prožitek ojedinělý a výběrový, učitel náboženství či katecheta by neměli rezignovat na snahu ve svých žácích probudit tuto touhu po přesahu, která má podle Lewise na svém počátku charakter intuitivního poznání a může adresáty náboženské edukace inspirovat k hledání, vnímání a prožívání posvátna v přístupném, sensoricky vnímatelném, zkušenostním rozměru.

5. Zkušenost dobře uskutečňovaná ve svobodě

V druhém kroku naší cesty k Pravdě (či k nalezení smyslu?) bude nutné oprostít se od zatím individuálního pojetí cesty, která se odehrává hluboko uvnitř člověka a ke které vybízí znovunalezená touha jedince. Na této cestě musí hledající, dříve než bude moci prostoupit až k jejímu středu, navázat vztah a prožít setkání s bližním. Každý vztah přitom zahrnuje mnohé odříkání, nepohodlí či ztrátu soukromí, které máme však vnímat jako samozřejmou součást našich životů: „*Bližního máme milovat stále méně sobecky a poctivěji, v bezprostřední samozřejmosti všedního dne.*“⁴⁴ Podle Ignáce je oním hlavním předpokladem lásky k bližnímu láska k Bohu. Sleduje zde sice na první pohled opačný směr, než jsme výše naznačili, ale nutno podotknout, že osobní lidská zkušenost se spojením se zkušeností náboženskou neuzavírá, ba naopak proměňuje se a vychází již jedinečně

Člověk – prostor – transcendence, eds. Karel Rechlík, Jiří Hanuš, Jan Vybíral (Brno: CDK, 2013), 156.

40 Srov. Jiří Vaněk, *Způsoby estetického prožívání* (Praha: Galerie Zdeněk Sklenář, 2009), 101–102.

41 Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', 54.

42 Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', 55.

43 Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', 59.

44 Karl Rahner, *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?* (Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2007), 25.

proměněná na cestu zpět, k nalezení sebe sama. Spolu s papežem Františkem bychom mohli říci, že se jedná o nutnost „vyjít na periferie“⁴⁵, a to směrem k lidem, kteří se nacházejí na okraji většinové společnosti, ale také k periferiím omezeností vlastního srdce. Tato vztahová rovina už je tedy implicitně etická a v případě věřícího se takto nabytá náboženská zkušenost stává nedílnou součástí jeho života.

Ignác, jistě na základě své vlastní zkušenosti osobního setkání s Kristem, popisuje, že takto oživená láska k bližnímu by měla být naprosto nezištná a bezpodmínečná, ale měla by přitom zůstat zcela svobodná.⁴⁶ Jedině láska darovaná a přijímaná ve svobodě obou zúčastněných stran může skutečně darovat to, co je deklarováno samotným Ježíšem poté, co na farizeovu otázku odpovídá, že nejvyšší a první přikázání spočívá v lásce k Bohu a „Druhé je mu podobné: „Miluj svého bližního jako sám sebe.““ (Mt 22,39) V těchto slovech nenacházíme útěšné pochopení naší sebelásky, ale Ježíšovu výzvu stát se přesným opakem toho, co jsme výše nazvali sobectvím.

Karl Rahner v autorském překladu Ignácových myšlenek uvádí potřebu dialogu s posvátnem, kterou objevuje i u moderního člověka postrádajícího bližší kontakt s transcendentní skutečností. Tento dialog podle Rahnera probíhá na rovině zkušenosti mající rozmanitou hloubku. Míra „ponoření se“ do zkušenosti Boží přítomnosti záleží na svobodném a vědomém rozhodnutí jedince, který veden smyslovým poznáním kráčí od vnější zasaženosti směrem k vnitřnímu prožitku dobra, jež ho přivádí k vrcholnému setkání se s Bohem, první a poslední příčinou veškeré krásy a dobra v našem časoprostorově omezeném vnímání: „Všechno vzývání zvenčí ve jménu Božím (tedy jiný obraz) chce pouze ozřejmit vnitřní příslibení Boha samého a to zase potřebuje ono vzývání v nějaké pozemské podobě.“⁴⁷

Náboženské zkušenosti vedoucí k poznání a přijetí dobra a krásy jakožto viditelného znamení neviditelné skutečnosti je dle Ignáce schopen každý člověk na tomto světě. Člověk se zde tváří v tvář zjevení svobodně rozhoduje, do jaké míry svůj rozum a své smysly otevře Božímu působení. Nutné je podle Ignáce ono prvotní rozhodnutí, svobodné „ano“, které je příslibem toho, že ono již „pootevřené“ srdce zaplaví Dar Ducha Boží milosti.

To nám dodává často chybějící naději pro současnou náboženskou edukaci, kterou při pohledu na výše uvedené statistiky o klesající míře religiozity (nejen) české mládeže zpočátku ztrácíme. Svátý Ignác zde vybízí své následovníky z řádového společenství, stejně jako všechny exercitatory (a můžeme si jistě dovolit připojit i všechny pracovníky v pastorači, katechety a učitele náboženství), aby se ujali onoho pro budoucnost stěžejního úkolu: „... dopomáhat k bezprostřední zkušenosti Boha, v níž si člověk uvědomí, že nepochopitelné tajemství, jež nazýváme Bohem, může být vůbec vysloveno a právě tehdy nás samé blaženě obklopuje, když se je nesnažíme podrobit, nýbrž když se mu bezpodmínečně odevzdáme.“⁴⁸ K tomuto momentu však od prvotní zkušenosti či pootevření onoho Tajemství vede ještě dlouhá cesta osobní konverze. Jako učitelé, katecheté či pastorační pracovníci ale můžeme stát na samotném počátku této cesty, v jejímž cíli se odehraje již zcela soukromé představení a to nejbyťostnější setkání s posvátnem, na něž může člověk v přirozeném světě dosáhnout.

Kromě raného ovlivnění Rahnerova díla ignaciánskou spiritualitou považujeme za nutné alespoň krátce zmínit také samotné myšlenkové kořeny teologického uvažování tohoto autora, v nichž se mj. zabývá i možnostmi člověka překonat onu „ukotvenost v bytí“ (*Dasein*) v tomto světě pomocí transcendentní zkušenosti.

45 Srov. *Evangelii gaudium*, 20.

46 Srov. Rahner, *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, 25.

47 Rahner, *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, 18.

48 Rahner, *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, 19–20.

Transcendentálně-antropologický přístup Karla Rahnera⁴⁹, jímž se tento německý teolog řadí ke katolickému proudu antropologického obratu 20. století⁵⁰, znamenal pro teologii přelomovou syntézu kategorie vztahu lidské zkušenosti s metafyzickou skutečností.⁵¹ Podle Genčúrové to byl právě Rahnerův příklon k personalismu, který výrazně determinoval jeho teologickou antropologii a příklon veškerého poznání směrem k subjektu.⁵² Právě člověk se jako bytost otevřená víře a sebetranscendentní zkušenosti stává středobodem vědění o sobě, dokáže nahlížet sebe jako zdroj tohoto poznání. Víra jej poté neodvádí od racionálního uvažování a kritického smýšlení, naopak jej vybízí k přemýšlení o sobě, o celku své existence a o Bohu.⁵³ Křesťan zároveň musí v rámci tohoto rozumového procesu respektovat limity svého poznání ve vztahu k Bohu, celku přesažné skutečnosti a pokorně přijmout nutnou existenci tajemství.⁵⁴ Když Rahner hovoří o procesu nalezení identity věřícího jedince, přiznává mu apriorní schopnost zakoušet tuto „transcendentní zkušenost“, které ale nutně předchází kategoriální zkušenost v našem světě.⁵⁵ Genčúrová oceňuje, že zde Rahner tímto nezevšeobecnujícím přístupem činí numinózní zkušenost přístupnou každému člověku, ovšem za předpokladu zapojení jeho svobody a zodpovědnosti do tohoto zkušenostního procesu.⁵⁶

6. Bytostná touha po nalezení Boha

Člověk byl, jak uvádí již Rahner, kromě nadání prožívat různé druhy smyslové zkušenosti obdáván rozumem, díky němuž může v těchto výše uvedených smyslových, emotivních prožitcích vnímat i onu romantickou touhu, o které Šmejďová navrhuje hovořit, ve shodě s autorem myšlenky C. S. Lewisem, jako o Radosti.⁵⁷

Bytostná touha, tak často citovaná ve spojení s Lewisovým dílem jako „argument z touhy“,⁵⁸ však podle Šmejďové nemá ambici stát se jedním z velkých teologických argumentů o Boží existenci a poznatelnosti v tomto světě, ale je mnohem více osobním svědectvím samotného autora, C. S. Lewise, který se pomocí alegorického popisu této zkušenosti snaží svému čtenáři přiblížit svoji vlastní cestu k Bohu.⁵⁹

Ve shodě s dalším předním českým odborníkem na Lewisovo dílo Pavlem Hoškem je hlavním objektem této zvláštní sladkobolné touhy „stesk po ztraceném ráji“. Lewisovo myšlení bylo totiž podle něj ovlivněno krásou krajiny, kde spisovatel prožíval své dětství. Toto místo podle Hoška

49 Více viz Rosino Gibellini, *Teologické směry 20. století* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011), 233–247.

50 O antropologickém obratu z dějinného pohledu dalšího významného katolického teologa viz např. článek Lucie Kolářové, 'K antropologickému projektu v teologii E. Schillebeeckxe. Člověk jako *homo historicus*', *Studia Theologica* 15, č. 2 (2013):45–64, DOI: 10.5507/sth.2013.015.

51 Vycházel přitom především z Kantovy transcendentální reflexe apriorního způsobu poznání a Maréchalovy syntézy původní Akvinského metafyziky a Kantovy epistemologie, kterou ale Maréchal nově představuje jako dynamické, otevřené bytí, které rozumovým soudem osvědčuje svoji bytnost, a částečně také z Heideggerovy existenciální filosofie. Více srov. Jiří Dvořáček, 'Zdroje filozofického myšlení Karla Rahnera', *Studia Theologica* 16, č. 4 (2014): 80, <https://doi.org/10.5507/sth.2014.041>.

52 Srov. Gabriela Genčúrová, 'Tajomstvo ľudského poznania podľa Karla Rahnera', *Verba Theologica* 42, č. 1 (2022): 31–32, DOI: <https://doi.org/10.54937/vt.2022.21.1>.

53 Srov. Karl Rahner, *Základy křesťanské víry* (Svitavy: Trinitas, 2002), 45–54.

54 Srov. Rahner, *Základy křesťanské víry*, 100–101.

55 Srov. Rahner, *Základy křesťanské víry*, 110–111.

56 Srov. Genčúrová, 'Tajomstvo ľudského poznania podľa Karla Rahnera', 35. Více o tématu svobody a zodpovědnosti člověka srov. Rahner, *Základy křesťanské víry*, 147–151.

57 Šmejďová, 'Argument, nebo svědectví?', 191. Více k tématu radosti viz přímo C. S. Lewis, *Zaskočen radostí* (Praha: Česká křesťanská akademie, 1994).

58 Štěpán Smolen romantickou touhu ve své stejnojmenné knize radí nazývat německým ekvivalentem „Sehnsucht“, který kromě radosti obsahuje i protichůdnou emoci v podobě smutku po objektu toužení. Srov. Štěpán Smolen, *Sehnsucht. Úvod k romantické touze* (Praha: Oikymenh, 2017), 11–14.

59 Šmejďová, 'Argument, nebo svědectví?', 198–200.

přispělo k formování Lewisova zvláštního druhu vnímání, které v sobě propojuje emoce stesku po domově a jiskřivé radosti a pohnutí, vyvolané zvláštním pocitem nedosažitelnosti. Tyto emoce se pak v mysli vyjevují jako vzpomínka na ztracený ráj. Lewisova duchovní cesta je tak později vedena bytostnou touhou po nalezení tohoto posvátného místa, ze kterého byl vytržen a cítí se mu být vzdálen.⁶⁰ Touhu vstoupit do „srdce skutečnosti“ čas od času rozjitří okamžiky úžasu, které Lewis v návaznosti na dílo Rudolfa Otta nazývá „*numinózním prožitkem estetického okouzlení*“, k němuž dochází při setkání s krásou: „*Lewisova Sehnsucht je v tomto smyslu steskem odcizených tvorů po sjednocení s Pramenem bytí, s nebeským Zdrojem vši krásy, pravdy a dobra.*“⁶¹ Pro tuto specifickou cestu používá Lewis metafory pouti, jejíž nedílnou součástí je také „*prohlédání a pronikání od stvořené krásy ke Kráse nestvořené.*“⁶²

Tato Lewisova „*cesta do Středu*“ je ale mnohem bohatší na teologické argumenty, umělecké metafory, obrazy i postavy v ní obsažené, než může tato studie obsáhnout. Přesto v ní objevujeme analogie k naší didaktické metodě. Ačkoliv se zdá být Lewisův pohyb v rovinách poznání hierarchicky lineární, v naší didaktické metodě se bude jednat o spirálovitou cestu sledující však stejný směr: od vnějšku do středu veškeré skutečnosti, ke smyslu, k Bohu. Obě cesty, ať už v jakékoli geometrické formě, totiž směřují od povrchu do nitra, k nejvyšší hloubce a k jádru veškeré skutečnosti, pomocí níž Lewis popisuje svoji osobní cestu k Bohu, kde se coby Poutník setkává s vlastním Pramenem bytí.⁶³ V našem didaktickém modelu, kde od úžasu nad krásou, která pro Lewise představovala pouze jednu z mnoha možných projevů oné sladkobolné touhy, směřujeme od pozemskému člověku nejznámější estetické zkušenosti úžasu nad krásou přírody či uměleckého díla, přes zkušenost dobra otištěného především v mezilidských vztazích až k individuálnímu setkání s Pravdou, kterou můžeme nazývat i cílem či smyslem lidského života. Zde dochází k jedinečnému setkání transcendence a imanence, Božského Stvořitele a stvořeného, který svobodně odpovídá na Boží pozvání a nechává se vírou a Duchem svatým proměnit v nového člověka. S Lewisovou alegorií nás však spojuje nejen tato cesta k ontologickému středu, ať už jej nazveme podle teologicko-estetického jazyka Hanse Urse von Balthasara nejvyšší Pravdou⁶⁴, životním smyslem⁶⁵ či Pramenem bytí⁶⁶, ale také přesvědčení, že tato cesta od lidské maličkosti a bezvýznamnosti až k tomu, kdo je jejím Původcem, je stále přístupná každému, kdo se ji rozhodne nastoupit. Pro hledajícího se tím otevírá cesta esteticko-etické zkušenosti, kdy díky postupným krokům dochází k prožitku, který jej cele protíná a zasahuje v nejhlubší rovině jeho existence.

7. Didaktická metoda „Užasnout – Zakusit – Proměnit“ jako cesta k nalezení smyslu

Výše jsme již hovořili o posvátnu, o různých druzích senzorickeho či duchovního vnímání a modalitách lidské zkušenosti. V případě setkání s posvátnem se však nejedná o ryze smyslovou či racionální, ale o nadsmyslovou zkušenost, která má svůj počátek v konkrétním smyslovém vjemu, jenž ovšem nepřechází do kognitivní, ale rovnou do duchovní formy lidské zkušenosti. Proto jako jednu z možných variant ke zprostředkování této zkušenosti, která má z části ryze subjektivní, ale

60 Srov. Hošek, 'Cesta do středu skutečnosti', 145–147.

61 Hošek, 'Cesta do středu skutečnosti', 149.

62 Hošek, 'Cesta do středu skutečnosti', 153.

63 Srov. Clive Staples Lewis, *Poutníkův návrat* (Praha: Návrat domů, 2018).

64 Srov. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I: Schau der Gestalt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988).

65 Srov. Viktor E. Frankl, Pinchas Lapide, *Bůh a člověk hledající smysl* (Brno: Cesta, 2011).

66 Srov. Clive Staples Lewis, *K jádru křesťanství* (Praha: Návrat domů, 2011), 174.

z části také nábožensko-komunitní charakter,⁶⁷ zde nabízíme naši původní nábožensko-didaktickou metodu „Užasnout – Zakusit – Proměnit“⁶⁸, která nejprve pracuje s perceptivním vjemem a vizuální gramotností, jež sehrávají roli výchozího smyslově (v našem případě vizuálně) formovaného prožitku. Dále na něj navazuje didaktickým zprostředkováním zkušeností s dobrem a láskou k bližním, které jsou viditelným projevem vnitřní krásy lidského srdce a plynou ze zodpovědnosti a ohleduplnosti k potřebám druhých. Ve třetím, na dva předchozí navazujícím kroku naší metody tak dospíváme k bodu, kde jak náboženská pedagogika, tak i nejruznější didaktické či pastorační metody docházejí ke svým pozemským limitům, za něž už nelze vstoupit. Zde už není prostor pro konání lidské, nýbrž pro konání božské. Tento specifický dialog se odehrává jen mezi Bohem a připraveným člověkem, který se díky předcházející náboženské edukaci může zcela otevřít působení posvátna a autentickému a osobnímu kontaktu s ním. Právě v tomto momentu dochází k proměně dosavadní sensorické a morální zkušenosti ve zkušenost náboženskou. Tato zkušenost již nemůže nabývat formy čistě rozumové zkušenosti, neboť se jedná o posvátné Boží jednání v životě člověka či skupiny lidí. Proto si zde onu tradiční hierarchii procesu učení dovolíme doplnit prvkem, který nemá v našem pedagogickém úzu vhodný ekvivalent. Třetí krok naší didaktické metody „proměnit“ nám tak reprezentuje skutečnost, že jedině Bůh může, spolu se svobodným souhlasem člověka, učinit v jeho životě radikální proměnu. V tomto bodě se propojuje sféra obecné a náboženské dimenze zkušenosti a člověk se ve svých lidsky omezených možnostech setkává s posvátným rozměrem Božího zjevení.

Cesta od krásy k pravdě, podobně jako cesta od pocitu beznaděje k nalezení smyslu života, jakkoliv se její cíl může zdát vzdálený, mlhavý a nedosažitelný, je tu už samotnou existencí, darem života, který nám byl Bohem darován, pro každého člověka otevřen a připravena k jejímu nastoupení. Stejně tak je to cesta nevyzpytatelná, trnitá, ale i nádherně vykreslená podle jedinečnosti každého z nás. Proto směr vedoucí k poznání Pravdy či nalezení smyslu započatý v úžasu nad krásou přírody, přes objevení krásy v uměleckých dílech a v radosti z pomoci bližnímu, jenž zde pro náboženskou edukaci či katechezi představujeme, je stále jen jednou z mnoha možných cest, na kterou hledající a toužící člověk může svobodně vstoupit.

Závěr

Cílem této studie bylo pomocí teologických argumentů představit výchozí přístup, který teprve předpokládá použití nábožensko-didaktické metody „Užasnout – Zakusit – Proměnit“. Tento vstupní motiv nachází svůj počátek v intuitivním poznání a v probuzení touhy po transcendentci pomocí zkušenosti s vnější i vnitřní krásou, která se ukazuje jako jeden z vhodných zprostředkovatelů zkušenosti pro dnešní adresáty náboženské edukace.⁶⁹ Studie tak dochází k závěru, že setkání s krásou přírody, ale i s krásou mezilidských vztahů by mohlo být jednou z oslovujících, blízkých, ale zároveň nevšedních zkušeností pro ty, kteří Boha neznají nebo teprve poznávají. Nemůžeme ale zjistit co se poté odehraje za tajemnou „oponou zjevení“, kdy člověk skrze materiální a smyslově vnímatelné artefakty prožije hlubokou a kognitivním aparátem obtížně zpracovatelnou zkušenost náboženskou. K hledání cíle této cesty tak vybízíme své žáky s nadějí,

67 Některé druhy náboženské zkušenosti jsou vázány na osobnost jednotlivce, některé na konfesi, kterou vyznává. Srov. Ivana Noble, *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti* (Brno: CDK, 2004), 303.

68 Srov. Veronika Blažek Iňová, *V úžasu před Boží krásou. Vztah Božího zjevení a lidské zkušenosti krásy jako výzva pro náboženskou edukaci* (Brno: CDK, 2021), 283–301.

69 Více viz Blažek Iňová, *V úžasu před Boží krásou. Vztah Božího zjevení a lidské zkušenosti krásy jako výzva pro náboženskou edukaci*, 204–223.

že je může přivést až k posvátnému setkání, jehož „režisérem“ už je v Trojici jediný Bůh. Ten sestupuje se svojí milosrdnou láskou do srdce člověka, aby tam učinil zázrak. Zde už musí jakékoliv náboženské vzdělávání či pastorační formace pokorně ustoupit ze scény. Zároveň by však tyto oblasti měly zůstat otevřenými cestami, které dokáží svého svěřence na toto nejposvátnější setkání v jeho pozemském životě náležitě připravit. Také by jej měly vybavit potřebným slovníkem i argumentačními kompetencemi k tomu, aby o této zkušenosti dokázal jednou vyprávět a předávat svědectví o nevšedních momentech, v nichž se setkává posvátné s profánním, zjevené Tajemství s lidskou zkušeností.

Nábožensko-didaktická metoda „Užasnout – Zakusit – Proměnit“ ve svém základu nese také zkušenostní prvky ignaciánské pedagogiky, která se snaží o komplexní rozvoj spirituální roviny člověka, stejně jako lewisovské bytostné touhy a s ní spojené hledání Středu. Podobně jako jezuitské učební metody pracuje s rozvojem představivosti, intelektu a tvořivosti, vždy s důrazem na význam osobní zkušenosti: *„Rozvoj intelektuálních schopností, představivosti, citové složky osobnosti, tvořivosti a tělesného rozměru každého žáka a k tomu připojený smysl pro úžas, který je součástí výuky každého předmětu i života školy jako celku – to vše může žákům pomáhat při objevování Božího působení v dějinách stvoření.“*⁷⁰

My zde pracovali s tím, co ignaciánská výchova nazývá „smyslem pro úžas“, který bývá u současných adresátů náboženské edukace, s ohledem na sociologicko-psychologický kontext vizuálně orientované kultury, odsunut přemírou dalších vjemů do zapomnění. Na jedné straně u dnešních žáků pozorujeme tuto deprivaci úžasu, ale na straně druhé nemůžeme přehlédnout, že v nich je ukryta i bytostná touha po této zkušenosti, vedoucí poctivě hledajícího člověka až k transcendentní horizontu smyslu.

Kontakt:

Mgr. Veronika Blažek Iňová, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra pedagogiky

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

inovav@tf.jcu.cz

70 Příznačné rysy jezuitské výchovy srov. *Výchova a školství. Miscellanea jesuitica IV.* (Refugium: Olomouc, 2013), 32. Cit. podle Pavel Ambros, 'Prostor jako osobní horizont ignaciánské spirituality', in *Sensorium Dei. Člověk – prostor – transcendence*, eds. Karel Rechlík, Jiří Hanuš, Jan Vybíral (Brno: CDK, 2013), 48.

Christianus Christus proximi

Ke vztahu stvoření a spásy v Lutherově teologii lásky

Karel Šimr

DOI: 10.32725/cetv.2023.010

Abstrakt: Příspěvek na základě studií představitelů tzv. finské školy interpretace Luthera (Mannermaa, Raunio, Peura) představuje německého reformátora jako teologa lásky a všímá si přitom dvou aspektů jeho uvažování v dané oblasti. Luther na jedné straně zdůrazňuje platnost „zlatého pravidla“ (milovat bližního jako sebe sama), v němž přichází ke slovu teologicky pozitivní ocenění přirozenosti, na straně druhé proti sobě vyhraněně staví lásku lidskou, hledající dobro, a lásku Boží, tvořící dobré z jeho opaku, ba vůbec něco z ničeho. Tyto dva aspekty je třeba rozlišovat, ale není možné je stavět proti sobě. Spojují se v Lutherově odvážné myšlence, že křesťan má být kristem pro svého bližního, odůvodněné reálným přebýváním Krista ve věřících. Cílem studie je ukázat důležitost společného zhodnocení obou akcentů v reflexi spirituality diakonické praxe i jejího možného rozvoje.

Klíčová slova: Martin Luther, finská škola, teologie lásky, zlaté pravidlo, diakonie

Jak je možné sladit přirozenou touhu a schopnost člověka pomáhat s vírou motivovanými skutky lásky? To je otázka, která v kontextu moderní sekularizované společnosti hraje velkou roli v diskusi o diakonii, křesťansky orientované službě. V současných odpovědích se můžeme setkat jak s tradičními přístupy, které usilují o christologické odůvodnění pomoci potřebným v kontextu církvemi iniciované a zřizované sociální práce¹, tak s důrazem na teologii stvoření, v jejímž rámci je schopnost pomoci druhým chápána jako antropologická konstanta, Boží dar všem lidem².

Podnětný a obecně nepříliš známý pokus o teologické uchopení nastíněné problematiky najdeme už v samých základech reformační teologie, totiž v myšlenkovém odkazu Martina Luthera. Na jeho teologii s důrazem na otázku ospravedlnění bývá někdy nahlíženo především jako na výraz úzkosti středověkého člověka, hledajícího odpověď na zásadní otázku: Jak najdu milostivého Boha? Jak ovšem dokládá Simo Peura, tato jednostranná akcentace otázky po vlastní spáse není při hlubším pohledu reformátorovu myšlení přiměřená. Pro Lutherův teologický zápas podle něj představuje zásadnější problém otázka sebelásky jako protipólu čisté nesobecké lásky a tedy

¹ Jako příklad úzkého propojení christologie a teologie diakonie zmiňme „diakonickou christologii“, rozvinutou heidelberským praktickým teologem Fritzem Lienhardem.

² Tento přístup ve svých textech zastávají švýcarští autoři Christoph Sigrüst a Heinz Rüegger.

hledání adekvátní odpovědi na dvojpříkázání lásky k Bohu a bližnímu.³ Luther v řešení problému spojuje pozitivní ocenění tzv. přirozeného zákona, jinak překvapivé v kontextu jeho spíše pesimistické antropologie, a ostrý kontrapunkt lidské a Boží lásky. Pro odůvodnění a orientaci bliženecké lásky tak hraje důležitou roli jak teologie stvoření, tak christologie a soteriologie, reflektující význam Kristova díla spásy. V následujícím textu nejprve představíme reformátorovo chápání „zlatého pravidla“, poté přiblížíme koncept dvou lásek a v závěru nastíníme důsledky pro chápání bliženecké lásky s důrazem na kontext diakonické práce. Budeme se přitom opírat zejména o výsledky lutherovského bádání tzv. finské školy.⁴ Cílem předkládané studie je zprostředkovat Lutherovu teologii lásky očima finské školy a načrtnout její význam pro otázky diakonie a charity.⁵

Zlaté pravidlo

Jak zdůrazňují studie představitelů finské školy lutherovského bádání, Martina Luthera je třeba chápat nejen jako teologa víry, ale současně i jako teologa lásky. Právě v tom je také dědicem Bernardovým v jeho pojetí spojení s Bohem na základě lásky – prvotní Boží lásky k nám, z jejíhož přebývání v nás vychází také láska bliženecká.⁶ Nečistou, na sebe orientovanou láskou ve vztahu k Bohu i člověku je podle Luthera ta, která z druhého činí prostředek pro naše vlastní cíle a která tedy sleduje pouze vlastní užitek.⁷ Při hledání podoby ryzí, nezištné, „čisté“ bliženecké lásky se Luther neopírá pouze o Kristovu lásku, jak uvidíme později, ale nachází pro ni základ již v kontextu tzv. zlatého pravidla. Zde to není Kristus, ale člověk sám, kdo se stává předobrazem a inspiací pro jednání vůči bližním.

Otázkou pojetí etiky na základě Lutherovy teologie se ve svém díle zabývá další z představitelů finské školy Antti Raunio. Ve své studii *Natural Law and Faith: The Forgotten Foundations of Ethics in Luther's Theology* se soustředí na otázku, jak spojit reformátorovu negativní antropologii s jeho výslovným přihlášením se k myšlence přirozeného zákona, resp. tzv. zlatého pravidla.⁸ To je biblicky formulováno především v rámci druhé části dvojpříkázání lásky („Miluj svého bližního jako sám sebe“, Mt 22,39), ale také jako shrnutí Zákona a Proroků v Kázání na hoře: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy všem jedněte s nimi“ (Mt 7,12), případně v negativní podobě již v Tób 4,15: „Co sám nenávidíš, nikomu nečiň“. Jako s tzv. královským zákonem se s ním setkáváme v Listu Jakubovu (Jk 2,8).

Ze zlatého pravidla vychází už Tomáš Akvinský, když tvrdí, že láska k sobě samému tvoří

3 Simo Peura, 'What God Gives Man Receives: Luther on Salvation', in *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, eds. Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, 1998), 76.

4 Zde je třeba zmínit především jména badatelů jako Mannermaa, Saarinen, Peura, Raunio, Juntunen. Ti se v kontextu ekumenického dialogu finských luteránů s ruskými pravoslavnými vymezili vůči dosavadnímu německému studiu reformátorovy teologie a od 70. let 20. století rozvíjí nový pohled na Lutherovo myšlení, akcentující jeho zakotvení v patristické teologii, především důrazu na ontologickou participaci věřících na Kristu. Reprezentativní výběr shrnující zásadní příspěvky finských autorů je možné najít v publikaci Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, eds., *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998). V češtině do teologie Tuomo Mannermaa, zakladatele finské školy, uvádí Robert Svatoň, *Doteky křesťanského Východu v protestantské teologii 20. století. Schlink, Pelikan, Torrance, Mannermaa, Moltmann* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019). Autorovi této publikaci také vděčím za osobní podnět k hlubšímu zájmu o Lutherovu teologii lásky.

5 Stranou proto ponecháme kritickou diskusi nad přístupem finských autorů jakož i související problematiku různých podob lásky, vztahu lásky k Bohu a k bližnímu apod., k jejíž reflexi existuje dostatek jiných zdrojů.

6 Jaroslav Vokoun, 'Theosis od Pavla k Lutherovi', in *Zákon a evangelium. Studie a texty k teologii a dějinám luterské reformace*, eds. Jana Jarolímová, Jaroslav Vokoun, Tomáš M. Živný et al. (Praha: Lutherova společnost, 2020), 69–70.

7 Peura, 'What God Gives Man Receives: Luther on Salvation', 77.

8 Antti Raunio, 'Natural Law and Faith: The Forgotten Foundations of Ethics in Luther's Theology', in *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, eds. Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998), 96–124.

předpoklad lásky k bližnímu i lásky k Bohu. I Bůh sám miluje na základě lásky k sobě samému jako nejvyššímu dobru. Druhé miluje tím více, čím jsou „lepší“, tedy jemu podobnější. Jestliže nejdokonalejší láskou je láska přátelská, v níž účastníci vzájemně sdílejí svá dobra, pak nejplnější podobou lásky ve smyslu přátelství je vnitrotrojiční láska. Luther podle Raunia souhlasí s Tomášem, že zlaté pravidlo představuje interpretační rámec pro chápání lidské i Boží lásky. Zlaté pravidlo podle Luthera vyjadřuje přirozený zákon, vepsaný Bohem do srdcí lidí, jehož podstata spočívá v principu postavení sebe do situace druhého. Tento zákon byl naplněn tím, že Bůh tak miloval člověka, že se v Kristu postavil na jeho místo, vstoupil „do jeho kůže“, vzal na sebe jeho hříchy a nouzi. Neučinil tak však proto, že by tím něco pro sebe získal, nýbrž ze sebedarující lásky k člověku. Zlaté pravidlo tedy skutečně můžeme považovat za princip lidské i Boží lásky. V čem se ale Luther od Tomáše v interpretaci tohoto principu liší, je, jak ještě uvidíme, skutečnost, že „v Lutherově teologii ovšem svůj obsah přijímá z principu lásky Boží: *To znamená být Bohem: nepřijímat dobré, nýbrž dávat*“.⁹ Láska podle Božího obrazu tedy překračuje přirozené *ordo caritatis*, protože klíčovým hlediskem pro ni není dobro, které může najít v jejím objektu, nýbrž jeho potřeba.¹⁰

Raunio poukazuje na odlišný filosofický kontext Lutherova myšlení: Jako nominalista pozdního středověku je Luther voluntaristou, který se vzdává ontologie. V otázce lásky to znamená, že tato už není vnímána jako vşeurčující princip, není už přirozeným zákonem v přísném slova smyslu, nýbrž příkázáním, které je možné poslechnout nebo odmítnout. Mezi „je“ a „mělo by být“ se otvírá trhlina.¹¹ Rauniova stať o přirozeném zákoně a víře chce podtitulem *Zapomenuté základy etiky v Lutherově teologii* naznačit, že původní Lutherovo chápání přirozeného zákona bylo překryto dualistickými koncepcemi, které autor spojuje a Althausem a Thompsonem. Paul Althaus ve své *Etice Martina Luthera* ztrácí podle Raunia jednotu zlatého pravidla, když proti sobě klade přirozený a křesťanský zákon. Opírá se přitom o Lutherovo rozlišení přirozené a křesťanské spravedlnosti zaznívající v jeho reakci na selské nepokoje v podobě textu *Napomenutí k míru* z roku 1525. Zatímco zlaté pravidlo prý vychází ze zákona reciprocity a je racionálním výrazem touhy po klidném uspořádání věcí v časném životě, křesťané mají jednat podle zákona kříže, tedy v lásce, která hledá dobro druhého a zapomíná přitom na sebe. Učení o dvou regimentech je zde chápáno jako protiklad božského a světského zákona, zákona rozumu a křesťanské lásky. Také Cargill Thompson, jehož *Politické myšlení Martina Luthera* vyšlo posmrtně v roce 1984, situuje přirozený zákon pouze do světské sféry. Tím zařazuje Luthera více do kontextu tomistického chápání, v němž je zákonem vázáno celé lidstvo. Platnost přirozeného zákona, který Luther spojoval s Desaterem nebo dvojpríkázáním lásky (příkázání první desky jako výraz lásky k Bohu a příkázání druhé desky jako konkretizace lásky k bližnímu), je v tomto pojetí omezena pouze na vnější a časné jednání člověka v rámci světského regimentu.

Raunio s tímto závěrem nesouhlasí a tvrdí, že Luther nerozlišuje přirozený zákon rozumu a křesťanskou lásku. Zlaté pravidlo je od počátku principem Boží vůle a spravedlnosti. Přirozený zákon je vepsaný do struktury stvoření a do srdce každého člověka a je třeba ho aplikovat na vztahy mezi lidmi i na vztah mezi člověkem a Bohem. Podle Raunia Lutherovo myšlení není dualistické a jeho pochopení zlatého pravidla spojuje rozměr přirozenosti i milosti. Křesťanská láska neruší lidskou přirozenost, nestojí vůči ní v opozici, ale naplňuje ji. Je ovšem třeba respektovat kvalitativní rozdíl

9 Tuomo Mannermaa, 'Das Verhältnis von Glaube und Nächstenliebe in der Theologie Luthers', in *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, ed. Tuomo Mannermaa (Hannover: Lutherischer Verlagshaus, 1989), 129.

10 Veronika Hoffmann, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2013), 157.

11 Raunio, 'Natural Law and Faith: The Forgotten Foundations of Ethics in Luther's Theology', 97.

mezi Bohem a člověkem a z něj vyplývající odlišnou podobu naplnění přikázání lásky k bližnímu a k Bohu. Ve vztahu k druhému člověku je nejlepším učitelem má zkušenost s vlastními potřebami, která mne vede k tomu, abych druhému činil, co bych si sám přál. Ovšem tuto zkušenost s lidskou láskou nesmíme podle Luthera přenášet na vztah k Bohu. Bůh nechce, abychom mu činili to, co chceme, aby druzí činili nám. Zde máme dovolit Bohu být Bohem, tedy ne tím, kdo od nás potřebuje něco, co by mu prospělo, ale tím, kdo chce být ve vztahu k nám tím, kdo dává a obdarovává nás. Lásky k Bohu se tak stává postojem přijímání, otevřenosti a odkázanosti na Boží lásku, tedy vírou.

Jinými slovy: Bůh nám projevuje svou lásku – a naplňuje tak zlaté pravidlo – tím, že se v Kristu staví na naše místo, bere účast na naší nouzi a nám dává skrze víru účast na svém životě. My projevujeme svou lásku k Bohu tím, že mu dovolíme, aby nás svou láskou obdaroval. V lásce k bližním pak máme uplatňovat zlaté pravidlo na základě naší zkušenosti s vlastními potřebami a lásky k sobě samým. Je ovšem zřejmé, že tento přístup má své hranice a potřebuje nikoli negaci, ale doplnění.

Láska lidská a Boží

Láska Boží i láska lidská mají stejný základ v principu přenesení se do situace druhého. V případě lásky Boží je to vyjádřeno v její inkarnační a kenotické struktuře (viz např. hymnus o Kristu ve Filipenském 2), v případě bliženecké lásky ve zkušenosti soucitu a milosrdenství (viz např. podobnoství o milosrdném Samařanu v Lukáši 10). Ovšem, jak již bylo naznačeno v předchozím výkladu, mezi oběma láskami existuje i zřetelné napětí. Lutherovu myšlenku kontrapunktu směřování dvou lásek rozvíjí zakladatel finské školy Tuomo Mannermaa.¹² Ve svém výkladu se opírá o 28., tj. poslední, tezi Heidelberské disputace: „Boží láska nenachází, ale tvoří, co je jí milé; lidská láska vzniká z toho, co sama miluje“. Tím naznačenou protichůdnost dvou lásek, lásky lidské a lásky Boží, můžeme podle Mannermaa chápat nejen jako pointu disputace a v ní zdůrazněného protikladu teologie kříže a teologie slávy, ale zároveň i jako klíč k Lutherovu uvažování a znovuobjevení důrazu na ospravedlnění z víry.

Luther své uvažování o lásce staví na kontrastu k aristotelsko-tomistickému uvažování.¹³ Tomáš Akvinský věnuje problematice lásky celou řadu otázek především v *Teologické sumě*. Nejstručnější definici však najdeme v *Sumě proti pohanům*: „Láska je chtění“ (*amare est quoddam velle*).¹⁴ Šířeji řečeno, láska je úkonem apetitivních mohutností člověka, a to buď smyslových nebo rozumových.¹⁵ Je to spojující síla, která vede k jednotě mezi milujícím a milovaným. Podle druhu této jednoty rozlišuje Tomáš lásku žádostivou a přátelskou. Láska žádostivá (*amor concupiscentiae*) se touží spojit se svým protějškem pro své vlastní naplnění, zatímco láska přátelská (*amor amicitiae*) druhého miluje kvůli dobru samému, a je tedy možné ji ztotožnit s láskou přející, blahovolnou (*amor cum benevolentia*). V obou případech se však milující vztahuje k dobru: „Dobro je příčinou lásky“.¹⁶ Přátelství ovšem podle Tomáše zahrnuje ještě víc než pouze přející lásku: totiž

12 Tuomo Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', in Tuomo Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus: ... zum ökumenischen Dialog (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums)* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989), 107–182.

13 Mannermaa k tomu ovšem podotýká, že z dnešního hlediska nebyl Lutherův přístup ve skutečnosti Tomášovu zásadně vzdálený, avšak pro pochopení Lutherovy teologie je klíčové to, jak on sám Tomášovi rozuměl.

14 Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles*, 4,19.

15 Karel Šprung, 'Tomáš Akvinský o lásce', in Tomáš Akvinský, *O lásce. Výběr otázek z Teologické sumy* (Praha: Krystal OP, 2005), 27.

16 Tomáš Akvinský, *STh I-II.*, q. 27, a. 1, co.

vzájemnost, která se zakládá na společenství.¹⁷ Také naše milování Boha je založené na společenství s ním, a proto je láska ve své podstatě přátelstvím člověka s Bohem.¹⁸ Láska (*caritas*) směřuje k Bohu jako nejvyššímu dobru, které je pro člověka blažeností a posledním cílem.¹⁹ Z toho vychází řád lásky, v němž člověk na druhém místě miluje sebe sama a na třetím svého bližního.²⁰

Pro lásku je tedy charakteristická určitá intence, směřování. Luther v zásadě souhlasí s Tomášovým popisem lásky jako sjednocující síly a s chápáním lidské lásky jako chtění dobra, k němuž směřuje, „vystupuje“. Kritizuje však skutečnost, že Tomáš stejným způsobem pojímá také lásku Boží. Podle Tomáše je nejvyšší formou lásky přátelství, v němž nejde o touhu po dobru druhého, ale o vzájemné sdílení. Akvinský takto interpretuje i Boží lásku k sobě a chápe Trojici jako dokonalou přátelskou lásku. Luther to považuje za přenášení lidské zkušenosti s láskou na Boha a jeho antropomorfizaci. Místo toho Boží lásku klade do protikladu k lásce lidské: Bůh nechce přijímat dobro, ale dávat ho.

Zatímco tedy pro lidskou lásku je charakteristické, že hledá to, co je, je orientována navenek na to, co je dobré a krásné, a hledá v tom své vlastní dobro, Boží láska je naopak zaměřena k tomu, co není. Nechce něco pro sebe ze svého předmětu, ale sdílí s ním svou vlastní dobrotu. Klíčovou výpovědí je zde 1K 1,28–29: „... neurozené v očích světa a opovržené Bůh vyvolil, ano, vyvolil to, co není, aby to, co jest, obrátil v nic – aby se tak žádný člověk nemohl vychloubat před Bohem.“ Boží láska je neustávající navenek vyvěrající zřídlo. Její podstatou je dávání sebe sama. Stejně jako Bůh vše stvořil z ničeho, volá Boží láska milované z nicoty a obklopuje je svou vlastní dobrotou. Ukazuje se v tom, že Bůh miluje hříšníky, zlé, pošetilé a slabé a činí je spravedlivými, dobrými, moudrými a silnými. Hříšníci tedy nejsou milováni, protože jsou krásní (tak by tomu bylo v případě lidské lásky), ale jsou krásní, protože jsou milováni. Boží láska se neorientuje podle atributů předmětů milování, nehledá milováníhodné, ale vytváří je. Věnuje stejnou pozornost všem podle slov evangelia, že Bůh dává slunci svítit na dobré i zlé.²¹

Míjení Boží a lidské lásky je mistrně vyjádřeno v Lutherově výkladu Magnificat protikladností jejich pohybu. Lidská láska směřuje vzhůru k tomu, co je velké, krásné, moudré, silné. Boží láska se orientuje dolů na to, co je nízké, hloupé, hanebné, slabé a mrtvé. Úvodní zvolání Mariina chvalozpěvu z Lukášova evangelia chápe Luther jako „titul knihy“, jako předznamenání obsahu, který bude následovat. „Činit velkým, vyvyšovat, velmi si cenit“, tak interpretuje latinské magnificat, akcentující velká Boží díla, konaná na maličkých (jimiž jsou samozřejmě zároveň zahanbováni ti, kdo sami sebe považují za velké). Základním Božím dílem je stvoření z ničeho, které zůstává charakteristikou Božího jednání i v jeho dalším působení: „Až do konce světa budou všechna jeho díla taková, že z toho, co je nic, co je maličké, pohrdané, ubohé, mrtvé, učiní něco vzácného, úctyhodného, blahoslaveného a živého. Takto nemůže působit nikdo z tvorů; nikdo

17 Tomáš Akvinský, *STh II-II.*, q. 23, a. 1, co.

18 Akvinský, *STh II-II.*, q. 23, a. 1, co.

19 Tomáš Akvinský, *STh II-II.*, q. 26, a. 1, co.

20 Tomáš Machula, 'Když láska a rozum jsou spolu na štíru', in Tomáš Akvinský, *O lásce a milosrdenství v Teologické sumě* (Praha: Krystal OP, 2016), 24.

21 Zde je třeba připomenout, že Luther se vyjadřuje a myslí formou paradoxů, vytváření jasných černobílých opozic, které ne vždy odpovídají komplexnosti skutečnosti. Mannermaa v této souvislosti píše, že pro pochopení protikladnosti dvou druhů lásky je klíčové si uvědomit, že Luther často užívá literární figuru synekdochy, v níž část zastupuje celek. Pomocí této formy, která je ostatně hojně užívána i v Písmu, dosahuje Luther pointovaných závěrů. Například v konceptu dvou lásek vybírá určitou charakteristickou vlastnost lidské lásky, která zastupuje její celek. Neznamená to ovšem, že by lidská láska nikdy nemohla mít také vlastnosti lásky Boží. Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 112.

nedokáže učinit něco z ničeho.²² Shlédnutí na ponížení, za něž Maria chválí Boha, je typickým projevem Boží lásky: „Boží oči shlíží do hlubin, nikoli vzhlíží do výšin... Oči lidí a světa však činí pravý opak: hledí jen nad sebe a směřují za každou cenu vzhůru...“²³ To se poté projevuje v tom, že lidé směřují k druhým lidem, u nichž mohou najít vlastní prospěch: čest, moc, bohatství, umění, dobrý život. „Naproti tomu nechce nikdo hledět tam, kde je chudoba, potupa, nouze, nářek a strach; od toho každý odvrací oči. A kde jsou takoví lidé, odtud každý spěchá, odvrací se s odporem, nechává je bez pomoci. A nikdo nemyslí na to, aby jim pomohl k tomu, aby i oni byli něčím.“²⁴ Chvála Boha není v tomto chápání lidským dílem, ale dílem Božím v nás a s námi, z lidského pohledu „radostným utrpením“. A láska k Bohu vyplývá ze zakoušení Božích skutků na sobě, zprostředkovaných vírou.²⁵

Protiklad lidské a Boží lásky stojí v Heidelberské disputaci v pozadí jiné pro Luthera klíčové – a známější – opozice teologie kříže a teologie slávy. Teologie slávy je totiž založena na lidské lásce, zatímco teologie kříže na Boží lásce. Teolog slávy hledí vzhůru k Bohu jako nejvyššímu dobru, k božským atributům – zcela ve scholasticko-aristotelském smyslu, že dobré má být milováno a zlé nenáviděno. Zatímco teolog kříže hledí dolů „na obraz kříže: na Boha v jeho lidství, jeho slabosti a jeho pošetilosti“²⁶. Bůh v Kristově kříži sestoupil do pozice lidí a přijal jejich hřích, slabost a peklo. V tomto sjednocení jim pak „podivuhodnou výměnou“ daruje svou spravedlnost, sílu, moudrost, radost, život. Bůh z člověka dělá nic a zároveň ho z ničeho tvoří znovu. Jedná současně svou levicí (*opus alienum*), tedy svým hněvem, a pravicí (*opus proprium*), svou milostí.

Boží láska je nutně spojena s křížem a vede ke kříži. Mannermaa cituje Luthera: „Toto je láska kříže, z kříže zrozená, která se nachází tam, kde nic dobrého nenachází, aby z toho něco měla, nýbrž kde se špatnými a potřebnými dobré sdílí. „Neboť dávat je blahoslavenější než brát“, říká apoštol (Sk 20,35)“.²⁷ Kvůli této povaze Boží lásky má každé Boží jednání ve světě podobu kříže.

Kristem pro bližní

Nauka o dvou láskách zahrnuje podle Mannermaa také konsekvence pro bliženeckou lásku. Jde v ní o obdobu „radostné výměny“ mezi Kristem a věřícím. Křesťan má nouzi, slabost a hřích bližního považovat za své vlastní, a naopak s druhými sdílet to dobré, které má: spravedlnost, sílu, radost apod. Má být svému bližnímu kristem²⁸, neboť Kristus v něm ve víře přebývá. Máme jednat s druhými tak, jak Kristus jedná s námi.²⁹ Jestliže platí, že Kristus naplnil zákon, je třeba přikázání bliženecké lásky podle Luthera interpretovat ve smyslu Boží lásky k tomu, co je slabé, zlé a ošklivé. Stejnou láskou, kterou se Bůh obrací k nám, se máme i my vztahovat k našim bližním. Pro správnou aplikaci bliženecké lásky je ovšem stejně jako tento postoj důležitý i její praktický výraz, pro nějž člověk nachází inspiraci sám u sebe. Kritériem bliženecké lásky nejsou naše dobré úmysly,

22 Martin Luther, 'Výklad Mariina chvalozpěvu', in Jaroslav Vokoun, *Luther – finále středověké zbožnosti* (Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2017), 212.

23 Luther, 'Výklad Mariina chvalozpěvu', 213.

24 Luther, 'Výklad Mariina chvalozpěvu', 213.

25 Luther, 'Výklad Mariina chvalozpěvu', 219.

26 Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 130.

27 Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 110.

28 Koncept křesťana jako krista pro bližní se může na první pohled jevit jako troufalý. Pro jeho správné pochopení je třeba především zdůraznit, že skutky křesťanů, adresované jejich bližním, nemají – na rozdíl od činu Kristova – výkupný charakter. Jak v této souvislosti připomíná Paul Philipp, christologie je více než soteriologie. Paul Philipp, *Christozentrische Diakonie* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963), 68.

29 Mannermaa, 'Das Verhältnis von Glaube und Nächstenliebe in der Theologie Luthers', 102.

ale potřeby bližního.³⁰ A Luther zcela „přirozeně“ zdůrazní, že člověk nepotřebuje knihy a učitele k tomu, aby věděl, jak má milovat, protože má učitele ve svém srdci – ví, co sám potřebuje.³¹

Základní pohled na bliženeckou lásku najdeme v Lutherově spisu *O svobodě křesťana*, který on sám považoval za jakési stručné kompendium své teologie: „Křesťan nežije v sobě samém, nýbrž v Kristu a ve svém bližním; v Kristu skrze víru, v bližním pak skrze lásku. Skrze víru vystupuje nad sebe k Bohu, od Boha sestupuje opět pod sebe skrze lásku...“³² Z této perspektivy ospravedlnění z milosti skrze víru křesťana v žádném případě nedispensuje od skutků lásky. Právě naopak. Víra osvobozuje k lásce, osvobozuje od snahy použít druhé k vlastnímu ospravedlnění. Vede k pomáhání vnitřně svobodnému. Tím, že nás Kristus osvobodil od jha zákona, už nemusíme své skutky adresovat Bohu, který žádá pouze naši víru, ale můžeme je darovat těm, kdo je skutečně potřebují – našim bližním. Obdarování Kristovou láskou se má stát orientující skutečností pro vztah k druhým lidem. Milovat bližního tedy znamená opětovat a napodobovat Kristovy skutky podle Lutherova výroku z jeho adventní postily: „Čiň bližnímu, jak Kristus učinil tobě.“³³ Charakter Boží lásky se stává směrodatným také pro lidské jednání. I zde Luther argumentuje zlatým pravidlem. Milovat bližního jako sám sebe znamená milovat nikoli kvůli dobrému nadání, umění, moci nebo majetku, ale kvůli němu samému. Neboť „člověk miluje sám sebe, ačkoli je chudý, neelegantní a přímo nicka. Kdopak by mohl být tak zbytečný, aby sám sebe nenáviděl? Nikdo by přece nebyl takovou nulou, aby sám sebe a druhé právě tak nemiloval.“³⁴ Právě v tomto bodě Mannermaa vidí rozdíl mezi Akvinského a Lutherovým chápáním zlatého pravidla: láska k sobě samému je člověku podle Tomáše přikázána, zatímco Martin ji předpokládá.³⁵

Důležitý je zde také realismus lásky. Proto Luther za nejvyšší formu milování nepovažuje přátelství, ale lásku k hříšníkům, nespravedlivým a zlým, která nejzřetelněji odráží charakter Boží lásky. Největším dílem lásky je vrhnout se za druhým do bláta, vzít na sebe hřích druhého, nasadit vlastní spravedlnost jako Kristus, který se neváhal s hříšníky „ušpinit“ a sloužit jim. To také vyjadřuje Lutherův obraz církve jako nemocnice, a to nemocnice pro nevléčitelně nemocné.³⁶ Pro vzájemnou lásku užívá Luther i působivý eucharistický obraz: jako se nám Kristus dává v chlebu a vínu svaté večeře, tak se i křesťané jako Kristovo tělo stávají jedním chlebem a nápojem v Kristu, aby vzájemně sytili svůj hlad a žízeň. V jednom kázání z roku 1523 říká: „Stali jsme se jedním koláčem a jeden druhého jíme.“³⁷

Tuto myšlenku nejpregnantněji vyjadřuje Luther ve svém pojetí křesťana jako krísta pro svého bližního.³⁸ Kristova láska, kterou křesťan přijímá vírou, má pokračovat v jeho lásce. Logika starého Adama (jak ty ke mně, tak já k tobě) má být nahrazena logikou nového Adama (jak Kristus ke mně, tak já k tobě). Tak jako se Bůh sklání k slabým, zlým a k tomu, co nic není, stejně má činit

30 Mannermaa, 'Das Verhältnis von Glaube und Nächstenliebe in der Theologie Luthers', 166.

31 Viz Lutherův výklad listu Galatským z roku 1531 (WA 40 II; 72,14–28). Citováno dle Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 167.

32 Martin Luther, 'O svobodě křesťana', in Martin Luther, *Je jeden veliký kopec... Výbor z díla II.* (Praha: Lutherova společnost, 2010), 27.

33 Martin Luther, *Adventní postila* (1522), WA 10 I 2; 168,18–26. Citováno dle Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 165.

34 Martin Luther, *Römerbrief*, WA 56; 482, 29–483,11. Citováno dle Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 168.

35 Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 128.

36 Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 171.

37 Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 172.

38 V následujícím odstavci shrnuji výklad v Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 165nn.

i Kristův učedník. Nejde ovšem jen o rovinu příkladu, ale o skutečnou participaci věřícího na Kristu ve víře. Právě to je teologické východisko pojetí lásky v perspektivě finské školy interpretace Luthera. Jak píše Mannermaa, je v tomto smyslu možné na základě spisu *O svobodě křesťana* říci, že podobně jako Kristus má i křesťan „dvě přirozenosti“. Ve víře je mu skrze Krista darován podíl na božské přirozenosti, avšak skrze lásku na sebe máme brát přirozenost bližního a nést jeho břemena.³⁹ A jako se Kristus nemusel nejprve vtělit, aby byl Bohem, tak se ani křesťan nestává zbožným teprve vstoupením do pozice bližního, nýbrž skutky lásky plynou z víry.⁴⁰ Luther je zde, jak zdůrazňuje Mannermaa, pevně zakotven v tradici starokřesťanského konceptu divinizace, theosis: Slovo se stalo tělem, aby se tělo stalo Slovem. Jestliže je Kristus reálně přítomný v naší víře a jsme-li s ním takto sjednoceni, potom platí, že nejen máme slovo, ale jsme Slovem. Protože Slovo je Kristus, je možné také říci, že křesťan je Kristus – a má svému bližnímu činit, jako Kristus učinil jemu.⁴¹ Tuto myšlenku ostatně sám Luther působivě shrnuje v *Církevní postile* z roku 1522: „... veškeré křesťanské učení, dílo a život je krátce, jasně, nadmíru uchopeno ve dvou dílech VĚŘIT A MILOVAT, skrze něž je člověk posazen mezi Boha a svého bližního jako prostředek, který seshora přijímá a dole opět rozdává, tím se stává nádobou nebo potrubím, kterým má pramen božských dober bez přestání proudit k druhým lidem“.⁴²

Závěr

Lutherova teologie, jak ji interpretují autoři finské školy, představuje diferencovaný přístup k problematice lásky. Pro reformátorův postoj v této věci je charakteristické propojení užití přirozeného zákona v podobě zlatého pravidla a zároveň důrazu na ospravedlňující Boží milost.

I když je teologicky důležité tyto sféry rozlišovat, není na místě je oddělovat nebo dokonce stavět proti sobě. Obě jsou – jako stvoření a spása – oblastmi Božího díla. V obou jde také o „vcítění“ do situace druhého. Kristus sám ve svém jednání s námi totiž následuje zlaté pravidlo.⁴³ Tyto dva rozměry lásky nestojí v protikladu, ale orientace lidské lásky na základě zkušenosti s láskou Boží vede k jejímu očistění a prohloubení. Každý člověk má učitele lásky ve vědomí vlastních potřeb. Zároveň ovšem nezištná láska, osvobozená od sebelásky, může být člověku darována pouze skrze víru, která tak tvoří důležitý předpoklad pravé lásky k Bohu i bližnímu.⁴⁴

Naše zkušenost s láskou tedy sleduje pro luterství rovněž charakteristickou dynamiku zákona a evangelia. Je teologicky platné obecné vědomí o tom, co by člověk měl konat, vyjádřené zlatým pravidlem a obsažené v přirozeném morálním zákoně i Desateru. Toto vědomí podle Luthera Bůh vepsal do srdcí lidí i do struktury celého stvoření. Dané hledisko umožňuje pozitivně a zároveň teologicky podloženě ocenit přirozenou touhu pomáhat, která charakterizuje postoj řady lidí, kteří se dnes profesionálně nebo dobrovolnický angažují v sociálních aktivitách, aniž by výslovně sdíleli východisko křesťanské víry, které je důležité pro církevní diakonii a charitu. Jak zdůrazňuje Antti Raunio, samo toto univerzální vědomí o Bohu ovšem nedostačuje k tomu, aby člověk

39 Tuomo Mannermaa, 'Why Is Luther So Fascinating? Modern Finnish Luther Research', in Braaten and Jenson, *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, 18–19.

40 Mannermaa, 'Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective', in Braaten and Jenson, *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, 41.

41 Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 162–164.

42 Mannermaa, 'Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt', 164.

43 Mannermaa, 'Das Verhältnis von Glaube und Nächstenliebe in der Theologie Luthers', 104.

44 Mannermaa, 'Das Verhältnis von Glaube und Nächstenliebe in der Theologie Luthers', 78.

pochopil Boží jednání, ani aby sám zlaté pravidlo naplnil.⁴⁵ Vyjádřeno slovy apoštola Pavla: „Chtít dobro, to dokážu, ale vykonat už ne“ (Ř 7,18b). Proto je důležitý druhý aspekt vědění o Bohu a jeho vůli, a to ve světle víry, která nejenže nahlíží zvláštní charakter Boží lásky, ale zároveň zahrnuje i aktivní přítomnost Boží lásky samotné v člověku. A tato součást poznání umožňuje kultivaci a prohloubení pojetí lásky bez „falešné důvěry ve vlastní dobrotu nebo zoufalství nad vlastní neschopností“.⁴⁶

Tyto dva aspekty tak ve svém vzájemném vztahu představují z hlediska reformační teologie nosný základ pro diakonickou práci v kontextu sekularizované společnosti. Umožňují totiž na jedné straně teologicky odůvodnit spolupráci křesťanů i nekřesťanů na společném díle, aniž by lidé bez osobní víry měli být považováni za „pracovníky druhé kategorie“. Z druhé strany ovšem naznačený přístup vnímá také limity „lidské lásky“, odkazuje ke zdrojům, přesahujícím přirozené motivace a zdroje jednání, a umožňuje tak ocenit specificky křesťanský přínos pro pojetí pomoci druhým. V neposlední řadě zde naznačená interpretace Lutherova přístupu v sobě zahrnuje významný ekumenický potenciál, protože umožňuje překlenout příkop mezi tradičně negativním pohledem na lidskou přirozenost, spojovaným s reformační antropologií, a optimističtější perspektivou katolické teologie, vyjádřenou například tvrzením, že „imperativ lásky vepsal Stvořitel do samotné lidské přirozenosti“.⁴⁷

Kontakt:**Mgr. Karel Šimr, Ph.D.**

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra sociální a charitativní práce

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

simr@tf.jcu.cz

45 Antti Raunio, 'Glaube und Liebe in der Theologie Martin Luthers in ihrer Bedeutung für die diakonische Praxis', in *Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Ökumenische Beiträge zur weltweiten und interdisziplinären Verständigung*, ed. Theodor Strohm (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2000), 179.

46 Raunio, 'Glaube und Liebe in der Theologie Martin Luthers in ihrer Bedeutung für die diakonische Praxis', 181.

47 Benedikt XVI., *Deus caritas est*, 31.

Spiritualita v sociální práci a inspirace v jiných oborech¹

Nicole Emrová

DOI: 10.32725/cetv.2023.011

Abstrakt: V sociální práci je kladen důraz na uplatňování holistického přístupu k člověku, který zahrnuje čtyři dimenze (bio-psycho-socio-spirituální), jež společně tvoří jednotu. Zájem o spiritualitu v posledních desetiletích výrazně vzrostl jak v zahraniční, tak i v české sociální práci. Cílem článku je představit koncepty spirituality vybraných oborů spolupracujících se sociální prací, jako je psychologie náboženství, sociologie náboženství, religionistika a teologie, a naznačit možné oblasti, které mohou být inspirací pro integraci spirituality do kontextu sociální práce. Čtenář článku získá základní orientaci v možných pojetích spirituality v sociální práci a příbuzných oborech. Všechny zmíněné obory vyzývají k vnímání spirituality jako neoddělitelné součásti člověka a společnosti, jako aspektu, který může být individuálně naplňován nejrůznějšími obsahy a projevy náboženské i nenáboženské povahy. Porozumění a uchopení spirituality a její začlenění do praxe se stává pro sociální pracovníky velkou výzvou.

Klíčová slova:

spiritualita, náboženství, sociální práce, psychologie náboženství, sociologie náboženství, religionistika, teologie

Úvod

V pomáhajících profesích je dlouhodobě voláno po uplatňování holistického přístupu k člověku, který jej vnímá jako jednotu tvořenou biologickou, duševní, sociální a spirituální dimenzí.² Pohled na člověka jako na neopakovatelnou, individuální a úplnou lidskou bytost, která je tvořena zmíněnými dimenzemi, je jedním z důležitých principů pomáhajících profesí. Jankovský poukazuje na to, že se do bio-psycho-sociálního kontextu v posledních letech začíná v mnohých oborech čím dál více zapojovat rozměr duchovní. Upozorňuje na to, že je-li opomíjena nebo vytěšňována některá ze zmíněných dimenzí, může docházet k nebezpečnému redukcionismu, neboť všechny složky člověka jsou navzájem propojeny, hierarchicky uspořádány a tvoří vzájemnou

¹ Vznik tohoto příspěvku byl podpořen grantem Grantové agentury Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích GAJU č. 138/2019/H.

² Alois Kříšťan, 'Praktická teologie, pastore a sociální práce – mezioborové souvislosti', in *Praktické teologie pro sociální pracovníky*, ed. Michael Martinek (Praha: Jabok, 2008), 22–23.

jednotu, jež může být ohrožena.³ Co je však myšleno spirituální dimenzí člověka? Jaké koncepty přináší do teorie a do praxe? A jak k ní lze v rámci sociální práce přistupovat? Odpovědi na tyto a další otázky si v posledních desetiletích pokládají čeští i zahraniční autoři, kteří se tématu spirituality v sociální práci věnují. V možnostech článku není pojmout téma v celé jeho šíři, ani zodpovědět všechny související otázky, nýbrž prostřednictvím studia a analýzy elementárních literárních pramenů zmapovat a představit, jaké koncepty spirituality lze nalézt ve vybraných oborech, a následně se pokusit nalézt argumenty pro možné využití a inspiraci v sociální práci. Článek je kompilací konceptů spirituality ve vybraných oborech, které mohou být inspiračními zdroji pro sociální práci v tématu spirituality, a přináší stručný přehled možných perspektiv, a může tedy sloužit jako vstupní orientace v předkládané problematice. Východiskem pro volbu konkrétních pramenů bylo hledání jednotlivých autorů, jejich děl a klíčových slov v českém a anglickém znění v databázích knihoven, prostřednictvím Google Scholar, v databázi JSTOR, ResearchGate a na platformě Taylor & Francis. Kritériem pro výběr zdrojů bylo obecné zaměření či úvod do studia a tématu, tj. byly vybírány v co největší míře texty a autoři, kteří se zaměřují spíše na vstupní orientaci než na hlubší analýzu konkrétní specifické části tématu.

Spiritualita jako výzva sociální práce

Sociální práce je úzce provázána s konkrétní společností, ve které je vykonávána. Je ovlivněna historickou tradicí dané země, kulturním systémem, zvyklostmi a společenskými hodnotami.⁴ Její role i využívané nástroje se v průběhu času proměňují, neboť je také úzce provázána se sociální politikou státu a reaguje na široké spektrum sociálních problémů ve společnosti.⁵ Nabízí pestrou škálu pomoci a služeb, přičemž její různorodost je chápána prostřednictvím typologie administrativního, profesionálního, filantropického a aktivistického pojetí, které se pojí s různými představami o sociální práci.⁶ Předmět sociální práce je chápán jako situace klienta, která je individuálně specifická a vychází z interakce mezi lidmi a nároky sociálního prostředí, což vytváří výlučnou odbornost sociální práce jako oboru. Zároveň je to právě každý sociální pracovník, kdo určuje výslednou podobu sociální práce.⁷ Pestrá horizontální i vertikální struktura oboru je spojena jak s různými cílovými skupinami, tak s faktem, že je sociální práce vykonávána v různých resortech veřejné i soukromé sféry, což přináší specifická témata a otázky typické pro danou oblast, její teoretická východiska i podobu praxe.⁸ Souběžně však sociální práce čelí výzvám a novým tématům také jednotně, jako obor, a to na národní i mezinárodní úrovni. Jedním z těchto témat je spiritualita, což mimo jiné souvisí s požadavkem holistického pojetí člověka v pomáhajících profesích, jak bylo uvedeno výše. Zájem o spiritualitu, vycházející z empirických poznatků, zejména v zahraniční anglo-americké sociální práci v posledních desetiletích výrazně vzrostl.⁹ Je stále více uznáváno, že spiritualita hraje důležitou roli v životě mnoha, byť ne všech, klientů¹⁰ a je také důležitá pro

3 Jiří Jankovský, *Etika pro pomáhající profese* (Praha: Triton, 2003), 18

4 Věra Novotná, Věra Schimmerlingová, *Sociální práce, její vývoj a metody* (Praha: Karolinum, 1992), 19.

5 Igor Tomeš, 'Proměny obsahu sociální práce a náročnosti profese sociálních pracovníků', *Fórum sociální práce* 2, č. 2 (2015): 53–55, https://forumsocialniprace.ff.cuni.cz/wp-content/uploads/sites/10/2016/04/Igor_Tomes_53-65.pdf.

6 Libor Musil, 'Typologie pojetí sociální práce', in *Sociálna pedagogika, sociálna práca a sociálna andragogika – aktuálne otázky teórie a praxe*, eds. Anna Tokárová, Tatiana Matulayová (Prešov: Filozofická fakulta, 2008), 42–48.

7 Markéta Elichová, *Sociální práce. Aktuální otázky* (Praha: Grada, 2017), 12–21.

8 MPSV ČR, *Doporučený postup 1/2018 k realizaci činností sociální práce na pověřených obecních úřadech, obecních úřadech obcí s rozšířenou působností a krajských úřadech*, ze dne 22. 3. 2018, 4, https://www.mpsv.cz/documents/20142/225517/DP_1_2018.pdf/bcc5621b-b0de-2103-99b9-8667d30a3546.

9 David R. Hodge, 'Spiritual Assessment: A Review of Major Qualitative Methods and a New Framework for Assessing Spirituality', *Social Work* 46, č. 3 (2001): 203–204, DOI: 10.1093/sw/46.3.203.

10 David R. Hodge, 'The evolution of spirituality and religion in international social work discourse: Strengths and limitations

řadu sociálních pracovníků.¹¹ Proto se stále silněji apeluje na to, aby se stala součástí praxe jako jeden z aspektů holistického přístupu, například formou duchovního posouzení (*spiritual assessment*),¹² a také aby byla integrována do vzdělávacích osnov budoucích sociálních pracovníků.¹³ Při respektování dříve předložených východisek lze očekávat, že se rozdílná forma integrace jednotlivých témat bude dotýkat i spirituality – pro některé sféry sociální práce to bude téma klíčové, pro některé okrajové. Požadavky na holistický přístup se mimo jiné promítly do mezinárodních dokumentů korigujících podobu globální sociální práce, jako jsou *Globální kvalifikační standardy vzdělávání v sociální práci* vydané Mezinárodní federací sociálních pracovníků IFSW¹⁴ a Mezinárodní asociací škol sociální práce IASSW¹⁵, které řadí spiritualitu mezi faktory, jež jsou nedílnou součástí interakcí mezi lidmi a jejich sociálním prostředím. Sociální pracovníci by měli znát způsoby, jakými tradice, kultura, víra a náboženství ovlivňují lidské fungování, a reflektovat všechny faktory, které mohou být pro klienty zdroji anebo překážkami jejich růstu a rozvoje.¹⁶

Tyto globální výzvy se dotýkají také české sociální práce. Duchovní perspektiva sociální práce má v Evropě, Česku i na Slovensku dlouholetou tradici sociálních služeb a sociálních zařízení, jejichž fungování bylo – a v současnosti stále je – nesené biblicko-křesťanskými duchovními inspiracemi.¹⁷ Ačkoliv je česká společnost oproti zahraničí obecně v tématu spirituality a náboženství poměrně specifická (a to přinejmenším na evropské úrovni), je možné rovněž nalézt i jistou podobnost se zahraničím, neboť i tam byl v minulosti spirituální diskurz nesen především církevními společnostmi.¹⁸ Koncept, jakým je uchopena a využívána spiritualita v zahraniční sociální práci, je tedy přímým zdrojem inspirace a vedle něj lze zalézt potenciál také v příbuzných oborech sociální práce.

Poznatky vybraných oborů jako impulsy pro sociální práci

Sociální pracovník často při řešení klientovy situace spolupracuje s ostatními odborníky, jako jsou psychologové, lékaři, právníci, pedagogové a mnozí další.¹⁹ Klíčovou součástí práce je vztah sociálních pracovníků ke klientům, se kterými se setkávají v nelehkých životních situacích, kdy potřebují určitou míru profesionální pomoci a podpory.²⁰ Sociální pracovník potřebuje určité znalosti a dovednosti k tomu, aby mohl vstupovat do klientovy životní situace, mohl jí poznat, posoudit a porozumět jí v její celistvosti a komplexnosti. Kromě znalostí ze sociální práce se tak opírá o řadu poznatků z ostatních vědních oborů,²¹ s nimiž má sociální práce řadu styčných

of the contemporary understanding', *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 37, č. 1 (2018): 3, DOI: 10.1080/15426432.2017.1350125.

11 Kelli M. Larsen, 'How Spiritual Are Social Workers? An Exploration of Social Work Practitioners' Personal Spiritual Beliefs, Attitudes, and Practices', *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 30, č. 1 (2011), 18–19, DOI: 10.1080/15426432.2011.542713.

12 David R. Hodge, 'A Template for Spiritual Assessment: A Review of the JCAHO. Requirements and Guidelines for Implementation', *Social Work* 51, č. 4 (2006): 317, DOI: 10.1093/sw/51.4.317.

13 Juliet Rothman, 'Spirituality: What We Can Teach and How We Can Teach It', *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 28, č. 1–2 (2009): 161–162, DOI: 10.1080/15426430802644198.

14 International Federation of Social Workers.

15 International Association of Schools of Social Work.

16 Stanislava Ševčíková, 'Mezinárodní a český kontext Globálních kvalifikačních standardů vzdělávání v sociální práci vydaných IFSW a IASSW', *Sociální práce / Sociální práce* 5, č. 4 (2007): 49–54, <https://socialniprace.cz/wp-content/uploads/2020/10/2007-4.pdf>.

17 Heinrich Pompey, Jakub Doležel, Pavel Bajer, 'Editorial', *Sociální práce / Sociální práce* 6, č. 4 (2008): 1–2, <https://socialniprace.cz/wp-content/uploads/2020/10/2008-4.pdf>.

18 Jan Kaňák, 'Postavení diskurzu spirituality v sociální práci', *Sociální práce / Sociální práce* 13, č. 5 (2015): 35. <https://socialniprace.cz/wp-content/uploads/2020/11/2015-4.pdf>.

19 Radka Janebová, Barbora Celá, 'Kritická praxe mezi „jinou“ sociální prací a aktivismem', *Sociální práce / Sociální práce* 14, č. 2 (2016): 23, <https://socialniprace.cz/wp-content/uploads/2020/11/2016-2.pdf>.

20 Karel Kopřiva, *Lidský vztah jako součást profese* (Praha: Portál, 2016), 14–15.

21 Jana Levická, *Teoretické aspekty sociální práce* (Trnava: Trnavská univerzita, 2002), 23.

ploch²² a s některými z nich sdílí určité techniky a postupy.²³ Má-li se sociální pracovník zabývat spiritualitou, potřebuje k tomu zejména znalosti o její podstatě, aspektech, o podobách projevu a potenciálním vlivu na život člověka i společnosti, neboť může být jak zdrojem pro řešení či alespoň zlepšení klientovy situace, tak naopak může vést ke vzniku či prohloubení problémů, se kterými se klienti potýkají.²⁴ Je-li spiritualita jedním z témat, kterými se klient – a společně s ním sociální pracovník – zabývá, je sebe-reflexe pracovníkovi vlastní spirituality velmi podstatnou součástí samotné praxe, neboť může vést k ujasnění a pochopení vlastních přesvědčení, hodnot, postojů a názorů.²⁵

Níže představím psychologii náboženství, religionistiku, sociologii náboženství a teologii a jejich koncepty spirituality jako možné zdroje a argumenty pro implementaci spirituality do sociální práce. Psychologie náboženství a sociologie náboženství byly vybrány jako subdisciplíny oborů psychologie a sociologie, které jsou dle Minimálního standardu vzdělávání v sociální práci Asociace vzdělavatelů v sociální práci jedněmi ze základních disciplín studia sociální práce. Religionistika byla vybrána, neboť je to obor, který se zabývá studiem náboženství a přináší množství informací a jejich srovnání pro porozumění náboženským představám, rituálům, mýtům a dalším, a to napříč kulturami a společnostmi. Teologii zmiňuji, neboť sociální práce je neoddelitelně spjata s křesťanskými východisky a také s osobní motivací samotných pracovníků, přičemž křesťanství je jako jedno z náboženství jedním z významných zdrojů pomáhání. Kromě uvedených je spiritualita a náboženství přítomné v řadě dalších oborů, jako je filozofie, antropologie, pedagogika a mnohé další. Vzájemná propojenost poznatků nedovoluje vždy striktní vymezení a oddělení vybrané perspektivy oboru, proto jmenované představují elementární platformu, která může být využita k uchopení tématu.

Psychologie náboženství

Sociální práce je úzce provázána zejména s psychologií, která byla historicky jejím nejbližším „spojencem“, a to jak na úrovni teorií, tak praktických metod.²⁶ Psychologie náboženství je specifickou aplikovanou disciplínou psychologie, jejímž předmětem je zkoumání zákonitostí náboženského chování, postojů, zkušeností a hodnot lidí, kteří věří v existenci a vliv božských nebo jiných nadpřirozených sil.²⁷ Náboženské projevy mohou nabývat v životě lidí různých manifestací – mohou to být názory, které se pojí s myšlením a snahou porozumět věcem (legendy, mýty, představy o bohu, dogmata), individuální i kolektivní způsoby chování (rituály, kultovní zvyklosti) a zážitky, které představují vnitřní pole individuálních zkušeností různé intenzity.²⁸ Názory, postoje, představy, chování, zkušenosti, hodnoty a další – to jsou témata společná jak pro psychologii, tak pro sociální práci a pro společnou komunikaci mezi pracovníkem a klientem, kde může v různé intenzitě a podobě vystupovat spiritualita a náboženství.

Existují dva přístupy k definici náboženství. Funkcionální přístup se zaměřuje na funkce, které náboženství zaujímá v životě jednotlivců. Jde o to, že náboženství je jedním ze způsobů, jak

22 Daniela Květenská, *Úvod do sociální práce pro pomáhající profese* (Hradec Králové: Gaudeamus, 2009), 27.

23 Pavel Navrátil, *Teorie a metody sociální práce* (Brno: Marek Zeman, 2001), 19.

24 Michal Opatrný, *Sociální práce a teologie. Inspirace a podněty sociální práce pro teologii* (Praha: Vyšehrad, 2013), 190.

25 David M. Allick, *Attitudes toward Religion and Spirituality in Social Work Practice. MSW Clinical Research Paper* (Saint Paul: St. Catherine University and University of St. Thomas, 2012), 7–8.

26 Igor Tomeš, 'Sociální práce ve vztahu k jiným společenskovědním disciplínám', in *Spolupráce v sociální práci. Sborník z konference IX. Hradecké dny sociální práce*, ed. Radka Janebová (Hradec Králové: Gaudeamus, 2013), 29.

27 Michal Stríženec, *Súčasná psychológia náboženství* (Bratislava: IRIS, 2001), 10.

28 Nick G. Holm, *Úvod do psychologie náboženství* (Praha: Portál, 1998), 9–10.

odpovídat a vyrovnávat se s otázkami lidské existence, jako je život a jeho smysl, smrt, utrpení, nespravedlnost a další. Substanciální přístup se vedle toho zaměřuje na obsah náboženství, tedy na víru, emoce, praktiky a vztahy jednotlivců ve spojitosti s bohem, vyšší mocí nebo transcendencí. Jádrem náboženství je z hlediska tohoto přístupu posvátno.²⁹ Posvátno může nabývat různých obsahů a variant.³⁰ Psychologie také rozlišuje *náboženství* jako specifický kulturní jev, který zahrnuje symbolický systém, sociální instituce a subjektivní aspekty, a *religiozitu* neboli *náboženskost* jako psychologický a sociologický fakt, tedy náboženství individuálně prožívané jedincem, zahrnující celý komplex jevů včetně myšlení, prožívání a konání.³¹ Od 80. let 20. století se z širokého, nediferencovaného náboženství začíná oddělovat spiritualita jako pojem, který zastřešoval nové formy náboženských směrů, které se začínaly objevovat vedle tradičních náboženství.³² Dnes je spiritualita v psychologii považována za nedílnou součást osobnosti.³³ Tato poněkud nejasná konceptualizace pojmů náboženství a spirituality, která se objevuje i v dalších oborech, vedla k tomu, že oba pojmy jsou zaměnitelné a nekonzistentně používány.³⁴ Obecně lze shrnout, že konotace spirituality jsou více osobní a psychologické, zatímco konotace náboženství jsou více institucionální a sociologické.³⁵ V tomto textu, v souladu s názory převládajícími v sociální práci, považuji spiritualitu za širší konstrukt než náboženství³⁶ a budu nadále užívat termín spiritualita. Ostatně, jak uvádí Allport, nelze předpokládat, že existuje pouze jedna forma náboženské zkušenosti.³⁷ Spiritualita může být vyjadřována a prožívána taktéž mimo rámec náboženských organizací jako nenáboženská,³⁸ a proto by její vymezení pouze v rámci definic tradičních náboženství nebylo dostatečné. Také Zinnbauer považuje spiritualitu za širší koncept než náboženství a definuje ji jako osobní nebo skupinové hledání posvátného.³⁹ *Hledání* jsou pokusy o identifikaci, artikulaci, udržení či transformaci posvátna. Proto je možné, aby koncepty jako já (duše, božské ctnosti, činy spravedlnosti a soucitu), vztahy (k druhým, láska, posvátnost manželství), místo (posvátná místa, domácí svatyně) a čas (náboženský kalendář, posvátné okamžiky v životě jako narození, svatba, smrt) nabývaly charakteristiky posvátného v životech lidí a naplňovaly jejich spiritualitu.⁴⁰ Za *posvátné* je považována božská bytost či bytosti, konečná realita či pravda, které jsou takto vnímány jednotlivcem.⁴¹ Je-li spiritualita naplňována hledáním posvátného uvnitř určité tradice, která se projevuje systémem víry, praktik a konkrétních hodnot zakotvených v institucích a tradicích, lze hovořit o její konkrétní manifestaci jako o náboženství. Spiritualita tedy obsahuje řadu jevů a náboženství je jednou z cest, jak jí vyjádřit.⁴²

U obou oborů je v centru zájmu člověk jako osoba, jeho prožívání, chování a sociální vztahy.

29 Brian J. Zinnbauer, Kenneth I. Pargament et al., 'Religion and Spirituality. Unfuzzifying the Fuzzy', *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, č. 4 (1997): 549–550, <https://www.jstor.org/stable/1387689?origin=JSTOR-pdf>.

30 Kenneth I. Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred* (New York: Guilford Press, 2007), 32–49.

31 Stríženec, *Súčasná psychológia náboženství*, 38–39.

32 Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*, 30–31.

33 Pavel Moravec, Alena Slezáčková, 'Psychometrické vlastnosti české verze škály Spirituální inteligence D. Kinga', *Psychologie a její kontexty* 9, č. 1 (2018): 84, https://psychkont.osu.cz/fulltext/2018/2018_1_7_MS_Moravec_Slezackova.pdfhttps://psychkont.osu.cz/fulltext/2018/2018_1_7_MS_Moravec_Slezackova.pdf.

34 Zinnbauer, Pargament et al., 'Religion and Spirituality', 549–550.

35 Ralph W. Hood et al., *The Psychology of Religion An Empirical Approach* (New York: Guilford Press, 2009), 9.

36 Brian J. Zinnbauer, Kenneth I. Pargament, 'Religiousness and Spirituality', in *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, eds. Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park (New York: The Guilford Press, 2005), 21–39.

37 Daniel L. Pals, *Osm teorií náboženství* (Praha: ExOriente, 2015), 385–388.

38 Pavel Řičan, *Psychologie náboženství a spirituality* (Praha: Portál, 2007), 50–52.

39 Zinnbauer, Pargament, 'Religiousness and Spirituality', 21–39.

40 Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*, 32–49.

41 Petr C. Hill et al., 'Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure', *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30, č. 1 (2000): 66, DOI: 10.1111/1468-5914.00119.

42 Zinnbauer, Pargament, 'Religiousness and Spirituality', 21–39.

Psychologie náboženství přibližuje niterné individuální prožitky spirituální dimenze a jejich vliv na lidskou psychiku.⁴³ Zkoumá, jakými způsoby na sebe vzájemně působí víra (ať náboženská či nenáboženská) a člověk.⁴⁴ Zabývá se vnitřními, specificky lidskými psychickými jevy, označuje je jako prožívání, které se navenek projevuje chováním, přičemž se zaměřuje na spiritualitu jako na jeden z faktorů, které prožívání a chování ovlivňují. Sociální práce tyto interakce nazírá v kontextu sociálního fungování jedince jako na zdroje a možnosti pro řešení osobních a sociálních potíží a zlepšení sociálního fungování, nebo naopak jako na možná rizika a faktory, které působí negativně.⁴⁵ Poznatky psychologie náboženství (a dalších, které se zajímají o vliv náboženství a spirituality na psychiku člověka, jako je psychologie osobnosti, lidské motivace, zdraví a další)⁴⁶, konkrétní významy psychických jevů náboženského rázu pro jedince i skupiny, se tak stávají dalším ze zdrojů, které sociální pracovník může využívat při posuzování životní situace klienta. Poznání základních aspektů spirituality, jednotlivých manifestací a oblastí, kde může působit a projevovat se, orientace na vnitřní svět člověka a jeho prožívání a snaha o porozumění – to vše by se mělo řadit k základním kompetencím sociálních pracovníků, zejména ve spojitosti s komunikací, neboť právě srozumitelná komunikace s klientem, společná identifikace jeho potřeb, postupů a cílů intervence je klíčová k řešení jeho situace. Posouzení životní situace klienta (které může zahrnovat i to, zda spiritualita je či není tématem společné spolupráce s ohledem na důvody, jako jsou pojetí sociální práce, cílová skupina, oblast vykonávané praxe a další) považuje řada autorů za klíčový úkol sociální práce, za hlavní bod aktivit sociálního pracovníka, od kterého se odvíjí strategie spolupráce s klientem.⁴⁷ Společně s respektem k fyzické, psychické a sociální stránce osobnosti vybízí nejen psychologie náboženství k respektu a akceptaci rovněž duchovní stránky osobnosti jedince.⁴⁸ Osobnost jedince je neodmyslitelně spjata s jeho lidskou důstojností a požadavek respektu k důstojnosti každé osoby je etickým kodexem deklarován jako jedna ze základních hodnot sociální práce.⁴⁹ Tento apel na integraci spirituality jako nezbytné součásti sociální práce zaznívá také v českém kontextu od několika autorů⁵⁰ a je aktuální výzvou jak pro teoretická východiska sociální práce, tak pro oblast praxe. Domnívám se, že podoba integrace v jednotlivých oblastech sociální práce bude odlišná, už z povahy pojetí sociální práce, cílů společné intervence (tj. podoby „zakázky“ od klienta), cílové skupiny, přístupu sociálního pracovníka a dalších. Jednotlivé teoretické koncepty psychologie spojené se spiritualitou jsou již nyní v některých oblastech sociální práce aplikovány a rozvíjeny – duchovní potřeby jsou součástí sociální péče o seniory⁵¹, v paliativní péči se pracuje s konceptem smyslu života⁵², absence duchovních hodnot je spojována s cílovou skupinou drogově závislých.⁵³ Pro jiné oblasti sociální práce je možná role spirituality na úrovni uvědomění si tohoto konceptu, jeho reflexe a k hlubšímu

43 Olga Pechová, *Psychologie náboženství* (Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2011), 9–10.

44 Hood, *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, 1.

45 Navrátil, *Teorie a metody sociální práce*, 22–23.

46 Pavel Říčan, 'Spiritualita jako klíč k osobnosti a lidským vztahům', citováno 9. 1. 2021, http://rican.sweb.cz/clanky/Spiritualita%20jako%20klíč%20k%20osobnosti%20a%20k%20lidským%20vztahům.htm#_ftn1.

47 Pavel Navrátil, Radka Janebová a kol., *Reflexivita v posouzení životní situace klientek a klientů sociální práce* (Hradec Králové: Gaudeamus, 2010), 9–11.

48 Jaro Krivohlavý, 'Spiritualita a religiozita pacienta', 3. února 2007, citováno 18. 11. 2020, <http://jaro.krivohlavy.cz/spiritualita-a-religiozita-pacienta>.

49 Společnost sociálních pracovníků ČR, 'Etický kodex sociálního pracovníka České republiky', citováno 18. 11. 2020, <https://www.socialnipracovnici.cz/file-share/69f49e59-fb45-450d-84ff-aa7900ac7156>.

50 Jakub Doležel, Věra Suchomelová, Jan Kaňák.

51 Věra Suchomelová, 'Spirituaální potřeby seniorů v sociální péči', *Sociální práce / sociálna práca* 14, č. 5 (2016): 93, <https://socialniprace.cz/wp-content/uploads/2020/11/2016-5.pdf>.

52 Marie Svatošová, *Hospice a umění doprovázet* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011), 115.

53 Stanislav Kudrle, 'Úvod do bio-psycho-socio-spirituálního modelu závislosti', in *Drogy a drogově závislosti mezioborový přístup*, ed. Kamil Kalina a kol. (Praha: Úřad vlády České republiky, 2003), 91.

zapojení do samotné praxe docházet nemusí.

Oblastmi pro možnost inspirace v sociální práci mohou být také nejrozumnější data z empirických výzkumů rozmanitého zaměření, která v jistém kontextu vzdorují představám, že žijeme ve společnosti, v níž je náboženství překonané, zbytečné a pouze dohasíná.⁵⁴ Aktuální diskuze o tématu hovoří jinak – zájem o náboženství a spiritualitu stoupá na poli duševního zdraví a well-being,⁵⁵ značně vzrostl počet publikovaných teoretických prací i výzkumných studií z oblasti psychologie náboženství⁵⁶ a počet empirických studií o spiritualitě, která je relativně novým fenoménem, se od 60. let 20. století do počátku 21. století zčtyřnásobil.⁵⁷ Většina empirických zjištění ohledně spirituality, které psychologie přináší, je spojována s nejrozumnějšími benefity v životě jedince, což vytváří otázku, zda a jak se zapojuje sociální práce do participace na těchto benefitech v životech klientů. Pro sociální práci jsou tyto nejrozumnější studie a výzkumy možnými argumenty, proč by mělo být důležité reflektovat spiritualitu jak u klientů, tak u samotných pracovníků a proč ji případně zapojit do intervencí s klienty. Jmenujme například zjištění, že prožívaná náboženská zkušenost pomáhá při hledání smyslu života⁵⁸, že praktikování modlitby či meditace je spojováno s určitými aspekty zdravého životního stylu⁵⁹, vysoká míra žité vnitřní religiozity snižuje úzkost ze smrti⁶⁰, praktikování meditace v rámci všímavosti (*mindfulness*) je spojováno s lepší emoční regulací a relaxačními schopnostmi⁶¹ a mnohé další (viz např. H. Koenig nebo D. R. Hodge). Z výše uvedeného by se mohlo zdát, že spiritualita přináší jednoznačné benefity a může se stát jakýmsi univerzálním zdrojem podpory a motivace. Tato perspektiva by však byla jednostranná a nepřesná, neboť spiritualita může být v životě člověka také faktorem negativním. Může se stát překážkou pro duševní zdraví, sociální uplatnění nebo rozvoj osobnosti.⁶² Mezi negativní spirituální zážitky lze zařadit pocity dekonstrukce a ztrátu ega, pocity izolace či osamělosti.⁶³ Negativní, nezdává až patologická spiritualita se projevuje například nenávistí vůči jinak smýšlejícím, urputnou snahou o bezhříšnou svatost, přehnaným strachem z Božího trestu a strachu z hříchu, bludnými náboženskými myšlenkami a blouzněním, náboženskou touhou po moci, útekem před světem, věnováním se okultním praktikám, členstvím v sektě a dalšími.⁶⁴ Situace, ve kterých se spiritualita projevuje tímto způsobem, jsou velmi náročné, a nespádají ani tak do kompetencí sociálního pracovníka, jako spíše psychologa či psychiatra. Při práci s takovými klienty je na místě nejen

54 Pavel Řičan, 'Psychologie (a) náboženství', citováno 18. 11. 2020, <http://rican.sweb.cz/clanky/07psycharel.htm>.

55 Alena Slezáčková, Eva Janštová, 'Vztah spirituální inteligence a duševního zdraví: význam nalézání osobního smyslu a duchovní praxe', *E-psychologie* 10, č. 2 (2016): 19, https://e-psycholog.eu/pdf/slezackova_janstova.pdf.

56 Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park, 'Integrative Themes in the Current Science of the Psychology of Religion', in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, eds. Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park (New York: The Guilford Press, 2005), 4.

57 Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*, 30.

58 Nina P. Azari, John Missimer, Rudiger J. Seitz, 'Religious experience and emotion: Evidence for distinctive cognitive neural patterns', *International Journal for the Psychology of Religion* 15, č. 4 (2005): 263–281, https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1504_1.

59 Nanna Herning Svensson et al., 'Religiosity and Health-Related Risk Behaviours in a Secular Culture – Is there a Correlation?', *Journal of Religion and Health* 59, č. 5 (2020): 2382, DOI: 10.1007/s10943-019-00919-2.

60 Daryl R. Van Tongeren et al., 'The Existential Function of Intrinsic Religiousness: Moderation of Effects of Priming Religion on Intercultural Tolerance and Afterlife Anxiety', *Journal for the Scientific Study of Religion* 53, č. 3 (2013), 508, <https://www.jstor.org/stable/24644034>.

61 Peter Sedlmeier, Juliane Eberth et al., 'The effects of mindfulness meditation: A meta-analysis, Mindfulness', *Psychological Bulletin* 138, č. 3 (2012): 174–189, DOI: 10.1037/a0028168.

62 Pavel Řičan, 'Spirituální identita české psychologie 2006 (slovo do praxe)', in *24. psychologické dny 2006: Prožívání sebe a měnícího se světa: sborník příspěvků z konference*, eds. Daniel Heller, Václav Mertin, Irena Sobotková (Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Katedra psychologie ve spolupráci s Českomoravskou psychologickou společností, 2007), 1, <https://cmpsy.cz/files/pd/2006/texty/pdf/rican.pdf>.

63 Niko Kohls, Harald Walach, Georg Lewith, 'The Impact of Positive and Negative Spiritual Experiences on Distress and the Moderating Role of Mindfulness', *Archive for the Psychology of Religion*, č. 3 (2009): 363, DOI: 10.1163/008467209X12524724282032.

64 Jaroslav Max Kašparů, 'Problémy patologické religiozity v psychiatrické ambulanci', *Interní medicína pro praxi*, č. 8 (2003): 404, <https://www.internimedicina.cz/pdfs/int/2003/08/06.pdf>.

spolupráce s dalšími odborníky, ale především respekt a citlivost ke klientově spiritualitě jako součásti jeho tíživé životní situace.

Religionistika

Religionistika je oborem, který se úzce specializuje na studium náboženství a náboženských fenoménů.⁶⁵ K náboženství přistupuje jednak jako k dějinnému a sociálnímu jevu, který se zjevuje v určitém kontextu,⁶⁶ a jednak jako k antropologické konstantě, neboť bez ohledu na konkrétní podoby, čas i místo lze v historii lidstva opakovaně narážet na duchovní strukturu společnou všem lidem.⁶⁷ Podobně jako u jiných oborů není definice náboženství jednoduchá ani jednoznačná, avšak bývá spojováno s normami, hodnotami, pravidly a také s určitými znaky, jako jsou náboženské zkušenosti lidí ve formě rituálů, modliteb, meditace, poutí, slavností a další. Důležitým pojmem je religiozita, chápána jednak jako přítomnost náboženství v populaci, jednak jako obsahová stránka, tedy to, jak je prožívána a jak ovlivňuje život lidí.⁶⁸ Nabývá dvou základních dimenzí – tradiční religiozita je svázána s náboženskými institucemi typu církve, alternativní religiozita se odehrává mimo tradiční náboženské struktury a často nabývá charakteru privatizované, individualizované a synkretické zbožnosti. Bývá označována také jako nová religiozita nebo spiritualita, zejména jako spiritualita nenáboženská, která bývá stavěna do protikladu k náboženství.⁶⁹ Pro religionistiku jsou klíčové náboženské zkušenosti, přesněji pojem *posvátno*, které, jak uvádějí Otto či Eliade, zahrnuje prožitky nevšední, individuální lidské zkušenosti, pocity spojené s čímsi svou povahou nadpozemským, mimořádným, ohromujícím a nezvyklým.⁷⁰ Posvátné (to, co je „jiné“) stojí v protikladu ke světskému (tomu, co je „běžné“) a tento protiklad spočívá ve významu, který lidé té které skutečnosti přisuzují. Právě „jinakost“ určitých skutečností je spojena s posvátností.⁷¹ Tyto dvě modalitty zkušenosti, dva způsoby bytí ve světě, posvátné a profánní, se objevují v různých podobách napříč historií, zeměmi i kulturami.⁷² Eliade tvrdí, že cokoliv z běžného světa se může proměnit ve znamení posvátného, pokud se pro to lidé rozhodnou, a mnohé symboly posvátna lze nalézt ve světě přírody (posvátné stromy, kameny atd.).⁷³ Skutečnost, že posvátné může být i to, co se nachází mimo sféru, která je obvykle chápána jako náboženská, je pro sociální práci velmi inspirativní.⁷⁴ Poskytuje prostor pro uvažování o roli spirituality v životě klienta tam, kde by možná na první pohled nebyl této reflexi dán z nejruznějších důvodů prostor. Během posuzování životní situace klienta se sociální pracovník opírá nejen o objektivistická data a zjištění, ale především by měl usilovat o pochopení klientovy situace a porozumění významům jednotlivých faktorů, tj. tomu, co je pro člověka významné, co považuje za důležité, jakým skutečností přisuzuje smysl a hluboký význam ve svém životě.⁷⁵ Znalosti, které přináší religioni-

65 Břetislav Horyna, *Úvod do religionistiky* (Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994), 9.

66 Karel Werner, 'K metodologii studia náboženství se zvláštním ohledem na roli filozofie náboženství a na postavení teologie', *Religio: revue pro religionistiku* 1, č. 1(1993): 9, https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/124616/2_Religio_1-1993-1_4.pdf?sequence=1.

67 František Vrhel, 'Hledání religionistiky Mircei Eliada', *Religio: revue pro religionistiku* 5, č. 2 (1997): 151–152, https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/124807/2_Religio_5-1997-2_8.pdf?sequence=1.

68 Ivan O. Štampach, *Přehled religionistiky* (Praha: Portál, 2008), 45.

69 Ivan O. Štampach, 'Nenáboženská spiritualita jako téma na pomezí religionistiky a jiných humanitních oborů', *Pantheon* 12, č. 2 (2017): 52–54, https://dk.upce.cz/bitstream/handle/10195/72810/2017-2_Stampach.pdf?sequence=1.

70 Pals, *Osm teorií náboženství*, 256.

71 Zdeněk Vojtíšek, Pavel Dušek, Jiří Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích* (Praha: Portál, 2012), 16–17.

72 Mircea Eliade, *Posvátné a profánní* (Praha: Oikymen, 2006), 11–17.

73 Pals, *Osm teorií náboženství*, 271–277.

74 Juraj Franek, *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství* (Brno: Masarykova univerzita, 2017), 16.

75 Pavel Navarátil, 'Pravda v posouzení životní situace', in *Sborník z konference V. Hradecké dny sociální práce 2008*, eds. Radka Janebová, Martin Smutek (Hradec Králové: Gaudeamus, 2008), 11–25.

stika o náboženských fenoménech ve společnosti či určitých skupinách, mohou přinejmenším podpořit otevřenost v dialogu s klientem pro jeho či její interpretaci posvátna či jedinečnosti okamžiků nebo lidí v životě. Religionistika předkládá zajímavou perspektivu, že i pro nesmiřitelně nenáboženského člověka se běžná místa či momenty stávají zvláštní v jeho jedinečném univerzu, a získávají tak charakter posvátnosti (např. rodný kraj, místo prvního zamilování atd.)⁷⁶ a v sociální práci mohou vystupovat v rámci spolupráce sociálního pracovníka a klienta. Religionistika se snaží o objektivní vědecký popis, výklad, klasifikaci náboženství a dalších fenoménů s nadhledem a odstupem.⁷⁷ Právě tato perspektiva přináší sociálnímu pracovníkovi cenné poznatky, se kterými může dále pracovat, včleňovat je do intervencí, čerpat z nich. Sociální pracovník získává bohaté znalosti o náboženských systémech, o tom, co vyjadřují s účelem ovlivnit životy svých stoupenců, o kulturách a jejich náboženském kontextu.⁷⁸ Ty zhodnotí jako nezbytné zejména při práci s cizinci, jejichž kulturní, společenské a náboženské pozadí je odlišné od našeho, jež je nám vlastní, a tvoří nezbytné předporozumění kontextům a situacím. Dle individuálních potřeb klienta se stávají nezbytnou součástí spolupráce. Při posuzování životní situace klienta, při nabízení účinné a přiměřené pomoci musí sociální pracovník sesbírat a utřídit rozličná fakta, kterým musí porozumět, a posléze spolu s klientem hledat východiska a řešení jeho situace.⁷⁹ Při integraci spirituality do sociální práce jsou kladeny nároky na kompetence a dovednosti sociálního pracovníka, mezi které se řadí získávání znalostí, a to v první řadě o historii duchovních tradic či provázanosti spirituality a kultury. Získané znalosti by měly jít ruku v ruce s otevřeností a respektem k rozmanitosti podob, kterých může spiritualita nabývat.⁸⁰ Sociální pracovník se setkává s lidmi, kteří často hledají ve svém životě odpovědi na existenciální otázky a na své potíže v sociálním fungování. V souvislosti s obsahem spirituality má každý člověk v současné postmoderní době možnost „hledat“ a skládat prvky různých náboženských, filozofických a duchovních směrů dle vlastního uvážení a preferencí.⁸¹ Vedle tradiční religiozity, která je svázaná s náboženskými institucemi typu církve, stojí religiozita alternativní, která nabývá charakteru privatizované, individualizované a synkretické zbožnosti naplňované mimo tradiční náboženské struktury.⁸² Populární je zejména náboženský eklekticismus, jenž se vyznačuje spojováním prvků z různých náboženství, filozofií, terapeutických praktik a životních stylů.⁸³

Poznatky z religionistiky jsou argumenty dokládající, že dochází nikoliv k zániku či úpadku náboženství, nýbrž k jeho transformaci, kdy nabývá nových rozličných podob.⁸⁴ Ignorovat tuto oblast, vyčleňovat ji z intervencí a považovat za překonanou či zbytečnou může být součástí postoje sociálního pracovníka, pojetí praxe či oblasti výkonu sociální práce anebo může vycházet z osobního nastavení klienta. Pakliže je jedná o vyloučení spirituality plynoucí ze zaměření praxe (např. práce v administrativním pojetí, jejímž předmětem je zejména spravování agendy) či cílové skupiny nebo společně stanových cílů intervence, nemusí za tím vždy stát hluboké nepochopení, nedostatečné kompetence příp. odmítavý postoj pracovníka či klienta. Může se jednat o téma, které se nestává předmětem společné spolupráce, např. protože jejím cílem je něco jiného adekvátně

76 Eliade, *Posvátné a profánní*, 19–20.

77 Vladimír Šiller, *Religiozita a spiritualita ve zdravotní a sociální péči* (Ostrava: Ostravská univerzita, 2017), 11.

78 Werner, 'K metodologii studia náboženství se zvláštním ohledem na roli filozofie náboženství a na postavení teologie', 11.

79 Navrátil, 'Pravda v posouzení životní situace', 12.

80 Rothman, 'Spirituality: What We Can Teach and How We Can Teach It', 161–162.

81 Miroslav Vrzal, 'Religiozita religionistů', *Sacra* 6, č. 1 (2008): 59–60, https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/118462/3_Sacra_6-2008-1_7.pdf?sequence=1.

82 David Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost* (Praha: Grada, 2009), 141.

83 Ivan O. Štampach, *Přehled religionistiky*, 159–177.

84 Miroslav Vrzal, 'Studium religionistiky jako duchovní hledání', *Sacra* 7, č. 2 (2009): 73, <http://hdl.handle.net/11222.digilib/118516>.

odpovídajícího zaměření služby či organizace, klient tuto oblast neřeší, případně ji řeší s jiným člověkem či odborníkem, než je sociální pracovník, nebo se jedná o příliš privátní a soukromou záležitost, kterou klient nesvěřuje nikomu. Nesnáze mohou nastat spíše v případě, kdy zájem ze strany klienta je, byť nemusí být nutně explicitně vyjádřen, a přesto není z nějakého důvodu reflektován. Zde vyvstává celá řada otázek, které by jistě bylo vhodné na teoretické i praktické úrovni řešit – kdy a jak téma vnášet do spolupráce s klientem, jak rozlišit náznaky klientova zájmu, zejména nejsou-li vyjádřeny explicitně, jak zohledňovat prostředí a kulturu organizace/zaměstnavatele a mnohé další. Religionistika také přináší vhled do rizik a nebezpečí, která jsou s náboženstvím a náboženskými hnutími a skupinami spojena. Znalost tradiční i alternativní religiozity je jednou z kompetencí, které sociální pracovník může využít v praxi. Proměny náboženství a stoupající zájem o náboženskou i nenáboženskou spiritualitu jsou témata, která se dotýkají jak sociálních pracovníků, tak klientů. Perspektiva religionistiky, podobně jako sociologie náboženství, zdůrazňuje roli sociálního prostředí klientů – rodiny, skupiny, komunity, společnosti, státu, určité kultury. Spiritualita vystupuje v kontextu nároků sociálního prostředí. Není to pouze niterní součást člověka, ale je provázána se sociálním okolím, ve kterém se jedinec nachází, ve kterém funguje a na jehož nároky odpovídá.⁸⁵

Sociologie náboženství

Sociologie náboženství se zabývá tím, jak náboženství ovlivňuje společnost, jedince i skupiny, a jak je jimi zároveň ovlivňováno nazpět.⁸⁶ Důvodem ke studiu náboženství je jeho nezpochybnitelný sociální, politický, kulturní i ekonomický význam ve společnostech celého světa.⁸⁷ Durkheim, podobně jako religionisté, považuje za hlavní rys náboženské víry a rituálů prvek posvátna. Náboženství je podle něj záležitostí výsostně společenskou, neboť formuje představy, rituály a emoční postoje, které od dětství řídí životy členů společnosti.⁸⁸ Náboženství nemůže být vymezeno vztahem k Bohu či bohům, neboť existuje celá řada náboženství, která nemají osobní reprezentace transcendentna, a tudíž by – viděno touto perspektivou – byly z definice náboženství neprávem vyloučeny.⁸⁹ Opět jako v psychologii náboženství se setkáváme se substantiální definicí náboženství, která předpokládá, že existuje podstata, která je všem náboženstvím společná. Definice náboženství je omezena na jeho tradiční viditelné složky – rituály, viditelné církve, zakoušení souborů představ o světě a s nimi související sociální normy a další. To se může ukázat v současné postmoderní společnosti jako poněkud problematické či přinejmenším nedostatečné. Funkcionální definice náboženství naopak tvrdí, že náboženství je odpovědí na lidskou potřebu plnění důležité sociální funkce, která je v podstatě trvalá. Díky šíři této definice může být za náboženství považováno i to, co sebe samo takto neoznačuje. Nedochází tedy k úplnému vymizení náboženských forem, nýbrž k jejich transformaci.⁹⁰ Sociologové při analýze náboženských fenoménů rozlišují mezi religiozitou institucionalizovanou či tradiční, která je organizovaná a vázaná na církevní instituce, a alternativní, jejíž představy, postoje a činnosti jsou vysoce individuální a nelze je zařadit do oficiální věrouky tradičních historických církví.⁹¹ Jedná se zejména o víru v magii (věštce, léčitele, astrologii, amulety přinášející štěstí), mystiku (zkušenosti s kontakty s mrtvými, stavy

85 Pavel Navrátil, Radka Janebová a kol., *Reflexivní posouzení v sociální práci s rodinami* (Brno: MUNI, 2014), 130.

86 Grace Davie, *The sociology of religion* (London: Sage, 2007), 1.

87 Zdeněk Nešpor, Dušan Lužný, *Sociologie náboženství* (Praha: Portál, 2007), 10.

88 Pals, *Osm teorií náboženství*, 150–153.

89 Nešpor, Lužný, *Sociologie náboženství*, 15.

90 Nešpor, Lužný, *Sociologie náboženství*, 15–22.

91 Paul Heelas, *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (Malden: Blackwell, 2008), 5.

extáze) a také víru v zázraky nebo Vyšší sílu.⁹² Davie tento jev nazvala již v 90. letech 20. století vírou bez příslušnosti (*believing without belonging*), která je přítomná v celé Evropě a označuje vzrůstající počet lidí, kteří jsou věřící, ale nehlásí se k žádnému organizovanému náboženství.⁹³ Rozvoj alternativní religiozity (někteří autoři ji označují jako spiritualitu) je spojován s jejím vymezením vůči tradiční religiozitě. Spiritualita je označována jako alternativní proud religiozity. Sociologie náboženství popisuje, jakou podobu má vnější manifestace vnitřně prožívaných náboženských prožitků, jak vypadají kolektivními projevy náboženské víry ve společnosti. Pomáhá vysvětlit určité sociální chování lidí, které souvisí s jejich náboženskými motivacemi, kolektivní formy jednání a chování a další fenomény.⁹⁴ Díky ní může sociální práce reflektovat společenské podmínky, ve kterých klienti žijí, ať je to rodina, komunita nebo specifická skupina obyvatel či oblast republiky. Zdůrazňuje roli sociálního prostředí, které klade na jedince nejrůznější požadavky ve formě norem, hodnot, pravidel a očekávání. Náboženství a hledání smyslu, ač do velké míry privatizované, stále zůstává jednou z dimenzí společenského života, a tedy i oblastí zvládání životních situací, do které vstupuje v případě potřeby sociální práce.⁹⁵ Sociální pracovník musí dobře porozumět významům, které připisuje klient objektům kolem sebe – včetně toho, jaký vliv mají na něj a jeho situaci jednotlivé aspekty sociálního prostředí, jako je rodina, komunita, významná sociální skupina, kultura nebo náboženská víra a další. Poznatky a nástroje sociologie napomohou porozumění a interpretaci významů, které jsou součástí každodenního života. Stávají se součástí předporozumění, elementárním návodem pro pochopení a rozpoznání sociálního kontextu individuální životní situace klienta. Klíčovým východiskem jsou národní i mezinárodní výzkumy popisující situaci české společnosti, která rámuje způsoby a možnosti reflexe spirituality v české sociální práci a která se stává odrazovým můstkem pro práci sociálního pracovníka. Znalosti o názorech, hodnotách a postojích Čechů se mohou stát určitým východiskem pro posuzování a hodnocení klientovy individuální situace. Prvotní zjištění by neměla sociální práci jakožto obor odradit od záměru pracovat se spirituální dimenzí. Ačkoliv je v ČR víra v osobního Boha mnohem nižší než v jiných zemích Evropy⁹⁶ a tři čtvrtiny Čechů uvádí, že jsou bez náboženské příslušnosti,⁹⁷ neznamená to, že je spirituální dimenze Čechům cizí, neboť podle Evropské studie hodnot nejvíce lidí věří, že existuje „něco“ – nějaký bůh, duchovno nebo životní síla.⁹⁸ Vnímání a naplňování spirituální dimenze tak zcela jistě patří i do životů českých obyvatel, byť může být poněkud specifické a může vytvářet pro sociální práci velkou výzvu jak v uchopení konkrétní praxe, tak především v tom, jak o spiritualitě hovořit a přinášet ji do spolupráce s klienty, zejména vrátíme-li se k možné inspiraci v zahraniční praxi, která samozřejmě odráží stav a situaci té dané společnosti.

92 Andrew M. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millenium: A Sociological Profile* (New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2004), 6, 39–53.

93 Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging (Making Contemporary Britain)* (London: Wiley-Blackwell, 1994), 93–117.

94 Šiller, *Religiozita a spiritualita ve zdravotní a sociální péči*, 31.

95 Navrátil, Janebová a kol, *Reflexivní posouzení v sociální práci s rodinami*, 61–90.

96 'Unlike their Central and Eastern European neighbors, most Czechs don't believe in God', Pew Research center, aktualizováno 19. 6. 2017, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/06/19/unlike-their-central-and-eastern-european-neighbors-most-czechs-dont-believe-in-god/>.

97 Ladislav Rabušic, Beatrice-Elena Chromková Manea, *Hodnoty a postoje v České republice 1991–2017: pramenná publikace European Values Study* (Brno: Masarykova univerzita, 2018), 82.

98 'Religion', European Values Study, citováno 14. 12. 2020, <https://europeanvaluesstudy.eu/about-evs/research-topics/religion/>.

Teologie

Poněkud odlišnou pozici lze nalézt u teologie, která na rozdíl od objektivisticky ukotvených nezaopatřených přístupů již zmíněných oborů stojí uvnitř určitého náboženství, v našem kontextu konkrétně křesťanství.⁹⁹ Teologové přistupují k náboženství „zevnitř“, sami stojí na pozici víry, jsou přesvědčeni o jejich pravdivosti. Toto přesvědčení se opírá nikoliv o víru jakožto projev kultury, nýbrž o víru, která má svůj původ v Božím zjevení.¹⁰⁰ Teologie, přinejmenším v katolickém pojetí, spočívá v kritické rozumové reflexi křesťanské víry.¹⁰¹ Zabývá se funkcemi církve ve světě a společnosti, všímá si současné situace člověka a pohlíží na něj v jeho celistvosti. Tyto situace teologicky promýšlí, reflektuje a interpretuje ve snaze člověku pomoci.¹⁰² Teologie je „domovem“ spirituality, neboť samotný pojem má kořeny v křesťanské tradici, kde odkazuje k působení Ducha svatého, třetí božské osoby, na člověka a k odezvě tohoto působení v životě.¹⁰³ Teologie nevnímá vztah mezi náboženstvím a spiritualitou jako dualistický či kontrastní, jak jsme mohli vidět u jiných oborů. Hluběji se tomuto pojmu věnuje křesťanská teologie a jak již bylo zmíněno, současný kontext doznal posunu a spiritualita se v pojetí většiny oborů odpoutala od svého původního křesťanského základu a označuje individuální, na instituci nezávislý náboženský zájem.¹⁰⁴

Hluboké spojení teologie a sociální práce je zřetelné zejména z historie, neboť evropská sociální práce navazuje na bohatou tradici zejména křesťanské charity.¹⁰⁵ S teologií má společná témata, jako je milosrdenství, lidská důstojnost, spravedlnost, solidarita. Teologie přibližuje sociální práci její vlastní hlubinné dimenze.¹⁰⁶ Stává se jakýmsi zrcadlem, které odráží původní, hluboké a pevné kořeny a hodnoty, na nichž se zrodila a které přetrvávají v jisté formě ve všech jejích podobách. Svých duchovních kořenů se ze své podstaty sociální práce nemůže vzdát, neboť původní židovsko-křesťanské aspekty charitativní péče jsou přítomné a neustále se objevují i v sekularizované podobě sociální práce.¹⁰⁷

Pod vlivem teologie lze spiritualitu v sociální práci chápat také jako výzvu k docenění příběhu konkrétního člověka, který je nositelem neoddiskutovatelné hodnoty, na níž profesionálové záleží, která jej motivuje k angažované péči o toho, kdo mu je skrze profesi svěřen.¹⁰⁸ Ve vztahu mezi pracovníkem a klientem je, podobně jako ve filantropicky orientované sociální práci, zdůrazňován altruismus, praktická láska k bližnímu a empatie. Takto hluboce chápaný vztah k člověku může být založený právě na křesťanském nebo křesťanstvím inspirovaném pojetí lidské osoby a její bez-

99 Otakar A. Funda, 'Teologie – religionistika – předěl', *Religio: revue pro religionistiku* 3, č. 1 (1995): 86–88, https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/124706/2_Religio_3-1995-1_10.pdf?sequence=1.

100 Otakar A. Funda, 'Rozdíl mezi teologem a religionistou', *Religio: revue pro religionistiku* 1, č. 2 (1993): 177–179, <http://hdl.handle.net/11222.digilib/124639>.

101 Michal Opatrný, Markus Lehrer a kol., *Teorie a praxe charitativní práce, uvedení do problematiky: praktická reflexe a aplikace* (České Budějovice: Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, 2010), 7.

102 Alois Křišťan, 'Praktická teologie, pastorační a sociální práce – mezioborové souvislosti', in *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, ed. Michael Martinek (Praha: Jabok – Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008), 17–19.

103 Vojtěšek, Dušek, Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, 10.

104 'Rozpoznat neviditelné', Dingir, citováno 15. 12. 2020, https://dingir.cz/index.php?co=cislo/10/3/roznpoznat_neviditelne.

105 Helena Machulová, 'Křesťanské kořeny filantropického pojetí sociální práce', *Caritas et veritas* 9, č. 2 (2019): 17, DOI: 10.32725/cetv.2019.021.

106 Stephanie Bohlen, 'Teologie a sociální práce – podněty pro dialog', *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, eds. Michal Opatrný, Markus Lehner (Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2010), 31–34.

107 Martin Chadima, 'Nepostradatelnost prvků charitativní péče v sociální práci – styčné body charitativní péče a sociální práce', in *Sborník z konference VII. Hradecké dny sociální práce – Rizika sociální práce, 2010*, eds. Martin Smutek, Friedrich W. Seibel, Zuzana Truhlářová (Hradec Králové: Gaudeamus, 2010), 497–500.

108 Ondřej Fischer, Ladislav Heryán, Petr Janděšek, Zdenko Š. Širka, 'Aspekty spirituality v příkladech teologicko-filosofického vzdělávání pro sociální práci', *Fórum sociální práce*, č. 2 (2018): 23, https://forumsocialniprace.ff.cuni.cz/wp-content/uploads/sites/10/2018/10/Ondrej_Fischer_-_Ladislav_Heryan_-_Petr_Jandesejek_-_Zdenko_S_Sirka_9-24.pdf.

podmínečné důstojnosti, jež není odvozená od žádného výkonu, zásluh, postavení apod.¹⁰⁹ Teologie vyzývá a podporuje sociální práci k rozšiřování obzoru při práci s klienty, k tomu, aby viděla „za“ běžné a každodenní, jasné a povrchové záležitosti denní praxe. Samotná výzva k respektu vůči duchovnímu přesvědčení člověka vede ke snaze hluboce porozumět klientovu světu v jeho komplexnosti a k tomu je potřeba jistá zkušenost, jakési „vnitřní“ porozumění subjektivitě člověka, který je „něčím víc“.¹¹⁰

Neopomenutelným tématem je taktéž osobní motivace, hodnoty a víra. Křesťanství a praxe víry jsou považovány za podstatný zdroj pomoci a motivace v sociální práci.¹¹¹ Mezi sociálními pracovníky je množství věřících křesťanů, které převyšuje podíl křesťanů ve společnosti obecně, a proto je nezbytné na tento rozměr pamatovat.¹¹² Opatrný však upozorňuje, že víra může mít pozitivní i negativní vliv na pomáhání, především jedná-li se o falešné motivy k pomáhání, které pramení z falešného pojetí víry.¹¹³

Teologie otevírá biblické inspirace – nejen pro sféru církevní sociální práce – a to jako motivace sociálních pracovníků, legitimizace úsilí a jako ideové a hodnotové impulsy, včetně možného zdroje pro posilu a copingové strategie samotných klientů, kterým může pomoci nést tíhu jejich sociální situace a zároveň nalézat vnitřní sílu k její změně.¹¹⁴ Důležitou roli zde hraje kromě osobního nastavení sociálního pracovníka a vztahu s klientem také zázemí, vedení a struktura organizace, ve které je sociální práce vykonávána.

Závěr

Uvedené koncepty spirituality představují jakýsi základní úvod do tematiky a orientaci v ní, a to z perspektivy psychologie náboženství, religionistiky, sociologie náboženství a teologie. Předkládá možné inspirace pro sociální práci, jak ke spiritualitě přistupovat, jak jí porozumět. Psychologie náboženství je důležitým zdrojem pochopení, jakou roli a význam může spiritualita v životě člověka získávat, ať je vyjadřována nábožensky, nenábožensky či postrádá explicitní podobu. Popis a detailní porozumění jednotlivým projevům spirituality přináší se svými poznatky religionistika. Vzájemný vliv jedinců, skupin a společnosti s důrazem na aspekt sociálního prostředí společnosti předkládá sociologie náboženství. Reflexi víry a její hluboký přesah do témat vlastních sociální práci nalézáme u teologie. Sociální pracovník by měl být schopen vést s klientem hovor na téma spirituality, ať je jedná o klienta vyznávajícího určité náboženské přesvědčení, či nikoliv. Jedna z klíčových otázek, která je součástí tématu spirituality, jež je pro českou sociální práci určitou výzvou, je spojena s holistickým přístupem k člověku, tj. vnímání člověka jako bio-psycho-socio-spirituální jednoty, podle kterého by neměla být při práci s klientem ignorována žádná dimenze. Může být spiritualita součástí práce s každým klientem a napříč celým spektrem sociální práce? Jak bychom měli přistupovat ke spiritualitě a její integraci do praxe? Náplň práce a podoba intervencí s klienty se liší např. u zdravotně-sociálního pracovníka v nemocnici, sociálního pracovníka v paliativní péči nebo pracovníka na sociálním odboru městského úřadu, a proto se domnívám, že se bude lišit i přístup ke spiritualitě, podoby a možnosti její integrace do praxe a spolupráce

109 Machulová, 'Křesťanské kořeny filantropického pojetí sociální práce', 25.

110 Fischer, Heryán, Jandajsek, Širka, 'Aspekty spirituality v příkladech teologicko-filosofického vzdělávání pro sociální práci', 13.

111 Opatrný, Lehrer a kol., *Teorie a praxe charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, 7.

112 Machulová, 'Křesťanské kořeny filantropického pojetí sociální práce', 26.

113 Michal Opatrný, 'Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce. K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání', *Caritas et veritas* 1, č. 1 (2011): 45, DOI: 10.32725/cetv.2011.007.

114 Jakub Doležel, 'Biblické kořeny sociální práce', *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, ed. Michael Martinek (Praha: Jabok – Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008), 26–39.

s klientem. V jádru nestojí pouze teoretické poznatky (které již máme v určitém objemu k dispozici) a praktické zkušenosti, ale také osobnostní charakteristiky každého pracovníka (postoje, hodnoty, přesvědčení, jistá sebe-reflexe vlastní spirituality, motivace), přístup klienta, cíle společné spolupráce a v neposlední řadě zázemí organizace či instituce, ve které sociální pracovník působí. V některých oblastech praxe se s akcentací tématu spirituality setkáme pouze okrajově, příp. vůbec nijak, a je tedy otázkou vhodnou k dalšímu rozpracování, zda je to v uvedeném kontextu správné, či nikoliv (např. zda je možné, aby se spiritualita klienta stala předmětem spolupráce v oblastech, kde pracovníci řeší spíše situace administrativní povahy nebo úzké specializace, fungují v multidisciplinárních týmech, bojují s nedostatkem času v kombinaci s přemírou klientů atd.). Na druhé straně máme již teď oblasti praxe, v nichž se se spiritualitou intenzivně pracuje. Formou práce se spiritualitou může být také v případě potřeby odkázání na další odborníky, například duchovní určité náboženské tradice, nicméně respektující rozhovor s aktivním nasloucháním a implicitním duchovním posouzením, které se dotýká témat smyslu života, inspirace a ideálů, spokojenosti v životě, motivace a zdrojů pro překonávání náročných situací, vděčnosti, důležitých osob a dalších, může mít důležité místo v běžné praxi sociálního pracovníka.¹¹⁵ Spirituální dimenze může být paradoxně pocíťována v životě jedince rovněž svou nepřítomností – v pocitech prázdnoty, odcizení, opuštění, v otázce po smyslu života, po spravedlnosti.¹¹⁶ Témata vážící se ke spirituální dimenzi, jako jsou otázky po smyslu života, prožívané pocity prázdnoty, hledání něčeho významného, potřeba vztahovosti, jsou pro praxi sociálních pracovníků běžná. Klienti se ocitají v obtížných životních situacích, které mohou být spojeny s nekvalitními mezilidskými vztahy, pocity osamělosti, nedocenění, nepochopení, se stresem, přepracovaností, pocity izolace a nepřijetí, které mohou ústít v existenční nejistotu či frustraci.¹¹⁷ Tato a další témata se stávají prostorem pro setkávání pracovníků a klientů nad spiritualitou, jejím významem a rolí v jejich životech a potenciálu při řešení situací, ve kterých klient potřebuje odbornou pomoc. V neposlední řadě je spiritualita výzvou pro vlastní sebereflexi pracovníka jako jeden z nástrojů, který pomáhá formovat jak praxi, tak osobnost pomáhajícího, a jako téma, které má své místo v dialogu mezi budoucími sociálními pracovníky, odborníky v praxi i v akademické sféře.

Kontakt

Mgr. Nicole Emrová

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra sociální a charitativní práce

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

zvonin00@tf.jcu.cz

115 Edward R. Canda, Leola D. Furman, *Spiritual diversity in social work practice: the heart of helping* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 266.

116 Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*, 3–4.

117 Vladimír Smékal, *Psychologie duchovního života* (Brno: Cesta, 2017), 105–107.

Recenze, články

Eric Nelson. *The Theology of Liberalism: Political Philosophy and the Justice of God*. Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019, 218 s., ISBN 9780674240940.

Autor monografie, američan Eric Nelson, je profesorem na Harvardově univerzitě, oblastí jeho vědeckého zájmu je zejména politická filozofie, teologie a historie v kontextu politických myšlenkových směrů. Jeho nejnovější dílo *The Theology of Liberalism: Political Philosophy and the Justice of God* je zajímavým a čtivým ponorem do teologicky nahlížených hlubin počátků politického liberalismu. Nelson předkládá tezi, podle níž je tradice liberální politické filozofie, založená Johnem Rawlsem, ve své podstatě produktem mnohem starších teologických disputací o spravedlnosti a zlu.

V úvodu monografie Nelson cílí na pozadí pelagianismu a klade zásadní platónskou otázku, zda morální principy existují nezbytně a objektivně samy od sebe, nebo zda jsou ustaveny lidským snažením či Božím zásahem, přičemž si vypůjčuje Platónovy myšlenky představené v jeho slavném dialogu Euthyfrón. Strukturou Nelsonova přístupu prostupuje myšlení Johna Rawlse, který je považován za myslitele augustiniánského směru. Tento přístup staví Nelson do plodného napětí s pelagianismem, čímž se snaží osvětlit klíčové premisy politického liberalismu. V konceptuálním vývoji liberalismu nalézá Nelson dva klíčové body odvozené z teologických disputací mezi augustiniány a pelagiány: (1) problematiku prvotního hříchu a (2) otázku zástupnictví. Prvním bodem je problematika prvotního hříchu: Jak známo, augustiniáni inklinují k pojetí lidské neschopnosti konat dobro pouze ze své přirozenosti, neboť ta je – podle jejich myšlenkové linie – bez Boží milosti zcela zvrácená následkem prvotního hříchu, zakřivená do sebe, do nezdravé sebelásky. Nelson tvrdí, že tento augustiniánský přístup byl pro klasiky politické filozofie – jakými byli Locke, Kant, Rousseau nebo Milton – nepřijatelný jakožto nespravedlivé přičítání viny někomu, kdo se ničeho nedopustil. Augustiniánské pojetí pro ně znamenalo zásadní obtíž v problematice Boží spravedlnosti. Dále těmto myslitelům nekonvenovalo přesvědčení o lidské neschopnosti konat dobro, řídit se přirozeně Božím zákonem. Tradiční augustiniánskou argumentaci považovali za nedostatečnou a ve své podstatě nespravedlivou.

Teologie liberalismu se opírá o navrhované řešení představených myslitelů, kterým je realita lidské svobody. Je-li člověk svobodný a Bůh spravedlivý, je pouze člověk sám zodpovědný za svůj případný hřích. Bůh – „osvobozený“ od predestinační teorie – potom může spravedlivě soudit každou lidskou osobu na základě skutečně osobních činů, případně záměrného nečinění. Lidská svoboda podle teologie liberalismu uznává člověka jako schopného svobodného morálního rozhodování, nikoli jako zcela zkaženého zvráceného tvora neschopného vlastního morálního soudu a bez pomoci Boží milosti de facto odsouzeného k hříchu. Metafyzický závazek svobody

vede k politickému závazku lidské autonomie, míní Nelson v reflexi slavných politických filozofů. Má-li být člověk souzen za své činy před Bohem, musí mít možnost svobodné autonomní volby; má-li být člověk zodpovědný za své činy před zákonem, musí mít rovněž možnost svobodné volby a dostatečné míry autonomie – to je základní premisa liberalismu.

Dnešní doba podle Nelsona dobře odhaluje důsledky: Zdá se, že si liberální společnost učinila ze svobody volby jakýsi idol až do té míry, že brání svobodu volby jako konečnou hodnotu samu o sobě. Nelson poukazuje na to, že tato myšlenka je napájena pelagiánskou tezí, podle které je v moci člověka rozhodnout se dobře a nehřešit. Pro augustiniána jde ovšem o v zásadě zcela převrácenou realitu – jak empiricky, tak i teologicky.

Druhý klíčový bod liberalismu se týká problematiky reprezentace, což má rovněž svůj kořen v teologickém diskurzu a současně i přináší své politické konsekvence. Kdo je považován za legitimního zástupce lidu? Prostá otázka položená v polovině minulého století v Británii během diskuse mezi monarchisty a členy parlamentu, v zásadě tedy mezi kalvinisty a arminiánskými antikalvinisty; otázka do značné míry vycházející z reprezentativní povahy Adama a Krista. Reprezentoval Adam celé lidstvo při svém pádu? Reprezentoval poté Kristus celé padlé lidstvo? Tak se táže i Nelson s odvoláním na klasiky liberalismu.

Kalvinistům konvenovala původně teologická myšlenka zástupnictví – reprezentace, kterou aplikovali na parlament, jenž měl lépe a pravdivěji zastupovat lid. Podle kalvinistů parlament vhodněji zastupuje lid, neboť je s ním spojen, je z něho, je jeho duší, podobně jako Adam byl stejné podstaty s celým dalším lidstvem, na rozdíl od krále či panovníka, který není z lidu, není s ním spojen, je jaksi obrazně „jiné sociální podstaty“. Monarchisté tento směr argumentace odmítli s odvoláním na zbytnost podobnosti či blízkosti reprezentanta a zastupovaných. Mezi tábor nesouhlasících s myšlenkou reprezentace se zařadili také arminiáni a antikalvinisté. Podle Nelsona se ukázalo, že mezi odmítnutím teologie reprezentace a odmítnutím nadřazenosti parlamentní struktury nad monarchií existuje pevná souvztažnost.

Nelson zve dále do kompozice své čtivé monografie politického filozofa, zastávce monarchismu, Thomase Hobbesa, jenž ve svém slavném díle *Leviatan* zaujal arminiánskou pozici. Hobbes v problematice prvotního hříchu a reprezentace v tomto kontextu zvolil voluntarismus: Boží vůle je jediným měřítkem spravedlnosti. Spíše než spravedlnost kotvená objektivním transcendentním měřítkem je podle této myšlenkové linie původem spravedlnosti ničím neomezená Boží vůle, které člověk nemůže plně rozumět a ničím stvořeným ji podmiňovat.

Umístit do představeného diskursu Johna Locka není zcela bezproblematické, míní Nelson; Locke je v rovině teologického uchopení problematiky ve svém odmítání kalvinistického přístupu na straně arminiánů, v oblasti reprezentace však stojí na názorové straně kalvinistů. Diskurs vede k zásadnímu měřítku volby jednotlivce, které se stává středobodem tradice liberalismu. Nelson tvrdí, že pelagiánské pozadí současného liberalismu je převažující, nikoli však jediné.

Jeffrey Stout v reakci na kritiku liberalismu myslitelů, jako jsou Stanley Hauerwas, John Milbank a Alasdair MacIntyre, tvrdí, že liberalismus zdaleka nemusí být pouhým proceduralismem či esencialismem založeným na právech. Kritika liberalismu právě představených zastánců této ideje je podle Nelsona užitečná, je ovšem třeba rozlišovat mezi pelagiánsky inspirovanými pojetími liberalismu – Hobbes, Locke, Kant, Rousseau – a těmi s výraznějším augustiniánským akcentem. Burkeova vize společnosti jako partnerství nejen v synchronním, ale také v diachronním smyslu nese ducha kalvínské argumentace o reprezentaci. Znamená to, že by augustiniánští křesťané měli odmítnout klasický liberalismus s ohledem na to, že jeho primární dědictví je inspirováno pelagianismem? Nelson tuto myšlenku nezastává, ale vnímá nutnost připustit si skutečnost, že

v samém DNA liberalismu je hluboce zakořeněný pelagianismus, s nímž se musí vyrovnat. Kniha Erica Nelsona přináší značný užitek zájemcům o západní politickou filozofii inspirovanou hlubším teologickým základem, nabízí zajímavé přesahy do souvisejících témat a poskytuje kvalitní sondu do myšlení klíčových představitelů liberalismu i jejich odpůrců.

Ondřej Havelka
(ondrej.havelka@ktf.cuni.cz)

**Jozef Výrost, Ivan Slaměník, Eva Sollárová (Eds.).
Sociální psychologie. Teorie, metody, aplikace. Praha:
Grada, 2019, 759 s., ISBN: 978-80-247-5775-9.**

Nepochybně narůstající zájem o nejpraktičtější obor psychologických věd vedl k tomu, že je na knižním trhu další vydání učebnice sociální psychologie, nyní však byl autorský kolektiv slovenských a českých psychologů, který dosud vedli J. Výrost a I. Slaměník, v tomto vydání rozšířen o E. Sollárovou, a proto je toto vydání uváděno jako první. Oproti předcházejícím vydáním je toto námi recenzované vydání podstatně obsáhlejší a také počet autorského kolektivu je početnější. Pečlivě promyšlená systematizace množství poznatků v oboru sociální psychologie má tři oddíly, z nichž se každý dále dělí na části. Oddíly tvoří: A) teorie sociální psychologie (s částmi: předmět a historie sociální psychologie, jedinec a sociální chování, jedinec v interakci a skupina); B) metody sociální psychologie (s rozsáhlou tematikou zahrnující i část, resp. téma metody sociální neurovědy a další u nás poprvé uváděná témata); C) aplikace sociální psychologie. Poslední oddíl je členěn na části: I. východiska a zdroje aplikované sociální psychologie; II. člověk a sociální instituce (s velmi specifickou diferenciací – např. „teoretické perspektivy zkoumání interpersonálních vztahů ve vzdělávání“, „člověk při uplatňování práva“), do této části je kromě jiného zahrnuta psychologie politiky, sportu, sekt a nových náboženských hnutí, člověk a digitální komunikace aj.; část III. člověk v sociálním světě má velmi široký tematický záběr od psychologického zdraví a zvládání resilience, sociální psychologie osamělosti a nezaměstnanosti, sociální psychologie stárí až po sociální psychologii předsudků, humoru, pověrčivosti a další. V pojetí sociální psychologie jako vědy je poněkud jednostranně poukázáno na její kognitivistický základ, je to sice pojetí převažující, avšak diskutabilní.

Editoři této rozsáhlé, informativní, skutečné encyklopedie oboru sociální psychologie, která má ve srovnání se zahraničními publikacemi téže kategorie řadu předností, a to jak ve způsobu pojetí daného oboru, tak i smyslu pro důsledné třídění a logiku výkladu, přispěli česko-slovenské psychologii studijním materiálem světové úrovně. Předností je také historický úvod podávaný v socio-kulturních souvislostech a příslušných diskurzích. Je to pečlivě zpracované neobyčejně informativní dílo, které bude nepochybně nejen dobrou učebnicí svého oboru, ale i cenným zdrojem pro celou řadu velmi specifických oborů aplikované sociální psychologie. „*Naším editorským záměrem bylo v jedné publikaci přiblížit sociální psychologii jako celek sestavený ze zásadních témat podstatných pro porozumění tomu, co sociální psychologie je*“, uvádějí editoři tohoto monumentálního díla a lze říci, že se jim jejich záměr zdařil.

Milan Nakonečný
(TF JU, M.Nakonecny@seznam.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: 1 (2023)
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: cetv@tf.jcu.cz
www.caritasetveritas.cz

objednávky pro zasílání mailem:

cetv@tf.jcu.cz

design a layout:

Ing. František Ettler
info@ettler.net

redakční rada

Dr. Elaine R. Wright, *Brescia University, Marilyn Younger Conley School of Social Work, Owensboro 717 Frederica Street, Owensboro, KY, USA, elaine.wright@brescia.edu*

Dr. Daniela Blank, *TF ALU, D-79085 Freiburg im Breisgau, Německo, daniela.blank@theol.uni-freiburg.de*

Josef Nota, Ph.D., *TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 37001 České Budějovice, jnota@tf.jcu.cz*

PhDr. Mirka Nečasová, Ph.D., *FSS MU, Joštova 10, 602 00 Brno, necasova@fss.muni.cz*

Doc. Michal Opatrný, Dr. theol., *TF JU, Kněžská 8, 37001 České Budějovice, mopatrnny@tf.jcu.cz*

Doc. PhDr. Helena Zbudilová, Ph.D., *TF JU, Kněžská 8, 37001 České Budějovice, hzbudilova@tf.jcu.cz*

PhDr. Bc. Zuzana Svobodová, Ph.D., *TF JU, Kněžská 8, 37001 České Budějovice, svobodz@tf.jcu.cz*

Mgr. Karel Šimr, Ph.D., *TF JU, Kněžská 8, 37001 České Budějovice, simr@tf.jcu.cz*

Mgr. Bc. Jan Kaňák, Ph.D., *HTF UK, Pacovská 4, 140 01 Praha 4, honza.k@mail.muni.cz*

ThLic. Petr František Burda, Th.D., *PdF UHK, Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové III, frantisek.burda@uhk.cz*

ThLic. David Bouma, Th.D., *PdF UHK, Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové III, david.bouma@uhk.cz*

Prof. Dr. Rainer Gerig, *Diecézní úřad Odenwald-Tauber, Kirchenstraße 11, 74722 Buchen-Hainstadt, Německo, rainer.gehrig@esa-dioezesanstelle.de*

redakce**výkonná redaktorka**

Mgr. Hana Donéeová

Katedra sociální a charitativní práce TF JU

doneeova@tf.jcu.cz

koeditor čísla

Mgr. Bc. Jan Kaňák, Ph.D

HTF UK

honza.k@mail.muni.cz

předseda redakční rady

doc. Michal Opatrný, Dr. theol.

Katedra sociální a charitativní práce TF JU

mopatrnny@tf.jcu.cz

+420 389033542

č. dv. 206 b

překlady z a do anglického jazyka

Mgr. Helena Lustová, Stuart Nicolson, MA.

Caritas et veritas

A journal for Christian reflections in the context of the 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 quality 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 the social sciences and humanities the journal Caritas et veritas is devoted primarily to practical matters related to ethics, the assisting professions, and pedagogy. This 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 the Czech and Slovak languages 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, and 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: 1 (2023)
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: cetv@tf.jcu.cz
www.caritasetveritas.cz

orders for email delivery:

cetv@tf.jcu.cz

design and layout:

František Ettler, MSc.
info@ettler.net

editorial board:

Dr Elaine R. Wright, *Brescia University, Marilyn Younger Conley School of Social Work, Owensboro 717 Frederica Street, Owensboro, KY, USA, elaine.wright@brescia.edu*

Dr Daniela Blank, *Faculty of Theology, University of Freiburg, D-79085 Freiburg im Breisgau, Germany, daniela.blank@theol.uni-freiburg.de*

Dr Josef Nota, *Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, Kněžská 8, 37001 České Budějovice, Czech Republic, jnota@tf.jcu.cz*

Dr Mirka Nečasová, *Faculty of Social Studies, Masaryk University, Joštova 10, 602 00 Brno, Czech Republic, necasova@fss.muni.cz*

Assoc. Prof. Dr Michal Opatrný, *Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, Kněžská 8, 37001 České Budějovice, Czech Republic, mopatrný@tf.jcu.cz*

Assoc. Prof. Dr Helena Zbudilová, *Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, Kněžská 8, 37001 České Budějovice, Czech Republic, hzbudilova@tf.jcu.cz*

Dr Zuzana Svobodová, *Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, Kněžská 8, 37001 České Budějovice, Czech Republic, svobodz@tf.jcu.cz*

Dr Karel Šimr, *Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, Kněžská 8, 37001 České Budějovice, Czech Republic, simr@tf.jcu.cz*

Dr Jan Kaňák, *Hussite Theological Faculty, Charles University, Pacovská 4, 140 01 Praha 4, Czech Republic, jan.kanak@htf.cuni.cz*

Dr Petr František Burda, *Faculty of Education, University of Hradec Králové, Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové III, Czech Republic, frantisek.burda@uhk.cz*

Dr David Bouma, *Faculty of Education, University of Hradec Králové, Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové III, Czech Republic, david.bouma@uhk.cz*

Prof. Dr Rainer Gerig, *Diözesanstelle Odenwald-Tauber, Kirchenstraße 11, 74722 Buchen-Hainstadt, Germany, rainer.gehrig@esa-dioezesanstelle.de*

executive editor

Hana Donéeová MA

Department of Social Work and Caritas Studies

Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice

doneeova@tf.jcu.cz

co-editor of issue

Dr Jan Kaňák

Hussite Theological Faculty, Charles University

honza.k@mail.muni.cz

chairman of the editorial board

Assoc. Prof. Dr Michal Opatrný

Department of Social Work and Caritas Studies

Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice

mopatrný@tf.jcu.cz

+420 389 033 542

translations from and to the English language

Helena Lustová MA, Stuart Nicolson MA