

Caritas et veritas

Journal for Christian reflections in the context of social sciences and humanities
Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

**Respect for Diversity and Multiculturalism
in the Historical Transformations
of Social Work Professional Ethics**

Andrej Mátel, Andrea Preissová Krejčí

**The Social-pedagogic Aspect in the Works
of John Amos Comenius and His Legacy
to the Modern World**

Lenka Haburajová Ilavská, Lýdia Lešková

**Human and Christian Recreation
of the Way of Life for the Post-Covid 19 Era**

Pavel Ambros

Spiritualita studujících v oboru sociální práce

Alena Hricová, Veronika Březovská

**Hermeneutika v sociální práci: interakce
světů klienta a sociálního pracovníka**

Zdenko Širka

**The Relevance of Youth Identity Formation in an
Increasingly Individualistic Society**

María José Ibanez-Ayuso

Contents

Editorial	 6
------------------	---------

Studies	Respect for Diversity and Multiculturalism in the Historical Transformations of Social Work Professional Ethics 16 Andrej Mátel, Andrea Preissová Krejčí
	The Social-pedagogic Aspect in the Works of John Amos Comenius and His Legacy to the Modern World..... 34 Lenka Haburajová Ilavská, Lýdia Lešková
	Human and Christian Recreation of the Way of Life for the Post-Covid 19 Era 43 Pavel Ambros
	The Relevance of Youth Identity Formation in an Increasingly Individualistic Society 85 María José Ibanez-Ayuso
	Theological Challenges of God's Providence during the Covid-19 Pandemic: a Case Study in Indonesia 98 Jusuf Haries Kelelufna, Nurlaila Tuanany

Obsah

Editorial	 4
Rozhovor	Po nevyšlapaných cestách a do neznáma. Rozhovor s Liborem Ovečkou o počátcích propojení teologie a pomáhajících profesí ve vzdělávání po roce 1989 12
Studie	Spiritualita studujících v oboru sociální práce..... 56 Alena Hricová, Veronika Březovská Hermeneutika v sociální práci: interakce světů klienta a sociálního pracovníka 67 Zdenko Širka
Články	 111
Recenze	 118

Editorial

35 let druhých dějin české sociální práce

Když jsme plánovali tematické zaměření tohoto čísla, přemýšleli jsme nad ním především v kontextu určité reflexe novodobé historie sociální práce v našem geografickém prostoru. Naše historizující uvažování bylo však, v dobrém slova smyslu, konfrontováno s tím, co již před lety reflektovala Pavla Kodymová, působící na první katedře sociální práce vzniklé po roce 1989 u nás – tedy s tím, že spíše než obrat k historickému pohledu je možné předpokládat zájem o popis a porozumění pohledu současnému, byť v něm jsou historické reflexe do jisté míry obsaženy. Setkáte se s nimi především v článku *The social-pedagogic aspect in the works of John Amos Comenius and his legacy to the modern world* (autorek Lenky Haburajové Illavské a Lýdie Leškové). Ze samotného názvu je patrné, že se v článku protíná současnost a historie. Autorky poukazují na šíři díla Komenského, specificky pak na jeho sociální rozměr. Základní ideje textu jsou vztaženy k tvrzení, že celý náš život je školou, a proto by bylo dobré, aby byl jedinec formován holisticky. Z tohoto východiska autorky vyvozují možné inspirace pro současnou dobu. S historizujícím pohledem se potkáme také v textu Andreje Mátela a Andrei Pressové Krejčí, kteří se zaměřili na respekt k různorodosti v profesní etice. Sociální práci vnímají jako hodnotově silně ovlivněnou disciplínu (jak v kontextu praktické činnosti, tak v kontextu akademické podoby sociální práce). Respekt k diverzitě chápou jako jednu z centrálních hodnot oboru. Tuto hodnotu autoři představují v historickém kontextu. Článek může být velmi užitečný především těm, kteří chtějí porozumět respektu k různorodosti hlouběji, a rovněž i těm, kteří se zajímají o genezi etických kodexů profese sociální práce, jejichž kořeny spatřují v památné publikaci *Social Diagnosis*.

Dva další texty (*The relevance of youth identity formation in a growing individualistic society* a *Hermeneutika v sociální práci*) mají povahu hlubších reflexí určitých aspektů světů klientů (jak píše v podtitulu svého článku Zdenko Šírka). Právě Šírka ve svém příspěvku představuje hermeneutické koncepty jako ty, které mohou pomoci dobře porozumět životní situaci klientek a klientů pomáhajících profesí, resp. sociální práce. Věnuje se tak jedné z centrálních otázek oboru, a sice jak hodnotit životní situace klientů v prostoru mezi pravidly, objektivní pravdou a mnohostí interpretací realit. Dále María José Ibanez-Ayuso obrací pozornost k otázce identity v kontextu individualistické společnosti, která nabízí možné inspirace pro řešení situací, kdy jsme propojeni online a tím defacto odpojeni z interakcí s ostatními. Intenzita online kontaktů zesílila v průběhu pandemie covidu-19 a tím se, dle autorky, prohloubila také obtížnost dosahování a budování vlastní identity. Na základě jak statistické analýzy dat výskytu konkrétních slov, tak následně na podkladu tematické obsahové analýzy *Dilecti Amici* a *Christus Vivit* poukazuje na důležitost smyslu a komunity v životě mladých. Text se skrze reflexi dopadu pandemie covidu-19 stává také jakýmsi můstkem k té části příspěvků, které se plně věnují současné situaci ve dvou oblastech.

Jednou je právě covid-19 (texty autorů Pavla Ambrose a autorského dua Jusuf Haries Kelelufna, Nurlaila Tuanany) a druhou je pak oblast mapování spirituality studujících sociální práce (autorky Aleny Hricové). Pavel Ambros ve svém příspěvku vychází z diskusí Evropských církví

iniciovaných v reakci na pandemii covidu-19. Svoji pozornost věnuje především církevnímu životu a jeho důležitosti. Podobně jako María José Ibanez-Ayuso ve svém článku také Pavel Ambros se vztahuje k realitě, která se odehrává „on a screen“. Byť se rozhodně nejedná o jediný podnět z odkazovaného textu, inspirativní se jeví otázka, jak by asi prožívali prarodiče situace, ve které bychom je nenavštěvovali, protože bychom chtěli ušetřit peníze a čas a prohlásili, že kontakt přes síť stačí? Můžeme obdobně přemýšlet také nad virtualizací (put it on the screen) liturgického života? Pokud chcete být součástí této debaty, směřujte své čtenářské kroky k uvedenému článku. Autorské duo Jusuf Haries Kelelufna a Nurlaila Tuanany představuje text, v němž na základě kvalitativního výzkumu tvrdí, že v kontextu bohoslužeb lze pandemii spojenou s covidem-19 v podstatě chápat také jako výzvu, jak reflektovat teologické znalosti pastorů a představ o Boží prozřetelnosti. V článku představují pohledy na otázky směřující k důvodům nákazy covidu-19, reakcím na pandemii či k možnostem zázraku. Byť studie vychází z kulturního kontextu Maluku, Indonesia, může být zdrojem inspirace také pro naše promýšlení. Ze specificky českého kontextu vychází Alena Hricová, která se zabývá spiritualitou u studujících sociální práce. Využívá dotazníku ESI-R, prostřednictvím kterého byla získána data vztažená ke spiritualitě u studentek a studentů Teologické a Zdravotně sociální fakulty Jihočeské univerzity. Takto můžeme blíže nahlédnout na možnou vazbu dané fakulty a podoby studia na prožívanou spiritualitu z hlediska kognitivní dimenze, experimentálně fenomenologické dimenze či dimenze paranormálního přesvědčení. V neposlední řadě se také můžete těšit na recenzi monografie německého filosofa Josea Piepera, kterou sepsala Andrea Blaščíková. Poukazuje např. na zacházení s oblastí vnoření do určitého tématu, které může probouzet úžas, nebo také na rozdíl mezi funkcionářem a sofistou. Další autor Inocent-Mária Vladimír Szaniszló nám dává nahlédnout do jeho reflexe Havlem formulovaných úvah o mírovém hnutí a aktivismu v západní Evropě. Předložený text není recenzí jako takovou, je spíše autorovou odbornou reflexí Havlových úvah. Je více než na místě, žet, přemýšlet spolu s autorem textu o tom, zda jsou slova jako mír, vlast nebo lid něčím, co má svůj podstatný obsah, nebo zda jsou využívána jako zdroj kariérního růstu těch či oněch lidí.

Přeji vám, ať se vám číslo dobře a podnětně čte.

Jan Kaňák
koeditor čísla

Editorial

35 Years of the Second History of Czech Social Work

When we planned the thematic focus of this issue, we thought of it primarily in the context of a certain reflection on the modern history of social work in our geographical area. However, our historicising thinking was confronted, in a good sense, with what Pavla Kodymová, who worked at the first post-1989 social work department in our country, had already reflected on years ago. That is to say, rather than a turn to the historical perspective, one can assume an interest in describing and understanding the contemporary. However, you can find historical reflections in it after all, especially in the article *The Social-pedagogical Aspect in the Works of John Amos Comenius and his Legacy to the Modern World* (by Lenka Haburajová Illavská and Lýdia Lešková). From the title itself, it is evident that the article intersects the present and history. The authors point to the breadth of Comenius' work, and specifically to its social dimension. The basic ideas of the text then relate to the claim that our whole life is a school and thus it would be good for the individual to be formed holistically. From this, the authors then draw possible inspirations for the present time. We also encounter a historicising perspective in the text by Andrej Marel and Andrea Pressova Krejčí, who focus on respect for diversity in professional ethics. They see social work as a value-driven discipline (both in the context of practice and in the context of the academic form of social work). They see respect for diversity as one of the central values of the field. The authors present this value in a historical context. The article may be particularly useful to those who wish to understand respect for diversity in more depth. Likewise for those interested in the genesis of the social work profession's codes of ethics, which they see as rooted in the landmark publication *Social Diagnosis*.

Two other texts (*The Relevance of Youth Identity Formation in a Growing Individualistic Society* and *Hermeneutics in Social Work*) are deeper reflections on certain aspects of clients' worlds (as Zdenko Širka writes in the subtitle of his article). It is Širka who in his article introduces hermeneutic concepts as those that can help to understand well the life situations of clients of the helping professions, or social work. Thus, he addresses one of the central questions of the field, namely how to assess the life situations of clients in the space between rules, objective truth and multiple interpretations of realities. María José Ibanez-Ayuso then turns her attention to the question of identity in the context of an individualistic society and possible inspirations for dealing with situations where we are connected online and thus de facto disconnected from interactions with others. The intensity of online contacts has then intensified during the Covid-19 pandemic and, according to the author, the difficulty of achieving and building one's own identity has also intensified. Drawing on both statistical analysis of data on the occurrence of specific words and then thematic content analysis of *Dilecti Amici* and *Christus Vivit*, she points to the importance of meaning and community in the lives of young people. Through a reflection on the impact of the Covid-19 pandemic, the text also becomes a kind of bridge to the part of the papers that deal fully with the current situation in two areas.

One is Covid-19 (texts by Pavel Ambrose and the author duo of Jusuf Haries Kelelufna, Nurlail Tuanana) and the other is the area of mapping the spirituality of social work students (by Alena Hricová). Pavel Ambros' contribution is based on the discussions initiated by the European churches in response to the Covid-19 pandemic. He focuses on church life and its importance. Like María José Ibanez-Ayuso in her article, Pavel Ambros relates to the reality that is taking place 'on a screen'. While this is certainly not the only suggestion from the linked text, it is inspiring to ask how grandparents might experience situations in which we did not visit them because we wanted to save money and time and declared that contact through networks was enough. Can we think similarly about the visualisation (put it on the screen) of liturgical life? If you want to be part of this debate, direct your reading to the article above. The author duo of Yusuf Haries Kelelufna and Nurlail Tuanana present a text in which they argue, based on qualitative research, that in the context of worship, the pandemic associated with Covid-19 can also be understood as essentially a challenge to reflect on pastors' theological knowledge and ideas about divine providence. This article presents perspectives on questions directed at the reasons for the Covid-19 contagion, responses to the pandemic, or the possibility of a miracle. Although the study is based in the cultural context of Maluku, Indonesia, it can also be a source of inspiration for our thinking. From a specifically Czech context, Alena Hricová draws on spirituality among social work students. She uses the ESI-R questionnaire, which collected data related to spirituality among students of the Faculty of Theology and the Faculty of Health and Social Work at the University of South Bohemia. Based on the dimensions of the questionnaire, we can thus gain more insight into the possible relation of the faculty and the form of study to the experienced spirituality in terms of the cognitive dimension, the experiential phenomenological dimension, or the dimension of paranormal beliefs.

Last but not least, you can also look forward to a review of a monograph by the German philosopher Josef Pieper, written by Andrea Blaščíková. He points out the treatment of the area of embeddedness in a particular topic, which can awaken amazement, as well as the difference between a functionary and a sophist. Inocent-Mária Vladimír Szaniszló then gives us a glimpse into his reflection on Havel's articulation of the peace movement and activism in Western Europe. The present text is not a review as such, but rather the author's expert reflection on Havel's reflections. It is more than appropriate, unfortunately, to reflect, together with the author of the text, on whether words such as peace, homeland or people are something that have their own substantive content, or whether they are used as a source of career advancement for one or another person.

I wish you a good and stimulating reading of the issue.

Jan Kaňák
co-editor 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.

1/2025 ‚Naším hlasem‘ – Náročné situace a potřeby těch, kteří je žijí, a to 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

2/2025 Humanita jako základní hodnota výchovy a vzdělávání (nejen) ve volném čase
Uzávěrka: 30. 6. 2025

Směr výchovy a vzdělávání se v posledních desetiletích odklání od důležitého cíle, jímž je výchova k lidskosti. Ve světle aktuálních výzev v souvislosti se společenskými krizemi (ekologickou, energetickou, ekonomickou, migrační), důsledky pandemie covidu-19 i probíhající války na Ukrajině a s aplikací moderních trendů ve školství (digitalizace, implementace umělé inteligence) je potřeba znovu se zaměřit na humanitu jako účel výchovy a vzdělávání a otevřít téma nové perspektivy pedagogické humanizace jako zlidšťování člověka ve 3. tisíciletí.

Kultivace humanity jako základní hodnoty výchovy a vzdělávání nabízí možnost širokého interdisciplinárního pohledu na člověka 21. století jakožto bio-psycho-sociálně-transcendentního celku a na rozvoj směřující k naplnění jeho lidského, odpovědného života. Jak orientovat jedince v konstitutivních hodnotách lidství, rozvíjet jeho bytí ve smyslu „být člověkem“, spoluutvářet jeho směřování ke spravedlnosti, rozumu, dobrotě a pravdě a podporou humanity prostřednictvím výchovy a vzdělávání zajistit fungování lidské společnosti, jejímž základním kritériem bude lidskost a služba člověku? Je v moci současné výchovy a vzdělávání humanizovat člověka?

Téma je zaměřeno na rozšíření obzorů současného pohledu na pojem humanita a síla lidskosti užitím různorodé optiky (pedagogické, filozofické, psychologické, historické, teologické) a v rozličných kontextech.

Klíčovými momenty mohou být: mír jako nejvyšší hodnota lidství (výchova k míru), harmonizace lidskosti a moderní technologie, lidská integrace, konkrétní osobnosti jako poslové humanity a jejich lekce lidskosti, rozvoj autonomie a lidskosti ve výchovně vzdělávacím procesu, pojetí humanity ve vybraných edukačních koncepcích, historické kořeny humanity, základní principy výchovy k lidskosti v proměnách času, výchova jako dílna lidskosti apod.

Topics of future issues

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

1/2025 '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

2/2025 Humanity as a Fundamental Value of Education (Not Only) In Leisure Time
Deadline: 30th June 2025

In recent years, the direction of education has departed from its important aim: education for humanity. In the light of the current challenges in connection with social crises (ecological, energy, economic, migration), the consequences of the covid-19 pandemic and the ongoing

war in Ukraine, and the application of modern trends in education (digitalisation, implementation of artificial intelligence), it is necessary to refocus on humanity as the purpose of education and to open the topic from a new perspective of pedagogical humanisation as the process of humanising man in the 3rd millennium. The cultivation of humanity as a core value of education offers the possibility of a broad interdisciplinary view of the 21st century's human being as a bio-psycho-social-transcendent unit including development towards fulfilling man's life as both a human and responsible one. How can man become well-informed in the constitutive values of humanity, developing oneself in the sense of 'becoming a human being', helping to create one's orientation towards justice, reason, goodness and truth, and how can we ensure by promoting humanity through education the functioning of a human society of which the basic criteria will be represented by humanity and service to man? Is it within the power of contemporary education to humanise man?

The theme is aimed at broadening the horizons of the contemporary view of the concept of humanity and the power of humanity through different lenses (pedagogical, philosophical, psychological, historical, theological) and in various contexts.

The following key moments can be considered: peace as the highest value of humanity (peace education), harmonisation of humanity and modern technology, human integration, selected personalities as messengers of humanity and their lessons of humanity, development of autonomy and humanity in the educational process, the concepts of humanity in selected educational concepts, historical roots of humanity, transformation of basic principles throughout history, education as a workshop of humanity, etc.).

Rozhovor

Po nevyšlapaných cestách a do neznáma. Rozhovor s Liborem Ovečkou o počátcích propojení teologie a pomáhajících profesí ve vzdělávání po roce 1989



doc. PhDr. Libor Ovečka, Dr.theol. (* 1950), teolog, kněz Římskokatolické farnosti u kostela Nanebevzetí Panny Marie v Praze Dolních Počernicích, salesián. Společně s doc. Dr. Mirei Ryškovou, Dr.theol. založil a následně vedl v devadesátých letech vyšší odbornou školu. Dlouhodobě se profesně věnuje morální teologii, sociální etice, tématům svobody a odpovědnosti.

Kdybychom se mohli společně vypravit do začátku devadesátých let a podívat se na Vaše přemýšlení o vztahu a propojení spirituality, teologie a pomáhajících profesí, jaký by to vlastně byl pohled?

Vy jste se zmínil o propojení sociální práce, nebo sociální pedagogiky, a teologie. Po roce 1989 takovéto propojení neexistovalo, protože buďto se studovala teologie, a to oficiálně v kněžském semináři anebo tajně v podzemí, a vedle toho se studovala sociální práce, která byla od teologie zcela oddělena. Zejména v tajném studiu nebyl čas a nebyla síla na studium sociální problematiky či pedagogiky. Takže vznikla taková podivná situace. Já jsem salesián a v době socialismu a přerodu v demokratickou společnost měla naše provincie jediného člověka, který měl kromě teologického také pedagogické vzdělání. Veškeré studijní úsilí se soustřeďovalo na teologii, protože ji bylo v tajném studiu v podmínkách socialistické společnosti obtížné zvládnout. Z toho důvodu se té sociální složce nevěnovala žádná pozornost, a to nejen u nás, u salesiánů, ale i obecně. Potom, když vznikla idea Jaboku, kterou vymyslela Mireia Ryšková, byla snaha propojovat teologii a sociální pedagogiku. Účelem tohoto propojení bylo jednak zajistit pokračování teologické práce a teologického studia z předchozích let a krom toho také zaplnit onu mezeru ve státním školství, kde sociální pedagogika nebyla přítomná. Šlo o založení školy, která by spojovala tyto dva účely.

Vznik Jaboku v roce 1990 také souvisí s fungováním Katolické teologické fakulty UK. Když jsme tehdy přišli s ideou Jaboku za děkanem fakulty, striktně ji odmítl. I to dalo vzniknout Jaboku jako samostatné vyšší odborné školy. Jabok byl jediná škola v republice, která propojovala sociálně pedagogické a teologické vzdělání v jednom studijním oboru. Byly některé podobné školy, ty však měly studijní obory dva, a to obor sociální práce či sociální pedagogika a vedle toho nějaký obor základů teologie či křesťanství. To však nebyl případ Jaboku. Jabok měl akreditovaný studijní obor sociální pedagogika a teologie jako jeden celek. To bylo důležité, protože studenti, kteří k nám nastupovali ke studiu, přicházeli s tím, že chtějí studovat obor, který je stejně tak

sociální, jako teologický, i když ne všichni byli věřícími křesťany. V tomto smyslu byl tento obor akreditován Ministerstvem školství. My jsme nechtěli, aby to bylo studium sociální pedagogiky s jakýmsi křesťanským přídavkem. Primárním důvodem k založení Jaboku tedy bylo zaplnit mezeru v českém školství, a to křesťanským způsobem.

Prizmatem dnešní doby by se to mohlo zdát – lidově řečeno – zvenku poměrně odvážné či zvláštní zaplňovat, jak jste říkal, mezeru ve školství křesťanským způsobem. Ale na počátku devadesátých let to asi bylo mírně jinak.

Tehdy panovala ve společnosti, pokud jde o církevní situaci a situaci křesťanství, úplně jiná atmosféra než dnes. V roce 1990, kdy se zrodila idea Jaboku, byla vůči církvi a křesťanství velmi příznivá nálada, protože církev byla symbolem odporu proti komunismu a podílela se na svržení socialistické moci. Bohužel tato nálada ve společnosti nevydržela, částečně i proto, že církev neměla dostatečně jasné výhledy do budoucna, zčásti měla tendenci vrátit se do minulosti, tedy tam, kde v roce 1948 přestala. Jenomže to samozřejmě nešlo. My jsme výuku Jaboku zahajovali v roce 1993. Ale samotné budování Jaboku bylo velmi náročné. Neměli jsme žádné peníze, takže jsme z počátku ani nepobírali plat. Neměli jsme žádné vybavení pro výuku, ani žádné prostory pro výuku. Byli jsme ale odhodláni do toho jít a posléze jsme získali prostor na faře Nejsvětější Trojice v Podskalí. Bylo ovšem zřejmé, že tam můžeme provoz školy zvládnout jen s prvním ročníkem. I tak se v létě před zahájením výuky budoucí studenti zúčastnili pracovní brigády, která dokončovala nejn nutnější práce, aby škola mohla ve farní budově fungovat. Dokonce i jedna uchazečka, kterou jsme nepřijali, přišla do Jaboku týden pracovat, protože jí to prostě přišlo zajímavé. Navíc nám bylo jasné, že najít a pronajmout budovu pro školu v Praze je prakticky nemožné, takže bylo zřejmé, že se musí stát zázrak k tomu, abychom měli kde učit. No a zázrak se stal. V Salmovské ulici, kde jsme se pak usídlili, byly prostory patřící Školským bratřím. V jejich budově tehdy sídlila nemocnice. V restitučním zákonu bylo dáno, že pokud v navrácené nemovitosti sídlí nemocnice či nějaké sociální zařízení, mohou tyto budovy využívat ještě dalších 10 let. A to pro nás byla příliš dlouhá doba. Nicméně v průběhu prvního ročníku jsem byl kontaktován s tím, že budova Školských bratří, kde sídlila nemocnice, je vyprázdněná, takže bychom se o ni mohli zajímat. Ačkoli byla v dezolátním stavu, pronajali jsme si ji a ještě v témže roce před Vánocemi jsme tam začali s výukou. A postupně jsme ji upravovali a přizpůsobovali školským účelům, a to za pomoci studentů zejména prvního a druhého ročníku. Situace byla zvláštní také v tom, že skutečně znamenala jít do neznáma a podstoupit riziko, že se nám to nepodaří. Že se třeba ta budova nenajde, což bylo velmi pravděpodobné. Tak to bylo jedno riziko. A vedle toho šlo také o církevní nebo spíše řeholní poměry, abychom byli vůbec přijati jako salesiánská škola.

Náročná situace.

Naše situace tedy znamenala i riziko, že se to celé nepodaří. Ale mělo to, řekl bych, svůj spirituální či duchovní aspekt, protože to znamenalo jít po nevyšlapaných cestách a jít do neznáma. Což byla taková situace abrahámovská, protože Abrahám byl také povolán Bohem, aby se vydal na neznámou cestu, a nevěděl, kam dojde. Podstatnou inspirací pro nás byla událost popisovaná v Bibli v První knize Mojžíšově (Gn 32,23–33) jako zápas Jáкова s andělem Božím na břehu potoka, který se jmenoval Jabok. Vlastně to byl zápas s Hospodinem. V textu v Bibli není zcela jasné, zda

Jákob zápasil s andělem Božím, anebo přímo s Hospodinem. A on ten zápas neprohrál, i když si z něj nesl zranění, kvůli kterému pak kulhal. A to je zápas Jaboku o vlastní existenci a život i o propojení teologie a sociální pedagogiky.

A pokud bych se vrátil k propojení teologie a sociální pedagogiky, tak jaké všechny významy to pro Vás mělo?

To bych se mohl také zmínit o tzv. Malé teologii, což byl kurz základů teologie, který vznikl někdy v sedmdesátých letech. Ten kurz původně vycházel z potřeby života křesťanských společenství mládeže, jimž bylo zapotřebí nějakého vedení a také nějakého teologického základu. Jenomže mladí lidé, kteří se scházeli a modlili a zpívali a pořádali nejrůznější akce, už nechodili do hodin náboženství, takže neměli de facto žádné teologické vzdělání. Proto jsme pro ně zorganizovali tento kurz, kterému se pak říkalo Malá teologie, a ten běžel celé ty roky a po revoluci se stal základem dálkového studia Jaboku. Tento kurz přetrval i přes nepřízeň státních orgánů a StB, a pak jsme ho včlenili do Jaboku. To je jeden z kořenů minulosti, které Jabok měl. My jsme měli nějakou kvalifikaci civilní a kvalifikaci teologickou. A tyto dvě složky pro nás nebyly oddělené, protože člověk se nemůže rozdvajit. Moje motivace pro to, že bych se chtěl věnovat morální teologii, spočívala v tom, že se nachází velmi blízko službě lidem. Samozřejmě i jiné obory teologie mají svoje praktické aspekty, ale morální teologie snad nejvíc. A to byla moje úvaha, když jsem se v roce 1969 stal studentem Filosofické fakulty. Vlastně jsem tam byl proto, že jsem chtěl prohloubit svoje porozumění lidem a jejich problémům. Proto jsem se přihlásil ke studiu filosofie, i když to tehdy byla filosofie socialistická. Nicméně jiná nebyla. Přestože jsem měl naplánováno věnovat se teologii, neměl jsem tušení o tom, že existuje tajné studium. Jediná cesta k teologickému vzdělání, jak jsem se tehdy domníval, byla skrze kněžský seminář v Litoměřicích. Ale kdybych byl šel rovnou do semináře, tak bych se už pravděpodobně nikdy nedostal ke studiu filosofie, proto jsem si řekl, že napřed musím vystudovat filosofii, a pak se snad najde nějaká cesta k teologii. Což se také stalo.

Takže ten aspekt propojování byl dán snahou dobře porozumět lidskému životu a lidským potížím, a tak pomáhat lidem z pozice křesťanství?

Ono bylo možné to dělat dvěma způsoby, jak se dostat k lidem, kteří nemají domov nebo žijí ve výchovných ústavech a nápravných zařízeních nebo k mládeži na ulici. Jedna cesta je vychovávat učitele náboženství nebo teology, kteří pak ale mají problém, jak se dostat k lidem na okraji společnosti, a to i k těm, kteří nemají o náboženské věci zájem. Kdežto Jabok zvolil opačnou cestu: vychovávat a vzdělávat sociální pedagogy, kteří mají samozřejmě přístup k různým skupinám ve společnosti stojícím na okraji, ale kteří mají zároveň teologické vzdělání a jsou schopni křesťanskou radostnou zvěst přinášet i lidem, kteří toho o křesťanství ví velmi málo. Tento přístup se ukázal jako velmi nosný. Mnozí studenti, kteří absolvovali Jabok a které potkávám, i po těch letech nebo desítkách let pořád setrvávají v sociální oblasti a působí v ní jako lidé, kteří našli osvobození v teologii nebo ve spiritualitě a v sociální práci. S touto svobodou jsou schopni působit mezi lidmi, kteří třeba svobodni nejsou, protože jsou svázáni nějakým sociálním handicapem. Pro nás byl ten teologický aspekt velice významný. Program školy totiž měl velmi hluboký formační aspekt. To bylo dáno jednak teologickým aspektem, jednak složkou praxe, které na škole bylo opravdu značné množství, a to v nejrůznějších sociálních zařízeních.

Děkuji za rozhovor.

Jan Kaňák

koeditor *Caritas et veritas*

útržek z rozhovoru o zkušenostech a vnímání budování Jaboku s doc. Liborem Ovečkou
realizovaného 17. prosince 2024 na fáře v Dolních Počernicích.

Studies

Respect for Diversity and Multiculturalism in the Historical Transformations of Social Work Professional Ethics

Andrej Mátel, Andrea Preissová Krejčí

DOI: 10.32725/cetv.2024.017

Abstract:

Within the modern history of social work, certain developmental periods in its professional ethics can be distinguished. In the theoretical introduction of this contribution, we explore selected ethical values and principles – namely, anti-discrimination, multiculturalism, and respect for diversity. These principles have become integral to the ethically sensitive practice of social work. The research section of this contribution presents a methodological overview of a qualitative content analysis of selected social work ethical codes. This analysis emphasises the historical transformations of these ethical principles within international, Czech, and Slovak contexts. The research findings offer insights that could inform the innovation of the Czech and Slovak ethical code of social work in the areas studied.

Keywords:

ethics, ethical code, social work, multiculturalism, respect for diversity

Introduction and Methodology

Social work is one of the relatively young helping professions and academic disciplines that are value-based. These values and the ethical principles derived from them are usually declared in codes of ethics. Their formulation is usually process-driven by professional organisations, whether at the national or international level. In this process, not only academics and experts in professional ethics play an important role, but also practising social workers are actively involved in the drafting or revising and approving the code of ethics. National and international codes of ethics are then the result of a broad debate and represent a consensus set of ethical values, principles, and tenets that form the ethos of the profession. In examining selected ethical topics, they therefore represent an important research sample representing a consensual state of ethical perception and expectations of ethically responsible behaviour. The research subject of this paper is one of the central ethical principles of contemporary social work, which is respect for

diversity, in conjunction with the ethical principle of anti-discrimination and the social construct known as multiculturalism. The aim of this paper is to identify the historical transformations of the understanding of the ethical principle of respect for diversity and its related ethical values, principles, and the phenomenon of multiculturalism in the modern history of social work. By this we understand the history since the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries, when social work was formed as an independent profession, field of , and scientific activity. From the geographical point of view, the object of our research is primarily the global context of social work and the Czech-Slovak, or Czech and Slovak socio-cultural area. However, since from a historical point of view both global and Czech-Slovak development was strongly influenced by American social work, we have included it in the object of our research. We have used the methods of historical research in its postmodern understanding and content analysis of source documents and selected secondary literature. The aim of historical research is not to describe one single truth based only on the researcher's interpretations of the materials studied, but to provide the reader with another interpretation and another perspective on the area, topic, or time period under study.¹

We use a qualitative content analysis of selected codes of ethics over the last 35 years, examining the historical shifts of these ethical principles in the international, Czech and Slovak contexts. We were guided through the basic steps of content analysis of texts by Philipp Mayring,² and among the four methodological approaches to its implementation, we chose the method of discourse analysis,³ which combines a focus on the search for regularities appearing in the formation of psychological and social reality in written and spoken language. Thus, we focus on the patterns of meaning-making and understanding shared in society (and their ideological implications) in professional social work ethics.

In periodising the developmental periods of professional ethics of social work, we drew on the work of the American expert on professional ethics Reamer,⁴ but taking into account the Czech-Slovak historical and cultural context.⁵ In terms of the structure of the paper, we will briefly present a terminological and theoretical introduction to the central themes, followed by the results of the investigation in different periods and a discussion with implications for practice.

Results

Terminological and theoretical background

The central term of the paper is *respect for diversity*. The term respect is closely linked to the modern concept of human dignity and human rights. Human rights ethics is one of the most widely accepted and applied ethical theories of our time. Conceptually, the universal rights of the person began to be discussed especially in the 17th and 18th centuries within the framework of the so-called modern school of natural rights, but the era of human rights reached its peak

1 Marie Špiláčková, *Česká sociální práce v letech 1968-1989* (Ostrava: Ostravská univerzita, 2016).

2 Philipp Mayring, *Qualitative content analysis: theoretical foundation, basic procedures and software solution* (Klagenfurt: 2014).

3 Kateřina Záborská and Magda Petrjánošová, *Metody diskurzivní analýzy*, in *Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy*, ed. Tomáš Řiháček, Ivo Čermák, and Roman Hytych (Brno: Masarykova univerzita, 2013).

4 Frederic G. Reamer, *Ethical Standards in Social Work* (Washington, DC: NASW, 1998). Frederic G. Reamer, *Social Work Values and Ethics* (New York: Columbia University Press, 2006). Frederic G. Reamer, 'The Evolution of Social Work Ethics: Bearing Witness', *Advances in Social Work*, 15, no. 1 (2014): 163–181.

5 Andrej Mátel, 'Etické mílniky profesionalizácie sociálnej práce (americká, československá a slovenská perspektíva)', *Sociální práce / Sociálna práca* 21, no. 6 (2021): 43–61. Andrej Mátel, *Dilemy rešpektovania ľudskej dôstojnosti a ľudských práv v sociálnej práci a v sociálnych službách* (Bratislava: Spoločnosť pre rozvoj sociálnej práce, 2022).

after the Second World War. The Universal Declaration of Human Rights⁶ requires member states to respect the declared human rights and fundamental freedoms. The Declaration derives individual rights from human dignity and recognises the right of every individual to exercise his rights without discrimination. Discrimination is understood as negative judgement and unfair treatment of people based on identifiable characteristics (e.g., race, age, ethnicity, gender, sex, religion, etc.), usually without a rational basis. In the context of respect for dignity and human rights, it is therefore important to stress that these are the rights of every human being, without distinction. Therefore, the requirement of equal treatment, non-discrimination, and anti-discrimination is an integral part of human rights documents and codes of ethics. Anti-discrimination approaches can be considered as stand-alone theoretical concepts of social work or as an integral part of anti-oppressive approaches.⁷ While non-discrimination or anti-discrimination is a negative linguistic expression of what should not be the content of action or what needs to be fought against, the linguistic expression of *respect for diversity* is a positive expression with the assumption of understanding the meaning and contribution of the difference of other persons, groups, communities, etc.

The 'second generation' of human rights includes, alongside economic and social rights, cultural rights. This is confirmed by the *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (1966). Culture in the broadest understanding of social sciences is understood as a specific human way of organisation, realisation and development of activities, objectified in the results of physical and mental work.⁸ The above authors state that culture as a separate lexical unit was made independent by the German historian and jurist Samuel von Pufendorf in the 17th century. He included in it all human creations – social institutions, language, science, morals, habits of dress and living. Nowadays, culture can include everything that human civilisation has created, i.e., material creations (dwellings, tools, clothing, etc.) and spiritual creations (art, religion, morals, traditions, etc.). It can also be understood as the totality of certain manifestations of people's behaviour, i.e., the culture of a certain community, characterised by traditions, customs, communication norms, value system, etc.⁹ Murphy defines it as a whole system of meanings, values and social norms, which are followed by members of a given society and passed on to the next generations through socialisation.¹⁰ The author stresses that cultures are not based on absolutes, they are the result of human activity and thought. Therefore, they are changeable. Despite the fact that those that subscribe to cultures regard them as valuable and enduring, they are, like their originators, mortal. According to Linton, no culture is 100 percent (or even 20 percent) purely free from the influence of the outside world.¹¹ Human progress is the creation of all societies, past and present, and all cultures are hybrid. From a global perspective, some countries are composed of many cultures due to the history and origins of their inhabitants, thus multicultural in nature. In other states, the population, but also the cultural composition of the population, is changing as a result of migration.¹²

Etymologically, multiculturalism refers to the co-existence of diverse cultures or varied cultural

6 United Nations, *Universal Declaration of Human Rights*, 1948, <https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/2021/03/udhr.pdf>.

7 Malcolm Payne, *Modern social Work Theory* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015); Peter Brnula et al., *Úvod do teórie sociálnej práce* (Bratislava: Iris, 2015).

8 Cf. Matejů Soukup in Petrusek, Miloslav et al. *Velký sociologický slovník* (Praha: Karolinum, 1996), 547.

9 Jana Pecníková, *Úvod do štúdia kultúr(y)* (Banská Bystrica: DALI-BB, 2020).

10 Robert F. Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie* (Praha: Slon, 2010), 32.

11 In Murphy, *Úvod*.

12 Lucie Macková, Jaromír Harmáček, and Zdeněk Opršal, 'Determinants of international migration from developing countries to Czechia and Slovakia', *Ekonomický časopis* 67, no. 9 (2019): 931–952.

groups in a society. According to Cichá, the project of multiculturalism has been known since the second half of the 1960s, when efforts for political recognition of various minority (racial, ethnic, sexual, etc.) groups began to grow in the USA, Canada, and Australia¹³. It is not possible to understand it as a homogeneous movement in terms of opinion; we find many currents of thought that have been taking shape since its beginning. A common factor is their polemic with other ideological concepts, especially liberalism and nationalism, which they believe lead to assimilation on the one hand and segregation on the other, not integration, which multiculturalism considers the optimal third way. The direction that is considered to be a certain standard form of multiculturalism and has been generally accepted uncritically in the Czech Republic since the 1990s for the needs of the educational process is referred to as pluralistic or differential multiculturalism, which is based on the idea of natural and insurmountable boundaries between groups.¹⁴ Its key motive is the belief according to which it is possible to explain the actions of an individual, but also to assess them on the basis of knowledge of the history and cultural practices of the group of which the individual is a part.¹⁵ In comparison, we contrast so-called critical multiculturalism, which 'calls for a fundamental reconstruction of the conceptual, political and practical tools developed under the label of multiculturalism'.¹⁶ This trend, which focuses on issues related to power, domination, privileged versus marginal status of different groups, the formation of racial, class, and gender inequalities, etc.,¹⁷ has not yet been reflected in the Czech environment. Critical multiculturalism seeks to expand critical dialogue across group boundaries and also within groups,¹⁸ and thus emphasizes an individual approach. It is a transcultural approach that focuses more on the search for common themes and the use of cooperative strategies.¹⁹ In the present paper, we do not understand multiculturalism primarily as a political trend, but as an ideological (philosophical) outlook that emphasises the benefits of cultural diversity for the individual, society, and the state. It is important for persons themselves, as well as members of society, to know one's own cultural identity and at the same time to learn about different cultures, especially, but not only, their contributions and strengths. Knowledge is the basis for respect, and respect for the differences of others.

Moralistic period

In terms of the periodisation of ethical milestones in the development of modern social work, the first period is the so-called moralistic period. According to Reamer,²⁰ its origins fall between the late 19th and early 20th centuries, when social work was formulated, literally inaugurated, as a distinct profession and field of education by the 1930s. In the Czechoslovak environment, it extends back to 1948, when the so-called February coup d'état took place and the communist government took over. During this period, the first social work organisations were already established (e.g., the American Association of Social Workers in 1921, and the Organization of Social Workers

13 Andrea Preissová Krejčí, Martina Cichá, and Lenka Gulová, *Jinakost, předsudky, multikulturalismus: Možnosti a limity multikulturní výchovy* (Olomouc: Univerzita Palackého, 2012); cf. Pavel Barša, *Politická teorie multikulturalismu* (Brno: CDK, 2003).

14 Pavel Barša and Andrea Baršová, 'Integrační politiky: mezi asimilací a multikulturalismem', in *Výchova k toleranci a proti rasismu: Multikulturní výchova v praxi*, ed. Tatiana Šišková (Praha: Portál, 2008), 48–58.

15 Dana Moree et al., *Než začneme s multikulturní výchovou: od skupinových konceptů k osobnostnímu přístupu* (Praha: Člověk v tísni, 2008).

16 Marek Jakoubek, Tomáš Hirt et al., *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit* (Plzeň: Nakladatelství Aleš Čeněk, 2005), 13.

17 Stephen May and Christine E., Sleeter, *Critical Multiculturalism* (New York: Routledge, 2010); Shirley R., Steinberg, *Diversity and Multiculturalism: A Reader* (New York: Peter Lang, 2009).

18 Thomas Hylland Eriksen, *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy* (Praha: Slon, 2012), 241.

19 Moree et al., *Než začneme s multikulturní výchovou*.

20 Reamer, *Ethical Standards*; Reamer, 'The Evolution', 163–181.

in Czechoslovakia in 1929). However, national codes of ethics had not yet emerged during this period. An experimental outline of the first 'code of ethics' for social work was published by Mary E. Richmond in 1920.²¹ It emphasised the values of individual attitude, dignity, as well as justice and equality. Since Richmond contributed greatly to the professionalisation of social work due to her scientific and theoretical basis and description of the first social work method (*case work*), as well as her international influence, we briefly analyse her work in the field we are studying. In diagnosing the causes of social case, family and marital crises, Richmond's *Social Diagnosis* (1917) encouraged social workers to 'first study the differences, if any, in racial, national, and community background, with the resulting differences of custom, convention, religion, and education.'²² It was the disregard for diversity by the actors in a social case, or their family relations, that she considered the most fruitful causes of trouble. Standardised diagnostic questions in the area of Marriage and Family Life included 'Are husband and wife from the same community and class? Are they related? In what degree? Are they of different races, religions, or nationalities? Of widely different ages?'²³ In order for social workers to be able to work with them, she pointed out several ethical principles and moral requirements for their work. These include working without prejudice against persons who are different in terms of their social or class status, race, religion, or nationality. In the work cited above, she states that 'there is always a risk that one's personal likes and dislikes may influence judgement.'²⁴ The social case worker needs to learn to set them aside. Ideas about the need to respect difference(s) were developed by Richmond in *What is social case work?*²⁵ She regarded difference as 'characteristic of personality as of the tone colours in an orchestra, but the differences between personalities, no two of which are alike, also resemble those of orchestral instruments in that they are attuned and related differences.'²⁶ The philosophical and value base is the idea of equal rights to equal opportunity, referring to the framers of the American Constitution's assertion that all men were created free and equal.²⁷ According to Richmond, in respecting the equality of people lies the diversity of their gifts and their fuller development. The astonishing diversity within every possible variety of social groups requires social workers not only to respect diverse personalities but also a considerable degree of skill for managing them. Richmond considered the status of women in industrial employment among the specific areas where equal opportunities were not consistently applied. Although Richmond focused mainly on individual differences, she also pointed out the importance of the different work of the helping professions (teachers, physicians, ministers, social workers).

The origins of social work in Czechoslovakia date back to the 1920s.²⁸ In this time, the first female graduates of the *Higher School of Social Care* in Prague, founded in 1918, started their first jobs. According to Brnula, Kodymová, and Michelová, Maria Krakešová-Došková made significant contributions to the systematic theoretical development of case work and can rightly be considered a pioneer of social work theory in Czechoslovakia.²⁹ In their groundbreaking work *Social Case* (1934), Maria Krakešová and her husband Jozef Krakeš state that the lack of moral values

21 Reamer, *Social Work Values and Ethics*.

22 Mary E. Richmond, *Social diagnosis* (New York: Russel Sage Foundation, 1917), 140.

23 Ibid., 388.

24 Ibid., 97.

25 Mary E., Richmond, *What is Social Case Work? An Introductory Description* (New York: Russel Sage Foundation, 1922).

26 Ibid., 92.

27 In *ibid.*, 151.

28 Brnula et al., *Úvod do teórií sociálnej práce*.

29 Peter Brnula, Pavla Kodymová, and Radka Michelová, *Marie Krakešová, priekopníčka teórie sociálnej práce v Československu* (Bratislava: Iris, 2014).

and the lack of moral education are the root causes of the emergence of social cases. However, they did not specifically address topics such as equal opportunities and respect for diversity, despite the fact that ‘the Czechoslovak Republic that was established in 1918 was strongly ethnically heterogeneous.’³⁰ The ethics of the social work profession were addressed by several authors in the *Sociální pracovníce* journal, published by the aforementioned Organisation of Social Workers,³¹ but the themes of our paper are outside the focus of Czechoslovak social work in this period. During the socialist period (1948–1989), social work receded into the background, as the Czechoslovak Socialist Republic aimed to eliminate social issues through state-level social policy measures, such as mandatory employment and the criminalisation of unemployment and prostitution as forms of ‘parasitism’. During this time, areas such as the social and legal protection of youth and social guardianship developed. However, state socialist paternalism and uniformity were in direct opposition to the value of diversity.

Period of identification of ethical values and principles

From the late 1930s and early 1940s to the 1960s, we can speak of a period of purposeful identification/definition of the profession’s core values, principles, and mission in the field of professional ethics. Professional values of social work are the beliefs of the professional community about desirable goals and desirable behaviours of social workers that lead to these goals.³² If there is agreement in the professional community with their choices, these tend to be the focus of the professional code of ethics for ethical principles and specific rules (norms, standards) of conduct. Professional social work organisations began to adopt and publish codes of ethics or ethical practice guides based on ethical values at this time. In the 1960s, social work practitioners turned their attention towards ethical constructs of *social justice and human rights*, of which non-discrimination became an integral part. In 1960, the American National Association of Social Workers (NASW) adopted a code of ethics stating that ‘social work promotes the well-being of all without discrimination.’³³ It expects practitioners of the profession, among other things, to respect individual differences. The theme of non-discrimination is further developed in the 1967 revised NASW code: ‘I will not discriminate because of race, colour, religion, age, sex, or national ancestry and in my job capacity will work to prevent and eliminate such discrimination in rendering service, in work assignments, and in employment practice.’³⁴ From an institutional perspective, it may be noted that since 1969, the Task Force on Minority Concerns has operated within the NASW.

The period of applied ethics and ethical decision-making

The period from the 1970s to the 1980s gradually started a period of interest in the broad field of applied and professional ethics in a number of disciplines such as medicine, nursing, psychology, law, criminal justice, journalism, management, etc.³⁵ Codes of ethics typically did not have legal or formal regulatory authority. The first *International Code of Ethics for the Professional Social Worker*, adopted by the General Meeting of the International Federation of Social Workers (IFSW) in 1976, was developed during this period. This international social work organisation,

30 Preissova Krejčí, Cichá, and Gulová, *Jinakost*, 16.

31 Cf. Wronská, 1937, in Pavla, Kodymová, *Historie české sociální práce v letech 1918–1948* (Praha: Karolinum, 2013).

32 Andrej Máteľ, ‘Hodnoty sociálnej práce’, in *Vademecum sociálnej práce*, ed. Beáta Balogová and Eva Žiaková (Košice: FFUPJŠ, 2017), 32.

33 National Association of Social Workers, *NASW Code of Ethics* (Washington: NASW, 1960).

34 National Association of Social Workers, *Code of Ethics* (Washington: NASW, 1967).

35 Reamer, *Ethical Standards*; Reamer, ‘The Evolution’, 163–181.

founded in 1928, became, together with the International Association of Schools of Social Work (IASSW), the bearer of the global values of social work as declared through the Global Definition of Social Work and the International Code of Ethics for Social Work. The 1976 International Code of Ethics declared that *'every human being has a unique value, irrespective of origin, ethnicity, sex, age, beliefs, social and economical status or contribution to society'*.³⁶ The word discrimination is not yet used in the International Code. Among the ethical responsibilities in relation to clients, it states *'to recognize and respect the individual goals, responsibilities, and differences of clients'*.³⁷ Respect for diversity is thus, similarly to the moralistic period, understood more on an individual level due to the diverse clients with whom social workers work.

We can see a more significant position in American social work. By this, we understand social work in the USA and other countries under the umbrella of the NASW (National Association of Social Workers). The Code of Ethics of the National Association of Social Workers in 1979 declared among the fundamental values of the social work profession the worth, dignity, and uniqueness of all persons. Regarding discrimination, the code moves from its negative expression to the active antidiscrimination actions of social workers who *'should act to prevent practices that are inhuman or discriminatory against any person or group of persons'*.³⁸ The obligation of social workers to *prevent and eliminate discrimination* is emphasised also because of their ethical obligation to their workplace, employers, and employee organisations. In naming areas of potential discrimination, this code, in comparison with the 1967 code, also considers *sexual orientation, marital status, political belief, mental or physical handicap, or any other preference or personal characteristic, condition or status*. In the area of ethical responsibility of social workers towards society, it specifically states that *'the social worker should promote conditions that encourage respect for the diversity of cultures which constitute American society'*.³⁹ In this case, it is helpful to note that since 1975, The National Committee on Minority Affairs (NCOMA) has been in the NASW as a follow-up to the activities of the Task Force on Minority Concerns.

In a global context, the 1994 IFSW and IASSW International Code of Ethics *The Ethics of Social Work, Principles and Standards*, which consisted of two separately identifiable documents, can also be placed in the period of applied ethics and ethical decision-making.⁴⁰ The text presents the basic ethical principles of the profession, recommends courses of action in ethical dilemmas, and addresses the ethical responsibilities of social workers to clients, colleagues, other persons, institutions, and the profession. For the first time at a global level, the code explicitly mentions respect for human rights by social workers. It affirms non-discriminatory behaviour, referring to gender instead of sex and disability instead of handicap with regard to potential areas of discrimination. Although the code declares that a number of ethical issues may not be universal due to cultural and socio-political differences in different countries, the topic of multiculturalism in the work of social workers is not explicitly addressed.

On the territory of Czechoslovakia after the 'Velvet Revolution' in 1989, or since 1993 in the independent Czech and Slovak socio-cultural context, we can talk about the revitalisation of social work as an independent academic discipline and professional activity. From the point of view of professional ethics, we can combine the period of identification of ethical values and principles

36 International Federation of Social Workers, 'International Code of Ethics for the Professional Social Worker', *International Social Work* 28, no. 3 (1985): 9–11.

37 Ibid.

38 Ibid.

39 National Association of Social Workers. *Code of Ethics of the National Association of Social Workers*, Washington: NASW, 1979.

40 International Federation of Social Workers, *The ethics of social work: Principles and standards* (Geneva: IFSW, 1994).

with the period of applied ethics and ethical decision-making into one whole, and date it from the 1990s to the middle of the second decade of the 21st century. The 1994 IFSW International Code of Ethics played an important role in the process of professionalisation of both Czech and Slovak social work after the fall of communism. From an institutional point of view, the Society of Social Workers of the Czech Republic, which had been operating as a civic association since 1990 and had become a member organisation of the IFSW, was important in the Czech Republic. In 1995, the *Code of Ethics of Social Workers of the Czech Republic*, created by this organisation, entered into force. Modelled on the international code of ethics, it contained general ethical principles and specific rules of ethical behaviour. The preamble of the code states that *social work is based on the values of democracy and human rights*. In connection with the social worker's respect for every human being, a commitment to non-discrimination is stated. However, gender-neutral language is not yet used in the text. Sexual orientation is mentioned among potential areas of discrimination. Regarding the topic of our paper, we would like to highlight the last sentence of the 1995 Czech Code of Ethics, which reads, '*the social worker works to improve conditions that increase the esteem and respect for the cultures created by humanity*.'⁴¹ This is a kind of first declaration of a culturally sensitive approach in Czech social work, which is ideologically closer to the American code of ethics (or to a code from another Western country) rather than to the international trend of professional social work ethics. In this context, we can mention that in the Czech Republic a professional organisation, the Association of Social Work Educators, was founded in 1993, which has been striving to implement and enforce minimum standards of social work education from its inception. One of the 12 topics to be a compulsory part of social work education includes minority groups. Similar to the Czech Republic, the Association of Social Workers in Slovakia was founded in 1994 and became a member organisation of the IFSW. In 1997, it declared the *Code of Ethics for Social Workers of the Slovak Republic*, which was also based on the IFSW International Code of Ethics (1994).⁴² Like the Czech Code of Ethics, it states that '*social work is a profession based on the values of democracy and human rights*'.⁴³ It did not explicitly address the themes of discrimination or cultural diversity.

Period of binding ethical standards and risk management

Reamer⁴⁴ dates this period from 1990, but this is more likely to be the case in the US or in a few other countries (e.g., UK, Canada, Australia) where social work regulation has occurred. This period of social work ethics is characterised by a significant proliferation of binding ethical standards to guide the professional practice of social workers and an increased interest in knowledge relating to professional negligence and malpractice. In the Czech Republic and Slovakia, the dating of this period shifted from the mid-2000s to 2010s.⁴⁵ In this period, the legislative regulation of social work in the Czech Republic occurred through Act No. 108/2006 Coll. on Social Services.⁴⁶ In Slovakia, social work was first regulated for the area of social protection of children

41 Společnost sociálních pracovníků ČR, *Etický kodex sociálních pracovníků ČR*, 1995, accessed 20th May. 2024, https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/627176/mod_folder/content/0/Etick%C3%A9%20kodexy/Etick%C3%A9%20kodex%20soc.%20pracovniku%20CR_1995.doc?forcedownload=1.

42 IFSW, *The ethics of social work*.

43 Asociácia sociálnych pracovníkov na Slovensku, *Etický kódex sociálnych pracovníkov Slovenskej republiky* (Žilina: ASPS, 1997).

44 Reamer, 'The Evolution', 163–181.

45 Máteľ, *Dilemy rešpektovania*.

46 Zákon č. 108/2006 Sb. o sociálních službách.

and social curatorship (Act No. 305/2005 Coll.)⁴⁷ and subsequently for the area of social services (Act No. 448/2008 Coll.).⁴⁸ In 2014, the Professional Act on Social Work was adopted (Act No. 219/2014 Coll.),⁴⁹ which made social work a regulated profession from 2015, with precisely defined qualification requirements for social work assistants (bachelor's degree in social work) and social workers (master's degree in social work).

In the area under study, we can note a shift in the American Code of Ethics of the NASW between 1990 and 1999. The 1990 code states, in the context of the core value of service, that 'the social worker should act to prevent practices that are inhumane or discriminatory against any person or group of persons'. According to this code, 'social workers should not only not engage in discriminatory behaviour or practice, but also not condone, facilitate or collaborate with any form of discrimination'.⁵⁰ Social workers have a special responsibility to prevent and eliminate discrimination in their workplaces. In the area of respect for the diversity of cultures, the text of the 1967 code is repeated. However, a significant change occurred in this area in 1996 when a substantially new NASW Code of Ethics was adopted. This states in its preamble that 'social workers are sensitive to cultural and ethnic diversity and strive to end discrimination, oppression, poverty, and other forms of social injustice'.⁵¹ In terms of values, this is based on the values of human dignity and social justice, which are among the core values of the profession. Social workers are expected not only to be sensitive and respectful of the persons with whom they work, with respect to individual differences and cultural and ethnic diversity, but also to promote actively sensitivity to the cultural and ethnic diversity of these persons.⁵² In the ethical decision-making process, social workers should be aware of the client's and their own personal values, cultural and religious beliefs, and practices. They are expected to act proactively to prevent and eliminate domination, exploitation, and discrimination against any person, group, or class (NASW, 1996).⁵³ 'Cultural Competence and Social Diversity' is a specific article of this code affiliated to another core value of *competence*. It states that

social workers should understand culture and its function in human behaviour and society, recognizing the strengths that exist in all cultures. Social workers should have a knowledge base of their clients' cultures and be able to demonstrate competence in the provision of services that are sensitive to clients' cultures and to differences among people and cultural groups.⁵⁴

In addition, it states the need for social workers to be trained to understand the nature of social diversity and oppression based on diverse discriminatory criteria. With regard to the ethical responsibility of social workers to the larger society, it is stated that they

should promote conditions that encourage respect for cultural and social diversity within the United States and globally. Social workers should promote policies and practices that demonstrate respect for difference, support the expansion of cultural knowledge and resources, advocate for

47 Zákon č. 305/2005 Z. z. o sociálnoprávnej ochrane detí a o sociálnej kuratele a o zmene a doplnení niektorých zákonov.

48 Zákon č. 448/2008 Z. z. o sociálnych službách a o zmene a doplnení zákona č. 455/1991 Zb. o živnostenskom podnikaní (živnostenský zákon) v znení neskorších predpisov.

49 Zákon č. 219/2014 Z. z. o sociálnej práci a o podmienkach na výkon niektorých odborných činností v oblasti sociálnych vecí a rodiny a o zmene a doplnení niektorých zákonov.

50 National Association of Social Workers, *NASW Code of Ethics* (Washington: NASW, 1990).

51 National Association of Social Workers, *NASW Code of Ethics* (Washington: NASW, 1996).

52 Ibid.

53 Ibid.

54 Ibid.

programs and institutions that demonstrate cultural competence, and promote policies that safeguard the rights of and confirm equity and social justice for all people.⁵⁵

NCOMA, which was renamed the National Committee on Racial and Ethnic Diversity (NCORED) in 1996, has played a significant role in this process. Its goal is to create conditions that promote respect for the diversity of cultures, including equal opportunity in all NASW activities.

In a global context, an international code of ethics was revised and approved in 2004 under the title *Ethics in Social Work: Statement of Principles*. It incorporated the then-current global definition of social work, endorsed by the IFSW and IASSW in Montreal in 2000. According to this statement, the principles of human rights and social justice are fundamental to social work. Within the value of social justice, according to this code, social workers are supposed to challenge negative discrimination. Among the named potential areas of discrimination, *culture* is explicitly mentioned, and the broader term 'spiritual beliefs' is used instead of 'religion'. Within this value, it mentions another ethical principle, namely *to recognise diversity—social workers should recognise and respect ethnic and cultural diversity of the societies in which they practise, taking account of individual, group and community differences*.⁵⁶ Many national codes of ethics have been revised under the influence of this document. The Society of Social Workers of the Czech Republic revised the older 1995 code and created the *Code of Ethics of the Society of Social Workers of the Czech Republic*,⁵⁷ which is commonly understood and sometimes referred to as the *Code of Ethics of Social Workers of the Czech Republic*. In addition to the values of democracy and human rights mentioned in the older 1995 code, social justice was added as a value on which social work is based. The ethical interventions of social workers that relate to our topic include respect for the uniqueness of each person regardless of his or her origin, ethnicity, race or colour, mother tongue, age, gender, marital status, health status, sexual orientation, economic situation, or religious and political beliefs. At the same time, it is committed to improving social conditions and increasing social justice, i.e., it is proactive within society and is expected to be serious and respectful of the cultures that have shaped humanity. The code thus defines new areas of potential discrimination: gender and marital status, which were not in the older code.

In this period, we can also include the event where, at the international level, the IFSW and IASSW in Melbourne in 2014 endorsed a new global definition of social work. Compared to the previous 'Montreal definition', social work is understood not only as a practice-based profession but also as an academic discipline. In terms of ethics, the two principles of *human rights* and *social justice*, listed in reverse order, are affirmed. These are central to social work, as are *collective responsibility* and *respect for diversities*.⁵⁸ Given the topic of this paper, it is important to state that social work is underpinned not only by social work theories, social sciences, and humanities but also by indigenous knowledge. This term has been used in the global definition to highlight the importance of cultural knowledge and to emphasise that there is more to social work than just 'Western theoretical models'. The Melbourne definition recognises that Indigenous peoples in each region, country, or area carry their own values, ways of knowing, and transmitting their knowledge, making an invaluable contribution to the social work scientific knowledge base.

In Slovakia, the Slovak Chamber of Social Workers and Social Work Assistants was established

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ International Federation of Social Workers, *Ethics in Social Work: Statement of Principles* (Geneva: IFSW, 2004).

⁵⁷ Společnost sociálních pracovníků ČR, *Etický kodex Společnosti sociálních pracovníků ČR*, 2006, accessed 20th May 2024, <https://www.socialnipracovnici.cz/ke-stazeni>.

⁵⁸ Mátel, 'Etické mílniky', 43–61.

by a professional law. Its competences include issuing and revising the Code of Ethics and issuing opinions on ethical issues of the profession. In 2015, the Chamber approved a new *Code of Ethics for Social Workers and Social Work Assistants*, which was among the first in the world to adopt the 'Melbourne Global Definition' of social work into its text. The Slovak Code of Ethics is binding for the members of the Chamber, and it has followed the ethical principles of the international code of ethics and has also mentioned national specifics, taking into account the first Slovak Code of Ethics from 1997. The area of non-discrimination is dealt with in the framework of the value of social justice. Among the potential areas of discrimination, origin, colour, race, ethnicity, nationality, language, and age are mentioned, but not culture. The expected actions of the social worker and social work assistant include 'contributing to the elimination of manifestations and causes of social injustice, discrimination, oppression and barriers that promote social exclusion'. In addition, 'they actively participate in creating working conditions in employer organisations that enable the prevention and elimination of all forms of discrimination and violence in the workplace'.⁵⁹ The core value of human dignity also includes the social worker's and social work assistant's behaviour towards each person with dignity, respect, and consideration for individual differences, cultural, religious, national, and ethnic diversity, and integrity. The same ethical requirements are also applied to groups and communities.⁶⁰

The digital period

According to Reamer,⁶¹ the digital era began in the mid-2000s, or in the Czech Republic and Slovakia from the 2010s to the present.⁶² A complex set of difficult issues related to the use of digital technologies and social networks has emerged. New ethical challenges in the digital age also affect the ethical principles and standards of the profession, which should be reflected in revised codes of ethics.

In American social work, the work of NCORE has resulted in the gradual development of the *Standards and Indicators for Cultural Competence in Social Work Practice*,⁶³ the content of which has also become an integral part of the NASW Code of Ethics in 2008, 2017, and its revisions in 2020 and 2021. After 2001, a discussion emerged among researchers in the United States regarding the extent to which it was intentional that the NASW Code of Ethics did not explicitly address human rights or the Universal Declaration of Human Rights. In their analysis of social work codes of ethics collected from the IFSW website, American researchers concluded in 2014 that five out of twenty countries did not explicitly mention 'human rights' in their documents, including the United States.⁶⁴ Susan Mapp et al. noted that there is a threatened 'erosion' of human rights in the United States, emphasising that it is essential for social workers to join their colleagues worldwide in understanding their role in promoting human rights. If social workers believe that they are expected to promote justice in the world, it is necessary that they ensure a human rights-based approach in social work practice.⁶⁵

59 Slovenská komora sociálnych pracovníkov a asistentov sociálnej práce, *Etický kódex sociálneho pracovníka a asistenta sociálnej práce v SR* (Bratislava: SKSPaASP, 2015).

60 Slovenská komora sociálnych pracovníkov a asistentov sociálnej práce, *Etický kódex*.

61 Reamer, 'The Evolution', 163–181.

62 Mátel, *Dilemy rešpektovania*.

63 National Association of Social Workers, *Standards and Indicators for Cultural Competence in Social Work Practice* (Washington: NASW, 2015).

64 A. J. Keeney et al., 'Human rights and social work codes of ethics: An international analysis', *Journal of Social Welfare and Human Rights*, no. 2 (2014), 10, 13.

65 S Mapp et al., 'Social work is a human rights profession', *Social Work*, no. 64 (2019), 259–268.

The 2021 revision emphasises that social workers are not only to understand culture and its function in human behaviour and society, but also to *demonstrate this understanding*.⁶⁶ Social workers should demonstrate knowledge that guides practice with clients of diverse cultures and be able to demonstrate skills in delivering culturally informed services that empower marginalised individuals and groups. Social workers should demonstrate awareness and cultural humility through *critical self-reflection* (understanding one's own biases and engaging in self-correction), recognising clients as experts on their own culture, committing to lifelong learning, and holding institutions accountable for advancing cultural humility. Even the current Code of Ethics of the NASW (National Association of Social Workers) does not use the term 'human rights'. The text includes the term 'rights' three times, while the emphasis is shifted to the term and concept of 'human well-being', which appears nine times. 'Social work is the profession's dual focus on individual well-being in a social context and the well-being of society.'⁶⁷ In the context of social work education in the USA, we can mention the current Educational Policy and Accreditation Standards.⁶⁸ Among the nine social work competencies, there is also Competency 3: Engage Anti-Racism, Diversity, Equity, and Inclusion (ADEI) in Practice. This follows Competency 2, which focuses on Advancing Human Rights and Social, Racial, Economic, and Environmental Justice. Educational institutions are expected to ensure that social workers can 'demonstrate cultural humility by applying critical reflection, self-awareness, and self-regulation to manage the influence of bias, power, privilege, and values in working with clients...'⁶⁹

In 2018, the IFSW and IASSW General Assemblies approved a new international code of ethics, a document called the *Statement of Ethical Principles*.⁷⁰ Its theoretical basis was the 'Melbourne definition' mentioned above. In the area of the principle of *promoting social justice*, it states that social workers challenge discrimination. The code names potential areas of discrimination quite broadly, leaving room for other, unnamed areas. Culture is named explicitly, as well as through its integral components such as ethnicity, language, race, family structure, religion, or spiritual beliefs. The code develops respect for diversity through one particular instrument, which is inclusive communities. These include, according to the code, 'respecting the ethnic and cultural diversity of societies, taking into account individual, family, group and community differences'.⁷¹ In (community) social work practice, 'a welcoming and inclusive community is a community where its citizens and members feel safe, respected, and comfortable in being themselves and expressing all aspects of their identities. It is a place where each person shares a sense of belonging with its other members. It is home.'⁷² In the code, social workers' commitment to building inclusive and responsible societies is seen as part of building solidarity and one of the practical aspects of the value of social justice. One specific ethical theme is also mentioned in the document in relation to different cultures and countries, which is the giving and receiving of small gifts in social work practice. With regard to cultural experience, local practice is to be regulated in national codes of ethics.

In the Czech Republic, the revised Code of Ethics for Social Workers and Members of the Professional Association of Social Workers in Social Services APSS was adopted and approved

66 National Association of Social Workers, *Code of Ethics* (Washington: NASW, 2021).

67 Ibid.

68 EPAS, 2022.

69 The Council on Social Work Education, *Educational Policy and Accreditation Standards* (Alexandria: CSWE), 10.

70 International Federation of Social Workers, *Statement of Ethical Principles* (Geneva: IFSW, 2018).

71 International Federation of Social Workers, *Global social works statement of ethical principles*, 2018, <https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/>.

72 Multicultural Council of Saskatchewan, *Welcoming Communities & Inclusive A Toolkit for Saskatchewan Communities*, accessed 20th July 2024, https://mcsc.ca/wp-content/uploads/2017/07/wic_toolkit_final_july_2017-1.pdf.

by the Presidium of the Association of Social Service Providers in 2017. The code is based on the current legislation of the Czech Republic and international conventions and in the preamble, which advocates the principles of social work ethics defined by the International Federation of Social Work, its principles, and the values of social work. It is closely related to the previous code of the Society of Social Workers of the Czech Republic (2006).⁷³ In the framework of the ethical responsibility of the social worker towards the client, it states that they avoid any discrimination against the client and respects the client's belonging to social groups, nationality, and their ethnic and cultural diversity. The social worker's ethical responsibility towards the employer states that they prevent and eliminate discrimination and violence in the organisation. Within the framework of the ethical responsibility of the social worker towards the company, it mentions the text from the Czech Ethical Code of 1995 on respect for cultures, which we have mentioned above.⁷⁴ In addition, it advocates improving social conditions and increasing social justice (which was also the content of previous codes).

There are currently two main professional organisations for social workers in the Czech Republic: the Society of Social Workers of the Czech Republic and the Association of Social Work Educators. The Society of Social Workers of the Czech Republic is the first professional organisation of its kind in the Czech Republic; it raises awareness of the importance of social work, creates a supportive community, participates in the professionalisation of social work and is a member of the International Federation of Social Workers (IFSW), so it is not surprising that it has created the Code of Ethics for Social Workers of the Czech Republic.⁷⁵ The Association of Social Work Educators, on the other hand, focuses on education and academic development in the field, brings together educators and institutions that train future social workers, has not joined the IFSW, and did not author the Code of Ethics. The two organisations exist side by side to cover different aspects of the profession more effectively: from professional support and legislative issues to education and international cooperation.

In Slovakia, the Code of Ethics was revised in 2018 (approved in 2019), but it did not bring significant changes in the area we examined. The second revision of the *Code of Ethics for Social Workers and Social Work Assistants in Slovakia* in 2021⁷⁶ (Slovak Chamber, 2021a) responded to three major stimuli: first, the coronavirus pandemic; second, digital communication, which has become a common part of many social work services as a consequence of the pandemic; third, suggestions from chamber members regarding ethical issues of social work practice. It did not bring about specific changes in the area we examined. However, it has highlighted the need for an ethically sensitive approach not only in direct work with social work target groups, but also in the use of digital technologies and social media. The most recent, fourth revision of the Code of Ethics from November 2024 not only resulted in a change of the title to the Code of Ethics for the Practice of Social Work but also included culture and spiritual beliefs among potentially discriminatory areas. Social workers and social work assistants are committed to respecting the national, ethnic, and cultural diversity of individuals, groups, and communities (Slovak Chamber, 2024).⁷⁷

73 Společnost sociálních pracovníků ČR. *Etický kodex*.

74 Profesní svaz sociálních pracovníků v sociálních službách Asociace poskytovatelů sociálních služeb České republiky, *Etický kodex sociálních pracovníků a členů Profesního svazu sociálních pracovníků v sociálních službách APSS ČR*, accessed 2nd June 2024, <https://profesni-svaz-socialnich-pracovniku.apsscr.cz/ckfinder/userfiles/files/Etick%C3%BD%20kodex.pdf>.

75 Společnost sociálních pracovníků ČR. *Sociální práce* (2024).

76 Slovenská komora sociálnych pracovníkov a asistentov sociálnej práce, *Etický kódex sociálneho pracovníka a asistenta sociálnej práce v SR* (Bratislava: SKSPaASP, 2021).

77 Slovenská komora sociálnych pracovníkov a asistentov sociálnej práce, *Etický kódex výkonu sociálnej práce*. (Bratislava: SKSPaASP, 2024).

Discussion

The United States is not only one of the cradles of the emergence of modern social work, but also one of the countries with a great variety of cultures. Already in the moralistic period of the emergence of social work, Mary Richmond's work identified three areas of insight into the issues under study: first, from the perspective of clients, disregard for difference was seen as one of the possible causes of a social case that needed to be diagnosed; second, from the perspective of social workers, it is necessary to work without prejudice – what is important is their ability to identify possible sympathies and antipathies and then set aside all prejudices for the sake of equal treatment – respecting difference while doing so requires skills; third, from a theory perspective, Richmond assumed the equality of all people based on natural rights and those declared in the U.S. Constitution. In 1960s American social work, social workers were expected to be nondiscriminatory towards clients, respectful of individual diversity, and actively influencing nondiscriminatory behaviour in the workplace. The theoretical basis for such an ethical approach is the concept of human rights and social justice. Even in the 1970s, social workers were expected to be active agents of social change. It was not enough for them not to engage in discriminatory behaviour themselves, but they were supposed to identify and prevent such behaviour. From the individual level of social work practice (the micro level), this role also moved to the group and societal level (the meso and macro levels); from the counselling-therapy model (paradigm) to the reform model (paradigm). In the 1990s, the ethical expectation of the American social worker was that they were agents of nondiscriminatory practice at all levels of professional and social life and bearers of cultural competence in terms of knowing, understanding, and using culturally responsive services. The editorial by Jeanne C. Marsh is significant:

oppression and the intolerance of differences comes in all shapes and sizes and colours and sexualities, and if we believe in the ultimate goal of social work—the development of a socially and economically just society—then we incorporate multicultural competence into every social work activity, at the individual, organizational, and community levels.⁷⁸

In the first two decades of the 21st century, *Standards and Indicators for Cultural Competence in Social Work Practice* were gradually published in the United States. Similar to Richmond's emphasis a century ago on the need for social workers to self-reflect in the face of bias, this is re-emerging as a basis for self-correction. With regard to cultural competence, it emphasises the need for continuing education in this area and the need for social workers to demonstrate an understanding of the culture of the people they work with to be able to provide culturally informed services. It is also important to respect their own cultural expertise and to empower marginalised individuals and groups.

Global social work trends are identifiable from IFSW and IASSW activities and documents, particularly global definitions of social work and international codes of ethics. In the 1990s, social workers were expected to respect the human rights of clients as part of ethical responsibility without discrimination and without the individual differences between them. Considering the shift in American social work, we can identify some caution in adopting a reform model of social work. This has been gradually accepted only in the first decade of the 21st century. Human dignity

78 Jeanne C. Marsh, Social Work in a Multicultural Society, *Social Work* 49, no. 1 (2004): 5–6, <https://doi.org/10.1093/sw/49.1.5>.

(in conjunction with respect for human rights) and social justice were declared to be fundamental values of social work. Social workers should challenge discrimination and recognise and respect ethnic and cultural diversity. Monique Constance-Huggins puts into practice the requirements of critical race theory, where 'race' is one of the key forces fuelling growing differences in an increasingly diverse society that cannot be trivialised. If social workers are to remain committed to the task of promoting social justice, their education must move beyond a multicultural framework and embrace critical race theory (CRT). Multicultural social work should go beyond essentialist approaches that consider ethnocultural groups as homogeneous and detached from their socio-political context. A desirable attitude for a social worker is cultural agnosticism – not trusting any specific cultural form (social worker or client) to determine what is right, wrong or ultimately meaningful⁷⁹ (Walker and Staton, 2000). In the 2010s, the central principles of social work on a global scale include respect for diversity; the above-mentioned consider cultural sensitivity as an ethical principle. Social work is also supported by local knowledge. According to the current international code of ethics,⁸⁰ inclusive communities are a tool to strengthen respect for diversity. Hence, Konstantina Sklavou introduces the term/concept of intercultural social work. According to her, social work and multicultural reality go hand in hand, and intercultural social work creates a framework for setting up professional relations between the majority (often the host society) and minority groups.⁸¹ The goal is to promote a more inclusive and supportive environment for diverse social work clients.

Czechoslovak social work followed American social work and its global trends from the 1920s but did not specifically address the topics of equal treatment, non-discrimination, and respect for differences. After the fall of communism, or from 1993 during the era of independence, Czech social work was revitalised and followed global trends in ethics. In addition to the emphasis on democracy as a value of social work, it was based on the value of human rights. Czech social workers were expected to respect every person without distinction, i.e., act in a non-discriminatory way. A new ethical aspiration expressed in the code of ethics in 1995 was that the social worker works to improve conditions that increase esteem and respect for the cultures created by humanity. The topic of minorities has become part of the minimum standards of education in social work. In the Czech Republic, there are long-term discussions about the need to update, or the creation of a new, binding code of ethics for social workers, which will sufficiently respond to global trends in social work ethics, as well as the current challenges of a multicultural society, taking into account the specific Czech culture and local knowledge. As part of the activities of the project 'Systemic support of the professional performance of social work' of the Ministry of Labour and Social Affairs of the Czech Republic, a 'social work workbook' was published with the topic code of ethics as a tool for supporting the solution of ethical dilemmas of social work⁸² (MPSV ČR, 2015). It repeatedly stated the need to complete the code of ethics for social workers, including selected priorities and recommendations. Among other topics, it mentioned the commitment of social workers to the promotion

79 Robert Walker and Michele Staton, Multiculturalism in Social Work Ethics, *Journal of Social Work Education* 36, no. 3 (2000): 449–462, <https://doi.org/10.1080/10437797.2000.10779021>.

80 IFSW, *Statement of Ethical Principles*.

81 Konstanina A. Sklavou, 'Theoretical Approach to Intercultural Counseling through Social Work Practice', *Peer Reviewed Journal of Forensic & Genetic Sciences* 3, n. 4 (2019): 221–226.

82 Michal Opatrný, 'Etická dilemata vyplývající z odpovědnosti sociálních pracovníků k sobě samým a dilemata v nastavení hranic vůči klientům', in *Sešit sociální práce 4/2015* (Praha: MPSV ČR, 2015), 41–52.

of human rights, anti-discrimination and anti-oppressive practice.⁸³ The authors recommend adding the wording 'regardless of the mother tongue and the means of communication used' to the anti-discrimination criteria. According to Opatrný,⁸⁴ the Czech code of ethics could lead social workers to the responsibility of contradicting or actively opposing all forms of discriminatory practices and confronting oppressive practices towards clients. In 2017, the Professional Union of Social Workers in Social Services of the Association of Social Service Providers of the Czech Republic adopted its own code of ethics, as we mentioned above. The Society of Social Workers of the Czech Republic initiated a broad discussion regarding the amendment of the code of ethics of the SSP ČR (2006) in 2023.

When revising or creating a new Czech code of ethics, *Research into Ethical Dilemmas of Values and Principles of Social Work* can be stimulating.⁸⁵ In 2019, 3,644 respondents, social workers or health care social workers took part in the quantitative survey. In the research quantitative analysis, workers consider human dignity and human rights (97% of respondents) as the most important values. The fight against discrimination appeared in the middle values (approx. 54.2%), while this was one of the most important values (ethical principles) for employees of non-profit organisations. Considering the types of facilities, it was surprising to find that this value was indicated by the fewest workers employed in departments of social and legal protection of children (46.6%). Workers in social services had the highest preference for this value (61.01%). Respect for diversity was one of the more frequently mentioned values (74%), overall, fourth out of nine. It was also among the most important values of employees of non-profit organisations. Regarding the types of facilities, the researchers found a higher preference for workers in asylum facilities and social services (92.31% and 82.07%) compared to workers in other facilities, while the lowest was for workers in prisons (64.35%). The difference was found in this value between social workers (73.98%) and health care social workers (66.67%).

The post-revolutionary development of independent Slovak social work was initially similar to the one in the Czech Republic, following global trends but ignoring issues related to cultural diversity. This trend could be related to the society-wide need to build one's own national identity after 1993, when the independent Slovak Republic was established. Within the framework of the value concept of human rights, the topic of respect reached at least the individual level of the work of social workers in the Code of Ethics in 1997. A significant shift occurred after the adoption of the Professional Act in 2014 and the approval of the new Slovak Code of Ethics in 2015. This directly responded to global trends in social work ethics. From the individual non-discriminatory level, it shifted the ethical expectations from the social worker to the institutional and social level. Diversity should be integral to the respect and esteem shown to every person. On the other hand, it is necessary to state certain deficits, which may give a space for the following change. First, among the potential areas of discrimination, *culture* should also be included in accordance with the international code of ethics. Second, within the framework of theory and education in social work, it is necessary to analyse and promote the concept of inclusive communities that respect the ethnic and cultural diversity of contemporary Slovak society, taking into account current

83 Rad Bandit et al., 'Etický kodex jako nástroj podpory řešení etických dilemat sociální práce z hlediska různých pojetí sociální práce', in *Sešit sociální práce 4/2015* (Praha: MPSV ČR, 2015), 10–16.

84 Opatrný, 'Etická dilemata', 41–52.

85 Mirka Nečasová, Zdenka Dohnalová, and Robert Trbola, *Výzkum etických dilemat hodnot a principů sociální práce* (Praha: VÚPSV, v. v. i., 2020).

migration trends. This concept should be appropriately incorporated into the revised code of ethics. Third, a working group within the Professional Chamber and Association of Educators in Social Work should be created with the aim of preparing and developing standards for culturally sensitive social work practice, gradual and lifelong education of social workers and social work assistants in this area.

Conclusion

Multiculturalism is a highly relevant term that refers to cultural change associated with the phenomenon of migration (for economic or political reasons, repatriation of the population) or the coexistence of different social groups of various ethnic origin or cultural roots, i.e., the differentiation of the ethno-cultural composition of the population. In addressing the needs of various social groups, in promoting inclusion and understanding between clients from different cultural backgrounds, it is essential that social workers are equipped with the necessary skills and knowledge to provide culturally sensitive and competent care. Social work in a multicultural society presents new challenges for practitioners. In order for social workers to orient themselves in the new situation, they are guided by the values and ethical principles declared in ethical codes. Among these, respect for cultural diversity and intercultural social work are gaining relevance. Above, we have analysed the historical transformations of professional ethics in social work, focusing on the principles of anti-oppressive measures, multiculturalism and respect for diversity. Within the lifelong education of social workers, developing the skills needed to work with minority groups has become one of the most pressing issues. The aim of our study was to summarise findings on innovations in ethical codes of social work with special attention to Czech and Slovak society, which reflect current social needs and the increasing complexity of multicultural interactions in the practice of social workers. Understanding these historical transformations is critical for developing responsive and culturally sensitive practice in social work today. Various factors interfere with the development of multicultural competences of social workers in the Czech Republic and Slovakia. Social work was created in the context of the history of the given socio-political isolationism of the Czech Republic and Slovakia, and the restrictive attitudes of society towards immigrants extend to the present. Social workers have long been trying to raise awareness of the needs of immigrants and, through international cooperation and the efforts of non-governmental organizations, to improve society's awareness of their situation. Moreover, changes in social work education after 1989 integrated new ideas and practices influenced by Western colleagues and the democratisation of society. By promoting social justice and acquiring cultural competences by social workers, the quality of care provided to clients from different backgrounds increases. Multicultural social work must therefore ensure and reflect social justice and equality for disadvantaged minority groups. Culturally competent practice is essentially respectful, empathetic, and effective social work.

Contact:***Prof. PhDr. ThDr. Andrej Mátel, PhD.***

University of Presov

Faculty of Orthodox Theology

Department of Christian Anthropology and Social Work

Masarykova 15, 080 01 Prešov, Slovakia

Email: andrej.matel@unipo.sk

Andrea Preissová Krejčí, Ph.D.

Silesian University in Opava

Faculty of Public Policy in Opava

Institute of Public Administration and Social Policy

Bezručovo náměstí 885/14, 746 01 Opava, Czech Republic

Email: andrea.krejci@email.cz

The Social-pedagogic Aspect in the Works of John Amos Comenius and His Legacy to the Modern World

Lenka Haburajová Ilavská, Lýdia Lešková

DOI: 10.32725/cetv.2024.018

Abstract:

The thoughts of John Amos Comenius, an important figure in Czech history, influenced philosophy, pedagogy and its marginal branches in the Czech Republic and other European countries. His ideas, which he based on Czech traditions, were directed towards resolving the issue of good and evil. This paper discusses the importance of Comenius' works in the context of the social and social-pedagogical dimensions. Its aim is to reflect on the basic ideas of the teacher of the nations in his many years of work. The enrichment of the social as well as socio-pedagogical sciences is a topic we dealt with in the article; we wanted to point out the legacy of J. A. Komenský's ideas for the present.

Keywords: John Amos Comenius, social pedagogy, society, education, rectification.

Introduction

John Amos Comenius was a significant Czech historic figure, whose thoughts influenced philosophy, pedagogy and its marginal branches not only in the Czech Republic but also in other countries worldwide. An evangelical theologian, philosopher, pedagogic theoretician and also versatile, humanistically orientated scholar, as well as an excellent writer – these attributes are linked to the name of The Teacher of Nations, who was the founder of an educational system and whose didactic works, containing a strong social-pedagogic aspect, brought him world fame during his life, which persisted and also provided a legacy for the modern world. He served as the last Bishop of the Unity of the Brethren before becoming a religious refugee and one of the earliest champions of universal education. Pilgrim identity became a mode by which Comenius and the Brethren existed in a hostile world and remained faithful in their witness to Christ.¹ Stroope states that from the Unity of the Brethren, Comenius inherited an unshakable faith in Jesus Christ, a belief in the radical separation between faith and society, and a tradition of strict discipline. He envisioned a daring kind of Christianity that sought to be faithful to his received tradition, yet free from the overpowering notion of Christendom that had silenced the missionary

¹ Mike W. Stroope, The Legacy of John Amos Comenius, International bulletin of missionary research, no. 4 (2005): 204.

witness of the Reformers.² He was one of the leading advocates for ecumenism and pacifism in Europe during the seventeenth century. Leek emphasises that Comenius's life and work are as closely interwoven as his ideas on world brotherhood and his religious precepts are inseparable from his educational reforms.³

Comenius drew his ideas from Czech tradition. According to Čapková,⁴ his ideas focused on resolving the issue of good and evil, freeing humans from chains in the social, moral, religious and national spheres; he promoted personal responsibility, love towards fellow humans, tolerance and peace, discipline and order within the family, in the school, within the nation, in the church and throughout humanity. The life and thoughts of John Amos Comenius must be viewed from the perspective of two distinct eras: the Renaissance and the Age of Enlightenment, from the perspective of the time in which he lived, and which naturally must have influenced him. Jůzl⁵ considers this a period of gradual disintegration of feudal links and relations, and a period of the development of the economic, political and cultural-ideological conditions for a new society.

The legacy of John Amos Comenius is particularly significant at this time because he warned against the issues that could result from specific modern concepts. The prophetic words of G. B. Leibniz, who wrote that there would come a time when Comenius' vision would take place, will probably also apply in the future.⁶ His legacy is a wealth of practical ideas, theories, suggestions, and guidelines, used by today's pedagogy experts, researchers, and practitioners.⁷ According to Misseri, Comenius' works were interwoven with the connection between philosophy, theology and politics, where he constantly emphasised the importance of moral education and ethics.⁸

The works of John Amos Comenius are very extensive and include works that we could call philosophical and theological, as well as pedagogic and linguistic works. He was the author of songs, which have also survived, along with his diaries and correspondence. Comenius wrote in several languages, mostly in Czech, Latin and German. His thoughts were reflected in more than 400 volumes brimming with his great love for his nation and humanity itself. Hroncová et al.⁹ remind that although it was his pedagogic work that made Comenius famous, his social-pedagogic contributions must also be emphasised because, as the predecessor to several Age of Enlightenment ideas, he frequently emphasised the social importance of education in the context of a system of lifelong education, which he linked to the social rectification of the individual.

He based his pedagogic works on the knowledge established by other significant thinkers, not only from his time. His knowledge about intellectuals in the field of pedagogy was enormous and there was no important figure in the field of pedagogic knowledge that he was not familiar with, whether this concerned authors from ancient times like Cicero, Catona, Seneca, Plutarch, or in his lifetime.¹⁰ It must be mentioned that, according to Čečetka,¹¹ Comenius did not wish to be just

2 Stroope, *The Legacy*, 204–206.

3 Joanna Leek, 'John Amos Comenius – the initiator of modern language teaching and word understanding', *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Studia Neofilologiczne*, (2011): 223.

4 Dagmar Čapková, *Některé základní principy pedagogického myšlení J. A. Komenského [Some Basic Principles of J. A. Comenius' Pedagogic Ideology]* (Prague: Academia, 1977), 11.

5 Miroslav Jůzl, *Základy pedagogiky [The Basics of Pedagogy]* (Brno: Institute of Interdisciplinary Studies, 2010), 127.

6 Pavel Floss, *Poselství J. A. Komenského současné Evropě [John Amos Comenius' Legacy to Modern Day Europe]* (Brno: Soliton, 2005), 5.

7 Jelena Maksimović, Jelena Osmanović, and Aleksandra Milanović, 'Wkład Jana Amosa Komeńskiego w rozwój metodyki dydaktycznej', *Siedlce Comeniological Research Bulletin*, no. 5 (2018): 89–104.

8 Lucas Misseri, 'Comenius' ethics: from the heart to the world', *Ethics & Bioethics*, no. 7 (2017): 13–23, DOI:10.1515/ebce-2017-0004.

9 Jolana Hroncová, Ingrid Emmerová, and Blahoslav Kraus, *K dejinám sociálnej pedagogiky v Európe [The History of Social Pedagogy in Europe]* (Ústí nad Labem: UJEP, 2008), 31–32.

10 Jaromír Kopecký, Jan Patočka, Jiří Kyrášek, *Jan Amos Komenský, nástin života a díla [John Amos Comenius, an outline of his life and works]* (Prague: State Pedagogic Publishing House, 1957), 131.

11 Juraj Čečetka, 'Úvod [Introduction]', in *Jan Amos Komenský. Vybrané spisy II. [John Amos Comenius. Selected volumes II]* (Bratislava:

a reformer of the educational system, he also wished to reform all of society, during which time improvement of education and upbringing falls under his efforts to improve the function of all of society and science and education should serve man. Patočka¹² considers this fulfilment of an active human legacy 'humanisation of the world and society, rationalisation of life, shining the light of the mind over all landscapes and thereby contribute to the support and growth of man'. The author¹³ divides Comenius' thoughts into two categories:

- The first is expression in religious-educational, mostly poetic compositions and discourses, which are attempts to resolve urgent matters in life;
- The second category includes systematic reflection of the entire world and its order, its use for the everlasting and timely welfare of humanity.

The Social Aspect of John Amos Comenius' Works

According to Waterkamp, Comenius first had to fight for the optimistic view of man in God's creation; he had to fight his way through the doubt that the world was not recognised to man.¹⁴ Christianity, as J.A. Comenius perceived it, encouraged deep social awareness in him and the desire for social and political justice. It provided him with inspiration for the concept of emancipation of man by means of education, lifelong self-education and self-formation of the personality. He also focused on an extensive programme of fundamental reformation of learning, religion and politics, which meant that every individual should be involved in establishing human society, without social pressure, without suppression of freedom, without abuse of ignorance by a controlling minority to control the majority, without preference of material assets over spiritual.¹⁵ Comenius believed in the regenerating power of education; he preached that education could save not only a person but also the whole world, reshape it, that only education could improve the conditions of humanity.¹⁶ Comenius describes the importance of education and the need for lifelong education in his foreword to Czech Didactics.¹⁷ Floss emphasises Comenius' view of education as a process, which does not end with school, but continues throughout one's lifetime because the whole world and our entire life is a school.¹⁸ This formulation emphasises how crucial general education is as a tool for the orientation of an individual in reality and his preparation for basic social roles, during which time lifelong education should be of an integrated nature according to Comenius: *If school forms the man, let it form him holistically*.¹⁹ Comenius' concept is not just about humanisation of the individual, but of rectification of human affairs, because, according to Comenius, the welfare of the individual cannot be achieved without the welfare of all. His efforts are directed at securing the world through education towards liberal solidarity. His entire humanistic

Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1956), 10.

12 Jan Patočka, *Komeniologické studie I. [Comenius Studies I]* (Praha: Oikoymenh, 1997), 66.

13 Ibid., 66.

14 Compare Dietmar Waterkamp, 'Realism, Pansophy and Mentality in the Work of the Czech and World Pedagogue J.A. Comenius: An Analysis of Three Fundamental German Works and Their Significance for International Comeniology', *International dialogues on education: past and present*, no. 1 (2020): 37.

15 Floss, Poselství, 25.

16 Compare Domenica Maviglia, 'The Main Principles of Modern Pedagogy in "Didactica Magna" of John Amos Comenius', *Creative Approaches to Research*, no. 9 (2016): 57–67; compare Vira Novosad, 'The Pansophy ideas in the interpretation of John Amos Comenius', *Knowledge, Education, Law, Management*, no. 2 (2017): 126–133.

17 Compare John Amos Comenius, *Veškeré spisy Jana Amose Komenského. Didaktika česká [All Volumes by John Amos Comenius. Czech Didactic]* (Brno: Central Society of Teacher's Units in Moravia, 1913), 40.

18 Compare Comenius, *Veškeré spisy*, 40.

19 Komenský, *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, sv. I. [Selected Volumes by John Amos Comenius, vol. I]* (Prague: State Pedagogic Publishing House, 1958), 150.

and enlightening work was composed of pedagogical thought based on boundless love for man, because 'man is the highest creature'.²⁰ In relation to this, Stránský is of the opinion that the world will not be in order if it is not governed by a reasonable nobility that honours man and only pays heed to the possibility of general benefit.²¹ Hábl states that Comenius is aware of the great need for the accompanying moral education because he does not believe that knowledge itself would lead to morals.²² He essentially believes that a learned but immoral humanity is backward rather than progressive, or degenerates.

According to Uher, Comenius' humanism was apparent chiefly in his belief in man, in his reason, his goodwill and his wisdom. Comenius, as a reformer of all of society, desired to create a better and more just world, a world without wars, without hunger, without fear, a society of wise nations, so that no one was harmed by anyone else and no one subjugated anyone else, a world that would be led by Christ and in which no one would fear anything.²³ Comenius specialist Jan Kumpera²⁴ expresses his great respect for Comenius' overall social contribution to man with the words:

As a historian, I see Comenius chiefly as a reformer, whose goal was a free, educated and morally acting human being, because I also, in compliance with this master of the spirit, modestly believe that only through the education of individuals is it possible to attempt to rectify humanity in a peaceful, tolerant and democratic spirit.

We can state that the social issues appearing in the author's works demonstrate a strong social awareness and empathy with the most needy.

John Amos Comenius' Basic Ideas and Their Overlap into Social Pedagogy

The entirety of Comenius' works, from *The Great Didactic* to the unfinished *Pampaediu* (Pansophism) is permeated by the idea of developing everyone universally – *omnes omnia omnino*. According to Comenius, this lifelong education should be²⁵ of an integrated nature: *If school forms the man, let it form him holistically*. Comenius expressed his most important ideas before he left the Czech lands to live in foreign countries when he became affected by the consequences of unfavourable Czech social-political development in his homeland before 1620. In one of his early works (before 1620) titled *Letters to Heaven*, Comenius discusses social issues: the unsatisfactory state of education and social division into the wealthy and the poor. His critical, social and national-educational viewpoint became even more penetrating following White Mountain and was also reflected in his bold criticism of the state of society in his work *Labyrinth of the World* and *Paradise of the Heart*, which he complemented with a vision of a future harmonic society.²⁶ Comenius' work *Labyrinth of the World* and *Paradise of the Heart* contains common elements of social pedagogy and philosophy of education, which consist of seeking the purpose of life and the true

20 Stojan Cenić and Jelena Petrović, *Vaspitanje kroz istorijske epohe: [enciklopedijski pristup]* (Vranje, Beograd: Eduka, 2005), 108.

21 Rudolf Stránský, *Komenský ve své době a budoucnosti [Comenius in His Time and in the Future]* (Prague: Máj Cooperative Publishing House, 1948), 186.

22 Compare Jan Hábl, 'Lekce z lidskosti, antropologické inspirace z díla J. A. Komenského [Lessons in Humanity, Anthropological Inspirations from the Works of J.A. Comenius]', *Pedagogická orientace [Pedagogic Orientation]*, no. 1 (2010): 5–15.

23 Compare Boris Uher, *Vyprávění o velkém učiteli [Stories About The Great Teacher]* (Prague: Evangelical Publishing House, 1990), 71–79.

24 Compare Jan Kumpera, Jan Amos Komenský, *Poutník na rozhraní věků [John Amos Comenius. A Pilgrim at the Turn of Ages]* (Ostrava: Amosium Servis & Svoboda Publishing House, 1992), 5.

25 Compare Comenius, *Vybrané spisy [Selected Volumes]*.

26 Compare Dagmar Čapková, *Některé základní principy pedagogického myšlení J. A. Komenského [Some Basic Principles of the Pedagogic Ideology of J. A. Comenius]* (Prague: Academia, 1977), 18.

values, which lead to fulfilment. An important idea is the inability of man to be satisfied and happy, unless he identifies with the way of life in the society in which he lives. Rectification must begin with oneself, which symbolises the need to stop more frequently and consider the essence, purpose and goal of life. Čapková reminds,²⁷ that Comenius began considering the man's standing in the world in his work, *Centrum Securitatis*; he also created a work to elevate Czech poetry *O poézii českéj* (*About Czech Poetry*) and commenced his great theoretical-pedagogic work – the Czech Didactic. According to Spinka, universality, for Comenius, was expressed as pansophism, the integration of all knowledge ‘into one, all-embracing, harmonious world-view.’²⁸ According to several authors, Comenius thought about pansophy and understood it as harmony that rules the entire cosmos, universal wisdom, omniscience, an encyclopedia of knowledge, the possibility of knowing everything around us and in us, a view of man, the world and life, where structuring the world is a prerequisite for structuring knowledge, a holistic approach to science as well as a unique methodological approach.²⁹ Jůzl, too, states that the basic foundation of his work was pansophism, a comprehensive and clearly arranged, unified system of learning, which he wished to use to bring education out of the labyrinth of confusion and ambiguity. The concept of pansophism was initially outlined in his key volume *Via Lucis* or *The Way of Light*. The unfavourable post-White Mountain political development in Europe motivated Comenius to write his opus magnum – *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* – *General Consultation on an Improvement of All Things Human*.³⁰ Comenius has been widely studied in educational research. His pansophist philosophy led him to believe that science was a necessary subject for all. Comenius emphasised useful scientific knowledge and core principles. He espoused the idea of sequence, from the importance of sensory experience to the way scientific content is organised.³¹ Comenius demanded equal education for all people, regardless of gender, race, religion or social background. Education was to have not only practical benefits for employment but also a higher social purpose, because education is not only a means to achieve something but is a goal of itself. His ideas exuded the spirit of the new time, openness and democracy, advocating the abolition of class differences and bringing education to the lower strata of society, i.e., making it accessible to all.³² Needham emphasises that Comenius encompassed all the ideas that successfully triumphed in modern education – he is credited with education of women, he was against class division in schools, he wished schools to become happy workshops of humanity.³³ The ideological basis of Comenius' emancipatory efforts, gradually excluding all types of violence, is his triadic concept of reality. According to Janák,³⁴ during his confrontational dualist period, Comenius endeavoured

27 Čapková, *Některé základní principy pedagogického myšlení J. A. Komenského* [*Some Basic Principles of the Pedagogic Ideology of J. A. Comenius*], 18.

28 Matthew Spinka, *Comenian Pansophic Principles*, Church History, no. 2 (1953): 155–165.

29 Compare Jelena Maksimović, Jelena Osmanović, and Aleksandra Milanović, ‘John Amos Comenius's Contribution to the Development of the Didactic Methodology’, *Siedlce Comeniological Research Bulletin*, no. 5 (2018): 89–119; compare Jelena Maksimović and Jelena Osmanović, ‘The pedagogical work of John Amos Comenius with the approach to the principle of the connection of theory and practice in the methodology of pedagogy’, *Siedlce Comeniological Research Bulletin*, no. 4 (2017): 327–336; compare Cyril Hišem and Gabriela Sabová, ‘Historické súvislosti interkultúrneho vzdelávania na slovensko-poľskom pohraničí’, *Problemy i wyzwania edukacji międzykulturowej na wspólnym obszarze pogranicza polsko-słowackiego*, (Jarosław: PWST-E, 2018): 315–341; compare Vira Novosad, ‘The Pansophy ideas in the interpretation of John Amos Comenius’, *Knowledge, Education, Law, Management*, no 2 (2017): 126–133.

30 Jůzl, *Základy pedagogiky* [*Basics of Pedagogy*], 1.

31 Gyeong-Geon Lee and Hun-Gi Hong, ‘John Amos Comenius as the prophet of modern ideas in science education: in the light of Pansophia’, *History of Education*, no. 1 (2021): 1–26, <https://doi.org/10.1080/0046760X.2020.1836265>.

32 Shinichi Sohma, ‘Education, Philosophy and University – A consideration through Jan Amos Comenius and Jan Patočka’, *E-Journal of the Philosophy of Education*, no. 1 (2016): 25–32.

33 Compare Joseph Needham, *The Teacher of Nations: Addresses and Essays in Commemoration of the Visit to England of the Great Czech Educationalist Jan Amos Komenský* [*Comenius*] (Cambridge University Press, 2015), 5.

34 Jan Janák, *Komňa J. A. Komenského* (Brno: Museum and National History Society in Brno, 1991), 69.

to establish unity in three spheres of human effort: learning, religion and politics. His perfectly executed didactics and pansophic method are a significant contribution.

Comenius' social pedagogic ideas were based on the generally negative social situation of his time. His desire to rectify society and the entire world was called utopic by many, however, the will of this genius with a sensitive humanistic heart was guided by his indefatigable efforts to achieve social change, leading to social justice and a satisfied life for all social classes. According to Hill,³⁵ the term social in the current theory of social policy is defined as 'relating to society or its organisation', as 'concerned with the mutual relations of human beings or classes of human beings', as 'living in organised communities', as 'needing companionship', as 'living together in organised communities'. J.A. Comenius is very close to this definition, and his ideas are based on these planes.

The Legacy of J. A. Comenius for Modern Social Pedagogy

The founder of sociology, Comte, who emphasised the role of education directed towards subordinating individual interests to the interests of society, had a great impact on the origin of social pedagogy. Kraus³⁶ considers his concept of education a means of socialisation contributing to the stabilisation of society. According to Procházka,³⁷ social pedagogy is based on the tradition of philosophical thinking, the relationship between society and man, and inter-human coexistence. From his viewpoint, multiple areas of Comenius' ideology remain important and inspirational to social pedagogy: the idea of the power of education and its potential during transformation of society, the idea of the democracy of education, the accent on the social role of the school environment, the comprehensive concept of rectification of society through education.³⁸ Balvín emphasises the need for a systematic approach to education, the philosophical basis of which is humanism. He considers Comenius' ideas on school as a workshop of humanity, where each individual and all people are developed universally without any discrimination whatsoever for the purpose of perfecting all of society, inspirational.³⁹ Comenius surpassed not only his time but also foresaw the development of human thinking and learning, by his approach to man from the aspect of anthropology and his creative concept in the spirit of humanism, particularly on the basis of his proposal for a democratic educational system for everyone in his work *The Great Didactic*.⁴⁰ In *Great Didactics*, John Amos Comenius formulated the rules and methods of easy teaching and learning.⁴¹ The effectiveness of teaching should be guaranteed by rules that also apply to modern school theories:

- Demonstrativeness (knowledge transmitted through the senses; 'for knowledge, the senses are the starting point, so the way of cognition goes to memory through image, then an understanding of the general shape of things, and finally, when things are understood well enough, a conclusion appears which confirms the certainty of cognition');⁴²
- Availability, systematicity, and difficulty in graduation (nature goes from the easier to the more

35 Michael Hill and Zoë M. Irving, *Understanding social policy* (London, Wiley-Blackwell, 2009), 112–116.

36 Compare Blahoslav Kraus, *Základy sociální pedagogiky [The Basics of Social Pedagogy]* (Prague: Portál, 2008), 10.

37 Compare Miroslav Procházka, *Sociální pedagogika [Social Pedagogy]* (Prague: Grada, 2012), 11.

38 Ibid., 24.

39 Jaroslav Balvín et al., *Teorie výchovy a vzdělávání pro oblast sociální pedagogiky a andragogiky [The Theory of Education in Relation to the Field of Social Pedagogy and Andragogy]* (Prague: Hnutí R, 2013), 121.

40 Josef Wolf, *Jan Amos Komenský, osobnost dneška [John Amos Comenius, a modern celebrity]* (Prague: Unitaria, 1992), 10.

41 The universal character of general postulates concerning teaching and learning is included in Chapter 26 of *Great Didactics*, 118–135.

42 J. A. Comenius, *Wielka dydaktyka* (Ossolineum 1956), 145.

- difficult, from things close to children and youngsters to those more distant);
- Revising the acquired knowledge and using it in practice (the knowledge of things is very important, but its practical use is just as important; at the same time, Comenius emphasises a good example and frequent exercise).

The fact that Semrád and Škrabal perceive the influence of Comenius' work on social pedagogy from the aspect of the social roles of school and mutual cooperation between involved parties, teachers and pupils, during which time education is a tool for social development, is also of interest.⁴³ Comenius established the first comprehensive, logical and philosophically reworked pedagogic system, an encyclopaedic concept in which democracy is strictly applied. According to Flossa,⁴⁴ Comenius' main contribution to education is in revealing the spontaneity of the child, thanks to his contributions in this sphere he became one of the most famous and highly acknowledged teachers and pedagogues of all time and is called The Teacher of Nations throughout the world. As far as Comenius's extra-educational activity is concerned, the following facts are especially worth emphasizing: his striving for the unity of churches; numerous appeals for 'world amendment', especially for constant peace; attempts to build international cooperation, which was supposed to be achieved by founding Collegium lucis – an institution functioning as a kind of ministry of education; his demand for the democratization of education, for making education available to girls and the disabled; and last but not least, his tackling of many novel issues, such as mental development and its stages, the psychological foundations of teaching methods, the school's interrelations with other educational institutions, especially the family, and international cooperation in the field of the research of education.⁴⁵ We can state that Comenius was a convinced supporter of pedagogic optimism, who based his ideas on the philosophy that better schools create a better society and subsequently also a better future. Kumpere points out that, particularly in this time of gradual transformation and degradation of spiritual values, we must remind ourselves that Comenius' pedagogy was the first level of his pansophic philosophy, striving to rectify humanity using reformed science, religion and politics, during which time the main tools for the rectification and development of an individual is his proper education.⁴⁶ Comenius is first and foremost a magnificent figure on the individual, scientific and social levels. The achievements of Jan Amos Comenius are far-reaching, and his contributions immeasurable, which places him among the most unique pedagogical and ingenious thinkers.⁴⁷ Several authors consider him the greatest founder of pedagogy and greatest thinker in the field, the mastermind behind the pedagogical system.⁴⁸ Leek emphasises that Comenius was the greatest and most important of all the reformers whose life and work have been recorded in the annals of education. He has been called 'the prophet' among educationists. With a pure, profound, and loving heart; his restless will and wide-seeing, self-thinking, and powerful mind make him one of the noblest

43 Compare Jiří Semrád and Milan Škrabal, 'Odkaz Komenského sociální pedagogice [A reference to Comenius' social pedagogy]', in *Jan Amos Komenský: odkaz kultuře vzdělávání [Johannes Amos Comenius: the legacy to the culture of education]*, ed. Svatava Chocholová, Markéta Pánková, and Martin Steinr (Prague: Academia, 2009), 177–185.

44 Compare Floss, *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*, 10.

45 Czesław Kupisiewicz, *Szkice z dziejów dydaktyki* (Cracow: Impuls Publishers, 2010), 55.

46 Jan Kumpere, *Jak se učit. Vybrané myšlenky o vzdělání a výchově [How To Learn. Selected Ideas About Education]* (Prague: Mladá fronta, 2004), 100.

47 Jelena Maksimović, Jelena Osmanović, and Nikola Simonović, 'Pansophism and pedagogy in the work of John Amos Comenius from the angle of pedagogy in Serbia', *Siedlce Comeniological Research Bulletin*, no. 7 (2020): 170, DOI: 10.5604/01.3001.0014.7100.

48 Compare Justin L. Glenn, 'The intellectual-theological leadership of John Amos Comenius', *Perichoresis*, no. 3 (2018): 45–61, DOI: 10.2478/perc-2018-0016; compare Mirko Lukaš and Emerik Munjiza, 'Education System of John Amos Comenius and its Implications in Modern Didactics', *Život i škola: časopis za teoriju i praksu odgoja i obrazovanja*, no. 31 (2014): 32–42.

characters in the educational field.⁴⁹

Comenius' concept of pedagogy represents a broad scope, with the omnipresent social dimension and social pedagogy, the aim of which is to bring up an individual to live a just social life with the most natural ethical and moral principles of coexistence in a democratic society. The basic principle of Comenius' entire education system was to live in peace and quiet. Comenius wanted rectification to take place in all spheres of human life, from the social sphere, through the personal sphere, to the relationship with God. Comenius considered the relationship with the world, with nature, with God and people, a key criterion of good education and a good life. The only prerequisite for universal rectification of society is lifelong education, which should lead to general refinement of the mind. From the philosophical view of human life as a pathway to universal knowledge, guided by the thesis: 'all of life is a school', Comenius deduces some theoretical pedagogical premises of his own development and social development, as well as premises for the organisation of education and school. He makes the orderly world an example and basis of man's harmony and integrality, and of the organisation of social life. And just like all things are in order towards one another and interrelated with eternal rules of the truth, let people themselves make use of the light, order and truth of the world of things, with each of them being led to a similar harmony in themselves, and towards each other.⁵⁰ The school becomes a basis of the concept of man's social life, where the task of 'universal education of all mankind' will be accomplished.⁵¹ Integral development becomes a lifelong task. Comenius does not only consider man's integral development to be the aim, but he also seeks a path to this aim which lies in a harmonious social life. Integral development is a task he sets for an individual to be directed at himself, as well as expressed in mutual help for others.

We believe that Comenius' importance to the modern world is chiefly in his accent on the fact that the growth of an individual is conditional to the social sphere, to his complex understanding of pedagogic activities and moral upbringing, which is a key condition for creating and maintaining functional social relations in all areas of social life.

Conclusion

According to Glenn, for many decades after his death, Comenius seemed to be lost to time, but there has been a resurgence of scholarly interest in the ideas and methods of Comenius. His life and work can serve as a source of encouragement and inspiration to church and educational leaders today.⁵² Comenius did not consider school only a source of learning, it was chiefly a workshop of humanity, where the goal of education is the entire person, and the school should contribute to the individual's development and cultivation of humanity in each individual. Education should also contribute to resolution of issues in life and to moderation of any negative impact from two aspects: as preparation for social cooperation in all spheres of social life and for acquaintance with potential issues, their prevention and methods of their resolution. Today's society places increasing demands on individuals and the social-education process is forced to constantly adapt to these requirements. The key criterion for success is flexibility and preparedness for change. The philosophical and social aspect of education is reflected in everyday human life and is constantly

49 Joanna Leek, 'John Amos Comenius – the initiator of modern language teaching and word understanding', *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Studia Neofilologiczne*, (2011): 230.

50 Komeński, *Pampaedia* (Wrocław: 1973), 70.

51 Ibid., 50.

52 Glenn, 'The intellectual-theological leadership of John Amos Comenius'.

contained within it. Comenius considered pedagogy a social science, a central science for all sciences, whose goal was to bring up individuals to live a just social life, based on the most natural ethical and moral principles of coexistence within a democratic society. Social pedagogy, inspired by Comenius' vision, sees an opportunity for resolving many society-wide issues, which call for rectification. We believe that the potential of pedagogy and social pedagogy, in relation to the philosophy of education, is very important and, in mutual cooperation between these sciences, it affects all areas of human life.

Contact:***Assoc Prof. Lenka Haburajová Ilavská, Ph.D.***

Tomas Bata University in Zlín
Faculty of Humanities
Štefánikova 5670, 760 01 Zlín
haburajova@utb.cz

Assoc Prof. PhDr. Ing. Lýdia Lešková, Ph.D.

Catholic University in Ružomberok
Faculty of Theology in Košice
Hlavná 89, 041 21 Košice
lydia.leskova@ku.sk

Human and Christian Recreation of the Way of Life for the Post-Covid 19 Era

Pavel Ambros

DOI: 10.32725/cetv.2024.019

Abstract:

The paper reflects the discussion within individual local Churches in Europe in 2020. The results became part of the discussions of the Plenary Assembly of the CCEE from 25th to 26th September in Prague on the topic 'The Church in Europe after the Pandemic'. The study addresses the main points of discussion within the Church, taking into account the social and economic situation of individual EU countries. The crisis associated with the pandemic has partially deepened intra-Church tensions. Therefore, the study thoroughly examines these themes (celebration of Sunday, spiritual Holy Communion, the significance of forms of liturgy as a rite for the individual in their wholeness, diversity of liturgies, and the importance and role of the domestic church and its interaction with the Church as a whole). A decisive factor for the future seems to be the formation of a Christian lifestyle that does not overlook its eschatological direction.

Keywords: Covid 19; intra-Church dialogue; Church in Europe; celebration of Sunday; spiritual life; domestic church; baptismal calling; eschatology; universal priesthood of believers; ministerial priesthood; Sacred Heart of Jesus; sacramental pastoral care

What is the specific role that communities, and society as a whole, recognise for the Church and what do they expect for the future? In particular, the diaconal service that the Church has provided and continues to provide is appreciated.¹ It is expected to contribute to the cohesion of society and to be 'a lobby' for those who have none and whose interests are ignored. In this sense, the Church is also expected to be a constructive-critical observer of government action, then an active participant in scientific and professional debate, and finally a responsible co-creator of public opinion in the media and their real role in social communication and social interaction. Questions on the interpretation of the crisis were also addressed to the Church, although the attempts to answer them rarely found a broad public reception.² Within the inner-church, the topics of Sunday duty,

1 This study is a revised and extended version of my lecture to the CCEE (Pavel Ambros, 'An open discussion on the way of life in the post-COVID-19 era', CCEE, accessed 27th August 2021, <https://www.ccee.eu/wp-content/uploads/sites/2/2020/09/P-Ambros-EN.pdf>

2 For the Czech Republic cf. 'Hodnocení reakce státu a jeho institucí na epidemii Covid-19 - Naše společnost - speciál - prosinec 2020', Sociologický Ústav AV ČR, accessed 27th August 2021, https://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c2/a5346/f9/pi210114.pdf; for the whole of Europe cf. Ivan Krastev, *Európa a Pandemia* (Žilina: Absynt, 2020).

spiritual communion and substitution, the meaning and form of the liturgy as a ritual for man in his wholeness, the variety of services, the meaning and role of the house-church³ and its interaction with the church as a whole, as well as the question of the extent to which the experience of God is possible in the digital space, are to be discussed. In doing so, care must be taken to ensure that the theological efforts can be perceived and understood by the faithful.⁴

‘The experience of this pandemic has left a deep mark on all of us because it dramatically affected one of the structural requirements of our existence-relations among people and in society.’⁵ The entire universal Church is experiencing a feeling of impotence, something somewhat forgotten in this day and age.⁶ The Covid-19 pandemic has revealed the frailties, illusions, instabilities, and failures of our political and economic systems and projects in human society worldwide. We are learning to coexist with the reality of vulnerability on a global scale. There is reason for hope, though, given the unprecedented effort of solidarity in overcoming the consequences of Covid-19 together, both in society and in the Church. Concerns and fears are being raised, regarding the possible misuse of these consequences for selfish political and economic interests. The people of God are called upon to look at all things in a new way, to see them in Christ. God’s gifts to us, along with our personal and community responses, are the solution. These responses stem from decisions, which are based on discernment in the Spirit. The compassion (συμπαθέω⁷) of the Sacred Heart of Christ towards this world⁸ (After Jesus had taken the wine He said, ‘It is fulfilled’; and bowing His head He gave up His Spirit, Jn 19:30, shared by the people of God, is at the very core of our focus. It is a compassion which reveals the Father’s unchanging will to embrace all, and it is the manifestation of the power of the Spirit in those who accept God’s call to personally participate in the work of salvation (2 Cor 1: 3-5). The testimony of the Churches of Europe reflects Europe’s contribution to God’s love, which shapes its essence, vocation, mission, and way of life.⁹ In these times especially, as they serve Pope Francis – the Bishop of Rome – and in the Holy See’s activities, Europe’s local churches of different traditions find a sign for the entire universal Church: that God guides everything.¹⁰ This reality allows the faith of the people of God to grow. It is a matter of going back to what is essential: namely that both the present and the future encounters with God consist of trust, commitment, and bearing testimony in difficult times.¹¹ Through the power of the Holy Spirit, we come to realise the difficult situation our neighbours, specifically Africa and the Middle East, find themselves in. However, we cannot forget Eastern Europe or the situation faced by the Orthodox Churches¹² operating here, be they majority or diaspora. The stance shared by the Conference of European Churches (CEC) and the Commission of the Catholic Bishops’ Conferences of the European Union (COMECE) is an example of the solidarity

3 Cf. Kevin Farrell, ‘Una proposta concreta per essere “Chiesa domestica”’, *L’Osservatore Romano* 160, no. 66 (22 marzo 2020): 8.

4 Cf. ‘Pandemic and Ecclesial Communication: new pastoral challenges’, CCEE, accessed 27th August 2021, <https://www.ccee.eu/pandemic-and-ecclesial-communication-new-pastoral-challenges/?lang=en>.

5 Papa Francesco, ‘Le nuove povertà reclamano una coraggiosa fantasia della carità’, *L’Osservatore Romano* 160, no. 221 (27 settembre 2020): 7.

6 Andrea Vicini, ‘Covid-19: A Crisis and Tragedy – What’s Next?’, *Theological Studies* 82, no. 1 (2021): 116–137.

7 Cf. *Heb* 4:15; 10:34; *1Pt* 3:8; The Theology of the Heart develops the words of Saint Margaret Mary Alacoque: ‘Behold this Heart which has loved men so much and has loaded them with all benefits, and for this boundless love has had no return but neglect, and contumely, and this often from those who were bound by a debt and duty of a more special love.’ *Vie Et Oeuvres de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, 2, *Comprenant Ses Lettres, Sa Vie Écrite Par Elle-Même, Ses Avis Aux Novices* (Paray le Monial: Monastère de la Visitation, 1867), 31.

8 Cf. *Gaudium et spes*, 38.

9 Cf. Paul M. Zulehner, *Bange Zuversicht. Wie die Menschen die Corona-Krise erleben* (Ostfildern: Patmos, 2021).

10 Vicini, ‘Covid-19’, 127–29 (Words Matter).

11 Papež František, *Fratelli tutti. Encyklika o bratrství a sociálním přátelství*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2021, 138.

12 Cf. Marta Dell’Asta, ‘Russia e Covid, i cristiani si interrogano’, *La nuova Europa*, accessed 27th August 2021, <https://www.lanuovaeuropa.org/chiesa/2020/03/29/russia-e-covid-i-cristiani-si-interrogano>.

of the Church with secular society.¹³ The unity of the Christian faithful in Europe helps in raising awareness regarding the situation faced by the poorest, the marginalised, and those living in the peripheries, including asylum seekers and migrants.

Let us examine our conscience: is secular society now more capable of understanding our local churches as communities and institutions of solidarity, with an inner commitment to the care of health systems, solidarity networks, and human rights closely linked to social and environmental rights and obligations? Is the family the basic preference of our local churches? Is it seen as the foundation supporting the most effective forms of prevention, health care, solidarity, and the ability to face challenges and overcome crises? Can families and the poor testify that the ecclesial community supports and defends them in seeking real paths toward hope within the ecclesial community itself and with the help of society? Have we listened particularly closely to the voices of women, who have been affected by a number of unresolved situations in an unprecedented way?

Among the many stimuli that have emerged, let us focus on those that can give voice to the suffering of the people of God, as they entrust their sorrows to their pastors. Together with them, they seek the desire of the heart of Christ to fulfil the Father's will and to realise the coming of God's kingdom in the power of the Spirit.

1. Historical Memory in the Memory of the Church After the Pandemic

Our common historical memory is preserved in the memory of the Church, in the stories about the lives of Saints and in chronicles. In Europe, generally, the great medieval plagues upset the society of the time, thus leading to its growth, as they became an opportunity for conversion. This is an opportunity once more, given the current Coronavirus crisis. Along with unprecedented economic turbulence (unpredictable fluctuations in real estate prices, rents, rising labour costs, debt, the creation of new barriers, and the emergence of new peripheries), we are witnessing the depreciation of the very concept of solidarity and the loss of social consensus. An excessive quest for health seemingly overshadows the efforts made to achieve the salvation of one's soul and the salvation of all, as one would say in classical language. A vision of the future is often lacking. The people of God could, in fact, sense confidence in God's Providence through the Saints, Bishops, priests, and deacons, and even in the spiritual fathers and mothers – a confidence present in those who know how to look to the future, despite the crisis.¹⁴

Our knowledge regarding technology and health care far exceeds that possessed by past generations. At the same time, we cannot state that our elites are more forward-thinking and exemplary compared to those of the past. They do not offer ideas and visions; their attitude shifts according to demand in the mere pursuit of political interests. A society without values suffers from exhaustion and emptiness. It feels abandoned, hurt, and lacking a universally shared idea. It stands no chance unless it has an identity and a vision. We suffer due to excess, abundance, and superabundance. More and more frequently, we sense that there is no miraculous medicine or quick solution. No technology or government technique can turn into a universal remedy. Our commitment is always present, and it is shaped by freedom. Our future is freedom in the Spirit. The distinguishing trait of Christians is that their starting point is the immensity of God's gift, which is embodied in their daily decision-making process. Technological solutions, *per se*, do not address the issue of

13 'Europe: together in discerning perspectives for the future. Final Message of the Bishops', CCEE, accessed 27th August 2021, <https://www.ccee.eu/europe-together-in-discerning-perspectives-for-the-future/?lang=en>.

14 Cf. José Luis Narvaja, 'Lo spirito distruttivo', *La Civiltà cattolica* 172, no. 4107-4108 (2021): 254–63, especially 256–57.

pastoral discernment. This is also true of the relationship between the celebration by the people of God's liturgy and the life and mission of Christians and their experience (*martyria*), the public expression of the worship of God through the personal and active participation in Christ's salvific work (liturgy) and a love which is experienced, committed to and inspired by Christ's example; overcoming all borders by passing through the service of love in society (political diakonia), love for one's neighbour (*charis*), and love in the midst of God's own people (*agape*). There is an urgent need to discuss the changes happening in the life of the people of God, given the impossibility of celebrating the liturgy in public both during and after the pandemic. There are other questions that cannot be avoided either, such as: Do we perceive the implied risk in accepting the lawfulness of the State authorities' decisive intervention in the life of the families and communities without any reservation? Do we perceive the risk involved in passively accepting the mass media's manipulative practices, which eventually shape our social and cultural environment? What are the consequences of our Covid-related liturgical experiment in the parish, which focuses primarily on live broadcasting and dispensation? Should online liturgies remain in the life of our parish communities? What are the consequences of these decisions in the lives of both individuals and the entire community of believers? How will this experience affect our future decisions?¹⁵

2. Essential Horizon of Liturgy

The temple holds a special place in the Judeo-Christian tradition.¹⁶ It is linked to the place where God's personal presence is among us. The Temple of Jerusalem was God's dwelling. People would go there to pray, priests would serve there (offering sacrifices) and, once a year, the High Priest would address God on behalf of them all. The Jews would not just pray in public or in front of others, but also in private before God alone. Whenever they could not enter a temple or synagogue, in a certain sense they could enter their 'virtual' place of worship.¹⁷ They did it in a simple way, choosing to devote the same amount of time and applying the same conditions to prayer (by referring to the same directives to be observed during the practice of piety in a temple or synagogue). They looked in the direction of the temple and thought to themselves: '[T]he sun is setting now. If I pray at the same time as the priests pray in the temple, my prayer will become a sacrifice, combined with the sacrifice or prayers performed in the temple'. This is an excellent example of how prayer can cross over the boundaries of space and time. The foundation of participation does not lie in physical presence alone. At the same time, however, one cannot omit the whole mystery of the Incarnation of Christ and the related transformation of man into the image of the Risen Christ. In its most essential part, regarding the bread and the wine (and, therefore, our human corporeity), the liturgy requires a far more complex form of participation and one in which the human and the divine become the new man's single spiritual reality, interfering with the notion of space and time and becoming part of a symbolic language (not a virtual language). However, we should still be concerned with the partial nature and incompleteness of an online liturgy.¹⁸ As far as the integrity of the human being (body, soul, and spirit) is concerned, the *Liturgy of the Hours*

15 Pavel Ambros, *Sova, nebo Fénix? Koronavirové pastorační eseje* (Olomouc: Refugium, 2021), e-book, ch. 5. Jak se stát moudrými v době pandemie covid-19?

16 Jean Gaillard, 'Domus Dei. 4° Le chrétien, demeure des Personnes divines', in *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Tome 3, Dabert - Duvergier de Hauranne*, ed. Marcel Viller (Paris: Gabriel Beauchesne, 1957), 1557–1558.

17 Roger Le Déaut, 'Judaism. B. Cult et pratique religieuses', in *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire. Tome 8, Jacob - Kyspenning*, ed. Marcel Viller (Paris: Gabriel Beauchesne, 1974): 1510–1522.

18 Cesare Girauda, 'La vita sacramentale in tempo di pandemia', in *La fede e il contagio. Quaderni di dialoghi*, ed. Luigi Aligi (Roma: Fondazione Apostolicam Actuositatem, 2020), 53–57.

is more suitable for the Chinese Covid-19 pandemic situations. It offers the possibility of common prayer, the reading of the Scriptures, and the sanctification of time. *Lectio Divina* is also part of the Church's immense wealth, but it is practised rather sporadically in our ecclesiastical province, as well as in religious or monastic communities. It is practised in small religious youth groups or communities of some movements. The perception of the liturgy is fairly limited to receiving the sacraments. It cannot be reduced to the mere external belonging to a social group or subculture, as we see in groups with a traditionalist focus. The liturgy exposes us to an essential horizon: our expectation of the Lord, which is a common expectation.¹⁹

3. Between the *Lex Orandi* and the *Lex Credendi* – Eschatology and Utopia

The isolation preventing the common celebration of Easter also affects the personal sphere of our faith's most basic event: Christ's closeness, along with all of God's promises in Baptism. The renewal of the profession of baptismal faith is the underlying attitude of the life of *a new person*; it is the personal closeness of the Lord. As far as we are concerned, it is revealed by receiving the bread and the wine, transformed into the Body and Blood of Christ; it is revealed in the very assembly convened by Christ, in the importance of singing, and in the use of holy water or in our liturgical approach. Yet how does one conceive the respectful closeness required by the very nature of the liturgy, if the assembly (*ecclesia*) is made impossible by epidemiological rules that ban proximity? In a figurative sense, we have simply transformed the Eucharist into a virtual experience: we have put the cart before the horse, giving primary meaning to the Eucharist. The Eucharist, or Holy Communion, and all things connected to it, is first and foremost the outcome of the encounter between the people of God and the Risen Lord in the midst of the gathered *assembly*. Therefore, the assembly (*ecclesia*) has an essential role to play; it preserves God's anamnesis (memorial) through faith and transforms the bread and wine offered by the people through the power of the Spirit. Consequently, it transforms all the people of God in the Body of Christ through the invocation (*epiclesis*) of the assembly. Catholics who go to Mass generally see the Eucharist as the heart of the celebration and as being independent of the assembly. They understand the Eucharist as being a distribution of that which is Sacred, entrusted to the ministers of the Church.²⁰ The assembly (*ecclesia*) is the divine liturgy of the entire Mystical Body of Christ, of both the head and the limbs, i.e. Christ as High Priest, and all those who participate in his Priesthood through the universal and common priesthood. Externally and publicly, they participate inwardly in the worship of God and his Lamb. The bond between the inner and outer forms of worship is expressed and symbolised through a solemn ceremony, namely the liturgical order. Through the latter, the tradition of the Church could preserve all the essential parts of the liturgical process: the presence of Jesus Christ as mediator, the predicament of symbolism (the life of Jesus or the fulfilment of the mission of the Church in the heavenly liturgy), the link between the anamnesis of the Lord's death and the memory of the Saints and with the liturgy's main function: *that of being a sign*. The liturgical order was visibly reflected in the way liturgical texts were composed and in the various ways in which a specific liturgy was celebrated. The dynamics proper to prayers (*epiclesis*, anamnesis, and the words of consecration), the link between the *lex orandi* and the *lex credendi*, the meaning of mystagogy, the meaning of symbolic language, and the meaning of beauty in relation to the truths of faith, all seem to fall into oblivion.²¹

19 Ambros, *Sova, nebo Fénix?*..., ch. 19. Pohled do skutečnosti: slavení Velikonoc v době pandemie a naše budoucí pastorační rozlišování.

20 Cf. Papa Francesco, 'Le amarezze nella vita del prete', *L'Osservatore Romano* 160, no. 48 (28 febbraio 2020): 7.

21 Antonio E. Bermejo, 'Lex orandi, lex credendi. Traces of the Fathers of the Church and the Councils in the Liturgy', *Annuario Historiae*

Why is it that people today have a desire for the Holy Mass? Why is it that they feel dissatisfied when they are denied the opportunity to attend the Holy Mass and approach the Eucharist? Is it probably because they miss the tangible *assembly* of the faithful, which already in the ‘here and now’ is the expression of the actual fulfilment of Christ’s resurrection in the people of God? By meeting, the conditions needed for a worthy and spiritually fruitful Holy Communion, to them the Eucharist becomes the ritualised certainty of personal salvation. The aforementioned basis and meaning of the celebration (the updated representation of Christ’s saving act) had been gradually losing its background. The liturgical order of salvation (the sacred liturgy) has undoubtedly become a sociologically meaningful rite. It fulfils its therapeutic function vis-à-vis the unsolvable issues relating to the meaning of human life, linked to birth, to transition periods, to maturation, and ultimately to man’s death. Nevertheless, this definition of the liturgy is a disproportionate limitation. The liturgy contains something more: the very secret of salvation, the eschatological fulfilment of the now-present world. It also has another, irreplaceable role in overcoming the temptation of the *catastrophic* concept of *eschatology*, or of human *utopias* (utopia – a non-existent place).²²

It transforms man’s tragic destiny into *anamnesis* (looking to the future with an attitude that includes our entire past, defined as the history of salvation) and *participation* (overcoming the present through means of Divine-human synergy). Participation allows us to find ourselves before the reality we expect, and it shapes that reality within us – that which *already is and is not yet* at the same time. Finally, we must admit that we have forgotten that the liturgical culmination (the *epiclesis* that causes transformation) has its premise (human existence as preparation) in the catechesis in the proper sense of the word; a gradual strengthening and expectation at the same time. The Greek meaning is twofold: to give direction to a goal and to hold back, in the sense that *you still cannot*. Ultimately the horizon of human time, which opens the eighth day here and now, the eschatological period of world history (*a mystagogy* transforming the objectivity of the Sacraments into a personal attitude, giving it a social and cultural dimension and deepening the unity in the Spirit linked to the multitude of the Holy Spirit’s gifts and fruits).²³

4. ‘Theologising Practicalism’ and Active Participation

All of life’s situations are considered to be solved positively (*Christianly*) only once their course is completed. This meaning is accepted and absorbed into the people’s existence.²⁴ Nowadays, sharing information is so easy that we are not even able to fathom its impact on human life, also given the amount of information available and due to the idea of visually perceived effectiveness. This is illustrated fittingly by our dialogue regarding what happens to us, once we limit the liturgy to only being a ‘thing’, a broadcast on a screen (*virtual reality*). We do not even realise the fact that we are losing when, firstly, the liturgical event is deprived of its irreplaceable integrity and, secondly, we no longer worry about the loss of the perception of *personal closeness*. Statements suggesting a change be made in the approach to online liturgy and that it is not even adequately prepared, both pastorally and spiritually, are revealing. Pastors could, however, end up overseeing a potentially very risky change in the inner attitude of the faithful unless they listen carefully and stimulate deeper discernment. With the end of the drastic restrictions regarding the prohibition of liturgical functions, many began to say that they did not need to go to Mass. The awareness

Conciliorum 35, no. 1–2 (2003): 273–289.

22 *Fratelli tutti*, 32–36; cf. Špidlík, Tomáš, “*Maranatha*”. *La vita dopo la morte* (Roma: Lipa 2007), 43–4.

23 Ambros, Sova, *nebo Fénix?*..., ch. 3. Eucharistie a shromáždění Božího lidu (ecclesia).

24 Vicini, ‘Covid-19’, 125–26.

of Sunday Mass as a duty has been put aside by a number of practising Catholics, with the belief that even with enough time to attend Sunday Mass, a live-broadcast Mass was enough for them. It remains to be seen whether pastors have actually noticed the full depth of the suffering of the people of God or have simply become aware of the personal situations of individuals, families, and communities. A rather remote analogy would be the following: were we to tell grandparents in a nursing home that young people do not come to visit them as a way of saving money, and that contact through Facebook is enough, the elderly would find this very difficult to accept. The *Zoom* space used for videoconferencing obviously has several pre-configured areas of human behaviour that end up standardising communication (from a purely technical point of view). They frame the human experience in predetermined patterns based on opportunity, thus flattening it.

During video connections, it is a matter of creating a *Zoom* of the camera and space, created by the device's ability to bring things closer by using lenses. When the image is converted into digital form, the display is marked by a loss of image quality. Free connections are available through various applications or services only offering a basic function. Quality connections are mostly guaranteed by services requiring the payment of a fee. Therefore, our human experience using means of communication mostly depends on the poorest connection quality when it is a so-called free of charge supply, otherwise, it implies gradually increasing levels of financial cost. The constant cycle of adaptation to changes happening on the Internet is part of this experience simply because applications require constant updates or the switch to other systems when old ones are no longer supported. In the Church, the event of the Eucharist is not just a mystery of God; it is also a fully-fledged human experience, which we can't approach 'technically'. Posting a positive comment or using a 'like' on Facebook, to show we identify with an opinion, will in no way replace a grandchild visiting his or her grandparents.

Currently, this can also be observed in the request to extend this practice and to allow attendance at Holy Mass through live broadcasting, not as a mere exception, but as a best practice. The reason is that, without warning or catechesis, the difference between these two ways of attending Mass will no longer be perceived. If people get used to home delivery when it comes to services, they will adapt this model mentally to religious 'services' so that their needs can be met. It is like buying a pizza and bringing it home, where we then take it right out of the box. People could just as easily expect a priest to consecrate the host for their domestic use. This inner attitude is, in itself, a warning and should be stopped in time. Wherever a community of believers finds it easy to justify not having to gather or to celebrate the sacrifice of Christ together, we begin losing that which makes up the Church. Such a Christian community lacks something essential. This period of waiting, therefore, must also be penetrated by pain, a pain we must speak about since it is a sign that an organism is healthy. The tendencies to 'theologically' justify this approach are especially risky. The theological reflection on the Eucharist is replaced by 'theologising practicalism', which is just as dangerous as academicism. The mystery of the Eucharist cannot be merely limited to the way in which we carry out the priestly ministry during a pandemic: it is not the ministerial priesthood's activity, it is a mystery shared by the entire people of God.

The sanctification of the people of God in the liturgy is indicated and implemented through signs that are perceptible to the senses.²⁵ Therefore, we must ask ourselves the following question: what meaning does active participation (*participatio actuosa fidelium*) have when the Eucharistic celebration is a live broadcast? This brings us to the core of the problem. The signs we perceive

25 'Decreto in tempo di Covid-19', Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum, accessed 27th August 2021, <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/decreti-generalisti/decreti-generalisti/2020/decreto-triduo-pasquale-2020.html>.

through the senses must always be embraced together, within the community of believers, since that is where their full meaning is revealed. The reason we celebrate the liturgy as an assembly, one formed by the presence of the Holy Spirit in the hearts of the faithful, lies in the capacity delivered to the people of God gathered on the path to perfection. It becomes a guarantee one can count on. Furthermore, it should be counted on together as it becomes a shared experience that we partake in the first person and, therefore, also in the context of the social community. Once we are permitted to replace a personal visit with a short message or with a 'Like', something very important happens in us. It underscores a change in the way we understand humanity and in our way of understanding the unity of man and God, within man himself. Wherever we lose humanity, we also lose the possibility of becoming incarnate. Wherever we are no longer brothers and sisters in Christ, wherever Christ is no longer present among us, wherever we do not sing and pray together, wherever we do not share our joy and our suffering, this is where the community ceases to exist. At that point, religion becomes an ideology whose basis lies in the common interests we have in living in this world. However, this is not the goal of Christian life. We have a critical attitude when we look at the change implanted by gender ideologies and bureaucratically introduced into our legal system and cultural identity. From a certain point of view, commercial and consumer-oriented approaches are potentially even more dangerous, since we no longer recognise them for what they are, and in them, we confuse the possibility of ensuring the technical progress of the liturgy by means of a fully-fledged pastoral response in an extraordinary situation where there is a practical ban on public worship. The ministerial priesthood has its reason for existence in serving God by serving the people of God. Such a service makes human relationships more personal, more intimate, and purified from sin. That is an important aspect when it comes to live broadcast services. Sadly, we often experience the absence of personal relationships as suffering, together with the people of God, although we justify it theologically in a way that ends up deepening the divide between the common priesthood of believers and ministerial priesthood.²⁶

5. Rediscovering the Holy Spiritual Communion and the Confession of Desire

Every prayer is also always Christ the High Priest's prayer, who guides us in our own prayer. However, we are not used to calling this prayer *communion* (Christ accepts our intentions, which we give to him, making them part of his sacrifice). If the prayer takes place in the Holy Spirit, then it is also spiritual (spiritual is that which the Spirit is present in). Private prayer, or the private reading of liturgical texts, can therefore be defined as spiritual communion.

We have to learn to fully understand what we refer to as spiritual communion, since this name has become part of the praxis of the Church for reasons the living tradition of the Church, at the time of St Pius X, took a critical attitude towards. Moreover, it is safe to say that the reform of *precocious and frequent communion* has opposed this spiritual deformation. The previous flattened vision of receiving the Eucharist had a deep impact on Catholic neo-scholastic morality with modern rationalism. In fact, spiritual communion was also referred to as a restriction on receiving Christ more often and regularly by those who took part in the Eucharistic daily celebration, especially in 17th and 18th century convents. The priest who celebrated the Holy Mass also received the Eucharist. Those who attended its celebration were invited to spiritual communion, following a strict evaluation of the inner disposition of the receiving person. This provided an evaluation of the nature of moral purity, unworthiness and sinfulness, an impersonal and unilateral legally

26 Ambros, *Sova, nebo Fénix?...*, ch. 21. Virtuální realita a osobní blízkost.

pedantic understanding. In particular, nuns were discouraged from receiving the Eucharist due to unworthiness, an uncertainty that was further reinforced by formation, which rightly preferred the need for interiority (conversion of the heart) to the traditional monistic vision, one based on an order of worship that guaranteed the liturgy's objectivity.²⁷

In this way of life, the liturgy was understood as the *source and culmination* of the life of the Church, as a sufficient form of life. The difference between spirituality mediated by interiority and spirituality mediated by external forms was so intense, that in some manifestations of Christian ways of life, they were polemically set one against the other. This way of life and this conception of the liturgy developed already in ancient times, it was cultivated in monasteries, introduced into liturgical texts, and developed into richly stratified allegories, making the liturgy the preferred form of Christian life. A turning point in this mentality came about with a massive wave of reforms promoted by the mendicant orders (Franciscan and Dominican mysticism) during the Early Middle Ages. This was followed by a second wave of reforms carried out by the Jesuit order at the beginning of the modern period, which interpreted the same tradition differently, taking seriously the need to convert hearts and the consequent *personalisation of the objective liturgical event*, including its socialisation. Part of the reform initiated by the Second Vatican Council is this current contradiction (which is often artificially polarised) of two necessarily complementary lifestyles which combine the mediation of the essence of Christian existence (life in Christ) with *the liturgy*, which cannot be simply limited to the inner attitude of the conversion of the heart or its institutionally rooted objective nature. Clarifying the meaning of spiritual communion is a current necessity, with arguments that strengthen the understanding of the liturgy as a common event that unites individuals to Christ and to the whole Church, starting from Christian existence.²⁸

The conversion of the heart as an inner act of the individual is a necessary and irreplaceable part of the liturgical process, which concerns the whole of man with his body, soul, and heart; man in his social relationships and bonds, with his bodily senses and with his institutional belonging to the Church and the people of God. The connection between interiority, corporeity, and the institutional nature of a perennial reform of worship within the Church is not optional or simply voluntary; rather it is a *pastoral imperative*²⁹ to renew the life and mission of the Church.³⁰ Therefore, if its full meaning is to be understood, spiritual communion cannot be seen only as an immediate reaction to a given situation: it must become part of the intelligence of a normative tradition. One which indicates a concrete path towards salvation.³¹ Therefore, it is important for pastoral instructions and catechesis regarding spiritual communion, and receiving the desired Sacrament of Reconciliation, to lead to a mediation between the internalisation of spiritual life and the credibility of personally guaranteed faith along with its external liturgical manifestations. The Pope made it very clear:

If you don't find a priest to go to confession, speak to God. He is your Father. Tell Him the truth: 'Lord. I did this and this and this. Pardon me.' Ask His forgiveness with all your heart with an Act of Contrition, and promise Him, '[A]fterwards I will go to confession, but forgive me now.' You

27 Cf. Karel Truhlar, *Structura theologica vita spiritualis* (Roma: PUG, 1966), 160–70; Johann Auer, 'Geistige Kommunion. Sinn und Praxis der communio spiritualis und ihre Bedeutung für unsere Zeit', *Geist und Leben* 24 (1951): 113–32; Karl Rahner, 'Persönliche und sakramentale Frömmigkeit. Theologische Überlegungen über die *geistliche Kommunion* und Ähnliches', *Geist und Leben* 25 (1952): 412–29.

28 Giancarlo Pani, 'La comunione spirituale', *La Civiltà Cattolica* 166, no. 3957 (2015): 224–37.

29 Cf. Karl Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (Basel, Freiburg, Wien: Herder, 1965), 14–43.

30 *Fratelli tutti*, 259.

31 Francisco Taborda and Danilo César Dos Santos Lima, 'Sobre a "comunhão espiritual": Reflexões a partir da experiência de confinamento', *Fronteiras* 3, no. 2 (2020), 404–33.

will return to God's grace immediately. You yourself can draw near to God's forgiveness, as the Catechism teaches us, without having a priest at hand. Think about it: this is the moment! This is the right moment, the appropriate moment. An Act of Contrition made well. In this way, our souls will become as white as snow.³²

It is nothing less than the connection between the wisdom of faith – as manifested in the ancient or monastic vision of the liturgy – with modern man's wisdom of faith, with all its new needs regarding personal integrity, as expressed by Western civilisation's anthropological shift. If the heart does not change, the institution will never change. Yet, without a renewed discipline of the institutional bodies and forms of the heart, it can easily be misled or cast into illusions. Man is never only his rationality or only his receptivity (be it sensory, emotional, or intuitive); he is also his body, mouth, and hands. Liturgical reform and ecclesiastical reform that would neglect interconnection (harmony within the Spirit) would be doomed to failure in the very essence of what man is: the unity of body, soul, and spirit.³³

6. Rediscovering the Liturgy of the Hours

The faithful should be informed of the beginning times of the celebrations so that they can prayerfully unite themselves in their homes. Means of live (not recorded) telematic broadcasts can be of help. In any event, it remains important to dedicate an adequate time to prayer, giving importance above all to the Liturgia Horarum.³⁴

The impossibility of celebrating the Eucharist in public together with the assembled people of God is an opportunity allowing us to reflect on the pastoral room that the Liturgy of the Hours deserves.³⁵ Many serious comments have been expressed, according to which we did not use the pandemic as an opportunity to rediscover prayer that sanctifies the times of the day and the celebration of the liturgical year through popular piety. We can ask ourselves how we can encourage the people of God in finding ways to recite the Liturgy of the Hours together. The Liturgy of the Hours is where we can find the pillars of the theology of Christian prayer. For our entire lives, we will search for the best way to sanctify our work with prayer and to connect our prayer with our work. Let us begin with the premise that the Liturgy of the Hours is deeply rooted in our conception of the Incarnation, which is the foundation of the celebration of the liturgy. The experience of participating in the mystery of the Incarnation in daily life is the essential condition so that the people of God may celebrate this mystery as an experience of the expectation of its fulfilment. In the liturgy, the Incarnation is present as a stage in the imminent transformation of the world into the path opened to humankind by the Resurrection of Christ. It is remarkable to note how the Liturgy of the Hours only penetrates the awareness of the faithful in a limited way. In their eyes, this prayer is either part of personal piety or it is an official prayer of the Church, destined for religious life in the spirit of St. Benedict's famous axiom: *Ora et labora*. It is explicitly understood

32 'Homily of His Holiness Pope Francis: "Return to God and return to the embrace of the Father", Friday, 20 March 2020', La Santa Sede, accessed 27th August 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200320_peri-medici-ele-autorita.html; cf. 'Nota della Penitenzieria Apostolica circa il sacramento della riconciliazione', *L'Osservatore Romano* 160, no. 90 (20-21 marzo 2020): 7.

33 Ambros, *Sova, nebo Fénix?*..., ch. 23. Nově objevit duchovní svaté přijímání a zpověď touhy

34 'Decree In time of Covid-19 (II)', Congregation for divine worship and the discipline of the sacraments, accessed 27th August 2021, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20200325_decreto-intempodicovid_en.html.

35 Ambros, *Sova, nebo Fénix?*..., ch. 23. Nově objevit duchovní svaté přijímání a zpověď touhy; c) Nově objevit liturgii hodin.

to be a prayer for priests and has a clerical veneer to it, such as the breviary of priests for example. Compared to Islam's practice of piety (ritual prayer five times a day, at a certain hour, with little visible testimony to the life of a pious Muslim), we notice how little this prayer penetrates the public. Up to now, Islam has preserved something essential from the tradition of Jewish and Christian prayer, namely the idea of the urgency of sanctifying time. Furthermore, we often fail to realise the richness made available to the entire people of God through the various national languages, especially with the Second Vatican Council's reform.

The duration of the prayer is suitable vis-à-vis the possibilities of contemporary man and, in its structure, it is very appropriate for individual communities. Mentally, we are entirely focused on the celebration and reception of the Eucharist, precisely because it is the culmination of the Mass. The Liturgy of the Hours is a path to that culmination, which is difficult for us to set out on especially if the goal seems far away. Yet, it is exactly that moment of expectation of the Eucharist that intensified our thirst for the Eucharistic bread and our thirst for the blood of Christ offered to us in Holy Communion, through the communion of the Church. This is so necessary for the formation of the people of God who not only go forward to meet the Lord but also experience His coming in everyday life.³⁶

7. Rediscovering the Celebration of Sundays and Feast

Among other things, the Covid-19 emergency has allowed us to understand more about how common it is for us to identify the celebration of the Eucharist with the reception of the Eucharist. A certain lightness in the conditions with which we approach the Eucharist is quite understandable if we think of them as a sort of pendulum law or, in other words, that throughout history an extreme position of the inner attitude towards the Eucharist was later replaced by a different position. In the pastoral praxis, receiving the Eucharist was conditioned by the need for Confession, every single time, before partaking in Communion. This meant that the idea of receiving the Eucharist as something extraordinary took hold in the religiousness of the people of God, meaning that a lay faithful could only approach the Eucharist once or twice a year. With the passing of time, this tendency was replaced by the practice of regular monthly confession, often linked to the worship of the Sacred Heart of Jesus and the promises of graces linked to it. One could speak of an epochal reform begun by Pope Pius X, which brought about the greatest change of piety in the Catholic Church of the second millennium. The pendulum of spiritual perception shifted from the previous position to one, which was almost the exact opposite. In other words, attending Mass was automatically connected to receiving the Eucharist, without expecting one's spiritual inner life to be reflected in daily decisions. The Eucharist has become a symbol of fully-fledged belonging to the community of the Church. This tendency is fair, as long as we do not forget the need for personal moral commitment connected with the quality of spiritual life and asceticism, accompanied by physical and corporal works of mercy and by love for one's neighbours.

The roots of a possible risk are to be found in yet another field: in the emptying or depreciation of feasts and Sundays, seen as a time of grace given to man. The phenomenon linked to the loss of the meaning of what a festivity is, is due to the cultural changes that end up levelling the difference between a weekday and a feast. The feast is replaced by entertainment, which is prepared with overabundant care and made-to-measure for each person by the entertainment industry. The pandemic emergency can also be observed from these points of view as a way of testing the

36 Pavel Ambros, 'Každodenní život jako sociologický fenomén a pastorační', *Studia theologica*, 3 (jaro 2001): 30–31.

quality of our catechesis before Sacraments are distributed, as a way of testing the efficiency of the process enabling life within the Sacraments, as a way of testing the extent to which mystagogy is rooted in our pastoral practice. It is a test of the experience of the current Christian generation with the one and only Priesthood of Christ in the Church, which is visible in the complementarity between common priesthood and hierarchical priesthood, and is something we must pass on to future generations. We must ask ourselves how to establish a link between the thirst for the Eucharist and the thirst for the community. This appears to be the key question, as we search for our perception and experience of the liturgy. We can then ask ourselves the following question: what formation must we focus on for our parishes and local churches, so that they may be prepared to deal with future trials, much like our generation in facing the Covid-19 pandemic?³⁷

A Final Summary

The forms of Christian life in the Church are the outcome of discernment.³⁸ Every Christian's act of faith is their beginning. The answers to today's questions stem from a single foundation: from Jesus, who comes among us as Love and gives himself to us completely. He gives us the certainty that every sacrifice we make can only find its deep and infinite meaning in Him and that everything in our lives is carried out by Himself. This certainty is always a gift. The main task of the pastor at the head of, and in the midst of, the people of God is to keep watch (being aware of the main temptations the Church must face in this age: the temptation of neo-Gnosticism and neo-Pelagianism³⁹) over the willingness of the people to wait for the Lord. In other words, to keep watch over the desire for gift and obedience in the time entrusted to us. The form of ecclesiastical life goes towards *conformity in Christ*. 'It is a mission of compassion for the world; we could say a "journey of the heart", that is, a prayerful itinerary that transforms people's lives. The Heart of Jesus is so great that it seeks to welcome all of us into the revolution of tenderness. Closeness to the Heart of the Lord urges our heart to lovingly draw near to a brother or sister, and helps us assume this compassion for the world. We are called to be witnesses to and messengers of God's mercy, to offer the world a perspective of light where there are shadows, of hope where despair reigns, and of salvation where sin abounds. To engage in prayer is to enter Jesus' heart with my own heart, to make a path within Jesus' heart, feel what Jesus feels, Jesus' feelings of compassion, and also to explore my own heart in order to change my heart in this relationship with the heart of Jesus.'⁴⁰ This is where we must begin from.⁴¹ We have learned that we cannot live healthily on a sick planet. After that 'we have to rethink the present model of globalisation so that it embodies effective solidarity with the poor, the natural environment and future generations.'⁴²

37 Ambros, *Sova, nebo Fénix?*..., ch. 23. Rediscovering Spiritual Holy Communion and Confession of Desire.

38 Vicini, 'Covid-19', 129–36: a) The Health of the Public; b) Vulnerable Resilience to Rethink Human Progress; c) Solidarity and Reforms; d) A Sustainable Future.

39 Cf. *Gaudete et exsultate*, 35–62.

40 Papa Francesco, 'Il cuore della missione della Chiesa (Udienza alla Rete mondiale di preghiera del Papa)', *L'Osservatore Romano*, 159, no. 147 (29 giugno 2019): 7.

41 Cf. *Laudato si'*, 92; Paolo Benanti, *Uno sguardo integrale contro ogni cultura dello scarto, Etica, per un tempo inedito. Una ricerca dell'associazione teologica italiana per lo studio della morale* (Milano: Vita e Pensiero, 2020), 43–52.

42 'Solidarity and the Coronavirus Crisis', The Jesuit Conference of European Provincials, accessed 27th August 2021, https://jesuits.eu/images/docs/2020/JCEP_Solidarity_and_the_Coronavirus_Crisis.pdf.

Contact:***Prof. Pavel Ambros, Th.D.***

professor emeritus

Centrum Aletti, Křížkovského 2, 779 00 Olomouc

pavel.ambros@upol.cz

Spiritualita studujících v oboru sociální práce

Alena Hricová, Veronika Březovská

DOI: 10.32725/cetv.2024.020

Abstrakt:

Předkládaná studie se zabývá tématem spirituality u studujících v oboru sociální práce. Výzkumná část byla realizovaná pomocí metody dotazování prostřednictvím standardizovaného dotazníku Expressions of Spirituality Inventory-revised (ESI-R) a vlastního sociodemografického dotazníku. Výzkumný soubor tvořilo celkem 156 studujících z oborů sociální práce z Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Z provedeného výzkumu vyplynulo, že spiritualita může představovat významnou součást života studujících v oborech sociální práce, ale soubor dosahoval v průměru nižších hodnot spirituality než populace. V rámci výzkumu byla také ověřena reliabilita dotazníku ESI-R a byly sledovány rozdíly mezi nezávislými proměnnými.

Klíčová slova: spiritualita, sociální práce, vysokoškolské studium, religiozita, paranormální jevy

Úvod

S multidimenzionálním pojmem spirituality se v současné době často setkáváme jak v obecném, tak i v odborném diskurzu. Různé výzkumy^{1, 2} dokazují, že Česká republika představuje jednu z nejsekulárnějších zemí v Evropě. To ale nutně neznamená nízkou míru spirituality, neboť tato klade důraz především na osobní duchovní rozměr jedince. Cílem naší studie je zjistit míru spirituality u studujících v oboru sociální práce, konkrétně pak na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích.

Zabývat se spiritualitou u této specifické cílové skupiny považujeme za významné, protože sehrává v oblasti pomáhání důležitou roli. Ačkoli se jedná o studující, již během svého studia a praxí se setkávají s náročnými situacemi, často i s tragickými životními osudy klientů. Právě spiritualita by pro studující pomáhající profese mohla představovat jakési bezpečné útočiště, které jim napomáhá vyrovnat se s náročnými situacemi^{3, 4}. Spirituální stránka vedle toho mohla u studujících hrát

1 Rushna Shahid and Sinead Mooney, *Global index of Religion and Atheism – 2012* (online), citováno 13. 10. 2022, <https://www.scribd.com/doc/143579722/Religion-and-Atheism-Gallup-poll-2012>.

2 *European values study*, citováno 13. 10. 2022, <https://europeanvaluesstudy.eu/>.

3 A to přestože jsou popsány rovněž negativní dopady spirituality, které však nejsou tak časté a kterým se budeme věnovat blíže v teoretických východiscích tohoto článku.

4 Srov. Kwi Yun, Kim Suk-hee and Carol R. Awasu, 'Stress and impact of spirituality as a mediator of coping methods among social work college students', *Journal of Human Behaviour in the Social Environment* 29, č. 1 (2019): 125–136.

tež roli motivace při samotné volbě studia v oboru sociální práce, poněvadž některé osoby mohou hledat ve svém životě smysl právě prostřednictvím pomoci ostatním lidem.

Teoretická východiska

Zájem o téma spirituality v sociální práci roste především v posledních dvaceti letech, tématu je věnováno několik (výhradně zahraničních) monografií a dále byly publikovány různé studie zaměřené hlavně na oblast vzdělávání a praktické přesahy směrem ke klientům či na podpůrnou roli pro pracovníky samotné⁵. Senreich upozorňuje na to, že v sociální práci je používáno vícero různorodých definic spirituality, což je způsobeno tím, že se jedná o velmi obtížně definovatelný pojem, protože je multidimenzionální, vymyká se jasným hranicím a má jedinečné osobní významy pro různé lidi.⁶ Výše uvedený autor provedl rešerši vícero definic spirituality a pro sociální práci považuje za nejvhodnější následující, která je inkluzivní: Spiritualita se týká subjektivního vztahu lidské bytosti (kognitivní, emocionální a intuitivní) k tomu, co je o existenci nepoznatelné, a jak člověk tento vztah integruje do perspektivy vesmíru, světa, druhých, sebe sama, morálních hodnot a vlastního smyslu. V rámci této subjektivity Vojtíšek et al. vymezují spiritualitu vůči religiozitě, a to tak, že zatímco religiozita je pojem, který vyjadřuje především spjatost s určitou duchovní tradicí a jejími institucemi, spiritualita je transcendentální přesah sebe sama mimo duchovní organizaci.⁷ S tím se shodují i Vetvik et al.⁸, podle nichž sociální pracovníci tyto dva pojmy rozlišují, a zatímco spiritualitu vnímají neformálně, religiozitu spojují s konkrétním náboženstvím a jeho organizovanou formou. V Maslowově teorii potřeb je zahrnuta potřeba spirituality jakožto transcendence, *hluboké prožití toho, že je člověk součástí většího celku – lidstva, přírody nebo dokonce celého vesmíru*. V tomto slova smyslu spiritualita představuje součást osobnosti a mystické nebo transcendentální zážitky souvisí s vyšší úrovní extraverze a otevřenosti vůči zkušenosti.⁹ Hovoří se rovněž o tzv. spirituální inteligenci, která sestává ze schopnosti překračovat materiální schopnosti, zažívat zesílené stavy vědomí či schopnosti využívat duchovní zdroje k řešení problémů.¹⁰

Význam spirituality v sociální práci nacházíme jak ve vztahu ke klientské intervenci, tak ve vztahu k sociálnímu pracovníkovi. Co se klientů týče, současná sociální práce podle dominantních diskurzů na ně a na jejich obtížnou životní situaci nahlíží prismatickým holistickým, tj. bio-psycho-socio-spirituálním dimenze.¹¹ Spiritualita ovlivňuje klientovo jednání a chápání životní situace a může představovat silnou motivaci ke změně.¹² Z hlediska spirituality klienta a uplatnění v sociální práci např. Kaňák hovoří o tzv. spirituálně laděných intervencích, které pak dále rozlišuje na spirituálně orientované intervence a spirituálně senzitivní intervence. Autor uvádí, že v rámci spirituálně orientované intervence sociální pracovník pracuje přímo se spirituální rovinou klienta a účelem takové intervence je podpora duchovního růstu klienta, zatímco spirituálně senzitivní intervence

5 Jeffrey Seinfeld, 'Spirituality in Social Work Practice', *Clinical Social Work Journal* 40 (2012): 240–244.

6 Evan Senreich, 'An Inclusive Definition of Spirituality for Social Work Education and Practice', *Journal of Social Work Education* 49, č. 4 (2013): 548–563.

7 Zdeněk Vojtíšek, Pavel Dušek and Jiří Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích* (Praha: Portál, 2012).

8 Einar Vetvik, Torill Danbolt, Leola Dyrud Furman et al., 'A comparative analysis of Norwegian and American social workers' views about inclusion of religion and spirituality in social work', *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought* 37, č. 2 (2018): 105–127.

9 Michaela Hiebler-Rager, 'Personality Influences the Relationship Between Primary Emotions and Religious/Spiritual Well-Being', *Frontiers in Psychology* 9 (2018).

10 Robert Emmons, 'Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern', *The International Journal for the Psychology of Religion* 10, č. 1 (2000): 3–26.

11 Edward Canda, *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

12 Jung Hee Lee, 'Integration of Spirituality into the Strengths-Based Social Work Practice: A Transpersonal Approach to the Strengths Perspective', *Journal of Sociology and Social Work* 7, č. 2 (2019): 25–35.

jsou zaměřeny především na sociální fungování klienta a výsledkem takové intervence by mělo být zvládnutí obtížné situace, se kterou se klient potýká.¹³ Dále se spiritualitou klientů a spirituálně senzitivní sociální prací zabýval Canda, podle kterého toto zahrnuje vytváření prostředí a podmínek, které vedou k osobnímu růstu a transformaci jednotlivců a komunit.¹¹ Spiritualitou sociálních pracovníků se zabývali např. Vetvik et al., kteří tvrdí, že spiritualita na straně sociálního pracovníka se může objevovat rovněž v rámci dílčích činností, jako jsou společná modlitba s klientem či rozhovor na spirituální téma⁸. Zároveň je vhodné uvést výzkum Dwyer¹⁴, kde se ukazuje, že spiritualita sociálních pracovníků se nemusí manifestovat pouze v podobě explicitního praktikování spirituality, jakou je např. modlitba, ale může se naplňovat i nepřímou, například v jazyce, který se pracovník snaží přizpůsobit klientovi. Bohužel v řadě případů sociální pracovníci nedisponují dostatečnými zkušenostmi a znalostmi práce se spiritualitou, a to jak v případě sebe samotného, tak také v případě klientů a v takových situacích by se rozhodně neměl o zpracování spirituální stránky klienta pokoušet. Mezi kompetentní osoby v oblasti spirituální pomoci patří například pastorační pracovníci či nemocniční kaplani¹⁵, přičemž dle Svatošové je důležité, aby probíhala spolupráce právě mezi pracovníky pomáhajících profesí a duchovními pracovníky, kteří mají větší zkušenosti a znalosti ohledně spirituality a její saturace.¹⁶

Zaměříme-li se na přínos spirituality pro sociální pracovníky, Dwyer vidí pozitivní vliv především v oblasti duševního zdraví¹⁶, dále obecně well-being sociálních pracovníků souvisí i s mírou angažovanosti v zaměstnání¹⁷. Další pozitivní vliv na sociální pracovníky uvádí i Cimrmannová, podle které spiritualita a její rozvoj může sloužit také k podpoře seberozvoje a sebepoznání.¹⁷ Spiritualita nepůsobí pouze na mikroúrovni, tedy v tomto případě na konkrétního sociálního pracovníka, ale i na makroúrovni dané organizace, kdy byl prokázán rovněž pozitivní vliv spirituality na výkonnost organizace, a to tím, že zvyšuje pohodu zaměstnanců a kvalitu jejich života; poskytuje zaměstnancům pocit účelu a smyslu práce a pocit vzájemného propojení a komunity¹⁸. Ačkoli jsou přínosy v převaze, spiritualita může mít na sociální pracovníky a jejich klienty také negativní dopady v podobě dilemat či subjektivně nepříjemně vnímaných situací, které jsou vyvolané rozparem mezi hodnotovým systémem pracovníků/klientů a očekáváním organizace¹⁹, či tzv. negativním spirituálním copingem v podobě pocitu opuštění a hněvu na Boha v situacích, které jsou vnímány jako obtížné a bezvýchodné.²⁰

Metodika

Existuje vícero standardizovaných nástrojů určených k měření existence a míry spirituality. My jsme se rozhodli pro jeden z nejvyužívanějších dotazníků Expressions of Spirituality Inventory (ESI-R), který se v rámci mnoha provedených výzkumů prokázal jako poměrně reliabilní a který byl doplněn vlastním krátkým sociodemografickým dotazníkem. Machů ve svém výzkumu potvrdila, že dotazník ESI-R je vhodný pro použití na českou populaci. Dotazník je navíc specifický

13 Jan Kaňák, 'Spirituálně laděné intervence v krizové intervenci u sociálních pracovníků křesťanek', *Caritas et veritas* 9, č. 1 (2019): 58–70.

14 Meghan M. Dwyer, 'Religion, Spirituality, and Social Work: A Quantitative and Qualitative Study on the Behaviors of Social Workers in Conducting Individual Therapy', *Smith College Studies in Social Work* 80, č. 2–3 (2010): 139–158.

15 Tereza Cimrmannová, 'Spirituality in Social Work with Respect to the Helping Person's Education and Skills', *Caritas et veritas* 7, č. 1 (2017): 22–31.

16 Marie Svatošová, *Víme si rady s duchovními potřebami nemocných?* (Praha: Grada, 2012).

17 Erica L. Lizano, 'Spirituality and worker well-being: Examining the relationship between spirituality, job burnout, and work engagement', *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought* 38, č. 2 (2019): 197–216.

18 Fahri Karakas, 'Spirituality and Performance in Organizations: A literature Review', *Journal of Business Ethics* 94 (2010): 89–106.

19 Edward R. Canda, Leola Dyrud Furman and Hwi-Ja Canda, *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart Of Helping* (New York: Oxford University Press, 2020).

tím, že měří i netradiční formy spirituality.²⁰

Autorem dotazníku ESI-R (2000) je kanadský psycholog Douglas A. MacDonald. Dotazník sestává z 32 položek, z nichž se poslední dvě nezapočítávají do výsledků a ověřují pouze validitu dotazníku. Zbylých 30 položek dotazníku se člení do 5 škál, přičemž každou škálu tvoří 6 otázek. Odpovědi jsou získávány pomocí pětibodové Likertovy škály. Sečtením jednotlivých odpovědí (0–4) získáme celkové skóre dosažené v jednotlivých škálách (0–24). Mezi těchto 5 škál patří: kognitivní orientace na spiritualitu (COS), experimentálně-fenomenologická dimenze (EPD), dimenze existenciální pohody (EWB), dimenze paranormálního přesvědčení (PAR) a škála religiozity (REL).²¹ Škála kognitivní orientace na spiritualitu představuje spiritualitu v nenáboženské podobě. Projevy škály kognitivní orientace se odráží především v našem každodenním jednání a sociálním fungování.²⁴ Jedinci, kteří dosahují na této škále vyšší skóre, mají také větší tendence k sebeaktualizaci a méně inklinují k depresím.²³ Škála experimentálně-fenomenologická dimenze se týká především spirituálních prožitků. Dimenze existenciální pohody zahrnuje projevy spirituality, které jsou spojovány s existenciálními tématy lidského života: vnímání smyslu života a vnímání sebe samotného jako schopného jedince, který se dokáže vyrovnat s obtížemi ve svém životě.²⁴ U této škály byla prokázána pozitivní korelace se zdravím a negativní korelace s patologií.²³ Dimenze paranormálního přesvědčení se týká víry v paranormální jevy (např. psychokineze nebo prekognice).²⁴ V rámci této škály byla prokázána pozitivní korelace s patologií (především s psychotickými poruchami).²³ Poslední škála, škála religiozity, představuje vyjádření spirituality prostřednictvím náboženství, a to včetně rituálů.²⁴ V rámci vlastních otázek jsme zjišťovali pohlaví respondentů, studovanou fakultu, status hlásící/nehlásící se k církvi nebo k jiné církevní organizaci a status věřící/nevěřící.

Cílem naší studie je zjistit míru spirituality u studujících v oboru sociální práce, konkrétně pak na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích. Na stanovený cíl studie navazují následující hypotézy:

H1: „Studenti z Teologické fakulty dosahují oproti studentům ze Zdravotně sociální fakulty vyššího skóre na škále dimenze religiozity.“

H2: „Studenti z Teologické fakulty dosahují oproti studentům ze Zdravotně sociální fakulty vyššího skóre u dimenze kognitivní orientace na spiritualitu.“

H3: „Studenti z Teologické fakulty dosahují oproti studentům ze Zdravotně sociální fakulty vyššího skóre na škále experimentálně-fenomenologická dimenze.“

H4: „Studenti z Teologické fakulty dosahují oproti studentům ze Zdravotně sociální fakulty vyššího skóre na škále dimenze existenciální pohody.“

H5: „Studenti z Teologické fakulty dosahují oproti studentům ze Zdravotně sociální fakulty vyššího skóre na škále dimenze paranormálního přesvědčení.“

H6: „Věřící dosahují oproti nevěřícím vyššího skóre na škále dimenze experimentálně-fenomenologické.“

H7: „Na dosažené skóre u dimenze paranormálního přesvědčení má vliv pohlaví studentů.“

H8: „Na dosažené skóre u dimenze kognitivní orientace na spiritualitu má vliv pohlaví studentů.“

H9: „Na dosažené skóre u experimentálně-fenomenologické dimenze má vliv pohlaví studentů.“

H10: „Na dosažené skóre u dimenze existenciální pohody má vliv pohlaví studentů.“

H11: „Na dosažené skóre u dimenze religiozity má vliv pohlaví studentů.“

20 Klára Machů, 'Dotazník Expressions of Spirituality Inventory (ESI) jako metoda měření spirituality', *E-psychologie* 9, č. 3 (2015): 1–9.

21 Douglas A. MacDonald, *The Expressions of Spirituality Inventory Test Development, Validation and Scoring Information* [Unpublished test manual], 2000.

Ze získaných odpovědí byla vytvořena datová matice a četnostní tabulky v programu MS Excel. Tato matice následně posloužila k vyhodnocení dat a testování hypotéz v programu IBM SPSS Statistics 26 na hladině významnosti $\alpha = 5\%$. Byla provedena analýza reliability, korelace jednotlivých škál dotazníku a byl také sledován vliv několika nezávislých proměnných na jednotlivých škálách dotazníku. Před testováním výsledků byl prozkoumán tvar rozdělení získaných dat a bylo zjištěno, že získané výsledky vykazují tvar připomínající normální rozložení. Na základě zjištění normálního rozložení dat byly ke statistické analýze použity parametrické t -testy pro dvě nezávislé skupiny a korelace.

Výzkum je soustředěn na studující v sociálních oborech. Výzkumný soubor tvořilo celkem 156 studentů Jihočeské univerzity z Teologické fakulty a Zdravotně sociální fakulty, kteří studují v oborech sociální práce. E-mailem byli osloveni všichni studenti bakalářských i magisterských studijních programů v prezenční i kombinované formě. Návratnost činila 31 %.

Výsledky

Výzkumu se zúčastnila převaha žen – celkem 88 %. Účast na výzkumu byla z obou fakult poměrně vyrovnaná. Studujících z Teologické fakulty se zúčastnilo 45 % a ze Zdravotně sociální fakulty 55 %. Převažovali respondenti, kteří se nehlásí k žádné církevní organizaci (84 %). Mezi těmi, kteří se hlásí, převažovala Římskokatolická církev. Za věřící by se označilo celkem 64 % z dotazovaných respondentů. Na základě odpovědí respondentů na otevřenou otázku „V co věříte?“ byly vytvořeny kategorie, které reprezentují a zobecňují odpovědi respondentů na tuto otázku: V Boha, V sebe sama/samotného a V nadpřirozeno (např. duchové a andělé), Ve vyšší moc („něco“ existuje), V sílu vesmíru a V osud.

Reliabilita dotazníku ESI-R

Byla provedena analýza vnitřní konzistence všech škál u dotazníku ESI-R pomocí výpočtu koeficientu Cronbachovo alfa. Z analýzy vyplývá, že u všech škál (COS, EPD, EWB, PAR, REL) se prokázala dobrá reliabilita z hlediska vnitřní konzistence (tabulka č. 1). Velmi vysoké hodnoty vnitřní konzistence dosáhly zejména škála kognitivní orientace na spiritualitu ($\alpha = 0,94$), škála religiozity ($\alpha = 0,91$) a škála experimentálně-fenomenologické dimenze ($\alpha = 0,88$). Nižší, avšak stále uspokojivé hodnoty vnitřní konzistence byly zaznamenány na škále paranormálních přesvědčení ($\alpha = 0,79$) a na škále existenciální pohody ($\alpha = 0,78$). Zjištěná vnitřní konzistence ESI-R dotazníku je u všech dimenzí poměrně vysoká a všechny dimenze se nacházejí nad hranicí 0,7.

Tabulka č. 1 Vnitřní konzistence jednotlivých škál u dotazníku ESI-R

ESI	Cronbachovo α
COS	0,94
EPD	0,88
EWB	0,78
PAR	0,79
REL	0,91

Korelace škál dotazníku ESI-R

Byl proveden výpočet Pearsonova korelačního koeficientu, pomocí kterého byly zjištěny statisticky významné vztahy mezi jednotlivými škálami dotazníku ESI-R (tabulka č. 2). V tabulce jsou statisticky významné korelace označeny tučně. Výsledky prokázaly, že škála COS pozitivně koreluje se škálami EPD, PAR a REL. Škála EPD pozitivně koreluje s PAR a REL škálou. Mezi škálami EWB a PAR byla zjištěna naopak negativní korelace. Vyhodnocujeme-li koeficient determinace v rámci EPD a COS, jejich vzájemné posuny jsou ovlivněny z 54,17 %; u vazby COS a PAR 19,27 %; vazba COS a REL 73,62 % (u této vazby bylo zaznamenáno největší ovlivnění vzájemného posunu); mezi škálou EPD a PAR 20,07 %; u EPD a REL 47,33 %; u vazby EWB a PAR pouze 3,312 % a u vazby PAR a REL 16,32 %.

Tabulka č. 2 Korelace mezi jednotlivými škálami dotazníku ESI-R

Korelace	COS	EPD	EWB	PAR	REL
COS					
EPD					0,736
EWB	−0,650	−0,142			
PAR	0,439	0,448	−0,182		
REL	0,858	0,688	−0,410	0,404	

Zdroj: Březovská, 2022

Rozdíly mezi nezávislými proměnnými

Mezi nezávislé proměnné jsme zahrnuli sociodemografické proměnné (pohlaví, studovaná fakulta, status hlásící/nehlásící se k církvi, status věřící/nevěřící). Ani na jedné ze škál dotazníku nebyl zaznamenán statisticky významný rozdíl mezi pohlavími, viz tabulka č. 3. K tabulce 3 se vztahuje 5 stanovených hypotéz zaměřených na rozdíly mezi pohlavími a dosaženým skóre v dimenzích dotazníku (H8–H12).

Tabulka č. 3 Rozdíly mezi pohlavím

ESI	Průměr muži	Průměr ženy	t	Sig.	SD muži	SD ženy
COS	14,63	14,88	−0,147	0,883	8,40	6,56
EPD	12,47	9,97	1,585	0,115	8,32	6,16
EWB	15,47	13,85	1,348	0,180	4,34	5,00
PAR	12,21	12,64	−0,321	0,917	5,63	5,47
REL	11,10	11,40	−0,169	0,866	7,95	7,06

Zdroj: Březovská, 2022

Další sledovanou nezávislou proměnnou byla fakulta, na které respondenti studují. Předpokládali jsme existenci rozdílu, ačkoli se jednalo o tentýž obor. Na Teologické fakultě je sociální práce jinak zaměřena než na Zdravotně sociální fakultě. V případě Teologické fakulty se jedná u bakalářského studia o kombinaci s charitativní činností a v případě studia magisterského o kombinaci s etikou. Rozdíly byly skutečně prokázány, a to na škále COS ($t = 5,822$; $p < 0,001$), EPD ($t = 3,843$, $p < 0,001$) a REL ($t = 7,419$; $p < 0,001$). Ve všech případech dosahovali vyššího skóre studující Teologické fakulty. Naopak u škály EWB a škály PAR nebyly statisticky významné rozdíly mezi fakultami prokázány, viz tabulka č. 4. K tabulce 4 se vztahuje 5 stanovených hypotéz zaměřených na rozdíly mezi fakultami a dosaženým skóre v dimenzích dotazníku (H1–H5).

Tabulka č. 4 Rozdíly mezi fakultami

ESI	Průměr TF	Průměr ZSF	t	Sig.	SD TF	SD ZSF
COS	17,99	12,22	5,822	< 0,001	5,75	6,47
EPD	12,37	8,53	3,843	< 0,001	5,92	6,44
EWB	14,25	13,87	0,481	0,383	5,00	4,92
PAR	13,45	11,87	1,807	1,580	4,79	5,92
REL	15,37	8,02	7,419	< 0,001	6,18	6,13

Zdroj: Březovská, 2022

Co se týče statusu hlásící/nehlásící se k církvi nebo k jiné náboženské organizované skupině, byly ve prospěch hlásících se zaznamenány statisticky významné rozdíly v případě škály COS, EPD, EWB, REL, ale nebyly zaznamenány v případě PAR (tabulka č. 5).

Tabulka č. 5 Rozdíly mezi hlásícími se a nehlásícími se k církvi

ESI	Průměr hlásí	Průměr nehlásí	t	Sig.	SD hlásí	SD nehlásí
COS	20,72	13,73	5,095	< 0,001	2,81	6,74
EPD	13,76	9,61	3,009	< 0,05	6,10	6,36
EWB	13,92	14,07	-0,137	0,891	4,10	5,10
PAR	12,48	12,61	-0,109	0,913	4,58	5,65
REL	19,48	9,82	7,116	< 0,001	2,96	6,65

Zdroj: Březovská, 2022

Poslední měřený vztah byl rozdíl mezi věřícími a nevěřícími. Zde věřící dosahovali signifikantně vyššího skóre v případě COS, REL a EPD, zatímco u EWB a PAR nebyl rozdíl zaznamenán (tabulka č. 6). Výpočet v tabulce 6 se vztahuje k H6, tedy rozdílům mezi věřícími a nevěřícími studenty u škály experimentálně-fenomenologické dimenze a také pro zajímavost u ostatních dimenzí.

Tabulka č. 6 Rozdíly mezi věřícími a nevěřícími

ESI	Průměr věřící	Průměr nevěřící	t	Sig.	SD věřící	SD nevěřící
COS	18,36	10,29	9,122	< 0,001	5,11	5,92
EPD	13,10	6,62	7,123	< 0,001	6,15	4,90
EWB	14,25	13,78	0,588	0,557	4,61	5,37
PAR	14,24	10,46	4,538	< 0,001	4,80	5,59
REL	15,80	5,63	12,413	< 0,001	5,46	4,52

Zdroj: Březovská, 2022

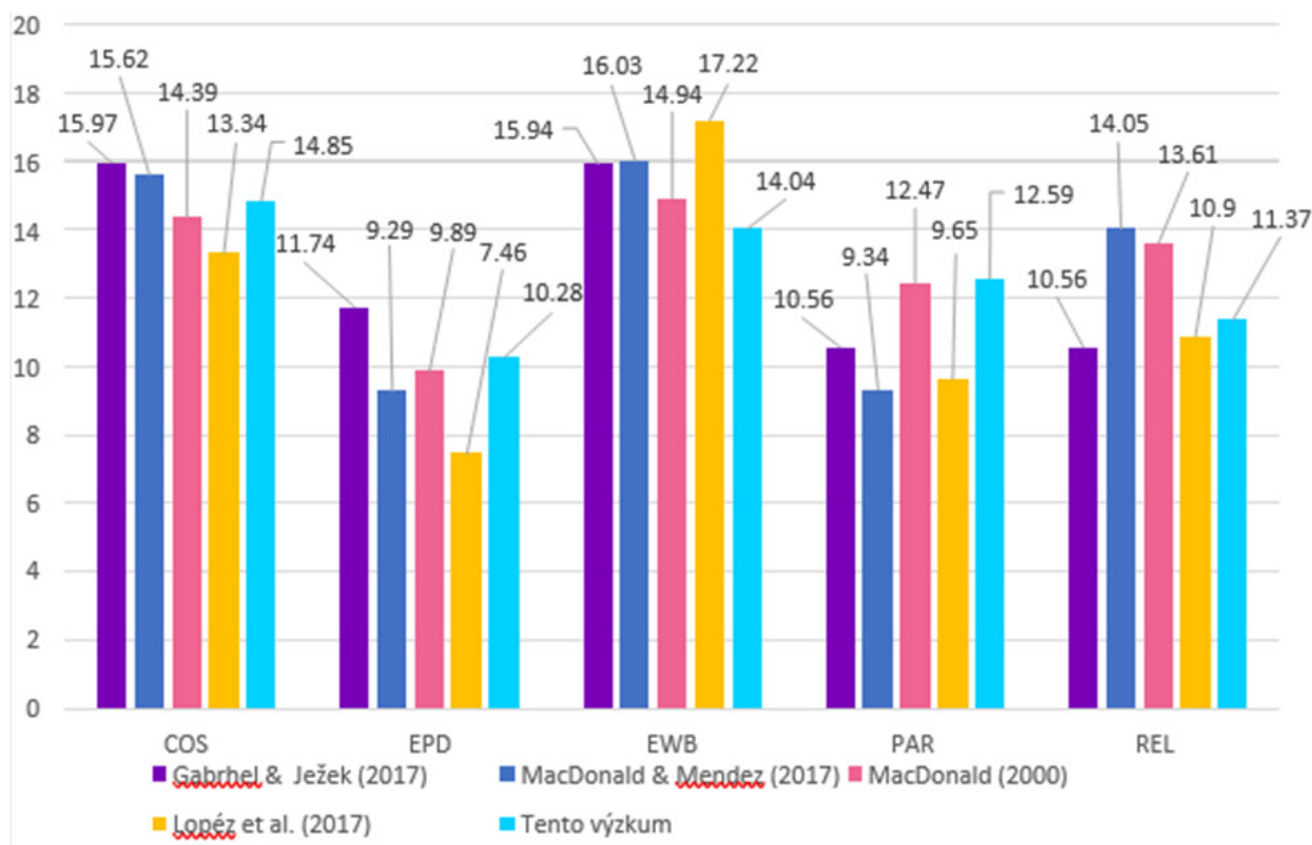
Obr. 1 porovnává naše výsledky s vybranými výzkumy, které zkoumaly míru spirituality pomocí ESI-R dotazníku. Ve výzkumu Gabrhela a Ježka byla analyzována míra spirituality u 222 respondentů působících v oblasti pomáhajících profesí ve věkovém rozmezí 18–25 let²². Dále je ve srovnání uveden výzkum u vzorku 938 dospělých respondentů v USA²³. Poslední uvedený výzkum byl proveden ve Španělsku na vzorku 376 dospělých respondentů²⁴. Průměrné skóre, kterého dosáhli studující v oboru sociální práce, se výrazným způsobem neodlišuje od ostatních výzkumů, což se týká i škály COS, EPD a REL. Stojí však za povšimnutí, že ve srovnání s níže uvedenými studiemi skórovali studenti sociálních oborů nejnižšími hodnotami na škále existenciální pohody (EWB). Naopak nejlépe si studenti sociálních oborů vedli na škále paranormálního přesvědčení (PAR).

22 Vít Gabrhel and Stanislav Ježek, 'Factor validity and internal consistency of the Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R): The Czech context', *International Journal of Transpersonal Studies* 36, č. 1 (2017): 101–109, <https://doi.org/10.24972/ijts.2017.36.1.101>.

23 Douglas A. MacDonald, *The Expressions of Spirituality Inventory Test Development, Validation and Scoring Information*, [Unpublished test manual], 2000.

24 Elena López, Rafael Jodar and Douglas A. MacDonald, 'Psychometric properties of a Spanish adaptation of the Expressions of Spirituality Inventory–Revised (ESI-R)', *International Journal of Transpersonal Studies* 36, č. 1 (2017): 110–121, <https://doi.org/10.24972/ijts.2017.36.1.110>.

Obrázek č. 1 Srovnání výsledků výzkumu s jinými výzkumy ve světě i v ČR



Zdroj: Březovská, 2022; Gabrhel a Ježek, 2017; López et al., 2017; Mendez a MacDonald, 2017; MacDonald, 2000

Diskuse

Výsledky výzkumu ukazují, že spiritualita patří mezi oblasti, které mohou představovat významnou součást života studujících v oboru sociální práce Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, z nichž se 64 % označuje za věřící. Porovnáme-li však průměrné skóre v jednotlivých dimenzích spirituality u studujících oboru sociální práce s ostatními výzkumy (viz teoretická část), lze zaznamenat, že míra spirituality u studujících je v průměru obdobná jako u ostatních realizovaných výzkumů – v průměru dosahovali 63,1 bodu z možného skóre 120 bodů. Lze tedy konstatovat, že se míra spirituality u studujících v oborech sociální práce Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích výrazným způsobem neodlišuje od míry spirituality jiných populací a obecně je spíše nižší. Rozdílné výsledky v míře spirituality u určitých subškál ESI-R dotazníku by mohly být způsobeny odlišnostmi mezi různými kulturami, kde byly výzkumy realizovány. Hamplová uvádí, že ač Česká republika patří mezi nejsekulárnější evropské země, Češi čím dál více věří v existenci nadpřirozena. Odlišných výsledků dosáhli budoucí sociální pracovníci s ohledem na gender.²⁵ Zatímco u našeho souboru nebyla ani jedna škála ve vztahu s pohlavím signifikantní, ve výsledcích výzkumu Novotné, která zkoumala míru spirituality u nelékařských zdravotnických pracovníků záchranné služby, dosahovaly ženy oproti mužům na všech škálách dotazníku ESI-R podstatně vyšší průměrné skóre.²⁶ Ke stejným výsledkům dospěli Vávra et al., a to u studujících

25 Dana Hamplová, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí* (Praha: UK, 2013).

26 Ida Novotná, 'Míra a význam spirituality pro nelékařské zdravotnické pracovníky záchranné služby' (Bc., FF UP, 2020).

pomáhajících profesí.²⁷ Hamplová uvádí, že ženy více věří v existenci nadpřirozených jevů a častěji navštěvují kartárky, léčitele, astrology apod.²⁸ Proto jsme předpokládali větší podíl žen u škály PAR, což se však nepotvrdilo. Naopak nejvíce signifikantní proměnnou se v našem výzkumu prokázala víra respondentů. U všech škál, krom škály existenciální pohody, byl prokázán statisticky významný rozdíl mezi statusem věřící/nevěřící. Je zajímavé, že celkem 64 % respondentů by se označilo za věřící, avšak za hlásící se k církvi nebo k jiné náboženské skupině by se označilo pouze 16 % respondentů. Tento trend potvrzuje Hamplová, která tvrdí, že nízká míra církevní religiozity neznamená, že by v české společnosti nepřetržoval zájem o spirituální otázky a nadpřirozeno.²⁸ Rádi bychom diskutovali ještě o rozdílech výsledků mezifakultně. Jak již bylo zmíněno, obory zaměřené na sociální práci lze studovat na Jihočeské univerzitě na dvou fakultách, a to na Teologické fakultě a na Zdravotně sociální fakultě. Na základě toho, že Teologická fakulta zakládá studium sociální práce především na křesťanských a etických hodnotách, bylo předpokládáno, že studenti z Teologické fakulty budou dosahovat v rámci dotazníku obecně vyšších hodnot. Kdežto sociální práce v případě Zdravotně sociální fakulty je skladbou předmětů zaměřená na metody a techniky sociální práce s různými cílovými skupinami (senioři, osoby se zdravotním postižením, osoby bez přístřeší atp.) a s etickými a křesťanskými hodnotami, v pravém slova smyslu, se studenti setkají pouze v rámci jednoho předmětu v 1. ročníku studia. Předpoklad se potvrdil, poněvadž studenti z Teologické fakulty dosahovali v průměru 73,43 bodu a studenti ze Zdravotně sociální fakulty 54,52 bodu. Faktem a současně limitem naší studie je relativně nízká návratnost dotazníků a samovýběr respondentů, což mohlo ovlivnit výsledky, a to především z hlediska variability výzkumného souboru.

Závěr

Výsledky naší studie poukázaly na to, že ač je mezi studujícími sociální práce poměrně velký počet věřících, spiritualita u tohoto specifického souboru je spíše podprůměrná. Zatímco jednotlivé škály spirituality spolu úzce souvisí a jsou ovlivňovány vírou a příslušností k náboženské organizaci, škála víry v paranormální jevy nesouvisí s žádnou ze zkoumaných proměnných a tvoří samostatnou, oddělenou kategorii. Naši respondenti byli specifictí ještě v jednom ohledu, protože oproti očekávání a jiným studiím se nikterak signifikantně neprojevil jako intervenující faktor gender, ovšem sociální práce je feminizovaná profese²⁹ a muži zde zastoupení mohou mít specifické smýšlení o různých tématech. Naš výzkum může být podnětem k realizaci dalších výzkumů zaměřených na míru spirituality u osob z oblasti sociální práce, například mezi osobami z praxe. Zajímavé by bylo rovněž zaměřit se na možný rozvoj spirituality během studia sociální práce.

27 Ondřej Vávra, Soňa Vávrová and Olga Pechová, 'Spiritualita u studentů sociální pedagogiky a dalších oborů pomáhajících profesí', *Sociální pedagogika* 5, č. 1 (2017): 76–89.

28 Dana Hamplová, 'Náboženství a pohlaví: Proč jsou ženy zbožnější než muži?', *Sociologický časopis* 47, č. 2 (2011): 297–323.

29 Belén Lorente-Molina and Natalia Luxardo, 'Towards a science of social work. Epistemologies, subalternity and feminization', *Cinta de Moebio* 61 (2018): 95–109.

Kontakt:

doc. PhDr. Bc. Hricová Alena, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Zdravotně sociální fakulta

Ústav sociálních a speciálně pedagogických věd

Jírovцова 24, 370 04 České Budějovice

ahricova@zsf.jcu.cz

Mgr. Březovská Veronika

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Zdravotně sociální fakulta

Ústav sociálních a speciálně pedagogických věd

Jírovцова 24, 370 04 České Budějovice

Hermeneutika v sociální práci: interakce světů klienta a sociálního pracovníka¹

Zdenko Širka

DOI: 10.32725/cetv.2024.021

Abstrakt:

V tomto příspěvku se zabýváme souvislostmi mezi praxí sociální práce a hermeneutikou a zkoumáme, jak hermeneutika, věda o porozumění, zapadá do sociální práce, a to jak do teorie, tak do praxe. Cílem je přispět k dialogu a uchopit tento hermeneutický potenciál sociální práce. Jsou představeni hlavní zástupci hermeneutiky (Wilhem Dilthey, Friedrich Schleiermacher, Hans-Georg Gadamer) a související hermeneutické koncepty užitečné pro sociální práci: horizont člověka, hermeneutický kruh, dějinná zakotvenost, předporozumění a rozhovor. Je poukázáno na to, jak bylo spojení tematizováno doposud (konstruktivistický a reflexivní přístup), a vysvětleno, proč je toto spojení důležité. V článku je zdůrazněn především interpersonální charakter sociální práce, s důrazem na svět klienta a svět sociálního pracovníka.

Klíčová slova: sociální práce; hermeneutika; člověk; výklad; kontext; horizont

Vnímání sociální práce jako profese, která souvisí s jinými obory a profesemi, nelze zpochybňovat – a nemáme na mysli jenom obory příbuzné, jako např. psychologie, pedagogika či sociologie, kde se blízkost dá předpokládat. Se sociální prací souvisí i obory, jako jsou filosofie², teologie³, etika⁴, spiritualita⁵, lidská práva⁶ a v neposlední řadě i hermeneutika, věda o porozumění, byť toto spojení není v české oblasti tematizované a není zřejmé.⁷ Výchozím tvrzením tohoto textu je, že nedílnou součástí sociální práce coby profese je interpretace, výklad a porozumění situace klienta, sebereflexe pracovníka, uvědomování si vlastního před-rozumění a tím i možných omezení, nutnost úvahy o celku a jednotlivostech zjištění, vědomí nemožnosti poznat absolutní pravdu a docílit objektivního poznání a rovněž uvědomění si situačního zakotvení klienta i pracovníka.

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/24/SSH/019.

2 Viz Ondřej Fischer a kol., *Úvod do filosofie pro pomáhající profese* (Praha: Jabok, 2010).

3 Viz Michael Martinek a kol., *Praktická teologie pro sociální pracovníky* (Praha: Jabok, 2008).

4 Viz Ondřej Fischer, René Milfait a kol., *Etika pro sociální práci* (Praha: Jabok, 2008).

5 Viz Zdenko Širka, Ondřej Fischer, Ladislav Heryán and Petr Janděsek, 'Aspekty spirituality v příkladech teologicko-filosofického vzdělávání pro sociální práci', *Fórum sociální práce*, č. 2 (2018): 9–24.

6 Petr Janděsek, 'Sociální práce jako profese lidských práv', in *Etika a lidská práva v sociální práci*, Ondřej Fischer a kol. (Praha: Centrum sociálních služeb Praha, 2008), 51–60.

7 Toto tvrzení ale není absolutní. Viz např. dílo Marie Špiláčkové, která zmiňuje hermeneutiku v rámci sociální práce, avšak zařazuje ji do historického výzkumu. Marie Špiláčková, 'Historický výzkum v sociální práci', in *Výzkumné metody v sociální práci*, eds. Detlef Baum a Alice Gojová (Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2014), 171–202.

Tento přístup či metodu sociální práce můžeme označit jako interpretační a hermeneutickou, stojící v rozporu s osvícenským pozitivisticko-empirickým přístupem.⁸ Návazné tvrzení proto je, že sociální práci by prospělo formální seznámení s hermeneutikou, která výkladový diskurz popisuje a v rámci níž vznikly koncepty uchopující interakci světů klienta a sociálního pracovníka, s tím, že se nepřiklání ani k jednomu z extrémů – ani k idealistické komunikační shodě, ani k subjektivnímu relativistickému vzdání se snahy o porozumění. Máme na mysli hermeneutické koncepty, jako jsou horizont člověka, hermeneutický kruh, dějinná zakotvenost, předporozumění, rozhovor, příběh. Cílem našeho příspěvku je přispět k dialogu mezi nimi a uchopit tento hermeneutický potenciál sociální práce. Ukážeme, že hermeneutická perspektiva je v praxi sociální práce perspektivou nezbytnou, a to nejenom z toho důvodu, že doplňuje stávající metody sociální práce a umožňuje všimnout si dodatečných aspektů praxe (a tak lépe dosáhnout kýženého výsledku – pomoci druhému), ale též proto, že popisuje proces porozumění, který předchází empirickým metodám a hodnocení; ruší tak domnělou objektivitu posouzení, ale zároveň obchází konfliktní a ideologický relativismus.

Zamýšlený dialog otevřeme vysvětlením toho, co je to hermeneutika a jak chápeme sociální práci, poté poukážeme na skutečnost, že sociální práce hermeneutickou perspektivu již zcela samozřejmě používá a klade si hermeneutické otázky, byť často neuvědoměle. Dále upozorníme, že na teoretické rovině již sociální práce překonala pozitivisticko-empirickou rovinu, následně uvedeme a popíšeme základní hermeneutické koncepty, které sledujeme užitečnými v teorii a praxi sociální práce, přičemž se opřeme především o německou hermeneutickou tradici. Dialog dodatečně doplníme o konstruktivistický a reflexivní přístup v modelech posouzení životní situace, na narativní strukturu popíšeme spirálovitou formu rozhovoru.

1. Možnosti a předpoklady dialogu

a) Hermeneutika

Pojmem hermeneutika máme primárně na mysli teorii výkladu, která byla dlouhou dobu orientována na problematiku posvátných textů. V tomto případě mluvíme o *hermeneutica sacra*, která jako pomocná disciplína odhaluje správný význam (posvátných) textů, jež jsou na první pohled nejasné;⁹ hermeneutika v tomto pojetí tedy měla spíše normativní charakter. Postupně se však myšlenka jediného správného výkladu stávala neudržitelnou a rovina pravdy byla relativizována, byly zbořeny metanarativy a veškeré opěrné sloupy, které jasně vysvětlovaly, co je smysl člověka a jak je chápán, v potaz se začala brát jedinečnost a dějinnost. Reakcí na takovou situaci může být hned několik, buď bude prosazována jediná nezpochybnitelná pravda, nepodléhající náhledu dějin ani názoru jedince, nebo je možno dojít k postoji, že na světě nelze odhalit nic pevného a pravda je pouze individuální. Hermeneutika je tak v našem podání víc než jen pouhý výklad textů a má mnohem univerzálnější charakter:¹⁰ v moderní době se zaměření hermeneutiky rozšířilo o analýzu lidské řeči a porozumění člověka sobě samotnému, a tak hermeneutika již není jenom teorií výkladu, nýbrž teorií dorozumění obecně.¹¹ V tomto širším pojetí se hermeneutika zabývá

8 Mluví o tom např. Pavel Navrátil, dále v textu jeho myšlenky rozvedeme.

9 Nejvlivnější díla v tomto ohledu jsou *De Doctrina Christiana* (427) od sv. Augustina a *De Rhetorica libri tres* (1519) od Filipa Melanchtona.

10 Tuto univerzalitu zdůrazňuje a prosazuje nejvlivnější teoretik hermeneutiky 20. století Hans-Georg Gadamer ve své knize *Wahrheit und Methode* (1960). Viz Hans-Georg Gadamer, *Pravda a metoda*, I (Praha: Triáda 2010).

11 Tak Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění* (Praha: Vyšehrad, 2006), 17; též Ivana Noble, 'Od hermeneutiky textu k hermeneutice zkušenosti', in *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*, eds. Zdenko Šírka a Petr Janděšek (Praha: Evangelická teologická fakulta, 2014), 7–11.

poznáním jako takovým, ptá se po otázkách pravdy, vykládá, jak se nám věci jeví, a hledá kritéria správného výkladu.¹² Hermeneutický proces je obsažen v jádru každého pozorování a rozhodování a v nadsázce bychom mohli říct, že „být znamená vykládat“.¹³ Takto široké pojetí umožňuje stanovovat kritéria výkladu, s jejichž pomocí se sociální pracovník může posunout od intuitivního posuzování potřebného a jeho situace, ať už jde o fakta, nebo o kontext, k profesionálnímu výsledku. Výsledek použití interpretační metody je pak výstupem systematického a strukturovaného přístupu, který díky své strukturovanosti umožní celý proces interpretace a výkladu opakovat, a tak zpřesňovat náhled na člověka a jeho situaci s vědomím, že sice nelze dosáhnout objektivní pravdy, ale je možné se přibližovat ke skutečnosti.

b) Sociální práce

Na druhé straně, sociální práci¹⁴ lze spolu s Oldřichem Matouškem (*Slovník sociální práce*) definovat jako společenskovědní disciplínu, která má za cíl odhalovat, vysvětlovat, zmírňovat a řešit sociální problémy.¹⁵ Ovšem jelikož jsou objektem sociální práce interakce člověka s okolím, budeme v tomto článku zdůrazňovat především interpersonální charakter sociální práce, se zvláštním důrazem na interakci světů klienta a sociálního pracovníka. V praxi se sociální pracovník často stává spíše zprostředkovatelem jednotlivých typů sociálních služeb, aniž by mu při výkonu práce zbývaly kapacity na hlubší poznávání člověka a jeho situace. Sociální pracovník vždy balancuje na hraně mezi požadavky a možnostmi klienta, mezi skutečnou potřebou klienta a potřebou, která může být za daných podmínek naplněna.

Pojem „hermeneutika v sociální práci“ tedy není pokusem spojit hermeneutiku a sociální práci, ani pokusem aplikovat určitou metodologii vzatou z hermeneutiky za účelem jakéhosi přispění k sociální práci (hermeneutika *pro* sociální práci). Naším záměrem je poukázat na skutečnost, že v sociální práci a její praxi probíhá určitý hermeneutický proces, který může být podvědomý, chápáný jako samozřejmost, ale zdaleka není reflektovaný. Domníváme se, že kvalitnější službě sociální práce pomůže, když si sociální pracovníci uvědomí, jak a proč konají a rozhodují se. Pokud bychom použili strukturu „metod sociální práce“¹⁶, lze tvrdit, že hermeneutická perspektiva (hermeneutická metoda, interpretační přístup) předchází veškeré ostatní metody a vytváří živnou půdu, na které ony následně fungují. Jinými slovy, rozumění předchází hodnocení, ontologie předchází epistemologii.

12 Tématem hermeneutiky se v českém jazyce zabývá následující literatura: Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible* (Praha: Vyšehrad, 2006); Jean Grondin, *Úvod do hermeneutiky* (Praha: Oikúmené, 1997); Jaroslav Hroch a kol., *Proměny hermeneutického myšlení* (Brno: CDK, 2010); Karel Skalický, *Hermeneutika a její proměny* (Praha: Ježek, 1997); Stanislav Sousedík, *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky* (Praha: Triton, 2012); Peter Szondi, *Úvod do literární hermeneutiky* (Brno: Host 2003); Zdenko Širka a Petr Janděsek, eds., *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici* (Praha: Evangelická teologická fakulta, 2014).

13 Zdůrazňuje to především Martin Heidegger (1889–1976). Stručně řečeno: hermeneutika se s Heideggerem přesouvá do středu filozofického zkoumání a stává se analýzou lidského pobytu ve světě. Rozumění je pro Heideggera něčím bytostnějším než poznání, je fenoménem přítomným na ontologické rovině. Veškeré poznání a výpovědi jsou z něho odvozené. Primární je tedy rozumění a poté výklad. „Rozumění je sebevýklad lidské existence.“ Günther Figal, 'Co znamená ve filosofii rozumět. K pojetí hermeneutiky u Heideggera', *Reflexe* 21 (2000): 37–45, zde 37. Viz též: Martin Heidegger, *Bytí a čas* (Praha: Oikúmené, 2018), §31–32.

14 Vymezena zákonnou úpravou, viz Zákon 108/2006 Sb., *Zákon o sociálních službách*, a jeho novelizace.

15 Oldřich Matoušek, *Slovník sociální práce* (Praha: Portál, 2003), 213. Srov. též „Sociální práce se hlavně realizuje v sociálních službách a jejich prostřednictvím. Profesionální sociální pracovníci jsou zaměstnáváni sociálními subjekty, aby realizovali jejich sociální cíle, programy, plány či projekty, tj. poskytovali sociálním objektům (klientům) předměty (dávky a služby) k uspokojování určitých sociálních potřeb.“ Igor Tomeš, 'Sociální politika, sociální služby a sociální práce', in *Základy sociální práce*, ed. Oldřich Matoušek (Praha: Portál, 2001), 179.

16 Viz např. Pavel Navrátil, *Teorie a metody sociální práce* (Brno: Zeman, 2001); Ivo Řezníček, *Metody sociální práce* (Praha: Sociologické nakladatelství, 1994).

c) Příklad

Vztah mezi dvěma disciplínami si ozřejmíme na jednoduchém příkladu. Představme si, že sociální pracovník musí vyhodnotit situaci v rodině, kde údajně došlo k týrání dítěte. Řeší to i *Etický kodex sociálních pracovníků České republiky*, když za jeden ze základních etických problémů považuje otázku, kdy vstupovat či zasahovat do života občana a jeho rodiny, skupiny či obce a kdy nastala společensky nežádoucí situace.¹⁷ Podle mezinárodní *Úmluvy o právech dětí* (čl. 3) musí být zájem dítěte předním hlediskem při jakékoli činnosti týkající se dětí, ať už uskutečňované veřejnými, nebo soukromými zařízeními sociální péče, soudy, správními nebo zákonodárnými orgány.¹⁸ Nezodpovězenou otázkou však zůstává, jak zjistit nejlepší zájem dítěte a jeho potřeby a jak určit, jaký problém v rodině vznikl a kdo a proč ho zavinil. Podle Aristotelovy korespondenční teorie pravdivosti *veritas est adaequatio rei et intellectus* (pravda je shoda mezi realitou a porozuměním)¹⁹ je pravdy dosaženo tehdy, pojmenujeme-li událost přesně tak, jak se stala. Jak si tuto pravdivost ale ověříme, když máme k dispozici různé úhly pohledu a různé perspektivy? Situaci bude jinak hodnotit otec, jinak matka a jinak dítě, jinak osoba zúčastněná a jinak osoba dívající se zpovzdálí. Lze vůbec dosáhnout objektivitu? Lze mít jistotu? Jak zajistit, aby vlastní zkušenost sociálního pracovníka, se kterou do situace vstupuje – ať už profesní, anebo osobní, neovlivnila jeho úhel pohledu? Může osoba popisující událost tak, jak se jí jeví, nějak uzávorkovat své předporozumění a předcházející zkušenost? Kdo nebo co rozhodne o nejlepším zájmu dítěte, když situaci musíme interpretovat a máme k dispozici jenom různé subjektivní úhly pohledu? U rozhodování – ať vědomě, nebo podvědomě – budou pokaždé probíhat nekonečné struktury vykladačského procesu, a hermeneutika nám tak nejenom pomůže popsat, co se děje, a vyhnout se nedorozumění, ale za určitých podmínek může přispět s metodologií, jak dosáhnout nejlepšího (správného?) poznání. Hermeneutika totiž pojmenovává, proč něco vnímáme jako *něco*, a ne jako *něco jiného*.

d) Přirozený svět

Hovoříme-li o předpokladu vztahu mezi sociální prací a hermeneutikou, vycházíme z teze Oldřicha Matouška, že „*klientův přirozený svět je východisko sociální práce*“²⁰. Přirozený svět je pojem, jenž v našem prostředí zdomácněl díky Janu Patočkovi,²¹ a vyjadřuje „*univerzum všeho, k čemu se člověk vztahuje*“²². Klientův přirozený svět je konstruovaný ze zájmů a potřeb, které se v různých obdobích a v různých situacích jeví jinak jak samotnému jednotlivci, tak pozorovateli zvenčí. S tím souvisí jedna z hlavních zásad sociální práce, a sice, že práce s klientem vychází z bodu, v němž se klient právě nachází, a jeho životní situace je tak pro pomáhající profesi naprosto zásadní.²³ Tento přístup je zcela v rozporu s postojem, kdy se služby poskytují a udělují na základě rozhodnutí ústavů, institucí, paragrafů, zákonů a směrnic, zcela bez ohledu na konkrétní a specifické potřeby klienta. Zůstaneme-li u tohoto přístupu, pak žádnou hermeneutiku a výklad nepotřebujeme – právě naopak, budeme disponovat jasnými, přesnými a objektivními kritérii

17 *Etický kodex sociálních pracovníků České republiky*, 2006, citováno 25. prosince 2022, http://socialnipracovnici.cz/public/upload/image/eticky_kodex_sspr.pdf.

18 *Úmluva o právech dítěte*, 1989, citováno 25. prosince 2022, <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/1991-104>.

19 Viz Stanislav Sousedík, 'Korespondenční teorie pravdy v oblasti empirického poznání', *Filosofický časopis* 47 (1999): 531–544.

20 Oldřich Matoušek, 'Klientův přirozený svět je východisko sociální práce', in *Sociální práce v praxi*, ed. Oldřich Matoušek a kol. (Praha: Portál, 2010), 17–26.

21 Viz Jan Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém* (Praha: Československý spisovatel, 1992).

22 Matoušek, 'Klientův přirozený svět je východisko sociální práce', 17. O fenomenologickém pojetí srov. Jiří Kovařík, 'Sociálněekologický model a fenomenologická tradice', in *Základy sociální práce*, Oldřich Matoušek a kol. (Praha: Portál, 2001), 248–260, zde 251–252.

23 Srov. Pavel Navrátil, 'Sociální fungování a životní situace', in *Encyklopedie sociální práce*, Oldřich Matoušek a kol. (Praha: Portál, 2013), 226.

a měřítky, byť se pravděpodobně budou míjet účinkem, neboť nebudou vycházet z konkrétních potřeb klientů. Matoušek píše, že hodnocení klientových potřeb a jeho situace se stalo požadavkem, bez nějž si sociální služby nelze představit.²⁴ Jenomže jak tyto potřeby hodnotit správně, abychom se jednak nenechali vmanipulovat do subjektivních preferencí, a jednak netrvali na objektivitě zbavené lidskosti? Právě zde vidíme hermeneutickou metodu jako zásadní pro sociální práci. Nejde však pouze o toho druhého, o klienta, ale současně též o sociálního pracovníka. Sociální pracovník a klient vstupují do vztahu a dialogu proto, aby člověk v roli profesionála mohl pomoci člověku naproti, k čemuž mu nestačí pouze odborné znalosti, ale potřebuje zároveň dovednosti, které tuto komunikaci umožňují. Za takovou zásadní dovednost je považován „angažovaný přístup“, schopnost vnímat druhého, schopnost reflektovat sdílené a umění porozumět. Znamená to ovšem, že nejde jen o porozumění klientovu světu, ale také o porozumění sociálního pracovníka sobě samotnému a podstatě své práce, neboť kromě vzdělání staví na své osobnosti a své životní zkušenosti. Do celého procesu zpracování posouzení významně vstupují nejen míra odbornosti a délka praxe sociálního pracovníka, ale také emoce, hodnoty, osobní předpoklady, mocenské pohnutky nebo systémové požadavky na objektivitu.

A nakonec jde i o samotnou profesi. Je-li sociální práci rozuměno jako „rozporuplné profesi“²⁵ a jedním z jejích vnitřních rozporů je její závislost na občanském povědomí o tom, co sociální problémy jsou a jak by se měly řešit, je z toho jasně vidět potřeba (správného) výkladu, co sociální problém je a co není; jaká hermeneutická kritéria používá společnost na jejich identifikaci. Nejsou tato kritéria ovlivněna ideologií, mocenskými zájmy anebo populistickou rétorikou? A totéž platí zpětně i o samotné roli sociálního pracovníka, kterého v tomto kontextu vnímáme jako reflektujícího odborníka: jelikož si je vědom toho, že neexistuje jedno (správné) řešení a jediná odpověď, respektuje podstatnost kontextu (čas, prostor, motivace) a řešení hledá v dialogu.²⁶ Může být vůbec přístup sociálního pracovníka objektivní a rovný vůči všem klientům?

Obrat od epistemologie k ontologii a hermeneutice

Intenzivnější propojení hermeneutiky a sociální práce opíráme o tezi, že v metodách sociální práce by empirická metodologie jako norma vědeckosti měla být doplněna novým způsobem šetření, který čerpá i z humanitních oborů a hermeneutiky. Epistemologicko-pozitivistický přístup se ukazuje jako nedostačující. Tato výzva není nová. Již v roce 1985 mluvila Karen Winkler o „obratu k výkladu“ (*turn to interpretation*) v sociálních vědách,²⁷ čímž volala po novém způsobu zkoumání, jenž by čerpal z humanitních věd stejně jako z přírodních, ne-li více. V návaznosti na ni Edmund Sherman tuto výzvu aplikoval do oblasti sociální práce a již tehdy doplnil, že nejenže se objevilo volání po „nových paradigmatech“, ale v rámci sociální práce se začalo mnohem častěji mluvit o „humanitních“ přístupech vedle behaviorálních a „sociálních“.²⁸ Mluvíme-li konkrétně o výzkumu v sociální práci, tvrdilo se,²⁹ že proces objektivizace ve vědeckém paradigmatu učinil z klientů a jejich problémů objekty analýzy způsobem, jenž z praktikování sociální práce vytlačil pečující prvek. Výkladová hermeneutická metoda, jak je popsána dále v tomto textu, se vědomě

24 Matoušek, 'Klientův přirozený svět je východisko sociální práce', 18.

25 Tak o ní mluví Ivo Řezníček, *Metody sociální práce* (Praha: Sociologické nakladatelství, 1994), 16–18.

26 Tak Zuzana Havrdová, *Kompetence v praxi sociální práce* (Praha: Osmium, 1999), 24.

27 Karen Winkler, 'Questioning the Science in Social Science: Scholars Signal a *turn to interpretation*', *The Chronicle of Higher Education* 30 (1985): 5–6.

28 Edward Sherman, 'Interpretative Methods for Social Work Practice and Research', *The Journal of Sociology & Social Welfare* 18, č. 4 (1991): 69–70.

29 Např. Roberta Imre, *Knowing and Caring: Philosophical Issues in Social Work* (Lanham, MD: University Press of America, 1982).

snaží vyhnout pasti obsažené v objektivizačním aspektu pozitivistické teze, vyvarovat se převládající tendenci považovat za poznání pouze to, co lze poznat prostřednictvím empirické vědy, a pokusit se o přístup k poznání, který by zdůrazňoval „*nedílný vztah mezi osobou, která poznává, a tím, co je poznáváno*“.³⁰ Tento přístup není epistemologický ani pozitivistický, ale hermeneutický.

Tento obrat považujeme za ukončený a samozřejmý (s jeho důsledky se aktivně pracuje), ale ne nevyhnutelně uvědomělý. Nutnost spojit sociální práci a hermeneutiku v českém prostředí reflektuje Ondřej Stulík, který si uvědomuje, že sociální práce se při empirickém zkoumání potýká s problémem metodologického uchopení zkoumaných fenoménů.³¹ Důraz je často kladen na objektivitu a přesnost, jenomže sociální realita je vždy proměnlivá. Problém nicméně dle Stulíka sahá ještě hlouběji, protože vedle sociální proměnlivosti zabraňující přesnému vymezení zkoumaných procesů a situací je zde rovněž problém zatíženosti sociálního pracovníka jeho/jejími vlastními představami, neboť tím vzniká nebezpečí projekce vlastních hodnot a představ do osoby klienta.³²

a) Kontext

V tomto smyslu Stulík zdůrazňuje význam *kontextu*, který chápe jako „*souvislosti účinků nějakého zkoumaného jazykového projevu*“³³, a odvolává se na hermeneutického teoretika Hanse-Georga Gadamera, jenž píše, že kontext je souvislostí mezi jednotlivými významy, tedy – ještě jednodušeji – souvislostí mezi „něčím“ a „něčím“. Zkoumáme-li kontext, musíme zkoumat i jeho význam, protože ten jediný nám může něco říci o představě zkoumaného sociálního stavu, píše Stulík. S tím souvisí i to, že kulturní tradice, do níž sociální pracovník patří, zahrnuje rovněž předsudky a předpoklady, které jedince v rozumnění ovlivňují – jednoduše lze říct, že porozumění a srozumění je možné, pouze pokud je nám daná kulturní tradice vlastní. Zatížení sociálního pracovníka, o kterém Stulík mluví, se projevuje ve vnímání kontextu, kdy dochází ke střetu jeho vlastního rozumnění, smyslu promluvy a mínění toho, kdo je autorem konkrétní promluvy. Takový problém je možné řešit pomocí sdílení horizontů, jež si lze představit takto:

*setkají se (minimálně) dva mluvčí jako dva autoři dvou textů, nebo jako jeden autor textu (obecněji promluvy) a jeden interpretátor (to je případ, kterého se v tomto textu držím). Pokud jeden autor/interpret chce rozumět druhému, pak je nutné, aby pochopil smysl z kontextu promluvy druhého a význam sděleného. Rozumněním pochopí smysl a význam a tím se může začít vztahovat k horizontu druhého s tím, že do něj nutně promítá svůj horizont porozumění, který je, dodávám, dějinný. To mj. znamená, že ten, kdo se snaží rozumět, nikdy nemůže plně interpretovat motivy, které vedly druhého ke sdělení.*³⁴

Zjednodušeně řečeno, nelze se druhému úplně dostat do hlavy a tak dále rozvíjet, co by si druhý mohl myslet „kdyby“. „Kdyby“ neplatí. Kdybychom se o to pokoušeli, zabředli bychom do „psychologické futurologie“. Co však možné je, je číst mezi řádky daného „vysloveného“, pokud samozřejmě existuje snaha o sdílení horizontů pro porozumění, neboť bez ochoty dialogu není porozumění možné, alespoň ne porozumění autentické, pouze domyšlivé, zkreslené a falešné.

30 Imre, *Knowing and Caring*, 1.

31 Byť Stulík mluví o sociálněvědním výzkumu, lze jeho závěry převést do oblasti sociální práce.

32 Ondřej Stulík, 'Sociologická hermeneutika a metafory v sociálně-vědním výzkumu: problém demarkace konkrétního empirického a konkrétního imaginativního pojmu', *E-Logos – Electronic Journal for Philosophy* 22, č. 1 (2015): 92–102, zde 93.

33 Stulík, 'Sociologická hermeneutika', 93.

34 Stulík, 'Sociologická hermeneutika', 95.

b) Role zástupného interpreta

S obratem od epistemologii k humanitním výkladovým vědám počítá i Jakub Doležel. Když hledá v teoretických přístupech sociální práce styčné body s teologií, uvědomuje si, že kromě tradičních teorií péče jsou tu teorie humanitně-hermeneutické, zaměřené na porozumění širší životní realitě klienta. Aplikuje to na novém modelu sociálního pracovníka jako *zástupného interpreta*. V tomto modelu se již nejedná o mechanické uplatňování poznatků, pokynů a metod, ale „o jejich citlivé použití s ohledem na kontext a okolnosti případu“³⁵. Pravidla zde tak nejsou pouze šablonovitě aplikována, ale jsou využita tak, aby se dosáhlo lepšího pochopení daného případu i jeho kontextu a aby tak mohla být navržena adekvátní podpora. Tento přístup ovšem vyžaduje, aby se v rámci profesních kompetencí sociálního pracovníka mluvilo i o hermeneutické (dialogické, maieutické) kompetenci, neboť tato kompetence pomáhá sociálnímu pracovníkovi, aby své klienty podporoval při zvládání jejich problémů otevíráním nových úhlů pohledu na tyto problémy. Doležel tedy v rámci nové tváře identity sociálního pracovníka vnímá dvojitou strukturu a dvojitou kompetenci: jednu danou pochopením teorie (*kompetence vědecká*), druhou porozuměním situaci klienta (*kompetence hermeneutická*). Chápe tedy jako potřebné, aby se studující již během studia naučili: „vnímat životní příběh (biografický kontext, pozadí) klienta, získat přístup ke světu jeho obrazů a symbolů i k jeho obrazu sebe sama, neboť to jsou nepochybně tyto obrazy, které podmiňují a určují, jak klient zvládá svůj život a jak řeší, či bude řešit své problémy.“³⁶ Sociální práci tak definuje jako hermeneutiku životní praxe, což znamená, že je třeba si osvojit takové poznatky a dovednosti, které nám umožní porozumět příslušníkům odlišných kultur zevnitř jejich životních okolností.

c) Jistota

Hlavním úskalím (a rovněž důvodem pro zmiňovaný obrat od epistemologie k ontologii) je hledání nezpochybnitelné jistoty a snaha o vypracování měřitelných kritérií, na jejichž základě jsou intervence (jakéhokoliv druhu) zpětně posuzovány. Vytvoření takových kritérií nevyhnutelně závisí na určitých předpokladech, které jsou ovšem ovlivněny sociálním, politickým a historickým kontextem, v němž se sociální práce odehrává a v němž se sociální pracovník či klient nacházejí. Také lpění na naivních epistemologických pozicích odráží širší tendenci sociální práce, a proto tvrdíme, že v důsledku snahy o získání jistoty se sociální práci omezily možnosti, které jsou jejím pracovníkům k dispozici. Pavel Navrátil mluví v tomto ohledu o „faktické poznávací slepotě“³⁷. Jádrem hledání jistoty je přesvědčení, že existuje nezávislá realita, kterou je třeba objevit, a že výstupy jakéhokoli výzkumu (nebo jejich hodnocení) by měly této vnější realitě přímo odpovídat. Archetypálním příkladem této tradice je pozitivismus. Sociální fakta se považují za věci, jež je třeba odhalit objektivním vědeckým úsilím, a výstižným výrokem pro tento přístup je litanie „pokud to nelze změřit, tak to neexistuje“³⁸. Takový model se však míjí s hermeneutickým pohledem na porozumění a s ním spojeným závazkem odhalovat významy, které aktéři procesu používají k porozumění svému světu a světu toho druhého.

Více nám to ozřejmí narativ sociologa Zygmunta Baumana (1925–2017), který o současné době mluví jako o rozpouštění a zkapalňování tradičně pevných látek a forem (např. tradiční vazby,

35 Jakub Doležel, *Soudobý kontext teologie v sociální práci*. Studijní text určený pro studenty CMTF UP a CARITAS – VOŠ sociální (Olomouc, 2010), 22.

36 Doležel, *Soudobý kontext teologie v sociální práci*, 24.

37 Pavel Navrátil, 'Epistemické diskursy „vysvětlení“ a „porozumění“ v modelech posouzení životní situace', *Sociální práce / Sociálna práca* 18, č. 6 (2018): 5–25, zde 6.

38 Susan White, 'Beyond Retrodution? – Hermeneutics, Reflexivity and Social Work Practice', *British Journal of Social Work* 27 (1997): 741.

víra, zvykové právo), kdy společnost rezignovala na hledání objektivní a absolutní pravdy.³⁹ Stejně tak v sociální práci ztrácí pracovník monopol na rozkrytí jediného možného vnímání situace potřebného. Proto je potřebné znát a umět používat takové interpretační metody, které umožní pracovat s měnícím se prostředím a subjektivním nahlížením pomáhajícího i potřebného a které přes to všechno ve výsledku budou napomáhat k získávání dostatku informací potřebných pro nalezení konkrétních řešení vystavěných na míru člověku potřebnému. Jde tedy o to, aby se ani potřebný, ani pomáhající neztráceli v chaosu a nejistotách současnosti, ale aby byli schopni vstoupit do procesů, které je zorientují v situacích a jevech, jež se jich týkají.

Tento článek je proto pokusem nabídnout jednu z alternativních metodik rozvoje znalostí sociální práce v kontextu praxe. Tyto metody nemají nahradit objektivistickou empirickou metodologií, ale spíše ji doplnit tím, že poskytnou pohled na zkušenostní, subjektivní a významovou stránku sociální práce.

Vykladačské metody a hermeneutická tradice

Co nám hermeneutická perspektiva německé hermeneutické tradice a interpretační přístup přináší?

a) Dilthey

Podle Wilhelma Diltheyho (1833–1911) je hermeneutika disciplínou zabývající se zkoumáním lidského chování. Z této rozšířené definice je zřejmé, že její metody se mohou uplatnit v antropologii, psychologii a sociologii, stejně jako v sociální práci. Dilthey kladl důraz na „znovuprožívání“ neboli vstupování do subjektivních, zkušenostních světů těch, kteří žili a původně psali/mluvili o zkoumaných událostech.⁴⁰ Navíc při čtení historických (nebo jakýchkoli jiných) textů (a nejenom textů) je třeba chápat slova ve větě v celkovém kontextu. Dilthey viděl, že stejný vztah celku a části existuje v sociálním světě obecně, takže pro interpretaci sociálního světa je nutné vytvořit metodická pravidla, která by tento vztah systematicky zohledňovala. Při pokusech o vypracování této metodologie si Dilthey uvědomil, že neexistují žádná absolutní východiska, žádné samozřejmé, soběstačné jistoty, na nichž bychom mohli stavět, protože se vždy ocitáme uprostřed složitých situací, jež řešíme tak, že vytváříme a následně přehodnocujeme provizorní předpoklady. Jeho metodologie hermeneutiky se tak pohybovala kruhovým směrem (hermeneutický kruh) k většímu porozumění zkoumané situaci. Skutečná zkušenost porozumění, která je vlastní konceptu hermeneutického kruhu, je v praxi sociální práce běžná. Většina pracovníků zažila proces přechodu od celku (celkový kontext osoba-problém-situace) k částem (aspekty problémového nánosu, jak je prožívá a popisuje klient) a následnou reinterpretaci celku na základě těchto informací. Proces samozřejmě nekončí, ale pokračuje iterativním způsobem, jak ho popsal Dilthey.⁴¹

b) Schleiermacher

Sebepochopení lidského jedince v hermeneutickém kruhu zdůraznil i Friedrich Schleiermacher

39 Viz Zygmunt Bauman, *Tekutá modernita* (Praha: Portál, 2020); Zygmunt Bauman, *Úvahy o postmoderní době* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2002).

40 „dauernd fixierte Lebensäußerungen“ – viz Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, sv. 7 (Leipzig: Teubner, 1922), 217.

41 K dílu Wilhelma Diltheyho viz též Zdenko Širka, *Transcendence and Understanding: Gadamer and Modern Orthodox Hermeneutics in Dialogue* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2020), 15–17; Jaroslav Hroch, Magdalena Konečná a Lukáš Hlouch, *Proměny hermeneutického myšlení* (Brno: CDK, 2010), 207–213.

(1768–1834), který vnímá autora i čtenáře v prostoru, kde se jejich sféry poznání protínají. Schleiermacher navíc formuluje ideální výsledek interpretace jako věrnou rekonstrukci autorova zamýšleného významu – „*v myšlenkách se hledá totéž, co mluvčí chtěl vyjádřit*“⁴². Nejlepší výklad textu/situace/promluvy tedy není jeho význam pro interpreta, ale rekonstruovaný význam z pohledu autora. Schleiermacher to chápal jako nekonečný úkol, následně cíl lepšího porozumění, pojatý ve smyslu nemožnosti úplného porozumění, svědčí o tom, že snaha o hlubší interpretaci má vždy smysl, neboť si nikdy nemůžu být jistý, že jsem porozuměl správně, a o porozumění musím opět a opět (a opět) usilovat.

Výklad má dle Schleiermachera dvě roviny: (1) gramatickou, která se zaměřuje na výraz jako takový, konkrétní a specifický, nechte mezi řádky, ale dívá se pouze na řádky samotné, nebere v potaz povahu a jedinečnou osobnost autora, a pak (2) technicko-psychologickou, jež se dívá do nitra, do duše, *za* ono vyřčené, vystihuje jedinečnou individualitu autora, jeho/její motivaci a záměr. V tomto pojetí je např. věta „Máte zpoždění 5 minut“ na jedné straně věcným konstatováním, že někdo přišel na domluvenou schůzku o 5 minut později, než měl, ale zároveň je (či může být) kritikou a obviněním z nedochvilnosti, nepoctivosti a nezodpovědnosti. Schleiermacher opakovaně zdůrazňuje, že je nutno, abychom tyto dvě roviny neoddělovali.⁴³ Jednostranný výklad by vždy vedl k extrémům: buď k pedantství trvajícím pouze na tom, co je viditelné, anebo ke spekulativní libovůli, která si dovoluje říct cokoli o čemkoli.

Schleiermacher rozlišoval dva cíle a metody výkladu: (1) *laxnější* praxi, kterou spojoval s objasňováním oblastí nedorozumění – „hermeneutiku potřebuji pouze, když něčemu nerozumím, jinak ne“, a (2) *přísnější* praxi, která předpokládala nedorozumění jako normální výchozí bod, a následné porozumění tudíž musí být výsledkem vůle a hledání.⁴⁴ Schleiermacher tedy tvrdil, že přirozeným stavem je spíše neporozumění než porozumění,⁴⁵ a vyzýval k tomu, aby vykladač zpochybňoval své vlastní samozřejmé porozumění a aby své porozumění nikdy nepovažoval za konečné a jednoznačné; to bylo jedním z jeho největších přínosů pro hermeneutický projekt.

c) Gadamer

Odklon od metodologie a zaměření porozumění a interpretace je vidět u německého filosofa Hanse-Georga Gadamera (1900–2002). Gadamer tvrdil, že porozumění není něčím, co si člověk sám přisvojuje, ale spíše něčím, co vzniká skrze účast na tradici. Gadamer věnoval ve svém díle značný prostor úvahám o povaze skutečného rozhovoru, a to jak z hlediska formy, tak i účelu. Skutečná konverzace podle Gadamera nezahrnuje soupeření o nadřazenost vlastního názoru; stejně tak není sumarizujícím procesem, v němž by se jeden názor prostě přidával k druhému.⁴⁶ Dialog má v jeho pojetí tři úrovně.

První úroveň je, jestliže je ten druhý považován za předmět; to je druh zkušenosti druhého, „*která z chování druhých lidí vypozerává typické prvky a na základě zkušenosti nabývá ohledně druhých na předvídatost*“⁴⁷. Hermeneutická zkušenost na této úrovni je charakterizována naivní vírou ve vědeckou metodu. Na druhou úroveň patří takový vztah mezi dvěma jednotlivci, kde je ten druhý osloven vypočítavým způsobem, např. posloucháme-li druhého pouze za tím účelem, abychom

42 Jean Grondin, *Úvod do hermeneutiky* (Praha: Oikúmené, 1997), 94.

43 Manfred Frank, ed., *F. D. E. Schleiermacher – Hermeneutik und Kritik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 79. Viz též Alice Kliková, 'Friedrich Schleiermacher', in *Hermeneutika jako teorie porozumění*, ed. Petr Pokorný (Praha: Vyšehrad, 2005), 268–283.

44 Viz Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, 95–96.

45 K neporozumění viz Kliková, 'Friedrich Schleiermacher', 277.

46 Hans-Georg Gadamer, *Pravda a metoda*, I (Praha: Triáda, 2010), 331.

47 Gadamer, *Pravda a metoda*, I, 311.

na základě slyšeného mohli vytvořit lepší argument pro svou vlastní reakci: tedy bez skutečného zájmu o to, co ten druhý říká. A na třetí úrovni existuje skutečný, autentický rozhovor, který se nezabývá záměrem mluvčího, ale věnuje se tomu, o čem se mluví; žádný z účastníků se nedomnívá, že vlastní celou pravdu.⁴⁸ Gadamer říká, že v okamžiku počátku rozhovoru partneři v dialogu nevědí, co se stane do jeho konce.⁴⁹ Mohli by mít zamýšlený směr, ale dialog může mít vlastní vůli a ubírat se nepředvídatelnými cestami. Sice chtěli rozhovor vést, ale nakonec jsou sami účastníci rozhovoru těmi, kdo jsou vedeni.

Hlavní vlastnost autentického dialogu je otevřenost;⁵⁰ zprvu je to otevřenost vůči vlastní pozici a vědomí, že předsudky, které si do dialogu přinášíme, jsou součástí dějin a tradice. Toto povědomí nám následně umožňuje být otevření vůči pozici toho druhého a k tomu, co nám chce říci. Při skutečném zážitku se připouští možnost být korigován tím druhým, připouští se možnost, že i ten druhý může mít pravdu.⁵¹ Úspěšnost dialogu není měřena podle toho, co jsme se v něm naučili, ale podle toho, jak se setkáváme s druhým a jak jsme tímto setkáním proměněni. Podstata dialogu spočívá v tom, že rozhovor neprosazuje mínění jednoho proti mínění druhého, nýbrž při něm dochází k proměně všech zúčastněných.⁵² Gadamer to nazývá proměňující či transformující silou dialogu.⁵³ Tato transformace není jednostranná, probíhá v obou směrech: ta druhá strana v dialogu je proměněna a transformována skrze nás, my jsme zase proměněni skrze ni, „rozhovor oba proměňuje“⁵⁴.

Pro Gadamera pravá konverzace proměňuje úhel pohledu obou a zahrnuje společnou interpretaci světa, jež umožňuje morální a sociální solidaritu. S tím souvisí teorie splývání horizontů (*Horizontverschmelzung*), které vzniká mezi dialogickými partnery ve skutečném rozhovoru. Každá ze stran (ať už osoba, nebo text) má svůj vlastní horizont porozumění a při splývání horizontů dochází k jejich sloučení, čímž vzniká nové, širší porozumění tématu.⁵⁵ Gadamerovo splývání horizontů má důležité důsledky pro interpretační tazatele, protože naznačuje, že největší poznání vznikne, jestliže se obě strany rozhovoru aktivně podílejí na vytváření významu, tedy nikoli když tazatel zaujme tzv. objektivní postoj či odstup, aby neovlivnil zjištění nebo tazatele.

Spíše než jako čistě epistemologickou nebo intelektuální činnost tedy Gadamer chápal porozumění a aplikaci za nedílně spjaté. Porozumění vždy zahrnuje aplikaci významu na naši situaci, na otázky, na které chceme znát odpověď. Ústředním bodem interpretačního aktu je aplikace minulého textu nebo události na současnost, aplikace, jež je ovlivněna tradicí, historií a zvyklostmi, takže se stává prodloužením dialogického hledání významu, které interpretovi předchází.

Jak je zřejmé z popisu práce sociálního pracovníka, v praxi se ocitá vždy v nových a proměnlivých

48 Viz Gadamer, *Pravda a metoda*, I, 310–314. Srov. také: „Rozhovor, jak známo, není možný, když se jeden z partnerů domnívá, že ve srovnání s ostatními zaujímá nějaké nadřazené stanovisko, třeba tak, že tvrdí, že vlastní nějaké předchozí vědění o předsudcích, jimiž je zaujat ten druhý. Uzavírá se tím do svých vlastních předsudků. Dialogické dorozumění je v zásadě nemožné, když se jeden z partnerů dialogu skutečně neuvolní pro rozhovor.“ Hans-Georg Gadamer, *Pravda a metoda*, II (Praha: Triáda, 2011), 101–104.

49 Viz Gadamer, *Pravda a metoda*, I, 331.

50 „Zásadním způsobem otevřený je spíše ten, kdo si vůbec chce nechat něco říci. Bez takové otevřenosti jednoho pro druhého není žádné ryzí lidské pouto. Sounáležitost vždy zároveň znamená umět si navzájem naslouchat. [...] Otevřenost pro Druhého tedy zahrnuje uznání toho, že v sobě musím ponechat v platnosti něco proti sobě, i kdyby nebylo nikoho druhého, kdo by se toho proti mně domáhal.“ Gadamer, *Pravda a metoda*, I, 313.

51 „Ein Gespräch setzt voraus, dass der andere Recht haben könnte.“ Thomas Sturm, ‘Rituale sind wichtig: Hans-Georg Gadamer über Chancen und Grenzen der Philosophie’, *Der Spiegel*, č. 8 (2000): 305, citováno 5. dubna 2023, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-15737880.html>.

52 Existují však řečové útvary, které se jako rozhovor tváří, ale tento základní předpoklad nesplňují. Viz o nich v článku ‘Neschopnost k rozhovoru’ (Gadamer, *Pravda a metoda*, II, 175–181). Podle Gadamera to jsou: pedagogický rozhovor, jednací rozhovor a terapeutický rozhovor.

53 „Rozhovor má proměňující sílu.“ Gadamer, *Pravda a metoda*, II, 178.

54 Gadamer, *Pravda a metoda*, II, 188.

55 Gadamer, *Pravda a metoda*, I, 269.

podmínkách. Pro naplnění zaměření na člověka a nalezení účinného řešení jeho situace musí akceptovat proměnlivost a nejistoty, tedy situační povahu práce. Principem takové práce je většinou v přímé interakci v rozhovoru, založeném na participativně vyváženém vztahu, získat informace, kterým se sociální pracovník snaží porozumět, a přiřadit je k obecným poznatkům, z nichž může vycházet při nacházení individualizovaných řešení. Dialogický charakter komunikace v tomto stylu práce umožňuje smysluplnou participaci všech zúčastněných a vytváří příležitost porozumět sdílenému ve větší šíři. Vstoupením do dialogu za uvedených podmínek pracovník přijímá druhého v jeho plnosti a zároveň akceptuje svou odpovědnost za vstup do klientova života. Reflexivním přístupem a přítomnou pozorností je tato odpovědnost porozumění podporována a stvrzena. Vzájemného porozumění obsahům a významům sdíleného dosahují partneři rozhovoru vzájemným vyjasňováním a shodou nad nimi. Jádrem procesu porozumění je spoluvytváření smyslu, tak jak to v závěru své studie zmiňuje Andrea Newberry.⁵⁶

Hermeneutické koncepty užitečné pro sociální práci

Kromě důrazu na dialog hermeneutika jako věda o porozumění a výkladu vychází dle Gadamera z několika dalších předpokladů.⁵⁷ Nejprve přebírá základní předpoklad, že neexistuje žádný nulový bod, z něhož by rozumějící vědomí v pokusu o interpretaci vycházelo. Tím však není řečeno, že je porozumění zcela subjektivní, nýbrž spíše to, že je vždy zachyceno mezi očekáváním porozumění a umožňováním jinakosti, aby se projevilo. U Gadamera absence nulového bodu znamená, že hermeneutické vědomí je vždy podřízeno dějinám: „Skutečně historické rozumění musí zároveň promýšlet vlastní dějinnost“⁵⁸.

a) Příslušnost

Dalším předpokladem hermeneutického přístupu je nutnost vyhnout se dualistickému přemýšlení, kdy máme na jedné straně předmětné poznání a na straně druhé subjektivní prožitek: odcizení mezi nimi je zničením mnohem původnějšího vztahu příslušnosti.⁵⁹ Zvláště v interakci mezi sociálním pracovníkem a klientem je zřetelné, že tyto dva póly tvoří celek, který předchází všemu porozumění, a tento předchozí celek je předpokladem pro každé další porozumění a komunikaci. Vychází se zde z toho, že subjekt usilující o porozumění není nikdy *tabula rasa* (nepopsaný list), do níž se nově porozuměné wpisuje. Proces porozumění je výsledkem konfrontace vlastních předsudků a očekávání s novými, cizími objekty. Tato konfrontace se vykládá pomocí již zmíněného pojmu *horizont*. Je to koncept, který už Edmund Husserl používal k označení limitu individuálního světa a našich aktivit.⁶⁰ Horizont je perimetrem, výhledem, který ohraničuje a zahrnuje vše v nás. Nikdy si nemůžeme být svého horizontu zcela vědomi, protože tím by přestal být horizontem, ale stal by se objektem uvnitř onoho horizontu. Horizont je kontextem, v jehož konkrétním rámci věci vnímáme. Horizont ovšem nikdy není uzavřený, je proměnlivý: „Získat horizont vždy znamená učit se vyhlížet za to, co je blízké a velmi blízké, a to nikoli proto, abychom od toho odhlédli, nýbrž abychom to spatřili lépe v nějakém větším celku a ve správnějších rozměrech.“⁶¹ V okamžiku

56 Andrea Newberry, 'Social Work and Hermeneutic Phenomenology', *Journal of Applied Hermeneutics* 20 (2012): 15–16.

57 Viz Ivana Noble and Zdenko Širka, eds., *Kdo je člověk: Teologická antropologie ekumenicky* (Praha: Karolinum, 2021), 29–33.

58 Gadamer, *Pravda a metoda*, I, 263.

59 Srovnej Paula Ricoeura, který ztrátu odstupu (*distantiation aliénante*) považuje za ztrátu. Paul Ricoeur, *Úkol hermeneutiky: eseje o hermeneutice* (Praha: Filosofie, 2004), 27.

60 Edmund Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie* (Praha: Academia, 1996), 287.

61 Gadamer, *Pravda a metoda*, I, 268.

porozumění se náš horizont spojuje a splývá s horizontem toho, co vykládáme: „Rozumění je vždy spíše procesem splývání těchto zdánlivě pro sebe jsoucích horizontů“⁶². Rozumění tak implikuje změnu přítomného horizontu, resp. splývání minulého a přítomného, které se děje tak, že historický horizont je vždy nedílnou součástí horizontu přítomného právě proto, že z něj vyvstávají předsudky současné a nově nasvěcují minulost i přítomnost.

b) Dějiny a předporozumění

Jako lidské bytosti jsme podle Gadamera hluboce zakořenění v dějinách, patříme k dějinám více než dějiny k nám. Porozumění situaci je dějinnou událostí. Vykladač, čtenář, sociální pracovník, klient se vždy nacházejí v konkrétní situaci, a to znamená, že nemohou překonat konečný a časový charakter své existence. Není žádné „já“, které by se dokázalo povznést nad dějiny, na nějaké jiné místo s lepším výhledem a odtud získat objektivní pohled. Člověk se vždy nachází přímo *uvnitř* tradice, přímo *uvnitř* dějin, a tak porozumění není aktem subjektu, ale je vstoupením do dějin, kde jsou minulost a přítomnost propojeny. Hermeneutický přístup zdůrazňuje, že my nad dějinami nemáme moc, ani jimi nemůžeme disponovat. Podléháme jim více, než si sami můžeme uvědomit. Naše hodnocení, znalosti, úsudky či názory, ale i naše vyjádření identity, příběhy, rituály, symboly, v nichž žijeme, jsou součástí dějin, žijí uvnitř dějin, byť odkazují před dějiny, nad dějiny či za dějiny. Předpokladem porozumění jsou předsudky čili předporozumění. Gadamer se zasazoval o to, aby se pojmu „předsudek“ (před-údek, Vor-urteil, pre-judice) vrátil jeho předosvícenský význam z doby, než získal negativní asociace, jež s sebou nese dodnes – tedy chybné, neoprávněné přesvědčení.⁶³ Podle Gadamera jsou předsudky před-úsudky naší otevřenosti vůči světu, jsou to prostě podmínky, za kterých něco zakoušíme, za kterých nám to, s čím se setkáváme, něco říká. Podle něj nejde o to, abychom se předsudků zbavili, to ani není možné, protože vycházejí z již prožité minulosti a zkušenosti s ní, ale jde o to si je uvědomovat, kontrolovat je, rozumět jim a chápat, že vždy mohou ovlivnit naše rozumění i porozumění a vždy tvoří jejich kontext.⁶⁴

S předporozuměním přistupujeme k tomu, čemu chceme porozumět, a toto předporozumění vnášíme do porozumění. Když pracujeme s předporozuměním, jsme si vědomi, že naše bytí ve světě je dějinné, a to dvojím způsobem: společná dějinnost vyplývá ze společné situace, jíž jsme součástí; individuální dějinnost vyplývá z původu a jedinečného průběhu každého života.⁶⁵ Obě formy dějinnosti se podílejí na předem daných soudech (předsudcích) a rozpoložení vykládat situaci určitým způsobem, vnímat svět určitým způsobem. Před-porozumění přitom naše porozumění nezkrsluje, ale je jeho součástí, odkazuje k tradici, do které patří ten, kdo chce rozumět, i to, čemu chce rozumět, tedy jak subjekt, tak i objekt rozumění.

Tento poznatek je plodný pro pochopení hermeneutické fenomenologie – schopnost badatele věnovat se fenoménu a vyvozovat o něm závěry bude nutně zprostředkována jeho před-úsudky. Vezměme si například hermeneutického fenomenologa studujícího úzkost – jak by věděl, že se má ptát na ztělesněnou zkušenost úzkosti, kdyby neměl předchozí znalosti (předsudky) týkající se úzkosti a fyzických symptomů? Naše předsudky tak budou vždy utvářet naše soudy.

62 Gadamer, *Pravda a metoda*, I, 269.

63 Viz Širka, *Transcendence and Understanding*, 59–64.

64 Viz Chris Lawn, *Gadamer: A Guide for the Perplexed* (London: Continuum, 2006), 68–69. Srov. také: „Předsudek (související s autoritou či tradicí) pro Gadamera není překážkou, nýbrž podmínkou rozumění: bez této podoby před-porozumění a zaujetí není rozumění možné. [...] Rozumění je pak třeba chápat jako začleňování do určitého dění podání, v němž se minulost a přítomnost neustále zprostředkovávají.“ Jakub Čapek, 'Hans-Georg Gadamer: Pravda a metoda', *Reflexe* 39 (2010): 116–117.

65 Viz Gadamer, *Pravda a metoda*, I, 249.

c) Hermeneutický kruh

Porozumění zakotvené v dějinách je kruhovým procesem, který se znázorňuje pomocí hermeneutického kruhu. Míni se tím dialektika části a celku, jež ovlivňuje význam: abychom získali pochopení díla v jeho celistvosti, musíme se soustředit na konkrétní detaily, těm ale nemůžeme porozumět bez pochopení celku. A tak od části postupujeme k celku a od celku k části.⁶⁶ Každý výklad, který má zjednat porozumění, musí už vykládanému rozumět.⁶⁷ A navíc, chceme-li porozumět rozumění, nesmíme se chtít přiblížit nějakému poznávacímu ideálu. Z hermeneutického kruhu nelze vystoupit. Pozornost je třeba obrátit k tomu, jak do hermeneutického kruhu vstupujeme; učit se rozumět mu a správně s ním nakládat. Známý je příklad Petra Pokorného o chovu včel. Říká, že pokud chci chovat včely, potřebuju k tomu znalosti a dovednosti, které musím získat. Nemá-li mě to kdo naučit, obstarám si odbornou literaturu. Neznám obsah této literatury, neboť kdybych ho znal, nepotřeboval bych si ji přece kupovat. Mám ale představu o jejím významu pro mě, pro mé potřeby a otázky. Pokorný to nazývá předběžným vědomím.⁶⁸

d) Hermeneutický trojúhelník

K lepšímu objasnění role sociálního pracovníka v procesu interpretace sociální situace nám pomůže tzv. hermeneutický trojúhelník, kde se rozlišuje mezi perspektivou autora, textu (situace) a čtenáře.⁶⁹ (1) Je-li výchozím bodem perspektiva *autora*, vytváří se jakýsi dialog mezi autorem a vykladačem. Úkolem čtenáře-vykladače je pochopit ducha autora, proniknout skrze text do osobnosti autora. Autor tak prostřednictvím svých kulturních a historických filtrů komunikuje s lidmi, kteří stojí v jeho kulturním a historickém okruhu. Čtenář proto musí vstoupit do světa autora, čehož dosáhne tak, že se snaží získat co nejvíce informací o osobách a společnosti, které vytvořily původní koncepci textu. (2) Zdůrazňujeme-li text (či jakékoliv jiné medium), vycházíme z toho, že se text osamostatnil od autora a žije vlastním životem, má smysl sám o sobě i bez autora, smysl textu chápeme dokonce i v případě neznámého autora. Při čtení textu již autor není partnerem v dialogu, ale čtenář reaguje přímo na text. Text je autonomní, odtržený od mimoliterární reality, konkrétně od historických událostí, jež stály u jeho zrodu. Je tedy nezávislý na svém autorovi, na svých původních čtenářích a na svém původním účelu, a proto jej analyzujeme samostatně, odděleně od autora nebo čtenáře (jazyk, slovní zásoba, gramatika, struktura věty, různé literární druhy a žánry). (3) Zdůraznění role čtenáře při určování významu textu si všímá toho, že text nemůže nijak působit bez čtenáře, který ho čte. Text má pouze potenciální význam, dokud s ním nevstoupí do kontaktu sám čtenář a nedá mu smysl. Problémy vznikají, když čtenář věří, že to, co si do textu přinesl s sebou, tam skutečně je a že to byl autorův záměr. Hrozí, že text je použit jako zrcadlo, v němž čtenář nejen vidí sám sebe, ale do něhož se rovněž promítá, a tak je smysl textu pouze produktem čtenáře. Každý čtenář vnáší do procesu čtení své vlastní zkušenosti. Každý čtenář nebo společenství má svou teologickou tradici, kulturní a společenské prostředí a „předporozumění“. Předporozumění je vše, co si čtenář do textu přinese – rasa, třída, pohlaví, náboženství, sexualita, věk atd.

66 Jedná se o hermeneutické pravidlo pocházející z antické rétoriky, jež bylo novověkou hermeneutikou přeneseno na umění rozumění; zasloužil se o to především Friedrich Schleiermacher, který rozlišil tento kruhový vztah části a celku z objektivní a subjektivní stránky.

67 Heidegger to v §32 svého *Bytí a čas* vyjadřuje následovně: „Každý výklad, který má zjednat porozumění, musí již vykládanému rozumět.“ Martin Heidegger, *Bytí a čas* (Praha: Oikúmené, 2018), 184.

68 Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, 106–107.

69 Viz např. František Trstenský, 'Proces porozumenia biblického textu', *Hermeneutika*, 2011. citováno 25. prosince 2022, <http://www.hermeneutika.cz/inpage/hermeneutika-2011/>. Též Manfred Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky* (Praha: Vyšehrad, 2001), 17–18.

Konstruktivistický a reflexivní přístup v sociální práci

V dialogu mezi dvěma disciplínami se nelze držet pouze autorů, kteří mluví o hermeneutice *explicitně*, neboť existují i přístupy, které s hermeneutikou pracují *implicitně* čili počítají s ní, ale výslovně ji netematizují. Máme konkrétně na mysli konstruktivistický a reflexivní přístup v sociální práci.

Mluví o tom Pavel Navrátil z Masarykovy univerzity, který jako první z teorií významných pro sociální práci jmenuje humanisticko-existenciální teorii,⁷⁰ a tak *implicitně* předpokládá, že východiskem sociální práce je *výklad*. Humanisticko-existenciální teorie v jeho podání předpokládá dvě věci: a) postoje a výklady každého jednotlivce jsou platné a důležité a b) objektivní a neutrální pohled na věc nebo chování neexistuje.⁷¹ Člověka (jak klienta, tak sociálního pracovníka) nepovažuje za izolovanou autonomní jednotku, ale za konstrukt vnějších okolností a prostředí. V tomto ohledu přichází s pojmem sociálního fungování, jenž podle něj umožňuje vystihnout právě onen aspekt sociální práce, že v ní probíhá celá síť interakcí: mezi klientem a pracovníkem, mezi nároky a potřebami, mezi požadavky a možnostmi, mezi člověkem a prostředím, mezi minulostí a přítomností.⁷² Podrobněji píše ještě o sociálním fungování, které postrádá rovnováhu těchto interakcí (těm se pak věnuje sociální práce), ale když se v rámci tohoto modelu ptáme, jaká je schopnost člověka jednotlivě zvládat problémy, jakou podporu poskytuje prostředí, jaké jsou okolnosti, kvůli nimž klienti problémy nezvládají, potom klademe hermeneutické otázky – otázky vyžadující výklad.

Do toho kontextu následně zapadá Navrátilova otázka po pravdě, která proti sobě staví objektivistické a konstruktivistické paradigma.⁷³ Takto se snaží nalézt adekvátní způsob, jak posoudit životní situace klientů a maximalizovat užitek tohoto procesu pro klienty při řešení jejich obtížných situací.⁷⁴

a) Rozdíl mezi přístupy

Základním rozdílem mezi oběma přístupy je přístup k člověku. V objektivistickém diskurzu je člověk a jeho situace považován za objekt, o němž zjišťujeme maximální možné množství údajů, a na jejich základě je očekáván jednoznačný závěr. Sociální pracovník zde zaujímá postoj neutrálního pozorovatele a tato neutralita předpokládá popření vlastních pocitů a očekávání, které by mohly ohrozit objektivitu pozorování a posouzení. Navrátil tento model označuje jako osvícenecký a raně moderní. Předpokládá se v něm, že žijeme v objektivně existujícím světě, který je uspořádán určitým způsobem a tento řád můžeme lidským rozumem poznat a ovlivnit.⁷⁵ Navrátil jej spolu s jinými autory⁷⁶ odmítá a označuje za „*velmi naivní*“, považuje jej dokonce za „*mýtus*“.⁷⁷ V pozdně moderní či postmoderní době se naopak začíná prosazovat představa pravdy jako relativního pojmu, který je subjektivní a proměnlivý; nejde již vlastně o poznání, ale o výklady, jejichž hodnota neleží ve vztahu k objektivně jsoucímu, ale v jejich subjektivní specifičnosti.⁷⁸

70 Pavel Navrátil, 'Humanistické a existenciální teorie', in *Základy sociální práce*, Oldřich Matoušek a kol. (Praha: Portál, 2001), 201–216.

71 Navrátil, 'Humanistické a existenciální teorie', 202.

72 Navrátil, 'Sociální fungování a životní situace', 227.

73 Viz Pavel Navrátil, 'Posouzení v sociální práci', in *Reflexivita v posuzování životní situace klientek a klientů sociální práce*, Pavel Navrátil, Radka Janebová a kol. (Hradec Králové: Gaudeamus, 2010), 9–23.

74 „*Zatímco objektivisté předpokládají, že užitek procesu posouzení je funkcí objektivního a neotřesitelného poznání, konstruktivisté spoléhají na porozumění a intersubjektivní vztahovost.*“ Pavel Navrátil, Radka Janebová a kol., *Reflexivita v posuzování životní situace klientek a klientů sociální práce* (Hradec Králové: Gaudeamus, 2010), 7.

75 Viz Navrátil, 'Posouzení v sociální práci', 14.

76 Např. Sally Holland, *Child and Family Assessment in Social Work Practice* (London: Sage Publications, 2004).

77 Viz Navrátil, 'Posouzení v sociální práci', 11.

78 „*Různá vysvětlení jsou vlastně jen výklady, které mohou být užitečné, ale nelze je chápat jako objektivně platné.*“ Navrátil, 'Posouzení v sociální práci', 16. V popise postmoderního étosu se Navrátil opírá především o Stanleyho Grenze, viz Stanley James Grenz, *Úvod do*

Přístup plynoucí z této analýzy Navrátil nazývá konstruktivistický, pracuje s individuálním vnímáním člověka a klade důraz na jeho životný příběh. Příčiny obtíží v životních situacích klientů jsou podle konstruktivistů různorodé, stejně tak i řešení mohou být rozdílná: existuje více než jedna příčina problému a více než jedno řešení. Posuzování situace klientů v tomto smyslu není jednorázovou událostí, nýbrž kontinuálním procesem, kde se klade důraz na aktivní participaci klientů.⁷⁹ Pomáhající jsou si pak vědomi toho, že je třeba přistupovat individuálně ke každému příběhu i k jeho nahlížení a interpretaci. Různé životní situace poté nelze zařadit do jakési univerzální kategorie a rovněž řešení, mají-li dávat smysl, musí být implicitně originální.

Důvod, proč konstruktivistický přístup zmiňujeme, je ten, že zdůrazňuje interpretační aspekt procesu posouzení: „*vždy, když pracujeme s určitými daty (i s tzv. tvrdými), současně je také interpretujeme. O životní situaci klienta můžeme získat údaje, které jsou však dále sociálním pracovníkem interpretovány*“⁸⁰. Nejde však pouze o následnou interpretaci faktů, ale už i o prvotní motivaci a klíč, podle kterého se určují kritéria sběru dat, neboť ta už předem mohou vytvořit předobraz závěrečného výkladu. Lze se vyhnout předpojatosti? Navrátil se domnívá, že je důležité věnovat pozornost předpokladům, které předcházejí tvorbě domněnek, a zdůrazňuje nezbytnost otevřenosti vůči opětovnému přezkoumávání závěrů. Jinými slovy, zdůrazňuje nezbytnost *reflexe* a míní tím „*promýšlení, přehodnocování informací, myšlenek, pocitů i celkového porozumění, které se utvořilo během procesu posouzení*“⁸¹. Reflexe umožňuje sociálnímu pracovníkovi pochopit předsudky, ze kterých vychází, a také to, jak ovlivňují následnou interpretaci. Konstruktivistický přístup předsudky nezapírá, naopak se snaží si je uvědomovat a odhalovat je. Zapření vlastních východisek a předsudků není žádoucí, ale je nezbytně nutné, aby o nich sociální pracovník věděl. Nevyslovenou otázkou zůstává, zda to na sociálního pracovníka neklade příliš vysoké nároky, ale zadání (dle Navrátila) je zřejmé: schopnost sebereflexe předpokládá znalost různých teoretických přístupů, které sociální pracovník může aplikovat ve svém posouzení⁸² – a jedním z nich je i hermeneutická perspektiva.

b) Reflexivní posouzení

S konstruktivistickým přístupem souvisí i reflexivní posouzení.⁸³ Reflexivita je v tomto pohledu kompetence, díky níž jsou sociální pracovníci schopni cíleně pracovat s reflexí vlastní práce a kriticky reflektovat své jednání, což může ovlivnit způsob jejich dalšího jednání.⁸⁴ Význam reflexivity tkví v tom, že sociální pracovníci nejsou schopni pouze nahlížet svoji praxi, své metody, postupy práce a sebe sama, ale současně tyto postoje taktéž kriticky zvažovat a uvědomovat si je. Tento přístup je zásadní pro sociální práci zaměřenou na člověka, aby nedocházelo k bagatelizaci sdíleného, k upřednostnění mocenských postojů a přílišného zobecnění konkrétní situace a problému.⁸⁵ Pokud reflexivitu chápeme dle výše uvedených charakteristik a můžeme ji zároveň

postmodernismu (Praha: Návrat domů, 1997).

79 Viz Navrátil, 'Posouzení v sociální práci', 19–21.

80 Navrátil, 'Posouzení v sociální práci', 20.

81 Navrátil, 'Posouzení v sociální práci', 20.

82 Tak Navrátil, 'Posouzení v sociální práci', 20.

83 Pro Pavla Navrátila se jedná o třetí možnost, která přemostuje dualitu objektivismus – subjektivita. Pavel Navrátil, 'Reflexivita v posouzení a v sociální práci', in *Reflexivita v posuzování životní situace klientek a klientů sociální práce*, Pavel Navrátil, Radka Janebová a kol. (Hradec Králové: Gaudeamus, 2010), 24–46. Na jiném místě to nazývá *diskurz porozumění*. Pavel Navrátil, 'Epistemické diskursy „vysvětlení“ a „porozumění“ v modelech posouzení životní situace', *Sociální práce / Sociálna práca* 18, č. 6 (2018): 7–9.

84 K reflexivitě viz též: Kateřina Glumbíková, *Reflexivita v sociální práci s rodinami* (Praha: Grada, 2020); Donald Schön, *The Reflective Practitioner* (London: Temple Smith, 1983).

85 K tomu Zuzana Havrdová přidává další zdůvodnění cílené reflexe: „*naše vnímání je subjektivní, ovlivněné našimi potřebami, pocity, očekáváním, a naše vědění je vždycky jen částečné, často zaměřené spíše prakticky, tacitní, tedy neuvědomované. [...] Přes svou přirozenou*

označit za uplatňovanou přítomnou pozornost, můžeme jako sociální pracovníci lépe reagovat na změny, které s sebou přináší pozdně moderní doba, ať jsou to proměny sociálně tíživých situací, nebo stojí k nim. To, co přináší reflexivní způsob nahlížení, je poznání, že sociální pracovník musí nutně posuzovat situaci člověka v celém kontextu a s menší mírou jistoty, že nalezená řešení budou trvalá, vždy vyhovující a vystavená na objektivní pravdě. V tomto smyslu je pak práce sociálního pracovníka sladěna s nároky, které vyplývají z dynamických proměn společnosti, aniž by tím byla popírána jedinečnost člověka a situace.

Spirálovitá struktura příběhu jako forma rozhovoru

Ve vztahu sociálního pracovníka a klienta pak jednoznačnou roli hraje vyprávěný příběh a jeho interpretace na základě toho, co pracovník chápe a považuje za důležité pro sdělení. Zůstaneme-li u zvolené modelové situace z úvodu tohoto článku, význam takových vyprávění pro praxi můžeme pochopit na příkladu dětí, jež mají rozvrácené životní příběhy kvůli neúplným rodinám, vícenásobnému umístění atd. Praxe ukázala, že takové děti potřebují zvláštní příležitosti k popisu svých zážitků a dojmů, aby si je mohly utřídit a znovu poskládat do nějakého smysluplného celku. Zdůrazňuje to Michael Whan, který dále říká: „*Tento celek je jejich příběhem*“⁸⁶.

Klientovým příběhem se tak nakonec stává celek, k němuž se dospělo kruhovým nebo spirálovitým procesem hermeneutické strategie. Počáteční vyprávění klienta si pracovník nejprve vyslechne v jeho celku, ten je pak během dalších kontaktů propojen s částmi (aspekty popsané klientem) v pokračujícím vyprávění. Interpretace celku se v průběhu procesu mění a tvoří základ pro porozumění a pochopení částí, jež v pokračujícím vyprávění teprve přijdou. Příběh není jen definicí událostí, které klient popisuje, ale je také událostí sám o sobě. To znamená, že příběh je vyprávěn v pokračujícím vztahu, jak se vyvíjí a mění. Je třeba dodat, že tento vztah umožňuje vzájemný proces interpretace a pochopení klientova příběhu. Tato vzájemnost je pro hermeneutický přístup ke kazuistice klíčová a je to jeden ze způsobů, jímž se tento přístup liší od většiny současných přístupů v praxi sociální práce.

Vyprávění klientů a kazuistiky byly samozřejmě vždy otevřené interpretaci a sociální pracovníci se do této interpretace vždy zapojovali, někdy explicitně na základě nějakého teoretického rámce své praxe (např. psychodynamického, behaviorálního atd.). Hermeneutický přístup však vyžaduje, aby se pracovník zpočátku zdržel výkladů založených na takovýchto již existujících rámcích. Pracovník musí tyto předsudky držet stranou a vyslechnout klientův příběh s otevřeností a s co největším pochopením, aby porozuměl způsobu, jakým jej klient subjektivně prožívá.

Je zde vědomá snaha nevytrhávat tyto dílčí prvky z kontextu a neobjektivizovat je tak, jak by se to stalo v behaviorálně orientované praxi. V interakci tváří v tvář vnímáme, že proud vědomí druhé osoby plyne časově paralelně s naším vlastním a při interakci s druhou osobou se naše prožitky propojují, protože předpokládáme, že mimika a gesta jsou „výrazovým polem“ vnitřního života. V této intersubjektivitě jedna osoba chápe subjektivní význam druhé osoby. Takové chápání se liší od chápání objektivního významu, které se zaměřuje pouze na význam kontextu řečeného, namísto toho, aby se zaměřilo na to, *proč* právě tato osoba pronesla toto konkrétní prohlášení

omezenost jsme však v každé situaci odpovědní za hledání optimálního řešení. K tomu pomůže, když si lépe uvědomíme, co nás vedlo k našemu jednání, rozšíříme svou perspektivu o další pohledy na věc, případně odlehčíme svému pocitu odpovědnosti sdílením s druhými a obohatíme naše vědění díky názorům druhých. Záměrná reflexe nám rozšíří obzor.“ Zuzana Havrdová, ‘Reflexe a reflexivita v sociální práci’, *Sociální práce / Sociální práce* 18, č. 3 (2018), citováno 5. dubna 2023, <https://socialniprace.cz/online-clanky/reflexe-a-reflexivita-v-socialni-praci/>.

86 Michael Whan, ‘Accounts, Narrative, and Case History’, *British Journal of Social Work* 9 (1979): 486.

v tomto konkrétně daném okamžiku.

Na toto lze navázat tvrzením, že vykladačské interpretační přístupy umožňují sociálním pracovníkům ocenit lidské zkušenosti v celé jejich situační bohatosti, aniž by byli nuceni činit univerzální tvrzení o obecnosti zjištění. Právě vztahové aspekty hermeneutického přístupu umožňují, aby skutečně vynikla hloubka a všechny nuance lidských zkušeností a intervencí sociální práce.⁸⁷ Jak to funguje? Lidské bytosti jsou spíše subjekty než objekty, a z toho, že jde o jednající aktéry, následně vyplývá, že nemohou existovat absolutní zákony lidské zkušenosti a chování, jaké lze hledat u jevů v přírodních vědách. I když na lidské subjekty mohou působit vnější síly, je zde stále přítomna možnost volby a subjekty mohou a budou reagovat na své prostředí novými způsoby. Každé setkání s klientem (ať už se jedná o jednotlivce, rodinu, nebo komunitu) je novou zkušeností. Zejména v kontextu práce s jednotlivci platí, že pokud sociální pracovník nezažije tuto novost při každém novém setkání, odcizuje se klientovi, pro kterého je daná zkušenost hluboce osobní. Zkušený sociální pracovník zároveň čerpá ze zkušeností jiných lidí, jako je klient, aby prolomil zdi studu, osamělosti a beznaděje, a tím zasazuje klientův vlastní příběh do stále se rozšiřující sítě lidských problémů. Sociální pracovníci se věnují zkušenostem každého jednotlivce, aby ctili novost jeho vyprávění. Poté, co sociální pracovník porozumí klientovým vyprávěním na základě jejich vlastních podmínek, je schopen reflektovat a sdílet s klientem poznatky, které mohou být užitečné pro jeho vlastní uzdravení, a to zejména ty, které spojují soukromé potíže s veřejnými problémy, čímž snižují pocity sebeobviňování a izolace. Sociální pracovník se při každém takovém setkání mění, vstupuje do hermeneutického kruhu a do každé situace vnáší nové předporozumění. V praxi sociální práce usnadňují vlastní předsudky sociálního pracovníka (profesní, vědecké, osobní) pochopení toho, jak aplikovat interpretaci; znalosti oboru sociální práce a vzdělání v sociální práci umožňují navrhnout konkrétnější a smysluplnější aplikace.

Závěrem

Cílem tohoto příspěvku bylo poukázat na souvislost mezi hermeneutikou a sociální prací a nastítnit, jak lze využít hermeneutiku při konstruování společného porozumění mezi klientem a sociálním pracovníkem. Ukazuje se, že několik rysů hermeneutiky (hermeneutických konceptů) se zdá být zvláště užitečných: zaměření na aplikaci, důraz na situační povahu lidských zkušeností, koncept pozornosti k nevyslovenému, myšlenka hermeneutického kruhu jako spojení mezi individuálními zkušenostmi a širšími strukturami, splývání horizontů, sebereflexe pracovníka, uvědomování si vlastního před-rozumění a omezení, důraz na rozhovor a zahrnutí identity praktikujícího do pomáhajících služeb. Z toho lze vyvodit, že je hermeneutická perspektiva v praxi sociální práce perspektivou nezbytnou, což je umožněno překonáním výlučnosti pozitivisticko-empirického přístupu. Hermeneutická perspektiva se částečně potkává s konstruktivistickým a reflexivním přístupem v sociální práci a spolu hledají bezpečnou cestu mezi dvěma extrémy: metodickým objektivismem a subjektivním relativismem. Vyvozujeme, že sociální pracovník se nemůže a ani by se neměl zbavit svého „já“, svých hodnot a přesvědčení, dále že práce v oboru sociální práce je dalším interpretačním procesem v síti „já“ a „profese“, v němž nestačí získat pouze odbornou kompetenci. Využití hermeneutického přístupu umožňuje pracovníkovi v sociální práci věnovat pozornost tomu, co je vyslovené, stejně jako tomu, co vyslovené není.

Velká část praxe sociální práce, ať už v klinickém, komunitním, nebo vzdělávacím kontextu, se zabývá dáváním smyslu bolestným sociálním zkušenostem a často i jejich transformací. Herme-

87 Viz Newberry, 'Social Work and Hermeneutic Phenomenology', 1.

neutický přístup nabízí způsob, jak tyto zkušenosti pojmout. Spoluvytváření smyslu je pro tento přístup klíčové. Aby mohlo dojít ke skutečné změně, musíme nejprve vytvořit jiný soubor významů situací, ve kterých se nacházíme, a poté podniknout kroky k transformaci těchto situací. Stejně jako se klienti mohou změnit díky práci se sociálními pracovníky, tak se i sociální pracovníci mění, často nevratně, díky práci s klienty.

Kontakt:**Mgr. Zdenko Širka, Ph.D.**

Ekumenický institut

Evangelická teologická fakulta

Univerzita Karlova

Černá 9, 115 55 Praha 1

sirka@etf.cuni.cz

The Relevance of Youth Identity Formation in an Increasingly Individualistic Society

María José Ibanez-Ayuso

DOI: 10.32725/cetv.2024.022

Abstract:

In recent months, the health crisis has brought about suspicion of others. Not only does it create major problems for social coexistence, but also for human flourishing. The growth of individualism makes it difficult for people to recognise their relational dimension. This phenomenon especially affects young people, since during their youth they must face the challenge of building their identity. With the aim of offering educational keys to help young people face this challenge in the current context, an exploratory content analysis of different texts of Popes John Paul II and Francis has been carried out. For this purpose, through an initial statistical analysis of the texts and then a thematic analysis based on grounded theory, four major educational keys have been found in the thought of both Popes.

Keywords: youth; community development; education; social justice; humanities education; individualism

Connected. Therefore, Disconnected

Connected, yet disconnected seems to be the technological world's greatest paradox. Today, due to the great technological advances, our most varied appetences can be immediately fulfilled with just a Hey Siri or an Ok Google. This screens' omnipresence has had a great impact on many daily aspects, including those related to the subjectivation processes. Nowadays, technological devices allow us to continuously listen and watch ourselves changing the way in which both people regard themselves¹ and interact with others. Contrary to what it may seem, under this superficial sense of connexion, many voices² claim that current technology enhances a tremendous detachment from our own self, from others, and from the world.

This detachment hides a greater danger, as it hinders people from discovering some important aspects about their own human essence. People are, by nature, called to encounter³ and as *homo*

1 Ángel García del Dujo et al., 'Pensar La (Teoría de La) Educación, Desde La Tecnología de Nuestro Tiempo', *Teoría de La Educación. Revista Interuniversitaria* 33, no. 2 (2nd April 2021): 15, <https://doi.org/10.14201/teri.25432>.

2 Jeff Orlowski, *The Social Dilemma* (Estados Unidos de América: Netflix, 2020), <https://www.netflix.com/title/81254224>.

3 Cf. Alfonso López-Quintás, *Descubrir La Grandeza de La Vida: Una Vía de Ascenso a La Madurez Personal*, 1st ed. (Madrid: Desclee de Brower, 2009).

viators it is only through making their way with others⁴ how human beings grow, mature, and reach fullness. Therefore, this fake sense of connection strongly endangers the relational dimension⁵ of human nature, as well as the human ability to contemplate – a very important aspect for human flourishing. Today's world promotes multitasking as a beneficial type of attention for daily life. However, the truth is that multitasking seriously jeopardises people's ability to fully attend to reality. Full attention is needed to accomplish one of the main human activities: contemplation.⁶ It is only through contemplation that people begin to ask themselves questions and to philosophise. Therefore, our technological era, despite its many advantages, poses a serious challenge for human flourishing: the challenge of recognising the dialogicality of human nature. In today's world, people are pressured to recognise themselves as individualistic beings to the detriment of its relational human essence.

Recognising the nature of these pressures will especially help educators to understand the deep challenges that new generations are now facing to grow and mature. This knowledge will allow them to welcome young people without judging or labelling them, knowing how to read their deepest desires in their behaviours, thus generating a great educational opportunity. These pressures are not presented below as an empty criticism, but as a framework for understanding the new generations and, above all, for realising the urgency of tackling them.

The Growth of Individualism: a Challenge for Identity Construction

These difficulties put in great jeopardy the achievement of one of the greatest of youth's vital challenges: the construction of identity.⁷ Although the construction of identity is a constant throughout life, during the stage between the end of adolescence and the beginning of adult life the question about oneself becomes crucial. Today this question is answered in an increasingly individualistic environment. What are the pressures that are leading to this growth of individualism? A multiplicity of phenomena could be cited to complete this causal explanation, but the three most important elements in this regard are the hyper-saturation of the senses, the crisis of truth, and the disappearance of rituals.

In the first place, the deep imbrication of the online environment in the physical world through mobile phones, computers, televisions, and many other devices, which plague our world, have led to the appearance of the saturated self.⁸ The self is so full of sounds, images, voices, photographs, and videos that it has become blind and deaf to his own interiority and to the others that surround it. This deafness and blindness are caused by a continuously divided attention that makes it impossible to acquire the necessary inner silence⁹ that is required to listen to one's own self and to others, limiting ourselves to seeing without looking.¹⁰ This loss of gaze, which supposes

4 Cf. María Lacalle, *En Busca de La Unidad Del Saber*, 2nd ed. (Madrid: Fundación Universidad Francisco de Vitoria, 2018).

5 María G Amilburu, Aurora Bernal, and María Rosario González Martín, *Antropología de La Educación. La Especie Educable* (Madrid: Síntesis, 2018), 79.

6 Cf. Byung-Chul Han, *The Burnout Society* (Stanford Briefs, 2015).

7 Seth J. Schwartz, Alan Meca, and Mariya Petrova, 'Who Am I and Why Does It Matter? Linking Personal Identity and Self-Concept Clarity' in *Self-Concept Clarity* (Cham: Springer International Publishing, 2017), 145–64, https://doi.org/10.1007/978-3-319-71547-6_8; Seth J. Schwartz et al., 'Identity in Young Adulthood: Links with Mental Health and Risky Behavior', *Journal of Applied Developmental Psychology* 36 (January 2015): 39–52, <https://doi.org/10.1016/j.appdev.2014.10.001>; Katja Crone, 'Personal Identity, Transformative Experiences, and the Future Self', *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20, no. 2 (18 April 2021): 299–310, <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09699-7>; Erik Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (Norton & Company, 1994); Romano Guardini, *Las Etapas de La Vida* (Madrid: Palabra, 2015).

8 Cf. John Kenneth Gergen, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life* (New York: Basic Books, 1991).

9 Cf. Francesc Torralba, *El Silencio: Un Reto Educativo* (Madrid: PPC, 2005).

10 Sonia M. Gonzalez-Iglesias and Carmen De la Calle Maldonado, 'El Acompañamiento Educativo, Una Mirada Ampliada Desde La Antropología Personalista', *Scientia et Fides* 8, no. 1 (11th February 2020): 196, <https://doi.org/10.12775/SetF.2020.012>.

a reduction of our sense of sight, has also reached listening. However, the changes occurred to sight and listening are nothing compared to the great transformation that the sense of touch has undergone. Tactile vision¹¹ has now become the way in which we access reality, causing the loss of distance and encouraging people to remain in the outside aspects of experience instead of going deeply into it. This tactile vision has also led to an increasing sensation of detachment from one's physical materiality.¹² This loss of materiality can be seen, for instance, in the growing rates related to addictions without substance.

Secondly, new technologies have led our society to become the knowledge society.¹³ Despite the growing number of university graduates in our world, two paradoxical phenomena coexist in this academicist world: the crisis of truth and misinformation. In the first place, the dominant scientific-technical mentality in Higher Education institutions not only leads to a reductionism of reality in material and biological terms,¹⁴ but to a profound change in the way which we approach reality. Reality has gone from being a mystery in which we enter to becoming a problem to solve.¹⁵ This reductionism is reflected in the loss of prestige of the Humanities subjects at the University level worldwide.¹⁶ Because of both the depreciation of the Humanities and the increasing idealisation of savage scientism, truth is facing a deep crisis.¹⁷ This crisis of truth becomes even more pressing at a time when new technologies offer the possibility of accessing huge amounts of information, of which the reliability should not be taken for granted.

The third factor that has eroded the community dimension of human nature is related to the discrediting of cultural transmission. The gradual disappearance of rituals¹⁸ in a homogeneous global society generates a feeling of rootlessness. Rituals allow people to comprehensively inhabit reality.¹⁹ The coronavirus and confinement have strongly impacted one of the most important rituals for people: the farewell rites. During recent months, due to the different restrictions that each country has adopted, many people have not been able to say goodbye to their loved ones with their cultural rites of passage.

These three phenomena highlight the difficulty that people have today to recognise their dialogic dimension²⁰ and, therefore, to acknowledge the importance of preserving the community as it plays an important role in people's flourishing and happiness.

Connecting with One's Own Identity: a Great Challenge for Youth in Times of a Pandemic

The phenomena previously outlined, and amplified by Covid, create difficulties for young people to discover their five major dimensions (relational dimension, biographical dimension, inner dimension, corporeal dimension, and spiritual dimension). Different studies carried out in the past

11 Cf. Heidi Rae Cooley, 'It's All about the Fit: The Hand, the Mobile Screenic Device and Tactile Vision', *Journal of Visual Culture* 3, no. 2 (29th August 2004): 133–55, <https://doi.org/10.1177/1470412904044797>.

12 Cf. Byung-Chul Han, *Saving Beauty* (Polity Press, 2017).

13 Cf. David John Frank and John W. Meyer, *The University and the Global Knowledge Society* (Nueva York: Princeton University Press, 2020).

14 Cf. Joaquín Navarro-Valls, *Discurso de Joaquín Navarro Valls* (Cardenal Herrera CEU University, 2005), <https://www.uchceu.es/docs/conocenos/honoris-causa/discursos-joaquin-navarro.pdf>.

15 Cf. Gabriel Marcel, *Diario Metafísico (1928-1933)* (Madrid: Guadarrama, 1969).

16 Cf. Martha Nussbaum, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (New Jersey: Princeton University Press, 2010); Nuccio Ordine, *La Utilidad de Lo Inútil: Manifiesto* (Barcelona: Acantilado, 2013).

17 Cf. Alejandro Llano, *Teoría Del Conocimiento* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015).

18 Cf. Byung-Chul Han, *The Disappearance of Rituals: A Topology of the Present* (Polity Press, 2020).

19 Cf. Higinio Marín, 'Muerte, Memoria y Olvido', *Thémata: Revista de Filosofía*, no. 37 (2006): 309–19, <http://hdl.handle.net/11441/27844>.

20 Cf. Ricardo Yepes and Javier Aranguren, *Fundamentos de Antropología. Un Ideal de La Excelencia Humana*, 6th ed. (Pamplona: EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra, 2003).

few months have shown the harsh times that new generations are living in to deal with the effects of the pandemic.

Firstly, different studies have verified a growing rate of disorders related to mental health among the young (depression, anxiety, self-injurious injuries, or even suicide)²¹ that show the difficulties that new generations are having to cope with from the suffering originated by Covid-19. These mental problems are adding more concern to an already alarming situation regarding mental health among the young. In the past decades, youth mental health has deteriorated due to problems originated by the digital world and, especially, by social networks.²² All these mental health problems make it more difficult for young people to achieve the identity challenge. Secondly, during confinement the consumption of different elements related to non-substance addictions, such as online gambling,²³ pornography,²⁴ or different social networks has rocketed.²⁵ The consumption of these elements may tremendously alter the capacity of young people to exercise their freedom in a time where the choices they make are decisive. In the self-determination process that takes place during youth, autonomy and responsibility play a very important role.²⁶ The behaviours mentioned above jeopardise young people's capacity to act autonomously and responsibly due to freedom's vices. Thirdly, Covid has also affected people's narrative competence, an essential element for identity construction.²⁷ Many students have missed the opportunity to perform important rites of passage for their adjustment to academic, university, and work life. Rites such as university graduation that allow people to better narrate who they are, and at what stage of their life they are at, have not been possible. Consequently, the feeling of uprooting has increased.

Therefore, there is no doubt that the coronavirus pandemic has brought new difficulties to the personal identity construction task, and education should not remain indifferent to this fact. Although in recent months there have been many investigations regarding the best educational methodologies for online teaching or for hybrid education, investigation regarding ways of enhancing other educational concerns, such as personal identity, have not raised the same interest. It is worth noting that the pandemic has also highlighted how, in a world that brands the new generations as egomaniacs and screen addicts, when young people find meaning, they become a reference for the rest of society in terms of social commitment or creativity to meet the needs

21 Berta Rodrigues Maia and Paulo César Dias, 'Ansiedade, Depressão e Estresse Em Estudantes Universitários: O Impacto Da COVID-19', *Estudos de Psicologia (Campinas)* 37 (2020), <https://doi.org/10.1590/1982-0275202037e200067>; Mikaella E. Patsali et al., 'University Students' Changes in Mental Health Status and Determinants of Behavior during the COVID-19 Lockdown in Greece', *Psychiatry Research* 292 (October 2020): 113298, <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2020.113298>.

22 Dmitri Rozgonjuk et al., 'Fear of Missing Out (FoMO) and Social Media's Impact on Daily-Life and Productivity at Work: Do WhatsApp, Facebook, Instagram, and Snapchat Use Disorders Mediate That Association?', *Addictive Behaviors* 110 (November 2020): 106487, <https://doi.org/10.1016/j.addbeh.2020.106487>; Giuseppe Logrieco et al., 'The Paradox of Tik Tok Anti-Pro-Anorexia Videos: How Social Media Can Promote Non-Suicidal Self-Injury and Anorexia', *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18, no. 3 (25 January 2021): 1041, <https://doi.org/10.3390/ijerph18031041>; R. C. Brown et al., '#cutting: Non-Suicidal Self-Injury (NSSI) on Instagram', *Psychological Medicine* 48, no. 2 (14 January 2018): 337–46, <https://doi.org/10.1017/S0033291717001751>; Anna Vannucci et al., 'Social Media Use and Risky Behaviors in Adolescents: A Meta-Analysis', *Journal of Adolescence* 79, no. March 2019 (February 2020): 258–74, <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2020.01.014>.

23 Daniel L. King et al., 'Problematic Online Gaming and the COVID-19 Pandemic', *Journal of Behavioral Addictions* 9, no. 2 (June 2020): 184–86, <https://doi.org/10.1556/2006.2020.00016>.

24 Gemma Mestre-Bach, Gretchen R. Blycker, and Marc N. Potenza, 'Pornography Use in the Setting of the COVID-19 Pandemic', *Journal of Behavioral Addictions* 9, no. 2 (June 2020): 181–83, <https://doi.org/10.1556/2006.2020.00015>.

25 Guyonne Rogier, Sara Beomonte Zobel, and Patrizia Velotti, 'COVID-19, Loneliness and Technological Addiction: Longitudinal Data', *Journal of Gambling Issues*, no. 47 (8th March 2021), <https://doi.org/10.4309/jgi.2021.47.4>.

26 Marta Ruiz Corbella et al., 'Ser Uno Mismo. Repensando La Autonomía y La Responsabilidad Como Coordinadas de La Educación Actual', *Teoría de La Educación. Revista Interuniversitaria* 24, no. 2 (30th July 2013): 59–81, <https://doi.org/10.14201/10355>.

27 Antonio Bernal Guerrero, 'Postmodernización y Educación. Notas Para El Debate de Una Narrativa Pedagógica Centrada En La Identidad', *Educación XX1* 14, no. 2 (1st June 2011): 285–302, <https://doi.org/10.5944/educxx1.14.2.255>.

of their fellow human beings.²⁸

In this regard, the Catholic Church has always acknowledged the power of youth. In fact, Pope John Paul II pointed out that youth was a hope for all humanity.

Your youth is not just your own property, your personal property or the property of a generation: it belongs to the whole of that space that every man traverses in his life's journey, and at the same time it is a special possession belonging to everyone. It is a possession of humanity itself.²⁹

Similarly, Pope Francis exhorted young people not to think of themselves only as the future of society, but as the present of it. Moreover, he has insisted on the importance of love during youth, as love has the power of shaping who one will be.

Whatever you fall in love with, it will win over not only your imagination, it will affect everything. It will be what makes you get up in the morning, what keeps you going at times of fatigue, what will break open your hearts and fill you with wonder, joy and gratitude. Realize that you have a mission and fall in love; that will decide everything (cf. PEDRO ARRUIPE, S.J., *Nada es más práctico*).³⁰

Due to the great importance that the Catholic church, and especially its recent Popes, have given to youth, the objective of this article is to analyse two recent documents of the Catholic Church dedicated to young people (the letter *Dilecti Amici* and the apostolic exhortation *Christus Vivit*) in order to discover pedagogical keys that can guide educational interventions in order to help people discover their dialogic nature and build an identity that will be able to overcome the growing individualism we are witnessing.

Method

Following previous research in the field,³¹ a documental analysis based on an exploratory discourse analysis³² has been carried out. To accomplish this analysis, a double methodology has been used. In the first place, a statistical analysis of the corpus was carried out by using the *Sketchengine* software. Through this software, comparisons have been made between the most frequently used verbs and nouns in each of the documents analysed. After that, a thematic content analysis³³ has been conducted by following the postulates of the grounded theory.³⁴ In this way, different

28 Instituto de la Juventud, 'Jóvenes Contra El Virus', *Injuve*, 2020, <http://www.injuve.es/conocenos/noticia/jovenes-contra-el-virus>.

29 Pope John Paul II, 'Apostolic Letter Dilecti Amici of Pope John Paul II to the Youth of the World on the Occasion of International Youth Year' (Vatican City, 1985), 1, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1985/documents/hf_jp-ii_apl_31031985_dilecti-amici.html.

30 Pope Francis, 'Apostolic Journey of His Holiness Pope Francis to Panama on the Occasion of the 34th World Youth Day Holy Mass for World Youth Day Homily of His Holiness' (Panamá, 2019), https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2019/documents/papa-francesco_20190127_omelia-gmg-panama.html.

31 Cf. Jorge Baeza Correa, 'La Idea de Universidad En El Papa Francisco', *Veritas* 48, no. 48 (April 2021): 225–49, <https://doi.org/10.4067/S0718-92732021000100225>.

32 Cf. María Arbeláez and José Onrubia, 'Análisis Bibliométrico y de Contenido. Dos Metodologías Complementarias Para El Análisis de La Revista Colombiana Educación y Cultura', *Revista de Investigaciones UCM* 14, no. 23 (2014): 14–31, <http://www.revistas.ucm.edu.co/ojs/index.php/revista/article/view/5>.

33 Cf. Claudio Díaz Herrera, 'Investigación Cualitativa y Análisis de Contenido Temático. Orientación Intelectual de Revista Universum', *Revista General de Información y Documentación* 28, no. 1 (13th July 2018), <https://doi.org/10.5209/RGID.60813>.

34 Cf. Antonio Trinidad, Virginia Carrero, and Rosa María Soriano, *Teoría Fundamentada 'Grounded Theory' La Construcción de La Teoría a Través Del Análisis Interpretativa* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2006).

codification categories arose as different successive analysis of the documents were done.

Sample

To choose the documents to study, a search was carried out through the pages of the Holy See. We searched among the apostolic letters, encyclicals, and exhortations written by the last three Popes of the Church to find the ones which were specifically directed to youth. This search returned two documents: the apostolic letter *Dilecti Amici* of his Holiness John Paul II written in 1985 and the apostolic exhortation *Christus Vivit* written by Pope Francis in 2019.

Procedure

To carry out the different analysis, both documents were downloaded in a pdf version in English from the official website of the Holy See. Both texts were entered in the *Sketchengine* text analysis tool, creating a new corpus with two subcorpus, corresponding to each of the texts. After preparing this corpus, a statistical analysis was carried out by using the wordlist function to analyse the most frequent verbs and nouns in each of the documents. Once this phase of statistical analysis was concluded, an exploratory discourse analysis was carried out through thematic content analysis. To accomplish this analysis, texts were read several times obtaining different coding categories related to educational keys for the construction of identity. The categories obtained were the following:

- Search for meaning
- Way of looking at youth
- Community and fraternity
- Self-acceptance
- Service
- Accompaniment
- Culture and roots
- Intergenerational relationships

Based on this classification, an interpretive analysis of the coded resulted in four educational strategies for the construction of identity.

Results

Statistic analysis

To compare the most frequent nouns and adjectives in each corpus, comparisons were made by using the frequency ranking instead of the number of times that a word appeared in the corpus since the texts have a very different extension (*Dilecti Amici* has 16424 words versus 33673 for *Christus Vivit*) and comparison using those times would have led to mistaken conclusions. Table 1 offers a comparison between the most frequent 40 words and nouns in each of the texts.

Table 1

NOUN	Rank	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
	JPII	life	man	christ	youth	people	god	time	question	world	word
	Francis	people	life	[number]	god	youth	jesus	love	way	time	world
	Rank	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
	JPII	way	love	gospel	church	truth	plan	vocation	conscience	family	person
	Francis	church	other	lord	heart	christ	person	word	experience	spirit	dream
	Rank	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
	JPII	value	humanity	[number]	commandment	conversation	work	sense	heart	jesus	treasure
	Francis	saint	vocation	joy	family	thing	man	faith	synod	father	day
	Rank	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
	JPII	father	year	growth	hope	generation	path	society	witness	jn	dimension
	Francis	work	friend	ministry	gift	community	everything	today	place	adult	strength
VERB	Rank	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
	JPII	be	have	do	make	say	become	ask	write	know	come
	Francis	be	have	do	make	give	see	take	need	live	let
	Rank	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
	JPII	call	give	go	live	see	find	speak	love	begin	follow
	Francis	become	grow	find	want	ask	say	help	love	know	go
	Rank	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
	JPII	mean	bear	link	put	contain	look	wish	show	pray	take
	Francis	feel	experience	call	keep	come	offer	seek	bring	listen	look
	Rank	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
	JPII	seem	address	experience	think	develop	leave	create	acquire	bring	enable
	Francis	speak	mean	show	learn	think	tell	lose	share	follow	lead

In the first place, it is observed that in *Dilecti Amici* seeking for meaning from an intellectual approach is more highlighted than in Francis' text. In fact, in *Dilecti Amici* words such as 'question' or 'truth' appear in the first positions (8 and 15 respectively), whereas in Francis' text these words are not even among the most common ones. The primacy of this intellectual search for meaning is also reflected in the greater importance that nouns and verbs such as 'word', 'say', 'ask', and 'mean' acquire in the texts of John Paul II compared to Francis. On the contrary, Francis' most frequent words are an invitation to action, to serve. Thus, in Francis words such as 'other', 'gift', 'need', 'help', or 'listen' are more frequent than in John Paul II. Similarly, in Francis words related to fraternity such as 'love', 'heart', or 'give' are ranked higher than they are in John Paul. However, the comparison between the two texts shows many common places. Both texts emphasise the importance of meaning, service, community, and love as important elements for making the most of one's youth.

Interpretive analysis: educational keys in the light of the thought of John Paul II and Francis

The exploratory analysis carried out through a thematic analysis has yielded four great education-

al keys for the construction of identity to face the challenges posed by a growing individualistic society.

1. Promote the search for meaning

Both Pontiffs have highlighted the importance of seeking answers to the big questions during one's youth. In this regard, both Popes point out the cruciality of searching for meaning.

What must I do so that my life may have full value and full meaning? The youth of each one of you, dear friends, is a treasure that is manifested precisely in these questions. Man asks himself these questions throughout his life. But in the time of youth they are particularly urgent, indeed insistent [...] It is a question here of a reply that concerns the whole of life, that embraces the whole of human existence.³⁵

In Pope Francis' text this search of meaning is often presented along with the importance of having great ideals, horizons, and goals.

Dear young people, make the most of these years of your youth. Don't observe life from a balcony. Don't confuse happiness with an armchair, or live your life behind a screen. Whatever you do, do not become the sorry sight of an abandoned vehicle! Don't be parked cars, but dream freely and make good decisions. Take risks, even if it means making mistakes. Don't go through life anaesthetized or approach the world like tourists.³⁶

Therefore, the combination of both thoughts offers a first great educational key: not only should a strong search for meaning be promoted during youth, but also young people should be encouraged to transform their thoughts in actions. Therefore, educational youth accompaniment should focus on helping new generations to leave mere passivity and transform the meaning they have sought in decisions and concrete actions.

2. The role of the community as an ethos of educational action

At a time when social ties and trust in others have strongly deteriorated, it is urgent to recover the community dimension of educational action.³⁷ As Francis points out, this becomes even more essential given the many difficulties that the family institution is facing. Family is the first place where the relational dimension of the self is discovered. As John Paul II points out, community helps people discover that they exist and are with others and for others.³⁸ In this regard, Pope Francis provides a tremendously illuminating key: the community as a renewal for hope.

We need to make all our institutions better equipped to be more welcoming to young people, since so many have a real sense of being orphaned [...] To all these orphans – including perhaps

35 Pope John Paul II, 'Apostolic Letter Dilecti Amici'.

36 Pope Francis, 'Post-Synodal Apostolic Exhortation Christus Vivit of the Holy Father Francis to Young People and to the Entire People of God' (Vatican City, 2019), 143, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html.

37 Cf. Amilburu, Bernal, and González Martín, *Antropología de La Educación. La Especie Educable*, 120.

38 Pope John Paul II, 'Apostolic Letter Dilecti Amici'.

ourselves – communities like a parish or school should offer possibilities for experiencing openness and love, affirmation and growth. Many young people today feel that they have inherited the failed dreams of their parents and grandparents, dreams betrayed by injustice, social violence, selfishness and lack of concern for others. In a word, they feel uprooted.³⁹

In an environment full of disappointment and uncertainty, the community can be a great source of hope. Helping young people to look hopefully at the coming stages requires being able to exercise a merciful gaze with oneself, with one's own story and with others. Educating in forgiveness from childhood⁴⁰ must, without doubt, be a constant educational element in school environments.

3. Social justice

Both Pontiffs have endorsed the formative power of caring about others. Previous research is consistent with these thoughts⁴¹ showing the positive impact that volunteering has on youth development. As both Popes remark, youth is not a time for self-caring, but for acknowledging the needs of others. Young people, as Francis has stated in many discourses, is not a just a mere preparation for the future, but it is also the time to intervene with the strength and idealism that characterises youth. In this regard, both Popes insist that discovering one's identity cannot be done in solitude and getting in touch with the mystery of suffering by helping others can strongly enlighten this discovery.⁴²

By helping others during their youth, people are more likely to commit themselves to social justice and to the common good. Experiencing the importance of serving the common good while being young will condition many of the decisions that young people will make in the following years, especially those related to the world of work.

4. Getting to know one's own culture

Both Popes have stressed the importance of knowing one's own culture to generate an authentic encounter with oneself and with others. As we pointed out at the beginning of the article, one of the today's greatest dramas is uprooting. The Pontiffs point out the importance of being rooted in the present through the knowledge of one's own historical and cultural tradition. As they point out, knowing the past allows us to learn from it, to understand the wounds that separate us, and to heal them.⁴³ This process of knowing and assimilating one's own culture is fundamental in the current era because as Esteve points out, an educated citizen is the one who can understand all the difficulties that previous generations have had to overcome to achieve democracy and to live in a peaceful coexistence through bonds of trust and unity.⁴⁴

As John Paul II points out, the encounter with the cultural heritage is an authentic call to ethical commitment. We are immersed in a climate of uncertainty and suspicion, where radicalisation,

39 Pope Francis, 'Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christus Vivit*', 216.

40 Isabel Dans-Álvarez-de-Sotomayor and Eva-María Muñoz-Álvarez, 'El Perdón Como Forma de Aprendizaje', *Estudios Sobre Educación* 40 (25th January 2021): 9–25, <https://doi.org/10.15581/004.40.9-25>.

41 Hyejin Bang, Doyeon Won, and Sanghyun Park, 'School Engagement, Self-Esteem, and Depression of Adolescents: The Role of Sport Participation and Volunteering Activity and Gender Differences', *Children and Youth Services Review* 113 (June 2020): 105012, <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2020.105012>; Steven M. Worker et al., 'Promoting Positive Youth Development Through Teenagers-as-Teachers Programs', *Journal of Adolescent Research* 34, no. 1 (22nd January 2019): 30–54, <https://doi.org/10.1177/0743558418764089>.

42 Francis, 'Apostolic Journey of His Holiness Pope Francis to Panama', 170.

43 Pope Francis, 'Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christus Vivit*', 199.

44 José Manuel Esteve, *Educación: Un Compromiso Con La Memoria*, 2nd ed. (Barcelona: Octaedro, 2010), 183.

extremism, and youth violence are reaching unprecedented heights. Understanding one's own tradition allows two virtues to grow: gratitude and responsibility. In the first place, recognising that you are where you are thanks to the immense work carried out by many previous generations gives birth to the responsibility of responding to such a great gift. Second, realising that a great legacy has been inherited also brings out gratitude, and gratitude is the prelude to a meaningful presence in the world, since thanking is action.⁴⁵

In regard to this inheritance we cannot maintain a passive attitude, still less a defeatist one, as did the last of the servants described in the parable of the talents.⁽⁶⁹⁾ We must do everything we can to accept this spiritual inheritance, to confirm it, maintain it and increase it. This is an important task for all societies, especially perhaps for those that find themselves at the beginning of their independent existence, or for those that must defend from the danger of destruction from outside or of decay from within the very existence and essential identity of the particular nation.⁴⁶

Discussion

The educational insights found in the texts analysed correspond with the results of recent research. First, regarding meaning, different investigations⁴⁷ have shown that it acts as a protective factor against the suffering caused by the pandemic, highlighting the truth of Frankl's postulates⁴⁸ about inner freedom. Different studies have also highlighted the role that meaning plays as an enhancement of positive youth development.⁴⁹ For this reason, educational experiences to awaken in young people the desire to seek for meaning should be strongly encouraged. However, as Pope Francis pointed out, not only does education need to promote this search for meaning, but it also needs to help students translate the meaning they have found into concrete decisions and actions. In order to enhance this seeking of meaning and its transformation into action, the methodology 'awake-discover-decide'⁵⁰ can strongly help design educational experiences that allow young people to listen to themselves, to others, and to reality, and to seriously question who they are. Secondly, as to community, different studies have demonstrated the mediating role that the establishment of young-adult relationships has for positive youth development.⁵¹ It should be noted that Pope Francis strongly underlines the importance of intergenerational relationships especially with the elderly.⁵² In this way, the Pope offers a view full of possibility on the elderly, far from a view based on the fragility and vulnerability with which elder people have been represented

45 Gustavo Villapalos and Enrique San Miguel, *Los Valores de Los Grandes Hombres* (Barcelona: Planeta+Testimonio, 2001), 245.

46 Pope John Paul II, 'Apostolic Letter Dilecti Amici', 11.

47 Bob Lew et al., 'Meaning in Life as a Protective Factor against Suicidal Tendencies in Chinese University Students', *BMC Psychiatry* 20, no. 1 (18th December 2020): 73, <https://doi.org/10.1186/s12888-020-02485-4>; Hande Korkmaz and Berna Güloğlu, 'The Role of Uncertainty Tolerance and Meaning in Life on Depression and Anxiety throughout Covid-19 Pandemic', *Personality and Individual Differences* 179 (September 2021): 110952, <https://doi.org/10.1016/j.paid.2021.110952>.

48 Cf. Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning: The Classic Tribute to Hope from the Holocaust* (Random House International, 2008).

49 William Damon, Jenni Menon, and Kendall Cotton Bronk, 'The Development of Purpose During Adolescence', *Applied Developmental Science* 7, no. 3 (1st July 2003): 119–28, https://doi.org/10.1207/S1532480XADS0703_2; Anthony L. Burrow and Patrick L. Hill, 'Purpose as a Form of Identity Capital for Positive Youth Adjustment', *Developmental Psychology* 47, no. 4 (July 2011): 1196–1206, <https://doi.org/10.1037/a0023818>.

50 Gonzalez-Iglesias and De la Calle Maldonado, 'El Acompañamiento Educativo, Una Mirada Ampliada Desde La Antropología Personalista'.

51 Jonathan M. Tirrell et al., 'Exploring the Role of the "Big Three" Features of Effective Youth Development Programs in El Salvador: The Sample Case of Programs of Compassion International', *International Journal of Behavioral Development* 45, no. 6 (5 November 2021): 524–32, <https://doi.org/10.1177/01650254211022858>.

52 Pope Francis, 'Post-Synodal Apostolic Exhortation Christus Vivit', 188.

on many occasions during the most pressing months of the pandemic.⁵³ This approach poses new research perspectives on the pedagogical possibilities offered by the elderly in the era of hyperconnection for the formation of the identity of children and adolescents. Some preliminary studies in this line demonstrate the need to establish social policies that emphasise the interaction between grandchildren and grandparents given its great benefits for both parties.⁵⁴

Thirdly, the cruciality to encourage social justice among university students also supports what has been pointed out by various authors who endorse the importance of promoting social responsibility in university students as a fundamental part of their training.⁵⁵ Therefore, research on the characteristics of these volunteering experiences that especially influence the construction of identity offers research horizons of which the results would be very enlightening for designing service-learning experiences that help young people to discover their relational dimension to the fullest.

Finally, John Paul II clearly envisioned a formative need that is now being echoed by philosophers such as Bellamy:⁵⁶ the importance of cultural transmission. In a context where roots are disappearing, reclaiming the importance of culture becomes essential, and in educational contexts where competency-based learning takes precedence over learning knowledge,⁵⁷ reclaiming the authentic encounter of young people with their culture as a means not only for personal but also community flourishing becomes a matter of urgency.

Pedagogical Conclusions

There is no doubt that the multiple coronavirus restrictions that have occurred in recent months at the international level have changed the way we think about others. A suspicious gaze towards the other is becoming common in our society. The effects of this change of gaze can be devastating not only for social harmony, but also for personal flourishing. As noted throughout the article, this crisis of gaze profoundly affects people's ability to recognise their relational dimension. This anthropological damage we are experiencing is especially dangerous for young people. Youth is a time for the discovery of personal identity and this discovery requires the recognition of the dialogical dimension of the person. Both Pope Francis and St John Paul II have offered very interesting keys for educational institutions to help young people build their identity in the midst of a liquid world. Through this article, we have tried to offer four concrete strategies that can be of great help in both formal and non-formal educational settings.

First, helping students who are seeking for meaning requires helping students contemplate, which is the first step towards reflecting about the big questions. In order to contemplate, not only should Humanities subjects such as Philosophy, Music, Literature, or Arts play an important role in the educational curriculums, but they also need to be taught in a way that allows students to have a true encounter with their own culture and with themselves. Therefore, both establishing

53 Stephany Bravo-Segal and Feliciano Villar, 'La Representación de Los Mayores En Los Medios Durante La Pandemia COVID-19: ¿hacia Un Refuerzo Del Edadismo?', *Revista Española de Geriatria y Gerontología* 55, no. 5 (September 2020): 266–71, <https://doi.org/10.1016/j.regg.2020.06.002>.

54 Rosa Ana Alonso Ruiz, Magdalena Sáenz de Jubera Ocón, and Eva Sanz Arazuri, 'Tiempos Compartidos Entre Abuelos y Nietos, Tiempos de Desarrollo Personal', *Revista Española de Pedagogía* 78, no. 277 (1st September 2020), <https://doi.org/10.22550/REP78-3-2020-01>.

55 José Manuel García Ramos et al., 'La Formación En Responsabilidad Social y Su Impacto En Diversas Carreras Universitarias', *Revista de Investigación Educativa* 34, no. 2 (26 May 2016): 435, <https://doi.org/10.6018/rie.34.2.244271>.

56 François Xavier Bellamy, *Les Dëshérités Ou l'urgence de Transmettre* (Plon, 2014).

57 Gregorio Luri, *La Escuela No Es Un Parque de Atracciones* (Barcelona: Ariel, 2020).

national educational policies that defend the Humanities in a technological era⁵⁸ and using teaching methodologies that promote an active learning that enables student to really contemplate and question themselves, such as the methodology proposed by Dr Bohlin,⁵⁹ become critical. As noted at the beginning, the geometric progression of technology has led to the emergence of the saturated self, which prevents the authentic encounter with oneself and with others. Therefore, today more than ever, it is necessary to foster in school environments the distancing of children and adolescents from the constant noise, from the saturation of screens, from the haste that surrounds all processes, and that allow them to discover silence, especially the inner silence necessary for contemplation. To this end, the innovative experiences carried out in different countries that promote the digital detoxification of students are very enlightening.⁶⁰

Secondly, this research has pointed out the importance of the community as an enabler of the discovery of the relational dimension of the person. Taking into account that the family as the first community place in which to make this discovery is going through great difficulties, the providing of this relational experience by the educational community becomes essential. Therefore, schools should become authentic communities where students can discover the gift character of the person. To this end, it is essential to make schools a space in which students discover that they are dependent on others, in which they feel that they are not only part of a group, but that the group would not be the same without them, and in which they discover the way in which the community offers a narrative in which to insert their own personal story within a broader framework of meaning.⁶¹ In this regard, as Francis states in different paragraphs of its text, one of the main elements of this community should be unconditional love. The experience of this unconditional love has become critical nowadays as young people tend to judge themselves with the standards of the image society in which an inhuman perfectionism regarding body image has replaced other criteria to judge oneself. In this regard, the power of feeling love as one is – with imperfections, mistakes, and weaknesses – can be extremely healing.

Third, in a society where technology as noted promotes under a false sense of connection a strong disengagement with others, like both Pontiffs pointed out, promoting social justice is a fundamental pedagogical element. Thus, educational institutions should provide young people with volunteering experiences that will help them discover what type of impact they want to bring to the world through their professional career. In this regard, there are many examples of young successful social entrepreneurs⁶² who have devoted their professional life to serving others, because as university students they lived a volunteering experience that changed their perspective. That is the reason why educational institutions should not only provide young people with this kind of social work experience, but they should also accompany the experience by dialoguing with the students about what they are living, trying to help them transcend the experience they are living, and helping them acknowledge how privileged they are and how they want to live in consequence.⁶³ Finally, as noted in the introduction, one of the main problems facing young

58 Olga San Martín, 'El Gobierno Da Luz Verde a La Desaparición de La Filosofía y de La Enseñanza Cronológica de La Historia En La ESO', *El Mundo*, 2022, <https://www.elmundo.es/espana/2022/03/29/6242da77fc6c83d47c8b457f.html>.

59 Karen Bohlin, *Educando El Carácter a Través de La Literatura Despertando La Imaginación Moral En Las Aulas de Secundaria* (Madrid: Didaskalos, 2020).

60 Natalie T. Wood and Caroline Muñoz, 'Unplugged: Digital Detox Enhances Student Learning', *Marketing Education Review* 31, no. 1 (2 January 2021): 14–25, <https://doi.org/10.1080/10528008.2020.1836973>.

61 Juan Ambrosio Granados, 'La Comunidad Educativa, Garante Del Destino de La Persona', in *La Alianza Educativa: Introducción Al Arte de Vivir*, ed. José Granados and José Antonio Granados (Madrid, 2018).

62 Forbes, 'Las Otras 100 Mayores Fortunas de España', *Revista Forbes*, 2021, <https://forbes.es/listas/84645/las-otras-100-mayores-fortunas-de-espana/>.

63 Pilar Giménez Armentia, Daniel de la Rosa Ruiz, and Ángela Barahona Esteban, 'El Papel de La Universidad En La Erradicación de La

people in the construction of their identity is the disappearance of the anchor points that, in a world where everything changes so quickly, give meaning to their lives.⁶⁴ As both Popes pointed out, the encounter with one's own culture offers a unique possibility to respond to this current challenge. People are biographical beings and, therefore, culture, rituals, music, art, etc., allow people to construct a story about who they are, knowing that this story does not emerge from nothing, but is based on a tradition. The recognition of this tradition, which does not imply an uncritical assimilation of it, allows there to be cultivated in students the virtue of gratitude, an essential virtue to fight against the prevailing individualism.

Furthermore, we believe that these four keys highlight two educational aspects that require further consideration. First, the keys outlined above will have a much greater effect on young people as character education becomes increasingly important in educational systems. While some nations are making great efforts in this direction, others still have a long way to go.⁶⁵ Educating young people from an early age in aspects such as forgiveness, generosity and gratitude should not be reduced to mere moralistic training, but rather to a truly integral and integrating experience, which will later allow other more complex aspects to be built on solid ground. Secondly, in recent years, disciplines related to the Theory of Education such as Philosophy or Anthropology of Education have been relegated to the background, while other disciplines of an applied nature have experienced great growth. In this sense, we consider it very important to reclaim the importance of these disciplines, since they allow educators to clearly discern what the great challenges are that they face, what the purpose is of their educational action, and what the best means are to achieve it.

Contact:**Dr. María José Ibáñez Ayuso**

Francisco de Vitoria University

Faculty of Education and Psychology

M-515, km 1, 800, 28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid, Spain

mibanez@ucm.es

Pobreza y La Desigualdad: Educación Para La Responsabilidad Social', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 47 (1st January 2020): 353–80, <https://doi.org/10.36576/summa.132194>.

64 François Xavier Bellamy, *Permanecer. Para Escapar Del Tiempo Del Movimiento Perpetuo* (Madrid: Encuentro, 2020).

65 Juan Luis Fuentes, 'Educación Del Carácter En España: Causas y Evidencias de Un Débil Desarrollo', *Estudios Sobre Educación* 35 (October 2018): 353– 71, <https://doi.org/10.15581/004.35.353-371>.

Theological Challenges of God's Providence during the Covid-19 Pandemic: a Case Study in Indonesia

Jusuf Haries Kelelufna, Nurlaila Tuanany

DOI: 10.32725/cetv.2024.023

Abstract:

The misguided theological view of God's providence and worship practices that are not in accordance with health protocols contributed to the spread of Covid-19. It was seen in many religious clusters of the spread of Covid-19 in Indonesia. This research answers the challenges faced by the church in theology and explains how theology has developed during the pandemic. The research was conducted with a qualitative approach. The participants involved in this research were priests, assemblies, and members of congregations of churches in Maluku, Indonesia. The data in the form of interview results were then analysed with Huberman's analysis. The real challenge faced by the church is not the Covid-19 pandemic itself but the challenge from within. The Covid-19 pandemic has had a positive impact on Christian theology because it encourages the improvement of theological concepts, and religious practices in accordance with the development of science and technology, as well as the development of human resources and infrastructure that support worship. Concrete action is needed to answer the findings in the form of education and training, standardisation of priests, and inter-religious cooperation in various elements in the context of developing human resources and infrastructure.

Keywords: theology, providence, Covid-19, church, virtual

Introduction

The theology of God's providence has long been discussed particularly in relation to various humanitarian issues. Grudem interprets God's providence as God being continually involved with all created things in such a way that he: (1) keeps them existing and maintains the properties with which he created them; (2) cooperates with created things in every action, directing their distinctive properties to cause them to act as they do; and (3) directs them to fulfil His purposes.¹ Theology of God's providence is again discussed related to health problems, especially during the Covid-19 pandemic. The concept of God's Providence can be a blessing but it can be

1 Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Zondervan e-book, 1994), 384.

a curse as well.² In practice, the theology of God's providence is related to many issues such as the almightiness of God, the miracle of healing, and the blessing of God. Charismatic Pentecostal churches in Indonesia believe that the miracle of healing is a gift to the church universally and continuously. They believe in the possibility of divine healing as a legitimate expression of the ministry of the Church, entrusted to the church by Jesus and mediated by the power of the Holy Spirit. Menzies asserted that healing flows from the cross and, of course, it is necessary to pray regularly for sick people.³ This understanding prompted many ministries that demonstrated the miracle of healing through Sunday worship and revival services. Before the Covid-19 pandemic, Sunday worship was usually carried out in church buildings in congregations with worship arrangements that contained activities: singing, praying, confessing sins, giving offerings, and preaching. The practice of worship that requires people to gather in church buildings as well as the theology of God's providence is questioned for its validity in the face of health hazards. The validity of God's theological views and worship practices was in controversy during the Covid-19 pandemic. Many religious people then refuse to obey health protocols on the belief that a 'health is determined by God'.⁴ At the same time, the fact showed that many deaths during the Covid-19 pandemic, including pastors, confirm the certainty of a healing miracle.

The Head of the Covid-19 Handling Task Force, Doni Monardo, revealed that most beginnings of the Covid-19 cases in Indonesia came from religious clusters, such as Islam, Protestant Christianity or Catholicism.⁵ The spread of Covid-19 occurred in places of worship, religious activities, as well as Islamic boarding schools and dormitories of theological colleges. From May to November 2020 in DKI Jakarta there were 17 clusters related to places of worship and religious activities with 236 cases, as well as 8 clusters from Islamic boarding schools and pastor dormitories in DKI Jakarta with a total of 514 cases.⁶ Among Christians, there was the Indonesian Bethel Church (GBI) cluster in Lembang, and the annual Synod session cluster of Protestant churches in Western Indonesia (GPIB). The experience of Covid-19 in religious clusters is the basis for questioning the validity of the theological views of God's providence and the practice of worship so far.

Previous studies that discussed the theological relationship with the Covid-19 pandemic showed several trends. Firstly, it was to find the right formula for worship during the Covid-19 pandemic.⁷ Secondly, it highlights the church's efforts to maintain contact with congregations during the Covid-19 pandemic. These efforts are carried out using modern technology and access to public media, where the church declared various forms of cooperation but did not change their doctrinal position.⁸ Thirdly, Bryson, Andres, and Davies highlight the boundary between sacred and secular spaces during virtual worship services, where the house and the space in the house

2 Philippa Koch, *The Course of God's Providence: Religion, Health, and the Body in Early America North American Religions* (New York: NYU Press, 2021), 71.

3 William W. Menzies and Robert. P Menzies, *Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience* (Michigan: Zondervan Publishing House, 2000), 159.

4 Marsi Bombongan Rantesalu, 'Penderitaan Dari Sudut Pandang Teologi Injili', *Jurnal Ilmiah Religiosity Entity Humanity (JIREH)* 2, no. 2 (2020): 126–35, <https://doi.org/10.37364/jireh.v2i2.46>; Samuel Dwi Krisna Triyono and Yohanes K. Herdiyanto, 'Konsep Sehat Dan Sakit Pada Individu Dengan Urolithiasis (Kencing Batu) Di Kabupaten Klungkung, Bali', *Jurnal Psikologi Udayana* (2017): 263–276, <https://doi.org/10.24843/JPU.2017.v04.i02.p04>.

5 Tim Detikcom, 'Doni: Awal Mula Kasus COVID Terbanyak Klaster Keagamaan, Sekarang Keluarga', *Detik News.Dom* (Jakarta, 2021), <https://news.detik.com/berita/d-5324323/doni-awal-mula-kasus-covid-terbanyak-klaster-keagamaan-sekarang-keluarga>.

6 Rahajeng Kusumo Hastuti, 'Duh! Ada 17 Klaster Rumah Ibadah & Kegiatan Agama Di Jakarta', *CNBC Indonesia* (Jakarta, 2020), <https://www.cnbcindonesia.com/news/20201127204810-4-205341/duh-ada-17-klaster-rumah-ibadah-kegiatan-agama-di-jakarta>.

7 Murni Hermawaty Sitanggang, 'Beradaptasi Dengan Pandemi: Menelusik Arah Pelayanan Gereja Ke Depan', *Diegesis: Jurnal Teologi* 6, no. 1 (2021): 1–19, <https://doi.org/10.46933/dgs.vol6i11-19>.

8 Lukasz Sulkowski and Grzegorz Ignatowski, 'Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland', *Religions* 11, no. 254 (2020): 1–15, <https://doi.org/10.3390/rel11050254>.

were transformed into temporary sacred spaces.⁹ Fourthly, it highlights the dilemmas faced by traditional belief practices during the pandemic, especially in areas such as worship, sacraments, and understanding the value of technology in faith practice.¹⁰ According to the authors, these studies do not highlight the theological implications for the fact of virus transmission. Theology is not only a source of belief to explain and organise life related to the pandemic, but it is also an object to be questioned for its credibility in crises.

This research aims to complement the shortcomings of previous studies that tend to see theological problems as factors that structure the situation and practice of society. It is as if theological problems are situations and practices of society that are routine, repeated, and have standard procedures that cannot be changed. Theology during the pandemic needs to be studied from another perspective by looking at how the objective conditions of the pandemic affect theological conceptualisation. In line with that, this paper answers the main obstacles faced in theology and explains the development of theology during the Covid-19 pandemic. These two issues are the main topics that fill the sections discussed in this paper.

This paper is based on the conclusion that the church is not ready to face the changes. This unpreparedness can be seen in the reluctance to improve misconceptions regarding the theological concept of God's providence and the reluctance to change worship practices. The unpreparedness of the church is characterised by at least three things. First, the limitations of qualified human resources, where the Charismatic Pentecostal churches in Indonesia are dominated by pastors who are laymen in the field of theology. In addition, the priests were not well prepared to use information technology. Second, there is the lack of involvement of the young generation in Church ministry. Church ministry is dominated by the older generation who are not technologically literate. On the other hand, the young generations who deal with the development of science and technology, are not involved in ministry and worship practices. Third, it is the excessive fanaticism toward dogmatic understanding that puts down rationality. Rationality is ignored to maintain distorted theological understanding.

Literature Review of Pandemic and Religion

Pandemic and religion

The Covid-19 pandemic caused a tremendous impact on the global community that was unprecedented. By the time of early September 2020, the number of confirmed cases across the country exceeded twenty million positive cases and about nine hundred thousand deaths.¹¹ Thus, the massive spread of the Covid-19 virus has caused most people to be much more open to beliefs and prayers. In the months during the pandemic outbreak, there have been many reports of religiosity and Covid-19, most of them detecting the existence of religious revival in some countries.¹² According to the Pew Research Center, in its survey of 27 countries in 2019 on how people see the role of religion, 83% of Indonesians think religion plays a more important role today than it did 20 years ago. On a global scale, Bentzen noted a 50% increase in Google searches

9 John R. Bryson, Lauren Andres, and Andrew Davies, 'COVID-19, Virtual Church Services and a New Temporary Geography of Home', *Tijdschrift Voor Economische En Sociale Geografie* 111, no. 3 (2020): 360–72, <https://doi.org/10.1111/tesg.12436>.

10 N. Barney Pityana, 'A Theological Statement on the Coronavirus Pandemic', *Religion and Theology* 27, no. 3–4 (2020): 329–358, <https://doi.org/10.1163/15743012-02703006>.

11 Francesco Molteni et al., 'Searching for Comfort in Religion: Insecurity and Religious Behaviour during the COVID-19 Pandemic in Italy', *European Societies* 23, no. S1 (2021): S704–20, <https://doi.org/10.1080/14616696.2020.1836383>.

12 Ibid.

for prayer-related topics compared to the period before the Coronavirus crisis.¹³ On a small scale, a quarter of the U.S. adult population says their priests have become stronger because of the pandemic. Correspondingly Kowalczyk et al say that people who experience fear, suffering, or illness often experience 'spiritual and religious enhancement'.¹⁴ Then Sibley & Bulbulia also said that when facing dramatic and life-threatening experiences, especially in a sudden form, people tend to use coping strategies to reduce their insecurity. Religion can serve as one of these strategies.¹⁵ The function of religion during the Covid-19 period was very important, one example of which is to control emotions and control stress during the ongoing pandemic threat. Therefore, in some religions, various techniques are taught to overcome emotions during a pandemic, because uncontrolled emotions increase susceptibility to the virus. In Christianity, to increase these positive emotions is known as the 'fruit of the spirit' (love, joy, peace, patience, mercy, kindness, faithfulness, meekness, and self-mastery: Galatians 5:22-23).¹⁶ Then, in the context of the Covid-19 pandemic, social distancing measures and sheltering inside the home have resulted in many social changes, including the cancellation of sporting and entertainment events, the closure of schools and colleges, and religious gatherings in all religious communities.¹⁷ This has caused the majority of people to be forced to carry out all worship activities at home. Religious practices that essentially have a community dimension value in almost all religions, including Christianity, are now changing under the influence of the pandemic. For example, there is the case in Poland, where all churches began to impose strict restrictions on incoming congregations. In addition, to minimise the spread of the virus, the church has now begun to switch to holding virtual worship.¹⁸ Thus, the pandemic has not only changed a person's level of religiosity, but the pandemic changed conventional worship spaces into virtual worship rooms.

The pandemic as a challenge to religion

During the Covid-19 pandemic, religion was described as a problem. There is a narrative that sometimes implies that religion is directly detrimental to public health or indirectly undermines the public health response to conditions of Covid-19.¹⁹ This is motivated by many Covid-19 cases in early 2020 being related to religious activities. In South Korea, it is estimated that there was a spread of Covid-19 at the Shinceheonji Church of Jesus, in Southeast Asia; the 14,000-strong delegation of the Islamic Tabligh Congregation in Kuala Lumpur caused a large wave of the pandemic in Malaysia, with event attendees from Brunei, Cambodia, and Indonesia.²⁰ Therefore, religious gatherings such as prayers and worship services are required to be carried out at home because it allows the risk of transmission of Covid-19. In addition to the prohibition of worship

-
- 13 Jeanet Sinding Bentzen, 'Acts of God? Religiosity and Natural Disasters Across Subnational World Districts', *Economic Journal*, (2019): 1–75, <https://doi.org/10.1093/ej/uez008>.
- 14 Olivia Kowalczyk et al., 'Religion and Faith Perception in a Pandemic of COVID-19', *Journal of Religion and Health*, (2020): 2671–2677, <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01088-3>.
- 15 Chris G. Sibley and Joseph Bulbulia, 'Faith after an Earthquake: A Longitudinal Study of Religion and Perceived Health before and after the 2011 Christchurch New Zealand Earthquake', *PLoS ONE* 7, no. 12 (2012): 1–10, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0049648>.
- 16 Harold G. Koenig, 'Maintaining Health and Well-Being by Putting Faith into Action During the COVID-19 Pandemic', *Journal of Religion and Health* 59, no. 5 (2020): 2205–14, <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01035-2>.
- 17 Giancarlo Lucchetti et al., 'Spirituality, Religiosity and the Mental Health Consequences of Social Isolation during Covid-19 Pandemic', *International Journal of Social Psychiatry* 67, no. 6 (2021): 672–279, <https://doi.org/10.1177/0020764020970996>.
- 18 Sulkowski and Ignatowski, 'Impact of COVID-19 Pandemic'.
- 19 Sima Barmania and Michael J. Reiss, 'Health Promotion Perspectives on the COVID-19 Pandemic: The Importance of Religion', *Global Health Promotion* 28, no. 1 (2020): 1–8, <https://doi.org/10.1177/1757975920972992>.
- 20 Nor Fazila Che Mat et al., 'A Single Mass Gathering Resulted in Massive Transmission of COVID-19 Infections in Malaysia with Further International Spread', *Journal of Travel Medicine*, 2020, <https://doi.org/10.1093/jtm/taaa059>.

activities, there are prohibitions on other activities such as funerals, because it allows gatherings or crowds.²¹ This is in line with what Beamish said that the pandemic triggered a rapid change in the form of religious practices and pastoral mutual funds due to the *lockdown* policy to hold worship practices online.²²

In these conditions, the church faces challenges relating to perspectives on fundamental theological issues, such as the importance of prayer, the eschatological vision, or the nature of sacraments. Prayer has received important emphasis during the Covid-19 pandemic; at the same time its effectiveness in dealing with the Covid-19 pandemic is awaited by the people. The Covid-19 pandemic itself gave rise to a lot of speculation regarding eschatological theology. Catholic Christianity recognises seven sacraments: **Baptism, Confirmation, Eucharist, Reconciliation, Anointing of the Sick, Holy Orders, and** the sacrament of Marriage.²³ However, Protestant Christianity recognises two sacraments: the sacrament of holy baptism and communion. The sacrament of holy baptism is essentially a union with God's work of salvation which is symbolically interpreted as dying and rising with Jesus in His death and resurrection.²⁴ The sacrament of holy communion is essentially communion with God and fellow human beings, which has pedagogical implications regarding the past, present, and future.²⁵ All of these are the starting points for reflecting on how the church should continue to apply its doctrines and secure the topicality of the message by adapting to changing social circumstances.²⁶

The massive spread of the pandemic has forced religious parties and figures to make new policies, namely by changing conventional worship to virtual worship. Correspondingly, the term mediatisation of religion appeared which encompassed all religions or symbolic forms as a result of virtual religious activity during March, April, and May 2020.²⁷ Bandeira and Carranza went on to say that the existence of religious mediatisation during a pandemic is a challenge whether religious practices through the media remain essential or reduce the substance of religious teachings.²⁸ Then Tudor et al. mention the media's way of avoiding the silting of worship by (a) media must show religious development contributions (magazines, religious websites, and religious events); (b) organizing religious presence in the media (church meetings), and (c) present a file of religious elements in the media.²⁹ In addition, the pandemic has also caused the elimination of worship activities and religious celebrations.³⁰ All churches in different denominations and other

21 Ishmael Festus Jaja, Madubuike Umunna Anyanwu, and Chinwe Juliana Iwu Jaja, 'Social Distancing: How Religion, Culture and Burial Ceremony Undermine the Effort to Curb COVID-19 in South Africa', *Emerging Microbes and Infections* 9, (2020): 1077–1079. <https://doi.org/10.1080/22221751.2020.1769501>.

22 Robert Beamish, 'The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online', *Practical Theology* 14, no. 1-2 (2021), <https://doi.org/10.1080/1756073x.2021.1878193>.

23 Christiaan Kappes, 'A New Narrative for the Reception of Seven Sacraments into Orthodoxy: Peter Lombard's Sentences in Nicholas Cabasilas and Symeon of Thessalonica and the Utilization of John Duns Scotus by the Holy Synaxis', *Nova et Vetera* 15, no. 2 (2017): 405–501, <https://doi.org/10.1353/nov.2017.0023>.

24 Dominggus E. Naat, 'Tinjauan Teologis-Dogmatis Tentang Sakramen Dalam Pelayanan Gerejawi', *Pengarah: Jurnal Teologi Kristen* 2, no. 1 (2020): 1–14, <https://doi.org/10.36270/pengarah.v2i1.18>.

25 Sharon Michelle O. Pattiasina, 'Perhadliran Dalam Sakramen Perjamuan Kudus Di Gereja Protestan Maluku', *BIA: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristen Kontekstual* 2, no. 2 (2019): 179–92, <https://doi.org/10.34307/b.v2i2.107>.

26 Dorota Hall and Marta Kołodziejaska, 'COVID-19 Pandemic, Mediatization and the Polish Sociology of Religion', *Polish Sociological Review* 231 (2021): 123–37, <https://doi.org/10.26412/psr213.07>.

27 Mihaela Alexandra Tudor, Anamaria Filimon Benea, and Stefan Bratosin, 'Covid-19 Pandemic Lockdown and Religious Mediatization of Social Sustainability. A Case Study of Romania', *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18, no. 5 (2021): 1–23, <https://doi.org/10.3390/ijerph18052287>.

28 Olivia Bandeira and Brenda Carranza, 'Reactions to the Pandemic in Latin America and Brazil: Are Religions Essential Services?' *International Journal of Latin American Religions* 4, (2020): 170–193. <https://doi.org/10.1007/s41603-020-00116-0>.

29 Tudor et al, 'Covid-19 Pandemic Lockdown'.

30 Mookgo Solomon Kgatle, 'Religious Live-Streaming in Response to Coronavirus Disease 2019 Pandemic and the Subsequent Lockdown in South Africa', *Verbum et Ecclesia* 41, no. 1 (2020): 1–6, <https://doi.org/10.4102/VE.V41I1.2120>.

places of worship such as synagogues and mosques in South Africa are affected by lockdown regulations and restrictions. According to Corpuz, all worship services were banned during the lockdown and those who were forced to gather would be arrested by officers.³¹ Large churches such as the Zion Christian Church (ZCC) had to postpone the annual Easter pilgrimage that usually gathers millions of people.

Pandemic theology

Theology means thinking about God. In practice, it is usually the study of the Bible, the confession of faith, as well as exploring the meaning of religion in the current context.³² Thus, theology helps one not to be constrained by something obvious, natural, and material, but to explore the metaphysical world beyond that belief.³³ Christian theology teaches that human life is never in vain, but there is an eternal purpose in it. Christian theology also helps one understand that not everything we experience today is known or can be known.³⁴ In line with that, the pandemic situation encourages the growth of one's religiosity and religious values, because religious theology encourages every devotee to carry out health practices that reflect and instil obedience to God.³⁵ Moreover, the science of religion not only has a great influence on the level of religiosity but rather on emotions, morality, and even the views that determine the values and attitudes to be healthy.³⁶ Kirkpatrick's findings show that religiosity and individual belief in God result in many of them interpreting God as a source of resistance to disease in which God is the hope of providing health and healing.³⁷ Thus, deepening theology during a pandemic indirectly provides calm and hope. From the perspective of theology, a pandemic is a form of warning for human beings always to practice and obey the right deeds according to religious values and rules. Through values in the study of theology, religion forms a harmonious pattern of thought (concentration, awareness, love, and wisdom) within each individual.³⁸ Therefore, in a crisis like this, theology and faith become something at stake, because both must be able to adapt and contribute to preventing the spread of the pandemic. In line with that, Harrington said that theology sees the pandemic as a calamity that forces people to stay at home, work from home, maintain social distancing, and force people to return to God.³⁹ Then, various theological phenomena occurred during the Covid-19 period: firstly, physical worship was closed for almost two months, so it had an impact on many churches, especially large churches; secondly, many videos and sermons about the end times are associated with the Covid-19 pandemic as a sign of the Lord's coming; thirdly, there

31 Jeff Clyde G. Corpuz, 'Religions in Action: The Role of Interreligious Dialogue in the COVID-19 Pandemic', *Journal of Public Health* 43, No. 2, (2020): PP. e236–e237, <https://doi.org/10.1093/pubmed/fdaa149>.

32 Wim A. Dreyer and Jerry Pillay, 'Historical Theology: Content, Methodology and Relevance', *Verbum et Ecclesia*, (2017):117–302, <https://doi.org/10.4102/ve.v38i4.1680>.

33 Barney Pityana, 'More Eyes on COVID-19: Perspectives from Religion Studies: How Christian Theology Helps Us Make Sense of the Pandemic', *South African Journal of Science* 116, no. 7/8 (2020): 10, <https://doi.org/10.17159/sajs.2020/8498>.

34 Cheryl Peterson, 'Renewing Christian Theology: Systematics for a Global Christianity', *Anglican Theological Review* 98, no 4 (2016): 805–806.

35 Adam B. Cohen, 'You Can Learn a Lot about Religion from Food', *Current Opinion in Psychology*, 2021, <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.07.032>.

36 Magali Clobert, 'East versus West: Psychology of Religion in East Asian Cultures', *Current Opinion in Psychology*, (2021):1–20, <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.08.021>.

37 Lee A. Kirkpatrick, 'An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion', *The International Journal for the Psychology of Religion* 2, no.1 (1992): 3–28, <https://doi.org/10.4324/9780429495915-10>.

38 Lluís Oviedo, 'Theology in Times of Pandemic', *Studia Humana* 10, no.1 (2021): 34–40, <https://doi.org/10.2478/sh-2021-0003>.

39 Melanie Harrington, 'Towards a Theology of Covid: Providence and Lament in Past, Present, and Future Trauma Narratives', *Practical Theology* 14, no. 1-2 (2021), <https://doi.org/10.1080/1756073X.2020.1861403>.

are the pros and cons among church leaders on social media regarding divine healing.⁴⁰ This is in line with the case in Poland, where all churches began to impose strict restrictions on incoming congregations. In addition, to minimise the spread of the virus, the church has begun to switch to holding virtual worship.⁴¹

Method

The challenges of theology of God's providence during the Covid-19 pandemic were chosen as the focus of this study based on considerations of the dynamic nature of theology, the importance of theology in shaping people's attitudes in horizontal relations with others, and the vertical relationship with God. Theology is dynamic. It is constantly changing with the times. In line with that, theology needs to adapt to the current context of the people. Biblical texts need to be reinterpreted to be relevant to the context. The attitudes and behaviours of the people are strongly influenced by the understanding of the theologians who believed. Incorrect theological understanding will contribute to attitudes and behaviours that endanger oneself and others including violent behaviour in the name of religion. Man's relationship with God is largely determined by someone's theological understanding. Correct understanding will strengthen our faith while a wrong understanding will lead us to a denial of God.

The type of data used in this study is primary data in the form of structured interview results. Interviews are conducted face-to-face as well as through communication media. Researchers conducted in-person meetings with participants in their places that can be reached. On the other hand, interviews were also conducted with other participants using telephone communication media and 'Whatsapp'. Interviews were conducted to obtain an understanding of theological conceptualisation, a description of the challenges faced, the impact of the pandemic, and the attitudes and practices of Christian worship during the Covid-19 pandemic.

Participants in this study were pastors, assemblies, and members of congregations that were randomly selected from various church denominations in Maluku. Participants were selected based on the consideration that they were congregational leaders who had extensive knowledge and were directly involved in the development of people during the Covid-19 pandemic. Congregation members who became participants in this study were selected based on the minimum age criteria of 20 years old, as an adult congregation member. The selection of participants is also based on the consideration that they represent the denomination of the church, the procedures for carrying out worship during the Covid-19 pandemic, as well as the representation of churches in villages and cities.

The research was conducted from January to July 2021. The first stage was in the form of a survey. The survey was implemented from January to May 2021, then the data analysis was carried out from June to July 2021. Researchers conducted a direct survey of several churches based on considerations of church denominations, worship procedures, and places. The research took place at the synods of the Maluku Protestant Church, the Indonesian Bethel Church, the Pentecostal Church in Indonesia, and the Assembly of God in Indonesia. It takes into account that the synods of these churches are more dominant in Maluku. The determination of the research locus was based on the consideration of churches that carry out face-to-face worship in small groups,

40 Calida Chu, 'Theology of the Pain of God in the Era of COVID-19: The Reflections on Sufferings by Three Hong Kong Churches through Online Services', *Practical Theology* 14, no. 1-2 (2021): 22-34, <https://doi.org/10.1080/1756073X.2020.1864101>.

41 Sulkowski and Ignatowski, 'Impact of COVID-19 Pandemic'.

churches that worship directly from their own homes using loudspeakers from the Church, and churches that worship virtually. The churches surveyed in this study represent the place of villages and cities. At this stage, the author prepared the interview guidelines as well. Data were collected through structured interviews and Focus Group Discussions. This research involved nine selected participants to gain a participant evaluation of the initial findings of the study.

Data analysis was carried out by following Huberman's stages, namely, data reduction, display, and verification. Data reduction is done by grouping data based on the similarity of themes. The data were analysed by restatement, description, and interpretation methods. Restatement is carried out by citing the results of informant interviews according to the issues discussed. The description is done by building a data typology that shows an orderly pattern of data tendencies. Interpretation is done by looking at the contextual meanings of data. The processed data is displayed in the form of interview citations.

Results

Firstly, the author measures the theological conceptualisation of God's providence with two questions. First, why can Christians be infected with Covid-19? The answers indicate three categories of response. Most of the participants came up with a reason for the emergence of the Covid-19 pandemic because of sin. ML, SS, and AW attribute it to sin in general, While JS, HL, and AY associate it with the sin of not obeying health protocols. The second category of answer was put forward by MT and JRS who saw it as a common disease. According to MT, the type of illness is the same as diseases that humans have experienced before, such as colds and coughs. From JRS's point of view, Covid-19 is just an ordinary virus. However, many people associate it with the anti-Christ and the number 666 in the Bible. The third category of answer was put forward by HD. He believes it to be the conditions of the end times, where God allows the Covid-19 pandemic so that humans repent and be more serious with Him. Thus, most of the participants associated the Covid-19 Pandemic with spiritual aspects. Traditional theological views see disease as a result of sin and sufferers are seen as sinners. The concept is then applied to the current context of the Covid-19 pandemic. This argument is reinforced by the opinion of Petrus Kanisius Siga Tage.⁴² He sees the emergence of the pandemic as the result of ecological sin, although he did not say that all people infected with Covid-19 was the result of their sins. The tendency of this view leads to the belief that only sinners are infected with Covid-19, and the righteous would be protected from the Covid-19 pandemic.

The second question deals with the participants' response to the Covid-19 pandemic. Participants' answers showed three categories. The first category recommends not being afraid of Covid-19 for several reasons. AY emphasises the reasons for God's inclusion, JS emphasises the reasons for miracles still existing, and AW and ML emphasise the reasons for God's maintenance. ML answered by asking the question 'What are you really afraid of so you don't worship at church?' Meanwhile, SS put forward the reason that there is no Covid-19. Even if Covid-19 exists, the Lord Jesus is bigger than Covid-19. According to him, people who do not worship in the church because they are afraid of Covid-19 are the same as people who do not believe in God. The second answer category, put forward by HD, is to act normally in facing Covid-19. HL, MT, and JRS put forward the third category of answers. Faith and wisdom are shown by obeying government instructions such as adhering to health protocols and carrying out vaccinations.

42 Petrus Kanisius Siga Tage, 'Dosa Ekologis Dan Kutukan Pandemi', *Walhi* (Sulawesi Selatan, 2020).

According to MT, vaccination is only an antidote to disease. He admits that the issue of vaccines as part of the antichrist system has spread to the Southwest Maluku district so many people in that area refuse to be vaccinated. The village became deserted because many residents fled to the forest to avoid being vaccinated.

The tendency of the participants' answers to emphasize the attitude of faith that it is impossible to be infected with Covid-19 is based on the understanding that people who believe in Almighty God receive protection and miracles from Him. The attribute of the omnipotence of God is inherent in Him along with His attribute of goodness and eternity. Those attributions guarantee that His omnipotence is used for the good of mankind in all ages. His omnipotence overcomes Covid-19, and His goodness desires health for His people. Thus, the nature of God's omnipotence provides a guarantee of protection for His people from various threats. This kind of concept has contributed to the low level of public awareness in adhering to health protocols during the Covid-19 pandemic.

Second, the author measured the participants' understanding of God's providence theology during the Covid-19 pandemic by asking if the miracle of healing is relevant for Covid-19 patients. In general, participants stated that the miracle of healing remains relevant in the conditions of the Covid-19 pandemic but for different reasons. AY, JS, HL, and SS emphasise God's omnipotence which remains the same, before, now, and forever. According to SS, the Lord Jesus could resurrect the dead, it is getting much easier to just cure Covid-19 sufferers. ML and AW emphasise that faith is a condition for obtaining miracles from God. Meanwhile JRS, MT, and HD indicate the certainty of a miracle that remains relevant today. According to them, the absence of services that demonstrated miracles of healing during the Covid-19 pandemic was more due to obedience to the government implementing health protocols and not because of fear and/or because there were no miracles. In JRS' opinion, God's miracles exist. God has many ways to do things through God's servants, so we cannot judge those who serve miracles of healing during the Covid-19 pandemic.

The tendency of the participants' answers that dominate is following the theological views on miracles that remain relevant today. This belief is based on a series of miracle narratives in the Bible performed by the Lord Jesus (Matt 8:1-4, 5-13, 14-17; 9:1-8, 9-13, 18-26; Mark 3:1-6; Luke 6:6-11 and others). The narratives always include the faith of the recipient of miracles in the Lord Jesus. The relevance of God's miraculous works in the context of the Covid-19 pandemic has implications for the belief that the Covid-19 outbreak will not be suffered by those who truly believe in the Lord Jesus. Therefore, it is a little possible for people who believe in the Lord Jesus to be infected by Covid-19. If they become infected by the virus, they will be cured miraculously. This understanding causes people to ignore the dangers of the Covid-19 pandemic threat.

Third, the author measured the responses and practices of Christian worship during the Covid-19 pandemic by asking how the church worships during the Covid-19 pandemic. There are four categories of answers revealed by participants. The first category is stated by HD. He said that worship is carried out virtually through zoom meetings, and/or You tube streaming. These virtual worship services are possible due to the support of technological devices. The second category is expressed by SS, AW, and AY. They reveal that worship is conducted in their own houses and/or a limited face-to-face meeting in small groups that involved families who live close to each other. This choice was made because the residences of church members are located in many villages and have very limited technology. Meanwhile, for church members whose residences are far apart,

services are carried out through phone calls and/or video calls. Places of worship will change according to the policies of the Covid-19 task force team at the regional level. Virtual worship is not possible because of the congregation's limitations in accessing the network. However, SS and AW did not agree with this situation. SS questioned worship at home like someone who has no faith, whereas AW revealed that there is nothing to be afraid of. Since the church leaders instruct the church members to worship at home, then they just obey this.

The third category of answers was revealed by HL and JS. They said that worship was carried out in a limited way at the church by the pastor and assembly, while the church members followed from their homes via loudspeakers at the church. This method is used by the church with all congregation members who live in a certain area. They do not carry out their online worship for the same reasons, being the unavailability of an internet network as well as economic factors.

The fourth category was stated by ML, MT, and JRS. The worship was being held face-to-face as usual for various reasons. According to ML, face-to-face worship was carried out as usual because the church is located in a village and no one is confirmed positive for Covid-19. Other arguments are: very limited information technology devices, inadequate availability of internet networks, and there is nothing to be afraid of. According to JRS, from April to May 2020, no worship activities were held in the church building, but from June 2020 to April 2021, worship was still carried out as usual, with the implementation of health protocols. There was a church member who wanted to report the face-to-face worship to the police officer. However, the worship was conducted as usual with the argument that the market still operates without a strict restriction of health protocol, then why is worship prohibited? If the market is allowed to operate, then the church is the same. In line with JRS, MT stated that at the beginning of the emergence of Covid-19, there was no church worship at all for several months. However, worship was carried out as usual until 2022 when this study was conducted, except for children and the elderly. They were not allowed to attend church services during the Covid-19 pandemic. The participants' answers indicated that the worship had been adapted to the conditions of Covid-19. This shows that there is a significant change in Christian worship rituals during the Covid-19 pandemic. It covers at least three aspects. They are places of worship, procedures for worship, and liturgy of worship. Places of worship change from a church building to the houses of church members and/or small groups in the same neighbourhood. From one place, worship is carried out in many places, from one platform to many platforms, and changes in worship procedures from real spaces to virtual spaces. Aspects of the rituals of worship that are included in the liturgy of worship such as singing, praying, and thanksgiving offerings naturally change according to changes in places and procedures of worship. The interesting thing from the results of this study is that the opinions and responses are very prominent, namely ignoring the threat of the Covid-19 pandemic by holding face-to-face worship without paying attention to warnings from the government as shown by SS, AW, ML, MT, and JRS.

Fourth, the authors measured participants' opinions regarding the impact of the Covid-19 pandemic by asking how the church's finances were during the Covid-19 pandemic. Three categories of answers were given by the participants to the question. The first answer category is that the church's finances decreased during the Covid-19 pandemic because the congregation's income decreased but also because there was no face-to-face worship at the church. SS, AY, and AW acknowledged that there was a drastic decline in church income. Meanwhile, JRS, ML, and MT acknowledged that there was not a drastic decrease in the offerings because worship was still being held face-to-face as usual. The second category of answers put forward by HD is that offerings

during the Covid-19 pandemic are the same as offerings during worship before the Covid-19 pandemic. This is because there is no change in the procedure for giving offerings, which are put in the offering box in front of the church and not collected during the service. The third category of answers stated by JS and HL is that the church's finances have experienced a significant increase. As vice chairman of the church board, JS ensures that 'the offerings of the congregation have more than doubled during the Covid-19 pandemic'. This was caused by offerings during the Covid-19 pandemic being collected from one congregational house to another by the congregational assembly on duty so that almost all congregations were involved. This is in contrast to the situation before the Covid-19 pandemic, where the number of offerings was determined by the level of congregation attendance at church services.

The results of the participants' answers show that the Covid-19 pandemic has had a major impact on the economy of the congregation and church members, especially non-mainstream churches. This situation encourages them to continue to worship, including face-to-face worship. This is in contrast to the mainstream church in Maluku, which experienced a financial increase of above 100%. It also encourages them to continue with the way of worship during the Covid-19 pandemic. On the other hand, the church feels 'comfortable' with the condition of Covid-19 because it benefits greatly from it.

Discussion

This research aimed at analysing the challenges of the theology of God's providence during the Covid-19 pandemic shows several important things. First, theological challenges during the Covid-19 pandemic show a misguided theological view of God's Providence. The belief so far that emphasises the omnipotence of God, His miracles, and protection has experienced lawsuits in line with the unstoppable level of infection with the Covid-19 Virus. Second, there is a necessity to make changes to Christian worship rituals which include places, procedures, and liturgies of worship. Worship rituals have undergone adjustments to the social restriction policy during the pandemic period. Third, organisational development occurs as a response to the objective conditions of the pandemic. The necessity of virtual worship requires experts in the field of IT and for this the church needs experts in the field of Information Technology, increasing the capacity of pastors in technological literacy and the need to improve technological infrastructure in carrying out contextual religious activities.

The theological challenges of God's providence during the Covid-19 pandemic reflect on several important points. First, misconceptions and worship practices during the Covid-19 pandemic indicate a weak level of theological knowledge and encouragement of economic factors. Ideally, the Pastor has adequate scientific qualifications so that he can guide the people well. However, many church denominations do not require a formal theological education level and/or theological competency qualifications to become pastors. Low theological knowledge correlates to a low level of congregational knowledge. Second, changes in Christian worship rituals during the Covid-19 pandemic indicated that the church was not creative in designing worship liturgies that fit the context. The lack of creativity in composing worship liturgies is caused by theological views and rules that apply to certain church denominations. Worship rituals should be designed more creatively in response to technological developments. Third, the lack of information technology and infrastructure experts indicates neglect of aspects of information technology development. The theological challenge of the Providence of God during the Covid-19 pandemic has

several implications. First, this research encourages the correction of misconceptions about God's omnipotent nature, God's promises of protection, and miracles. Misunderstanding of theological concepts is influenced by the lack of knowledge of the pastors and a pattern of congregational development that is not adapted to the times. Second, it is important to provide space for the community of people to be more creative in planning worship. The unavailability of space to be creative in worship rituals is caused by a doctrinal understanding that separates the sacred from the secular. Third, there should be encouraged the development of technologically literate human resources and the availability of infrastructure to support information technology-based worship and broadcasting of the Bible.

The results of this study show a difference from previous research where the development of theology during the Covid-19 pandemic received less attention in research. Rantesalu sees Covid-19 as suffering and a disaster which in the eyes of Evangelicals is seen as God's will and sovereignty.⁴³ This research is different because it emphasises the importance of correcting theological misunderstandings in dealing with the Covid-19 pandemic. This is similar to Amtiran who proposed a new theological effort in the midst of implementing the 'New Normal'⁴⁴ and Harmadi and Budiatman who saw a shift in theological perspective.⁴⁵ The results of this study indicate that theological misunderstandings have a negative impact on the handling of Covid-19 in Indonesia. This is in contrast to the research by Mutemwa et al. which shows that religiosity and spiritual factors contribute to increasing resilience to the Covid-19 pandemic in Zambia. These factors have resulted in a low death rate and a relatively small number of people infected with Covid-19.⁴⁶ The results of this study state that the Covid-19 pandemic has had a positive impact on the liturgy of Christian worship. The church has the opportunity to develop creativity in worship according to the context. This is in contrast to previous research that attempted to find a formulation of a digital church⁴⁷ examining the pluses and minuses of virtual worship,⁴⁸ answering the question of whether it is relevant to worship together in church buildings after the Covid-19 pandemic ends,⁴⁹ as an appropriate and effective strategy in communicating the Gospel to the world⁵⁰ or simply as an offer of life church today.⁵¹ The results of this study show significant changes in theology during the Covid-19 pandemic. Accordingly, several action plans can be formulated. First, it is necessary to correct misunderstandings regarding the concept of theology at the pastoral and congregational levels. Improvements are made with education and training. In addition, standardisation of clergy is needed so that in the future the clergy position meets the expected qualifications. Second, difficulties in adjusting places and procedures for worship during a pandemic require a strong will on the part of the church to get out of the shackles of tradition and be open to new things. Third, the church

43 Rantesalu, 'Penderitaan Dari'.

44 Abdon Arnolus Amtiran, 'Pandemi Covid-19 Dan Implikasinya Terhadap Polarisasi Mazhab Teologi Di Indonesia', *MAGNUM OPUS: Jurnal Teologi Dan Kepemimpinan Kristen* 1, no. 2 (2020): 64–71, <https://doi.org/10.52220/magnum.v1i2.49>.

45 Mariani Harmadi and Adi Dharma Budiatman, 'Pergeseran Perspektif Teologi Penggembalaan Dengan Layanan Virtual Pada Masa Pandemi Sekarang Dan Nanti', *Jurnal Teologi Berita Hidup* 3, no. 2 (2021): 137–49, <https://doi.org/10.38189/jtbh.v3i2.88>.

46 David Mutemwa et al., 'The Role of Religion, Philosophy of Life, Global Health, Traditional Medicine, and Past Experiences in the Covid-19 Pandemic Response: Zambia Case Study', *Caritas Et Veritas* 11 (2021): 34–49, <https://doi.org/10.32725/cetv.2021.002>.

47 Susanto Dwiraharjo, 'Konstruksi Teologis Gereja Digital: Sebuah Refleksi Biblis Ibadah Online Di Masa Pandemi Covid-19', *EPIGRAPHE: Jurnal Teologi dan Pelayanan Kristiani* 4, no. 1 (2020): 1–17, <http://dx.doi.org/10.33991/epigraphe.v4i1.145>.

48 Sitanggang, 'Beradaptasi Dengan Pandemi'.

49 Irfan Feriando Simanjuntak, Ramses Simanjuntak, and Agiana Her Visnhu Ditakristi, 'Analisis Tentang Relevansi Ibadah Gereja Pascapandemi Covid-19', *DIEGESIS: Jurnal Teologi Kharismatika* 3, no. 1 (2020): 13–25, <https://doi.org/10.53547/diegesis.v3i1.63>.

50 Maria Wijati, 'Strategi Mengomunikasikan Injil Kepada Generasi Mileneal', *REGULA FIDEI: Jurnal Pendidikan Agama Kristen* 5, no. 2 (2020): 107–117, <https://doi.org/10.33541/rfidei.v5i2.53>.

51 Yahya Afandi, 'Gereja Dan Pengaruh Teknologi Informasi "Digital Ecclesiology"', *FIDEI: Jurnal Teologi Sistematika Dan Praktika* 1, no. 2 (2018): 270–83, <https://doi.org/10.34081/fidei.v1i2.12>.

needs to be open to building partnerships with individuals and institutions that are competent in their fields. Inter- and intra-religious cooperation is needed in various fields in the context of developing the congregation's economy, human resources, and infrastructure.

Conclusion

It turns out that the main challenge for Christianity during the pandemic is not Covid-19 but a challenge from within the church organisation, namely the challenge of developing the quality of human resources equally in all church denominations, economic challenges, and the theological concept of God's providence at a practical level. The author does not mean to ignore or downplay the threat of the Covid-19 pandemic which is still happening today. However, if all people have good quality human resources in various fields that are spread evenly across all religions and religious sects, then the people will be able to face the Covid-19 pandemic or at least minimise the negative impact of the Covid-19 pandemic.

This study reveals concepts related to institutional readiness in facing threats – not only the threat of the Covid-19 pandemic but also other threats both from within and from outside. These include threats of division within the organization due to differences in theological concepts and threats from outside that attack Christianity. As a religious institution with a dogmatic understanding, the church will be demanded again when faced with other humanitarian problems in the future. This research is limited to one area, namely the province of Maluku, Indonesia, and only to the Christian community so it is not possible to generalise to a wider locus with residents of various religions and beliefs. In line with these limitations, it is necessary to carry out further research involving participants from different religious communities and/or from other regions to obtain more comprehensive and comparative results.

Contact:

Dr. Jusuf Haries Kelelufna, M.Th.

State Christian Institute of Ambon
hariesj@yahoo.co.id

Nurlaila Tuanany

State Christian Institute of Ambon
lailatuanany@gmail.com

Články

Václav Havel a myšlienky československého disidenta komunistického režimu o západoeurópskom mierovom aktivizme počas obdobia studenej vojny. Recenzia eseje Václava Havla, *Anatómie jedné zdrženlivosti* z apríla 1985

V tomto náročnom období viacerých svetových vojenských konfliktov a následných túžbach hlavne občanov demokratických krajín za okamžitým mierom, ktoré sa dokonca stávajú témou mnohých politických volieb vo viacerých častiach sveta, som sa dostal pomocou jednej žurnalistickej štúdie o moderných ideológiách¹ k jednej politicko-filozofickej eseji bývalého disidenta komunistického režimu, neskôr prezidenta Československa a potom Českej republiky Václava Havla ohľadne kampane mierových aktivistov zo slobodných krajín Západnej Európy prichádzajúcich agitovať za tzv. Železnú oponu do krajín sovietskeho bloku.² V tejto literárnej úvahe (napísanej ilegálne v čase komunizmu) sa dramatik Václav Havel pokúša definovať uzavreté postoje východoeurópskych disidentov k západoeurópskemu mierovému hnutiu 80-tych rokov. Tu sa historicky nachádzame vo veľmi napätom období studenej vojny medzi Spojenými štátmi a Sovietskym zväzom. Perestrojka sa ešte nezačala (ani čiernobyľská katastrofa) a stredoeurópske krajiny sovietskej zóny po vzostupe poľskej Solidarity začínajú pociťovať ekonomickú zaostalosť východoeurópskej ekonomiky v časoch „kozmickej“ politiky prezidenta USA Ronalda Reagana. Pri rozmiestňovaní jadrových zbraní v západnej Európe Václav Havel vo svojej eseji vysvetľuje, prečo sa zelení a mieroví aktivisti mýlia.

Žiadny ľudový militarizmus v komunistickom Československu (1985) nie je, avšak boj za mier je podozrivý výraz.

Havel začína svoje úvahy v prvej časti svojej eseje charakteristikou disidentov komunistického režimu v Československu. Podľa neho disidenti nie sú enklávami voči celej spoločnosti, hoci sa od väčšiny odlišujú tým, že *nahlas a bez ohľadu na dôsledky vyjadrujú svoje názory*. Tie sa však

1 David Klimeš, Rozhovory, 11. 12. 2019, *Žiadne klimatické peklo nás nečeká. A čo Havel? Byl opravdový liberál, ne jako ti dnešní. S europoslancem Alexandrem Vondrou o boji proti Zeleným, sladkým jablkám, velkým skokom Mariána Čalfy a tiež o Václavu Havlovi* (No climate hell awaits us. What about Havel? He was a true liberal, not like the ones today. With MEP Alexander Vondra on the fight against the Greens, sweet apples, the great leap of Marian Čalfa and also Václav Havel) <https://nazory.aktualne.cz/rozhovory/zadne-klimaticke-peklo-nas-neceka-a-havel-byl-opravdovy-libe/r~2bb1b81e1acd11ea926e0cc47ab5f122/>.

2 Václav Havel, *Anatómie jedné zdrženlivosti* (apríl 1985). In: Václav Havel, *Do různých stran. Eseje a články z let 1983-1989*. Sestavil Vilém Prečan (Different destination. Essays and articles, 1983-1989. Compiled by Vilém Prečan), Čs. dokumentační středisko nezávislé literatury ve spolupráci s Nadací Charty 77 ve Stockholmu (Documentation Centre for the Promotion of Independent Czechoslovak Literature in collaboration with Charta 77 Foundation) Scheinfeld-Schwarzenberg: vydavatelstvo Disident v zahraničí, Nemecko, 1989, s. 57-83.

v skutočnosti neodlišujú od väčšiny spoločnosti, naopak, sú pokojnejšou, lojálnejšou a menej radikálnou časťou spoločnosti. V druhej podkapitole Havel poukazuje na to, že keďže slovo „mier“ bolo zbavené v komunistickom bloku obsahu, v Československu sa od nástupu komunistickej diktatúry objavovali nápisy ako: „*Budovanie vlasti – upevňovanie mieru*“ alebo „*ZSSR – záruka svetového mieru*“, „*Za ďalší rozvoj mierovej práce nášho ľudu*“ a podobne. Počas celého tohto obdobia museli občania nosiť na politické zhromaždenia rovnako znejúce mierové transparenty, sprevádzané štátom platenou turistikou po rôznych mierových kongresoch, a niektorí obzvlášť angažovaní v prevracaní tých oficiálnych transparentov sa tu dokonca šikovne kvalifikovali ako „*bojovníci za mier*“. „*Boj za mier*“ sa takto stal neoddeliteľnou súčasťou ideologickej fasády systému, v ktorom tu žijeme. Avšak tento boj za mier je len zásterkou alebo pacifistickým farizejstvom komunistického režimu. Havel však dodáva, že každý československý občan zo svojich tisícok každodenných a celkom osobných skúseností vie, že za touto vyššie zvýraznenou oficiálnou fasádou sa skrýva úplne iná a čoraz pochmurnejšia realita: bezútešnosť života v totalitnom štáte, všemocnosť mocenského centra a bezmocnosť obyvateľstva. Slovo „mier“, podobne ako „socializmus“, „vlast“ alebo „ľud“, je len jednou z priečok na rebríku, po ktorom vystupujú všetkého schopní ľudia, a zároveň jedným z výrazov voči tzv. vytlačeným ľuďom, ktorí sú bití a ktorých „odložili“ (odstavili od možnosti vlastného rozvoja). Je to jedno z rituálnych zaklínadiel, ktoré vláda neustále mrmle (spolu s tým, čo jej prikázuje z Moskvy), a ktoré musí ľud mrmlať spoločne, ak chce mať aspoň relatívny pokoj. Možno sa potom čudovať, že toto slovo vyvoláva u miestneho obyvateľstva nedôveru, skepsu, posmech a odpor? Havel však upozorňuje, že tu nejde o odpor k mieru ako takému, ale k pyramíde lží, ktorej je toto slovo súčasťou.

Zvrátený význam antiimperialistického pacifizmu

V tretej podkapitole svojej úvahy sa Havel pýta: Proti komu je oficiálny „mierový boj“ v Československu? Sám odpovedá, že samozrejme proti západným imperialistom a ich zbraniam. V komunistickom Československu slovo *mier* neznamena nič iné ako *bezvýhradné prijatie politiky sovietskeho bloku a jasné odmietnutie Západu*. „Západní imperialisti“ totiž nie sú v našom neoludáckom jazyku³ označovaní za svetonázorom posadnutých jednotlivcov, ale za viac-menej demokraticky zvolené západné vlády a viac-menej demokratický politický systém. Vzápätí Havel dodáva ďalšiu podozrivú okolnosť: komunistické médiá sa už desaťročia systematicky snažia vo svojom zahraničnom spravodajstve vytvárať dojem, že na Západe sa len bojuje za mier – samozrejme, v lokálnom zmysle. Preto sa mierové hnutie prezentuje ako výraz toho, že obyvatelia Západu sa tešia na komunizmus sovietskeho typu. Čo si môže normálny občan myslieť v takejto situácii? A Havel úprimne odpovedá, že západní bojovníci za mier by mali čoskoro mať možnosť zažiť náš komunizmus, ktorý by ich potrestal za ich naivitu a nedôslednosť. Český dramatik Havel totiž predpokladá, že niektorí ľudia na Západe si myslia, že celé západné mierové hnutie je dielom sovietskej špionáže. Iní ho považujú za zbor naivných rojkov, ktorých veľkú horlivosť a nedostatok informovanosti Sovietsi šikovne využívajú. On sám takéto názory nezastáva. Prinajmenšom sa však zdá, že ak by bolo možné zistiť, čo si ľudia vo východnej Európe skutočne myslia, zistilo by sa, že tieto názory majú medzi nimi viac stúpencov ako na samotnom Západe. Vo štvrtnej podkapitole Havel tvrdí, že osvietenejší západní bojovníci za mier vyzývajú nielen na odzbrojenie vlastných krajín, ale aj na paralelné odzbrojenie všetkých mocností (teda aj sovietskych) a slobodu prejavu pre všetkých. A namiesto boja proti Pershingom (americkým raketám) očakávajú, že ľudia vo východnej

3 Toto slovné spojenie odkazuje na vojnový Slovenský štát (1939-1945), v ktorom vládla Hlinkova ľudová strana.

Európe budú bojovať proti rôznym typom rakiet SS (sovietskym raketám). Je to, samozrejme, rozumné; nech si každý začne zametať doma. Havel však chce zdôrazniť niečo, na čo sa niekedy zabúda: že akýkoľvek – aj predbežný – nesúhlas s vládnuou politikou v takej citlivej otázke, akou je obrana, je u nás neskonale nebezpečnejší ako na Západe. Navždy sa stanete disidentom.

Môže byť tzv. boj za mier vlastne ideologickým postojom a je mier rodovou (gendrovou) otázkou?

V piatej podkapitole sa Havel zamýšľa nad pomermi v sovietskom bloku, ktoré charakterizuje ako napätie medzi „ich“ všemocnosťou a občanovou bezmocnosťou. Jednoduchý občan vlastne nevie, či má význam nejakú petíciu za mier podpísať, alebo nie, pretože aj jeden aj druhý akt môže byť považovaný za provokáciu. Takýto občan nemá vplyv na ďaleko menšie dôležité veci dejúce sa v jeho krajine alebo jeho okrese a takto vníma aj celosvetové otázky. Takáto rezervovanosť je teda zrozumiteľným dôsledkom spoločenskej atmosféry, v ktorej československému občanovi je dané žiť. V šiestej podkapitole Havel poukazuje na fakt, že osobný vzťah medzi ľuďmi v strednej Európe a členmi západoeurópskych mierových hnutí (oveľa viac ako triviálne podozrenie, že ide o komunistický podnik) pramení z miestnej skepsy a utopizmu. Ľudia sa pýtajú, či západní bojovníci za mier nie sú len väčšími utopistami. Je teda mier len projekt západného utopizmu verzus morálny život v totalitnom štáte? Havel sa ďalej pýta, či sa má trápiť nejakým snom o mierovej, neozbrojenej, demokratickej Európe nezávislých národov, ak ma len zmienka o takom sne môže trápiť do konca života? Nie je lepšie pokúsiť sa žiť takýto mizerný život dôstojne, – aby som sa nemusel hanbiť pred svojimi deťmi –, ako sa angažovať v nejakej platonickej organizácii budúcej Európy? Tu však pripúšťa, že je potrebné povedať, že táto nedôvera sa týka každého utopistu, nielen ľavičiara: dokonca aj militantného antikomunizmu, kde sa opatrnosť riadi posadnutosťou a realitou snov. Havel poukazuje na fakt, že skepsa voči utopizmu ide pochopiteľne ruka v ruke so skepsou voči rôznym typom a prejavom ideológie. Sám je napriek svojej životnej skúsenosti veľmi prekvapený, ako hlboko sú mnohí západoeurópski občania nakazení ideológiou, a to oveľa viac ako tzv. Východoeurópania žijúci v predideologickom svete a jeho prostredníctvom. Ide o večné a únavné skúmanie tzv. Západoeurópanov, či ten alebo onen postoj, názor alebo človek je napravo od stredu alebo naľavo od stredu a podobne. Akoby tento postoj bol viac ako obsah samotného názoru, akoby to bol šuplík, do ktorého treba človeka strčiť. Havel však chápe, že vo svete otvorených (slobodných) politických názorov sa tomu asi nedá úplne odolať. V prostredí, kde *ideológia úplne vykastovala pravdu*, sa však tento postoj zdá byť pomýlený, malicherný a ďaleko od toho, čím v skutočnosti je. Havel dodáva, že to môže byť globálny alebo zjednodušený výklad, ale zdá sa mu, že každý, kto to s budúcnosťou Európy a sveta myslí naozaj vážne, by mal – vo vlastnom záujme a pre svoju všeobecnú osvetu – poznať rôzne aspekty tejto skepsy, ktorá vychádza z faktu, že ľudia v srdci Európy musia projektovať „svetlé zajtrajšky“. Málokto by bol asi šťastnejší ako Poliak, Čechoslovák alebo Maďar, keby sa Európa čoskoro stala slobodným spoločenstvom nezávislých krajín, v ktorom by žiadna veľmoc nemala armády a rakety. A zároveň je málokto taký skeptický voči nádeji, že by bolo možné dosiahnuť tento cieľ apelovaním na niekoho dobrú vôľu, aby niekto s takýmto apelom dobrovoľne súhlasil. Málokto na rozdiel od nás mal možnosť presvedčiť sa na vlastné oči o účele prítomnosti veľmocenských armád a rakiet v niektorých európskych krajinách: oveľa viac než na obranu pred zamýšľaným nepriateľom sú tam tieto zbrane umiestnené na stráženie dobytého územia. V siedmej podkapitole Havel interpretuje anekdotu: V osemdesiatych rokoch prišli do komunistickej Prahy dve krásne talianske dievčatá s manifestom žien, v ktorom

požadovali takisto dobré veci – dodržiavanie ľudských práv, odzbrojenie, demilitarizované vzdelávanie detí, úctu k človeku. Zbierali podpisy žien z oboch polovic rozdelenej Európy. Náš dramatik bol ohromený: tieto aktivistky sa mohli pokojne plaviť na jachtách nejakých bohatých manželov (určite by ich našli) – namiesto toho sa hnali naprieč Európou, aby urobili svet lepším. Bolo mu ich ľúto, pretože takmer žiadna z pražských disidentiek sa nechcela podpísať (samozrejme, ani sa nesnažili osloviť nedisidentky). Možno to bolo preto, že pražskí disidenti nesúhlasili s obsahom tohto manifestu. Bez vzájomného dohovoru však tieto disidentky mali spoločne iný dôvod: zdalo sa im smiešne, že by mali podpísať niečo „ako ženy“. Páni, ktorí nemuseli podpisovať, venovali podujatiu týchto dievčat galantnú pozornosť s tichým úsmevom. Ženy mali skôr energickú nechť ku všetkému, pričom sa im najviac nepáčilo, že neboli zbavené možnosti voľby podpísať, alebo nepodpísať, a že necítili potrebu galantnosti (Havel dodáva, že ich petíciu nakoniec podpísalo asi päť osôb/žien). Havel pokračuje myšlienkou, že sa v Československu udomácnili „mierové“ vládne tézy s neustálymi zmienkami o ženách a deťoch do televíznych prejavov *s falošným sentimentom*. Prenasledovaní disidenti však vedeli aj o *smutnom postavení žien v komunistickej krajine*. Zároveň im však akosi vadil tento mierny náznak feminizmu, čo sa dalo vyložiť z toho, že protivojnový manifest západoeurópskych aktivistiek mal byť striktné ženský. *V komunistickej krajine sú nadšené emócie a racionalistický utopizmus dve strany tej istej mince*. Podľa Havla sa ľudia na Západe z rôznych dôvodov boja vojny viac ako tí, ktorí žijú v komunizme. Zároveň sú oveľa slobodnejší, žijú slobodnejšie a ich odpor voči zbrojeniu nemá príliš vážne následky. To všetko dohromady spôsobuje, že tamojší bojovníci za mier sú niekedy – aspoň pri pohľade z komunistickej krajiny – až príliš vážni, dokonca mierne patetickí (ďalšia vec, poznamenáva Havel, ktorú si tu v komunizme možno neuvedomujeme, je skutočnosť, že západný mierový boj aktivistu je možno aj niečím iným ako len vznesením týchto a iných požiadaviek na odzbrojenie: teda príležitosťou na vytvorenie nekonformných a neskorumpovaných spoločenských štruktúr, na život v humánnejšom spoločenstve, na sebarealizáciu v rámci stereotypov konzumnej spoločnosti a na prejavenie odporu voči nim). Havel poznamenáva, že nedôvera v odhodlanie a akýkoľvek záväzok, ktorý sa nedokáže jedno od druhého dištancovať, má pravdepodobne tiež vplyv na zdržanlivosť, ktorú sám analyzuje. Tým, že sa trochu viac venujeme nášmu záujmu o osud sveta, môžeme mať silnejšiu potrebu vlastnej hanby, znesvätenia oltára, o ktorom tak dobre píše Bachtin. A práve preto musíme byť trochu zdržanlivejší, akoby to od nás niekto chcel, k rôznym prejavom príliš vážneho (a zároveň – čo s tým súvisí – v každom prípade plateného) odhodlania, s ktorým k nám prichádzajú niektorí západní bojovníci za mier. Bolo by absurdné vnucovať im náš čierny humor a večnú skepsu, alebo dokonca vyžadovať od nich, aby sa podrobili našim vážnym skúškam a zároveň ich ironizovali na našej ceste. Absurdné by však bolo aj to, keby od nás požadovali svoj vlastný druh rozhodnosti. *Porozumieť neznamená prispôbiť sa jednému druhému, ale pochopiť identitu druhých*.

Falošný mier v dejinách Československa (Mníchov 1938)

V ôsmej podkapitole Havel poznamenáva, že samozrejme existujú aj iné dôvody na zdržanlivosť. Napríklad takýto: Česi a Slováci príliš dobre vedeli o svojom vlastnom osude (keďže sa z neho doteraz nespamätali), teda o dôsledku, kam až môže viesť politika appeasementu. Historici budú možno ešte roky diskutovať o tom, či by svet musel prežiť druhú svetovú vojnu s miliónmi mŕtvych, keby sa západná demokracia dokázala včas a energicky postaviť Hitlerovi. Havel si kladie otázku, či je prekvapujúce, že v tejto krajine, ktorej novodobý úpadok sa začal Mníchovom (1938),

sú ľudia mimoriadne citliví na všetko, čo im na diaľku pripomína predvojnovú kapituláciu pred zlom. Nevieme, koľko odvahy by sa v tejto marginálnej situácii našlo v našej krajine. Vieme však, že jedna myšlienka je tu už veľmi pevne zakotvená vo všeobecnom povedomí: *že neschopnosť využiť život v krajných prípadoch na záchranu jeho zmyslu a ľudského rozmeru vedie nielen k strate jeho zmyslu, ale nevyhnutne aj k strate života – a to nielen jedného, ale tisícov a miliónov*. Samozrejme, pokračuje Havel, vo svete jadrových zbraní je veľa rôznych možností, ako preukazovať ľudskosť. Ale základná skúsenosť, *že nie je možné ticho tolerovať násilie v nádeji, že sa samo zastaví, je stále platná* (myslieť si opak by okrem iného znamenalo definitívne kapitulovať pred nehumánnosťou technológie). Nevieme si predstaviť – ak by takýto postoj nejakým zázrakom vojnu nepriblížil, ale jej skutočne zabránil – aký svet, aká ľudskosť, aký život a aký „mier“ by nám otvoril dvere. *Niečo iné je však všeobecný morálny imperatív a konkrétny politický spôsob, ako sa ním riadiť*. Myslíme si, že existujú účinnejšie a zmysluplnejšie spôsoby, ako čeliť násiliu alebo jeho hrozbe, než ju slepo napodobňovať (t. j. na každú nepriateľskú strelu okamžite zaútočiť inou). Preto len jeden príklad na ilustráciu: akú dôveru či dokonca obdiv k západnému mierovému hnutiu môže mať bežný, ale citlivý občan východnej Európy, ktorý si všimol, že toto hnutie na žiadnom zo svojich kongresov a na žiadnej zo svojich státisícových demonštrácií intenzívne neprotestovalo proti tomu, že veľký európsky štát sa vrhol na územie svojho menšieho neutrálneho suseda a odvtedy viedol na jeho území krvavú vojnu, v ktorej zahynulo milión ľudí a tri milióny utečencov (Havel tu pripomína v roku 1985 aktuálnu sovietsku inváziu do Afganistanu)? Naozaj: čo si myslieť o hnutí za mier a európsku dôstojnosť, ktoré vôbec nepozná nijakú vojnu, ktorú dnes európske štáty vedú? Argument, že rozpadnutá krajina a jej obrancovia sa tešia sympatiám západoeurópskeho establišmentu, a preto si nezaslúžia podporu ľavice, môže vyvolať len nerozumný ideologický cieľ: úplné znechutenie a pocit bezhraničného zúfalstva.

Dôvody pre sympatie k západnému pacifizmu. Vnútorný a verejný mier ako dielo slobodných ľudí a štátu, ktorý si ctí ľudské práva svojich občanov

V predposlednej deviatej kapitole Havel konštatuje, že pokojné zdržiavanie sa podpisovania petícií za mier ľudí a najmä disidentov z rôznych východoeurópskych krajín má rôzne príčiny. V ich vyjadreniach však možno vystopovať „najmenší spoločný menovateľ“, teda niektoré základné predstavy o mieri a mierovom hnutí, na ktorých by sa pravdepodobne všetci mohli zhodnúť:

1. Možno predovšetkým – napriek všetkej zdržanlivosti – je tu *elementárna sympatia k morálnej etike* tých, ktorí sa uprostred vyspelej konzumnej spoločnosti zaujímajú o osud sveta *pre spoločný záujem o vlastné dobro*. Havel sa pýta, či napriek iným podmienkam robíme to isté pre nás? Z tohto „racionálneho prvého“ dôvodu musia mať tunajší disidenti zásadnú slabosť pre západné mierové hnutie.
2. Po druhé, odsúdenie vojen je však už zjavne polemické: *príčinou nebezpečenstva vojny nie sú zbrane ako také, ale politická realita* (vrátane politiky politického establišmentu) rozdelenej Európy a rozdeleného sveta, ktoré priamo umožňujú alebo diktujú výrobu a inštaláciu týchto zbraní a ktoré môžu nakoniec zahŕňať ich použitie. *Bežný odpor voči tej či onej zbrani nemôže dosiahnuť trvalý a skutočný mier*, pretože takýto odpor ovplyvňuje *len dôsledky, a v žiadnom prípade nie príčiny* vojenských konfliktov. Odpor proti zbraniam – ak je zameraný na všetky, a nie len na tie, okolo ktorých sa dá táboriť – však môže prinajlepšom prinútiť vlády, aby urýchlili rôzne rokovania o odzbrojení. To je pravdepodobne všetko, čo možno od tohto postupu očakávať.
3. *Odzbrojovacie rokovania*, aj keby boli úspešné (v čo podľa doterajších skúseností možno len

ťažko dúfať), *by* dnešnú krízu *nevyriešili*. Veď to, čo sa doteraz odkladalo dohodou, sa začalo znova bez dohody. Na skutočné riešenie krízy by sa mohli vytvoriť priaznivejšie klimatické podmienky. Klimatické podmienky sú však jedna vec a vôľa riešiť druhú. V podstate by nešlo o nič iné ako o výbušnú fixáciu status quo – len s malým množstvom výbušných technológií.

4. Jedinou zmysluplnou cestou k skutočnému európskemu mieru, nielen k neozbrojenému alebo „nevojenskému“ prímeriu, je teda *radikálna zmena politickej reality, ktorá dnes vytvára krízu*. Takáto cesta by si vyžadovala, aby sa obe strany radikálne rozišli s politikou obrany a upevňovania status quo, s rozdelením Európy na bloky a s politikou moci či veľmocenských záujmov a podriadili všetko svoje úsilie niečomu úplne inému: *ideálu demokratickej Európy ako priateľského spoločenstva slobodných a nezávislých národov*. Mier v Európe dnes neohrozuje perspektíva zmeny, ale *súčasná situácia*.

5. *Bez slobodných, slušných a kompetentných občanov neexistujú slobodné a nezávislé národy*. Bez vnútorného mieru, t. j. medzi občanmi a medzi občanmi a štátom, nie je zaručený vonkajší mier: štát, ktorý ignoruje vôľu a práva iných občanov, nezaručuje, že bude rešpektovať vôľu a práva iných ľudí, národov a štátov. Štát, ktorý odopiera svojim občanom právo na kontrolu verejnej moci, nemôže byť kontrolovaný ani v medzinárodných vzťahoch. Štát, ktorý upiera svojim občanom ich základné ľudské práva, sa stáva nebezpečným pre svojich susedov. Rozmar nevyhnutne prerastá aj do rozmarov v zahraničných vzťahoch; potláčanie verejnej mienky, zrušenie verejných zmlúv o moci a ich verejný výkon umožňujú moci akékoľvek zbrojenie; zmanipulované obyvateľstvo sa dá zneužiť na akékoľvek vojenské dobrodružstvo; nedôveryhodnosť akosi vyvoláva oprávnené obavy o dôveryhodnosť vo všetkom. Štát, ktorý nemá zábrany klamať svoje obyvateľstvo, nemá zábrany klamať iné štáty. Z toho všetkého vyplýva, že *dodržiavanie ľudských práv je nevyhnutnou podmienkou skutočného mieru a jeho jedinou skutočnou zárukou*. Potláčanie prirodzených práv občanov a národov mier nezaručuje, ale ohrozuje. *Trvalý mier a odzbrojenie môžu byť len dielom slobodných ľudí*. Pre nás vo východnom bloku je nepochopiteľné, ako môže dnes niekto veriť v možnosť odzbrojenia, ktoré sa môže vyhnúť človeku alebo bolo dokonca vykúpené jeho zotročením. Zdá sa, že je to tá najbláznivejšia utópia, porovnateľná snáď len s nádejou, že všetky zbrane na dnešnom svete budú zošrotované alebo premenené na hudobné nástroje. Podobne aj západní mieroví aktivisti, ktorí si doma užívajú nevídané slobody a oponujú nášmu volaniu po ľudských právach tvrdením, že to len komplikuje situáciu a bráni porozumeniu, sa zdajú byť za hranicou zdravého rozumu.

Uplatňovanie skutočného pacifizmu v praxi. Proroctvá z čias komunizmu.

V poslednej desiatej kapitole sa Havel pokúša vysledovať praktické možnosti svojich názorov. Tvrdí, že ak sa naši stredoeurópski disidenti pýtajú, ako premietnuť našu všeobecnú („filozofickú“) koncepciu do reality politického diania, potom prichádzajú príslušné problémy. Naši poľskí a maďarskí priatelia považujú za prvý, dokonca hlavný krok k premene status quo v Európe, a teda za reálne tempo čoho?, vytvorenie na našich územiach akejsi *zóny neutrálnych štátov*, ktorá nahradí dnešnú ostrú hranicu dvoch blokov. Havel to považuje za nereálne a sebecké. Iní si myslia, že oba bloky stojace proti sebe by sa mali *rozpustiť*, čo by malo byť spojené so zničením všetkých jadrových zbraní inštalovaných v Európe alebo namierených proti sebe. To znie Havlovi dobre, ale nie je si celkom istý, kto alebo čo by prinútilo Sovietsky zväz, aby takto rozpustil celú čatu svojich európskych satelitov, keďže je jasné, že by sa musel rozlúčiť so svojou politickou nadvládou nad nimi. V roku 1985 sa však ozývali opodstatnené hlasy, že Európa zostane rozdelená, kým bude rozdelené Nemecko. Preto by sa malo žiadať uzavretie mierovej zmluvy s Nemeckom, ktorá by po-

tvrdila vtedajšie európske hranice, ale zároveň otvorila perspektívu postupného konfederatívneho spojenia nemeckých štátov. Rozpustenie vojenských paktov by mohlo byť oveľa reálnejšie po vyriešení nemeckej otázky. Aj tento návrh však zostáva veľmi provokatívny, pretože mnohí sa obávajú zjednoteného Nemecka a jeho dominancie v Európe. Disidentov však rozdeľuje aj otázka ich vzťahu k Spojeným štátom. Na jednej strane spektra je antiamerikanizmus prinajmenšom rovnako silný ako ľavica v západnej Európe a na druhej strane je tzv. reaganovská pozícia: ZSSR je ríša zla a Spojené štáty sú ríšou dobra. Havel osobne si nerobí ilúzie o USA, o americkom establišmente a americkej zahraničnej politike, avšak *úroveň domácich slobôd*, a teda aj medzinárodno-politickej dôveryhodnosti, sa mu zdá byť taká diametrálne odlišná v prípade USA aj ZSSR, že dnešnú situáciu jednoducho nepovažuje za symetrickú v tom zmysle, že obaja giganti sú rovnako nebezpeční, čo je, podľa neho, strašné zjednodušenie. Áno, obaja sú nebezpeční, vzájomne, ale určite nie rovnako nebezpeční. Napokon, disidenti sa obávajú utopických podpisov pod mierovú petíciu o pacifistickej organizácii Európy a tieto aktivity dávajú nejasný pocit márnosti a absurdity takýchto úvah (dokonca zúfalstva a bezvýchodiskovosti). Agenti tajnej štátnej bezpečnosti často náboženským disidentom hovorili, že ich aktivity sú zbytočné a sebazničujúce. Tento krok, *hoci posunutý skôr do morálnej a existenčnej oblasti, je však dôležitý, aby človek nežil sám v klamstvách a veril, že takáto činnosť je vo všeobecnosti na niečo dobrá, niečo vyvoláva a niečo dosahuje. Silne artikulovaná pravda a starosť o ľudstvo v sebe nesie isté kúzlo, že aj slovo dokáže niečo vyžarovať a zanecháva stopu v „skrytom vedomí“ spoločnosti*. Je dôležité vidieť poslanie takéhoto slova v ochrane človeka pred tlakom systému, a nie vo vymýšľaní lepších systémov. A pokiaľ ide o budúcnosť, disident by sa mal viac starať o morálne a politické hodnoty, na ktorých by mala byť spoločnosť založená, namiesto takých špekulácií, ako a do akej miery takéto hodnoty pre ľudí zabezpečuje. Po prečítaní si tejto dnes už skoro 40 ročnej eseje si musíme uvedomiť, že bez Havla a ostatných väzňov svedomia komunistického režimu by dnes nemali stredoeurópske krajiny členstvo v NATO a Európskej únii.⁴ A dodajme, že práve od založenia Európskej únie dotýčná časť Európy nezažila vzájomné vojenské riešenia spoločných problémov. Preto je dôležité pri vyslovovaní mierových požiadaviek zamyslieť sa nad našou vlastnou históriou a dodať pojmu mier skutočný obsah a možnú budúcnosť.

Prof. Inocent M.V. Szaniszló OP

(Pápežská univerzita sv. Tomáša Akvinského „Angelicum“, szaniszl@pust.it)

⁴ David Klimeš, Rozhovory, 11. 12. 2019, *Žiadne klimatické peklo nás nečeka. A čo Havel? Byl opravdový liberál, ne jako ti dnešní. S europoslancem Alexandrem Vondrou o boji proti Zeleným, sladkým jablkám, velkým skokom Mariána Čálfa a tiež o Václavu Havlovi* (No climate hell awaits us. What about Havel? He was a true liberal, not like the ones today. With MEP Alexander Vondra on the fight against the Greens, sweet apples, the great leap of Marian Čalfa and also Václav Havel) <https://nazory.aktualne.cz/rozhovory/zadne-klimaticke-peklo-nas-neceka-a-havel-byl-opravdovy-libe/r~2bb1b81e1acd11ea926e0cc47ab5f122/>.

Recenze

Josef Pieper, *O vzdelaní, otvorenosti celku a zneužívaní jazyka*, preklad Rastislav Nemec, Bratislava: Minor, 2021. 171 strán. ISBN 978-80-89888-21-4.

Nemecký filozof Josef Pieper (1904–1997) sa vďaka prekladom jeho diel zapísal do povedomia našej odbornej verejnosti ako bádateľ v oblasti dejín stredovekej filozofie, ako teoretik cnosti a dobrého života, ako sociológ a v neposlednom rade aj ako filozof voľného času a vzdelanosti.⁵ Práve do poslednej zmienenej oblasti skúmania by sme mohli zaradiť dve Pieperove eseje, ktoré v roku 2021 vydalo vydavateľstvo Minor pod názvom *O vzdelaní, otvorenosti celku a zneužívaní jazyka*.⁶ Slovenský preklad esejí, poznámky a úvodnú štúdiu k nim vypracoval filozof a prekladateľ Rastislav Nemec.

Námetom prvej eseye nazvanej „Čo prezrádza slovo «akademický»? Akú šancu majú univerzity v súčasnosti“ je oživenie vnútorného princípu, ktorý utváral platónsku Akadémiu a ktorý by mohol inšpirovať a byť vzorom aj pre dnešné akademické inštitúcie. Na rozdiel od praktickej orientácie súčasných univerzít bola Platónova škola postavená na praktizovaní *theoría*, milujúceho nazerania, ktoré neslúži žiadnemu inému účelu. Paradoxne však podľa Piepera postoj nezištného, teoretického a úžas prebúdajúceho vnorenia sa do celku bytia, ktoré sa nestará o svoj prospech, plodí ako „bonus“ i praktický osoh (s. 43). Ak sa totiž na predmet štúdia pozeráme pohľadom vedca – praktika, vidíme skutočnosť len vo vyhranenej optike, skreslene, a to z hľadiska jej použiteľnosti. Až pohľad vedca – filozofa odráža podobu bytia samotného a motivuje k ďalšiemu bádaniu a kreativite. No nielen to. Dôsledky „neužitočného“ teoretického postoja sú podľa Piepera aj politické. Úžas pred pravdou nás totiž robí odolnými voči tendencii politickej moci zredukovať celok skutočnosti na sféru úžitku a na nástroj jej vlastných záujmov. Univerzita by voči tejto politickej hrozbe bola bezmocná, ak by nežila z lásky k pravde. Až spoznaním a prijatím tohto svojho

5 Verejný Pieperov pohľad na dejiny stredovekého myslenia pozná z prekladu Ivana Ozarčuka knihy *Scholastika – osobnosti a náměty středověké filosofie* (Praha: Vyšehrad, 1993) a z prekladu Martina Pokorného knihy *Tomáš Akvinský* (Praha: Vyšehrad, 1997). Pieperove uvažovanie o etike zastupujú eseje o kardinálnych cnostiach, ktoré vydala Česká křesťanská akademie v roku 2000 knižne pod názvom *Ctnosti* (prekladateľ Vladimír Petkevič), ako aj práce *O víře, naději a lásce* (2018) a *Šťěstí a kontemplace* (2021), ktoré sa na knižný trh dostali vďaka prekladateľskému úsiliu Jana Freia a vydavateľstvu Krystal OP. Prehľad titulov dostupných v českom preklade uzatvárajú diela *Volní čas, vzdělání, moudrost* (Česká křesťanská akademie, 1992), *Základní formy sociálních pravidel hry* (Oikymen 2001), obe preložené Ivanom Ozarčukom, a práca *Co znamená filozofovat* (Karmelitánske nakladatelství, 2007) z dielne prekladateľa Jana Freia. Na Slovensku vyšla v preklade Rastislava Nemca kniha *Voľný čas a kult* (Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2017).

6 Edičná poznámka ku knihe vysvetľuje, že spis „Čo prezrádza slovo «akademický»?“ (1952) vyšiel v druhom vydaní rozšírený o prednášku „Otvorenosť celku“ (1963). Táto je súčasťou recenzovaného slovenského prekladu (2021), nie je však súčasťou prekladu, ktorý pod názvom „Čo prezrádza slovo «akademický»? Dve úvahy o tom, akú šancu majú univerzity v dnešnej dobe“ vyšiel v ročenke *Studia Capuccinorum Boziniensia* (6/2021, s. 167–203). Verzia prekladu v *Studia Capuccinorum Boziniensia* sa od knižnej podoby nelíši len absenciou prednášky „Otvorenosť voči celku“, ale aj niekoľkými úpravami z jazykového a gramatického hľadiska.

najpôvodnejšieho poslania vstupuje „pod osobitnú ochranu čohosi božského“ (s. 52) a rozpoznáva zmysel akademickej slobody.

Kontemplácia súvisí s najvyšším šťastím, aké môže ľudské bytie dosiahnuť.¹ Ako je potom možné, že filozofickú otvorenosť a postoj *theoria* v sebe pestujú len nemnohí? Odpoveď hľadá Pieper v druhej časti úvahy o význame slova „akademický“. Poukazuje na vplyv a spoločenské rozšírenie dvoch charakterov – „robotníka“ (nazývaného aj funkcionár) a „sofistu“. Človek povahy robotníka zamieňa šťastie voľného času a kontemplácie za bytie prospešným a za splnenie stanoveného plánu. Prežíva samého seba len vo funkcii, ktorú plní, nevie, čo znamená byť bytosťou láskyplného nazerania. Sofista sa zase voči realite a pravde správa ľahostajne. Ctí a váži si len slobodu, nie milujúce a poslušné nazeranie toho, čo je.

V prednáške „Otvorenosť celku: Skúsenosti skryté za inštitúciami“ sa Pieper vracia k myšlienke univerzity. Univerzita má byť spoločenstvom ľudí, ktorí sa snažia vnímať celok skutočnosti, a tak byť vo vzťahu s každou bytosťou, so všetkým, čo jestvuje (*capax universi*). Hoci každá špecializovaná vedecká disciplína skúma celok v istom zornom uhle a so zreteľom k využiteľnosti v praxi, predsa sa univerzitná povaha vedy dosahuje až vtedy, keď vedci a ich žiaci zotrvávajú vo filozofických otázkach. Filozofia sa na rozdiel od vedy skôr skláňa pred skutočnosťou, než by si ju podriaďovala a uzatvárala do systému (s. 119). Je nekončiacim hľadaním, ktoré má ostať otvorené nielen pre poznatky vedy, ale aj pre nadľudskú skutočnosť – pre posvätnú tradíciu, zjavenie, Božie slovo (s. 121).

V druhej eseji nazvanej „Zneužitie jazyka – zneužitie moci“ sa Pieper zamýšľa nad rozsiahlym problémom korupcie slova. Už Platón vyčítal sofistom, že slová, určené na pomenovanie a označovanie reality, zneužívajú, keď sú ľahostajní k pravde vecí a keď im ide primárne o ich efekt. Takto používaný jazyk stráca komunikačný charakter a stáva sa nástrojom moci. Medzi partnermi potom nedochádza k dialógu, ale k lichoteniu, ktorého ambíciou je nakloniť druhého pre svoje ciele. Pieper v eseji odкрýva aktuálnosť Platónových výhrad voči sofistom. Nejde mu len o všadeprítomnú reklamu a zaliečanie sa slovami s úmyslom predať produkt, ale hlavne o to, že „slová strácajú svoju komunikačnú vlastnosť“ (s. 153), následkom čoho „hrozí zánik ľudskej komunikácie a všeobecná neschopnosť verejnosti rozpoznáť pravdu i vnímať realitu“ (s. 156). Ak Pieper v šesťdesiatych rokoch minulého storočia považoval za priam nemožné rozoznať, „kde začína a končí poznanie sveta [...] a kde už začína číro-číra manipulácia so slovami a následná kalkulácia s úspechom“ (s. 156), o čo menej sa to darí súčasnému človeku? Lichotenie nakoniec prerastá do propagandy a ďalších foriem útlaku a manipulácie so slovom.

Prinajmenšom dva dôvody napovedajú, že výber esejí vydavateľom nebol náhodný. Prvým je ich vnútorná prepojenosť témami akademickej, univerzity a nezištného hľadania pravdy, druhým je ich udivujúca aktuálnosť v súčasnej situácii. Hoci Pieper napísal prvú esej v roku 1952 a druhú v roku 1964, nepochybne si z nich môže veľa vziať aj súčasný čitateľ. Recenzovaná kniha vyšla v tvrdej väzbe a v malom formáte. Od prvého slovenského prekladu Pieperovej knihy *Voľný čas a kult* sa graficky líši len farbou obálky, čím vynikne myšlienková kontinuita medzi oboma dielami. Text je aj zásluhou prekladateľa napísaný pútavo a prenikavo. Prekladateľ v úvodnej štúdií ku knihe predstavil i životné osudy J. Piepera. Dobrý dojem z úrovne publikácie nerušia ani zriedkavé gramatické chyby. Napríklad „pochopil, že“ (s. 50), „zdvihnúť na ešte vyššie úroveň“ (s. 81), „istoty, ktoré riadia náš život, sú pre tu nato“ (s. 100), „aby sa bol tým“ (s. 118). Čítanie recenzovaného diela možno odporučiť širokému okruhu čitateľov, prednostne

1 Tejto téze sa J. Pieper podrobne venuje v inom diele, ktorého preklad od Jana Freia vyšiel rovnako v roku 2021 pod názvom *Šťastí a kontemplace* (vydavateľstvo Kryстал OP).

študentom univerzít a akademikom, ale aj praktickým profesiám, akými sú pedagógovia, sociálni a kultúrni pracovníci.

Andrea Blaščíková, PhD.
(ablaścikova@ukf.sk)

Caritas et veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

Cílem časopisu je publikovat původní odborné a populární články specialistů pracujících v těchto oblastech a představovat důstojnou platformu pro komunikaci o interakci v uvedených směrech. Časopis je zařazen do databáze Scopus a do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v České republice.

Časopis Caritas et veritas se v rámci svého zaměření na křesťanské souvislosti v humanitních a sociálních oborech věnuje zejména praktickým otázkám spojeným s etikou, pomáhajícími profesemi a pedagogikou. Proto je záměrem redakce zachovat celý časopis dobře přístupný pro odborníky z praxe v Česku a na Slovensku. Odborné a popularizační části časopisu, stejně jako recenze na česky a slovensky vydané publikace, proto vycházejí v češtině. Zároveň redakce usiluje o to, aby odborné studie publikované v časopise zohledňovaly mezinárodní diskurz a byly pro něj přístupné. Editorial a vědecké studie proto vycházejí také v anglickém překladu, resp. odborné studie napsané původně v angličtině nebo jiném světovém jazyce jsou takto i publikovány.

vydavatel:

Teologická fakulta
Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
číslo a ročník: 2 (2024)
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, 370 01 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, 370 01 České Budějovice, mopatrný@tf.jcu.cz*

Doc. PhDr. Helena Zbudilová, Ph.D., *TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, hzbudilova@tf.jcu.cz*

Mgr. Karel Šimr, Ph.D., *TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, simr@tf.jcu.cz*

Mgr. Bc. Jan Kaňák, Ph.D., *TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, 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, rainergerig5@gmail.com*

Dr. Emily DeMoor, *Vedoucí Caritas centra, Brescia University, Owensboro 717 Frederica Street, Owensboro, KY, USA, emily.demoor@brescia.edu*

prof. dr. Monique van Dijk-Groeneboer, *Faculteit Katholieke Theologie, Universiteit van Tilburg, Nieuwegracht 61, Utrecht, M.C.H.vanDijk@tilburguniversity.edu*

redakce**výkonná redaktorka**

Mgr. Hana Donéeová

Katedra sociální a charitativní práce TF JU

doneeova@tf.jcu.cz

Mgr. Markéta Kropíková

Katedra sociální a charitativní práce TF JU

kropikova@tf.jcu.cz

koeditor čísla

Mgr. Jan Kaňák, Ph.D.

Katedra sociální a charitativní práce TF JU

jkanak@tf.jcu.cz

předseda redakční rady

doc. Michal Opatrný, Dr. theol.

Katedra sociální a charitativní práce TF JU

mopatrný@tf.jcu.cz

+420 389033542

č. dv. 206 b

česká a anglická korektura

Bc. Jana Veselá, Stuart Nicolson, Ph.D., Mgr. Maxwell Ogbuagu

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: 2 (2024)
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, 370 01 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, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, mopatrny@tf.jcu.cz*

Assoc. Prof. Dr Helena Zbudilová, *Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, hzbudilova@tf.jcu.cz*

Dr Karel Šimr, *Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, simr@tf.jcu.cz*

Dr Jan Kaňák, *Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, 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, rainergehrig5@gmail.com*

Dr Emily DeMoor, *Director of the Caritas Center, Brescia University, Owensboro 717 Frederica Street, Owensboro, KY, USA, emily.demoor@brescia.edu*

Prof. Dr Monique van Dijk-Groeneboer, *Faculteit Katholieke Theologie, Universiteit van Tilburg, Nieuwegracht 61 Utrecht, M.C.H.vanDijk@tilburguniversity.edu*

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

Markéta Kropíková MA

Department of Social Work and Caritas Studies

Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice

kropikova@tf.jcu.cz

co-editor of issue

Dr Jan Kaňák

Department of Social Work and Caritas Studies

Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice

jkanak@tf.jcu.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

mopatrny@tf.jcu.cz

+420 389 033 542

Czech and English proofreading

Jana Veselá BA, Dr Stuart Nicolson, Maxwell Ogbuagu MA