

Proč jedná sociální pracovník fanaticky, cynicky, nebo vyrovnaně? K souvislostem mezi spiritualitou a morálním postojem k tomu, co nelze změnit

Vojtěch Šimek

Úvodem

Spiritualita je pro sociálního pracovníka / sociální pracovníci (dále „SP“) významná. V českém myšlenkovém prostoru to dokládá přehledová studie *Postavení diskursu spirituality v sociální práci* zveřejněná v roce 2015. Stručně mapuje proměny vztahu sociální práce ke spiritualitě, a to jak v USA, tak i u nás.¹ Omezíme-li se na ČR, najdeme ve studii kromě jiného toto klíčové zjištění: od roku 2008 u nás nabývá diskurs spirituality v sociální práci na stále větším významu.² Jedním z teoretických projevů může být kupříkladu monografie z roku 2012 s názvem *Spiritualita v pomáhajících profesích*.³ Co se týká empirických výzkumů, zmiňme stať *Fenomén spirituality a jeho integrace do osnov sociální práce* z roku 2010,⁴ která ukazuje důležitost tématu spirituality nejen pro SP, ale už pro studenty sociální práce. Stať končí výzvou: „Úkolem stojícím dnes před akademiky je nebát se se studenty [sociální práce] o spiritualitě hovořit, zároveň je nutné najít způsob, jak začlenit do kurikula obsah, který (...) vybaví budoucí [SP] způsobilostí co nejlépe reagovat na potřeby klientů.“⁵

Hovořit a přemýšlet o spiritualitě je však možné jen natolik, nakolik pojem „spiritualita“ vymezíme. V jakém významu zde pojem „spiritualita“ používám?⁶ Zmíněná studie rozlišuje s ohledem na SP tzv. „sekulární spiritualitu“ a tzv. „sacred spiritualitu“. V prvním případě se jedná o spiritualitu, pro niž není vztah k Posvátnu/Bohu podmínkou. V druhém případě je tomu naopak. Za pozornost stojí, že podstatnou charakteristikou sekulární spirituality je podle studie „hledání smyslu života“. Zároveň se v této souvislosti ve studii objevuje myšlenka, že v tomto významu má

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

2 Srov. tamtéž, s. 41–42.

3 Zdeněk VOJTÍŠEK – Pavel DUŠEK – Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012.

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

5 Tamtéž, s. 464.

6 Spiritualita bývá v současnosti někdy zjednodušeně chápána jako protiklad religiozity. Spiritualita je podle tohoto chápání čistě individuální a neinstitucionální projev vztahu osoby ke Smyslu/Transcendenci/Posvátnu/Bohu, zatímco religiozita jako čistě společenská a institucionální příslušnost k nějaké duchovní tradici / náboženství / církvi. Zde vycházím z toho, že obsahy pojmů „spiritualita“ a „religiozita“ se naopak zpravidla překrývají. Tedy že „religiozita [je často] podmnožinou spirituality, (...) jedním (nejvýraznějším, relativně snadno zachytitelným a obvykle zkoumaným) [projevem] spirituality.“ Spiritualita nějaké osoby bývá zpravidla „sycena v celé své šíři z jedné duchovní tradice (z jednoho náboženství)“, je ale samozřejmě možné (a v současném západním světě rozšířené), že něčí osobní spiritualita se nekryje (zcela/vůbec) s příslušností k nějaké duchovní tradici / náboženství / církvi. Může tudíž existovat i spiritualita bez religiozity, ale také (přinejmenším hypoteticky) i religiozita bez spirituality. K tomu více Zdeněk VOJTÍŠEK, *Spiritualita*, in: Zdeněk VOJTÍŠEK – Pavel DUŠEK – Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 25–31.

spiritualitu vlastně každý, „protože hledání smyslu je vlastní všem lidem.“⁷ Z toho lze vyvodit: spiritualita ve významu *hledání smyslu života*, byť třeba implicitně a nevědomky, je vlastní všem SP, protože každý SP je člověk. Autor studie takový závěr explicitně nevyvozuje. Pro tento článek je však prvním krokem k vymezení pojmu spirituality, jak jej používám.

Někdo by však mohl namítnout: Hledání smyslu života není vlastní všem lidem, příp. ne všem SP. A i kdyby tomu tak bylo, pak to není pro vymezení spirituality vhodné východisko. Na první námitku lze asi nejlépe odpovědět odkazem na Franklův koncept *vůle ke smyslu*. Frankl, profesor neurologie a psychiatrie, tvrdí, že *vůle ke smyslu* je fundamentálně antropologický fenomén, tedy nejen platný pro všechny lidi, ale navíc esenciální atribut lidství a *potřeba sui generis*, empiricky potvrzená.⁸ První námitka se tedy zdá irelevantní. *Je ale vůle ke smyslu vhodným východiskem pro vymezení spirituality?*

Vyjdeme-li z Franklova konceptu, lze odpovědět kladně. Podle Frankla je *vůle ke smyslu* jedním z obecných aspektů sebetranscendence člověka.⁹ A jestliže je sebetranscendence člověka podstatným vyjádření jeho spirituality, pak je *vůle ke smyslu obecně platným aspektem spirituality*. Miloš Raban, nedávno zesnulý český znalec Franklova díla, jde ještě dále a tvrdí, že pojmy smyslu (životu) a spirituality koincidují, „vyjadřují nakonec totéž.“¹⁰ S pojmem „spiritualita SP“ tedy ve svém článku pracuji v tomto jeho obecně platném významu – *hledání objektivního smyslu života*. I když Frankl chápal smysl také jako subjektivní, jedinečný pro každou osobu a situaci, přesto zdůrazňoval, že smysl života se nedá „vytvořit“, ale je nutné jej „najít“.¹¹ *Má však hledání objektivního smyslu života jakožto centrální aspekt spirituality SP nějaké souvislosti s morálním postojem SP k tomu, co SP nemůže změnit?* To je klíčová otázka.

V tomto článku vycházím z hypotézy, že takové souvislosti existují. A pokusím se ukázat, že jde o souvislosti, které jsou pro osobní praxi SP významné. Omezím se při tom na zkoumání morálního postoje SP k tomu, co *nemůže změnit a vadí mu na osobě klienta* (vnitřní „nezměnitelnosti“) *a/nebo na situaci klienta* (vnější „nezměnitelnosti“). Zkušenost nám říká, že právě to, co nemůžeme změnit a vadí nám, pro nás zpravidla představuje náročnější morální výzvu, neboť se většinou snažíme najít smysl dané „nezměnitelnosti“.¹² Morálním postojem rozumím postoj osoby, která aktivuje své svědomí¹³ a přistupuje k daným vnitřním a/nebo vnějším „nezměnitelnostem“ také skrze osobní ctnosti či neřesti.

7 Jan KAŇÁK, Postavení diskursu spirituality v sociální práci, s. 33.

8 Srov. Viktor E. FRANKL, *Utrpení z nesmyslnosti života: Psychoterapie pro dnešní dobu*, Praha: Portál, 2016, s. 15. „... vůle ke smyslu reprezentuje motivaci *sui generis*, která se nedá redukovat na jiné potřeby ani se z nich nedá odvodit.“ Více o empirickém potvrzení viz Viktor E. FRANKL, *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii*, Brno: Cesta, 1994, s. 11–12.

9 „Jeden aspekt sebetranscendence, zásadní fakt, že člověk sahá [nad] sebe sama k nějakému smyslu, který má být naplněn – a nejdřív vlastně vůbec odhalen, snažím se postihnout motivačně teoretickým konceptem ‚vůle ke smyslu.‘“ Viktor E. FRANKL, *Vůle ke smyslu*, s. 11. Z hlediska filosofické antropologie je sebetranscendence jednou ze tří hlavních metafyzických charakteristik osoby. Norris W. CLARKE, *Osoba a bytí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

10 Miloš RABAN, *Duchovní smysl člověka dnes: Od objektivního k existenciálnímu a věčnému*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 193.

11 Srov. Viktor E. FRANKL, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 25. „Co se vytvořit dá, je buď subjektivní smysl, pouhý pocit smyslu – anebo nesmysl. Pak je ovšem také pochopitelné, že člověk, který už není schopen nacházet ve svém životě smysl, a zároveň není schopen jej vymyslet, že takový člověk na útěku před pocitem nesmyslnosti života plodí buď nesmysl, nebo subjektivní smysl. (...) vyvstává nebezpečí, že člověk svým životem projde mimo pravý smysl, mimo pravé úkoly venku ve světě (které jsou něco jiného než pouze subjektivní prožitky smyslu v sobě samotném).“

12 Tím ale nechci tvrdit, že k tomu, co nemůžeme změnit a nevadí nám, není možné zaujmout morální postoj a vztahovat to k otázce smyslu svého života. Činíme tak, často implicitně, někdy ale i explicitně. Např. jsem muž, nemohu to změnit a *nevadí* mi to (jsem tak dokonce spokojen). Přesto ale k této danosti zaujímám přinejmenším implicitně morální postoj už tím, že to přijímám jako *smysluplný* základ svého osobního života a rozvoje. To, co ale změnit nemohu a (z jakýchkoli důvodů) mi *vadí*, představuje oproti tomu morálně specifickou, náročnější výzvu, *protože je obtížné to přijmout jako smysluplné východisko* osobního života a rozvoje.

13 Podle Frankla je svědomí „orgán smyslu“, „součástí *condition humaine*“, nástroj, jímž člověk objektivní smysl života hledá a odkrývá. Viktor E. FRANKL, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 25–26.

Jak ale vystihnout souvislosti mezi hledáním objektivního smyslu života jakožto centrálním aspektem spirituality SP a morálním postojem SP k tomu, co SP nemůže změnit? Tohoto úkolu se pokusím dosáhnout v první části článku s pomocí inspirativní typologie německého filosofa Roberta Spaemanna. Půjde o základní typologii fanatik, cynik a vyrovnaný stoik. Typologie může sloužit studentům sociální práce či SP¹⁴ jako výchozí rámec pro sebereflexi jejich spirituality v uvažovaném centrálním aspektu. Přivedla mě k tomu inspirativní myšlenka českého religionisty Zdeňka Vojtíška, který ve výše uvedené monografii píše, že „ve spiritualitě jednotlivého člověka“ se nachází „zdroj jeho potíží.“¹⁵

Co však ti SP, kteří prožívají spiritualitu ve druhém výše naznačeném významu (*sacred spiritualita*), tj. vztah k Posvátnu/Bohu je nutnou podmínkou jejich spirituality. Hledají i oni smysl života? Je zřejmé, že rovněž *sacred spiritualita* implikuje centrální aspekt týkající se smyslu života. V každém náboženství, přinejmenším ve třech největších monoteistických (judaismu, křesťanství a islámu), ovšem už zpravidla nejde o hledání smyslu, ale o přijetí smyslu, který je dán tím kterým pojetím Boha. V tomto článku omezím *sacred spiritualitu* na *křesťanství*, v němž je objektivní smysl života dán specifickým trojičním pojetím Boha a naplněn v Ježíši Kristu. Český teolog Michal Opatrný věnující se vztahu křesťanské teologie a sociální práce se v jednom svém textu stručně dotýká i problematiky smyslu a má za to, že oním možným zdrojem potíží SP může být právě nespolehnutí se na Krista.¹⁶

Ve druhé části článku se proto pokusím jednak doplnit uvedenou typologii o *vyrovnaného křesťana* a zamyslet se nad *křesťanským spolehnutím na Krista*, jednak s pomocí příkladů naznačit některé souvislosti mezi *spolehnutím se na Krista* ze strany SP křesťana a jeho morálním postojem k tomu, co nemůže změnit a vadí mu. I tato část nabízí výchozí rámec možné sebereflexe; tentokrát těm SP, kteří jsou křesťany či se o křesťanství zajímají. Křesťané představují v Evropě stále silně zastoupenou skupinu a na křesťanské morální principy se více či méně explicitně odvolává mnoho organizací věnujících se sociální práci.

Odborným polem tohoto článku je především filosofická a teologická antropologie a etika. Vycházím z předpokladu, že *teorie sociální práce* (jakožto věda) potřebuje nutně jak *antropologii*, tak *etiku*, a to i *ve filosofickém a teologickém rozměru*, jestliže má adekvátně zkoumat *spiritualitu*. Rád bych ještě na úvod doplnil: jsem si vědom, že *spiritualita je komplexní fenomén*. Vybral jsem si jen jeden její aspekt, který sice pokládám za centrální, není však jediný.¹⁷ Jde mi o racionální aspekt spirituality, nakolik ovlivňuje volní, morální stránku osoby.¹⁸

14 Dále pro zjednodušení označuji jak sociálního pracovníka / sociální pracovníci, tak studenta/studentku sociální práce zkratkou „SP“. Uvedenou hypotézu předpokládáme pro obě skupiny, byť pro každou může mít jiný význam. Pro studenty především teoretický, pro pracovníky především praktický. Pro obě skupiny je však velmi přínosné, pokud se neomezí pouze na jeden z nich. I pracovníci mají dále studovat, i studenti si mají vyzkoušet praxi v oboru, který studují.

15 Zdeněk VOJTÍŠEK, *Cesty pomoci v potížích se spiritualitou*, in: Zdeněk VOJTÍŠEK – Pavel DUŠEK – Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 49. „Jako v podstatě jedinou nepřekročitelnou podmínku kvalitní pomoci tak vidíme už několikrát zmiňovanou reflexi vlastní spirituality, provedenou nejlépe s pomocí supervizora.“ Tamtéž, s. 68.

16 „Křesťan coby pomáhající sice může víru v Krista deklarovat, ale nemusí se přitom na něj při své práci skutečně spoléhat. Může tvrdit, že má smysl konat dobro, ale přitom se na dobro a jeho Původce nespolehat. Pomáhající pak chce mít nad klientem absolutní kontrolu – nespolehá se na to, že smysl, který jeho samotného nese, může nést i klienta, takže klientovi nedá vůbec žádnou šanci k tomu, aby se sám nechal nést. Můžeme to říci i obráceně: Protože se pracovník nespolehá na smysl, který nese jeho i jeho práci, nedokáže se spolehnout ani na klienta, že vykoná svěřený úkol nebo že nezopakuje svou chybu. Dle mého soudu jde v tomto ‚spolehnutí se na Boha‘ o jeden z nejzásadnějších aspektů křesťanské víry...“ Michal OPATRNÝ, *Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce: K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání*, *Caritas et veritas* 1/2011, s. 57–58.

17 Vojtíšek vyjadřuje komplexnost spirituality modelem, který má 7 rovin. Mnou analyzovaný centrální aspekt odpovídá 1. rovině – předpokladům spirituality („Jsou to naukové a filosofické koncepce, které člověku vysvětlují svět, poskytují orientaci v něm a dávají jeho životu (...) smysl.“), co do vlivu na praxi ovšem také 3. rovině – normám a hodnotám, které určují morální postoj člověka. Kromě těchto dvou rovin zahrnuje Vojtíškův model ještě rovinu obřadů (2.), vyprávění (4.), zážitků (5.), společenství (6.) a tvořivosti (7.). Zdeněk VOJTÍŠEK, *Spiritualita*, in: Zdeněk VOJTÍŠEK – Pavel DUŠEK – Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 19–22.

18 Vojtíšek dodává, že uvedený (statický) model komplexnosti spirituality je nutné doplnit „dynamickým, volním rozměrem“ – zaujetím,

1. Fanatik, cynik a vyrovnaný stoik

Dříve než se zaměřím s pomocí Spaemannovy typologie na souvislosti mezi hledáním objektivního smyslu života jakožto centrálním aspektem spirituality SP a morálním postojem SP k tomu, co SP nemůže změnit, pokusím se velmi stručně načrtnout *základní druhy nezměnitelnosti*, jimž podléhá každá lidská osoba, a také to, *jak se obecně mohou promítat do sociální práce*.

Každá osoba je již od početí určována *vnitřními nezměnitelnostmi*: jedinečnou genetickou výbavou, která implikuje určité (pre)dispozice, pohlavím apod. Mezi *vnější nezměnitelnosti* lze zařadit biologické rodiče, čas a místo početí/narození osoby, zemi, kulturu a sociální prostředí, kde daná osoba vyrůstá a je formována apod. Výchovou a vzděláním dochází jednak k *pasivně způsobeným nezměnitelnostem*, jednak k *aktivně získaným nezměnitelnostem* tím, jak je osoba nejen pasivně formována, ale také jakým způsobem sebe samu aktivně utváří. Z aktivního hlediska se každé minulé rozhodnutí a jednání osoby stává něčím, co nelze změnit a čím osoba sebe samu formuje v rámci svých vlastních vnitřních a vnějších nezměnitelností. Existují *celoživotní nezměnitelnosti*, např. genetické (pre)dispozice, *dlouhodobé nezměnitelnosti*, např. morální charakter (čím je osoba starší, tím obtížněji a déle trvá změna) a *krátkodobé nezměnitelnosti*, např. onemocnění chřipkou apod. Dlouhodobé a krátkodobé nezměnitelnosti někdy vycházejí z celoživotních, někdy vznikají z kombinace různých příčin a okolností. Jak jsem výše uvedl, celkově lze tyto (a další možné) druhy nezměnitelností rozdělit na ty, které dané osobě *vadí*, a na ty, které dané osobě *nevadí*.¹⁹

Z povahy sociální práce vyplývá, že se zaměřuje na *sociální změnu v rámci dlouhodobých a krátkodobých nezměnitelností klientů*. Je evidentní, že celoživotní nezměnitelnosti klientů nelze změnit. Mám za to, že *pro sociální práci je typické úsilí o změnu dlouhodobých a krátkodobých nezměnitelností v rámci zpravidla nepříznivých celoživotních/dlouhodobých nezměnitelností klientů*. SP nicméně mnohdy *nemůže přímo ovlivnit ani dlouhodobé nezměnitelnosti* (přičemž ví, že na tom závisí zcela/částečně úspěšnost sociální práce s klientem). Zároveň se také SP často nachází v situacích, kdy mu určité, (pro daný sociální případ typické) dlouhodobé/krátkodobé nezměnitelnosti, *vadí*, zatímco klientovi třeba *nikoli* (jako příklad lze uvést sociální práci s drogově závislým klientem; jeho závislost zpravidla vyplývá ze sociálního prostředí, kde daný klient žije; klientovi toto prostředí většinou nevadí, protože se v něm může cítit dobře; SP naopak vadí, protože ví, že teprve jiné prostředí klientovi umožní zbavit se drogové závislosti). Celkově lze usuzovat, že *SP se velmi často nachází v situacích, kdy je konfrontován s celou řadou pro něj obtížně přijatelných celoživotních, dlouhodobých i krátkodobých nezměnitelností klientů*. Existují při tom nějaké souvislosti mezi centrálním aspektem spirituality SP, hledáním objektivního smyslu života, a jeho morálním postojem k daným nezměnitelnostem?

(a) *Fanatik* se domnívá, že smysl života existuje jen jako jím daný a jím realizovaný. Staví svůj subjektivní smysl života proti realitě a domnívá se, že žádný objektivní smysl života neexistuje. Domnívá se, že „teprve jeho jednáním dostává svět smysl.“²⁰ Pokud narazí na nějaké nezměnitelnosti, které mu vadí, zdráhá se je přijmout a zpravidla reaguje odmítnutím, popřením nebo pokusem o změnu. V morálním ohledu se stává subjektivistou. „Fanatikem je ten, kdo říká s Hitlerem:

oddaností. To naprosto odpovídá základním mohutnostem lidské osoby, jež kromě rozumu a citů disponuje vůlí. Srov. tamtéž, s. 22–23.

19 Přičemž je velmi zajímavé, že to, *zda a nakolik nějaká nezměnitelnost nějaké osobě (ne)vadí*, je opět dáno jejími *specifickými nezměnitelnostmi*, např. jejím morálním charakterem, povahou, sklony, ale také náboženským, kulturním a sociálním prostředím, v němž žije.

20 Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, München: C. H. Beck, 8. vyd., 2009, s. 102. Existuje i český překlad, zde pracuji s německým originálem.

Jestliže zanikneme, ztratí světové dějiny smysl.²¹

SP fanatik má velké problémy přijmout všechny druhy nezměnitelností klienta, které mu vadí. Reaguje odmítnutím, popřením, nebo neuváženým pokusem o změnu. Místo, aby nezměnitelnosti přijal a začal s nimi konstruktivně pracovat, ztrácí čas a energii jejich ignorací či popíráním, příp. i nebezpečnými pokusy o změnu. *SP fanatik* je přesvědčen, že teprve on vnáší smysl do klientova života. Když klientovi „nepomůže“, ztratí život klienta zcela smysl. Morálně dochází zpravidla k nedovoleným zásahům do klientovy autonomie. Psychologicky se *SP fanatik* orientuje spíše na submisivní klienty, kteří *SP* uvěří, že jedině on jim pomůže.

Uvedme si *jednoduché příklady morálních postojů SP fanatika*; první se vztahuje k vnitřní nezměnitelnosti klienta, druhý k vnější:

- *SP* vadí zvláštní chování klienta. Místo, aby *SP* přijal fakt, že klient je psychicky nemocný člověk (a začal s klientem podle toho adekvátně pracovat), více či méně tento fakt ignoruje a přistupuje ke klientovi, jako by šlo o přechodnou labilitu, přičemž zároveň klientovi sugeruje, že ji musí překonat.
- *SP* usiluje o odebrání dítěte z rodiny, kde jsou pro dítě sice zhoršené podmínky, ale kde má dítě zároveň obě důležité referenční osoby pro svůj normální psychický vývoj (vlastního otce a vlastní matku). *SP* subjektivně vadí zhoršené podmínky v domácnosti a fanaticky je považuje za důležitější kritérium než objektivní kritérium přítomnosti otce a matky.

(b) *Cynik* je opakem fanatika, neklade vlastní subjektivní smysl proti realitě, ale realitu proti veškerému smyslu. V jednom se ovšem s fanatikem shodují: žádný objektivní smysl života neexistuje – „skutečnost obklopující naše jednání, jež mu předchází a do níž naše jednání ústí, je beze smyslu.“²² Podle cynika je veškeré dění založeno na náhodě, nemá smysl v ničem hledat objektivní smysl ani ničem dávat subjektivní smysl.²³ Cynik přesto paradoxně „věří“ v právo silnějšího. Pokud narazí na nějaké nezměnitelnosti, které mu vadí, reaguje zpravidla úsměškem nebo výrokem „takový už je život, nehledejme za tím nic víc“. Veškeré dění považuje za mechanické; zpravidla je přesvědčeným materialistou, v morálním ohledu nihilistou.

SP cynik je často „vyléčeným“ fanatikem, který postupně zjistil, že realita, proti které „bojoval“, byla silnější. Zatímco fanatik nezměnitelnosti klienta popíral, odmítal nebo se je pokoušel nebezpečně „měnit“, cynik „poučeně“ rezignoval. V případě cynika ovšem nejde o realistické přijetí klientových nezměnitelností, nýbrž o jejich banalizaci. Cynik sice neztrácí jako fanatik čas nebezpečnými pokusy o „změnu“ klientových nezměnitelností, na druhé straně čas ale neztrácí ani s klientem, protože se domnívá, že to stejně nemá smysl. Cynik je totiž přesvědčen, že vůbec nemá smysl klientovi pomáhat. I kdyby klientovi (někdo) pomohl, stejně to v dlouhodobém horizontu nezajistí úspěch. U cynika dochází morálně zpravidla k nedovolené banalizaci či nihilismu, příp. skepticismu. Cynik může často klienty zanedbávat, být krutý nebo dělat práci „jen naoko“. Psychologicky se *SP cynik* orientuje hlavně na ty klienty, kteří mu „nedělají problémy“.

21 Tamtéž.

22 Tamtéž, s. 103.

23 Proti tomu lze ovšem namítat s pomocí nekonečného regresu: Proč nemá smysl hledat/dávat něčemu smysl? Protože to nemá smysl? Jak to ale zjistit? Proč nemá smysl, aby mělo smysl hledat/dávat něčemu smysl? Nekonečný regres nutí cynika, aby si uvědomil, že se opírá o princip „nesmyslnosti“, který „visí ve vzduchu“, tj. nezdůvodněn. V posledku tedy i cynik něčemu „věří“.

Modifikujme výše uvedené příklady k nastínění *morálních postojů SP cynika*; první se vztahuje k vnitřní nezměnitelnosti klienta, druhý k vnější:

- SP sice nepopírá, že klient je psychicky nemocný člověk, ale všude, kde může, toho využívá ve svůj prospěch (podle „práva silnějšího“).
- SP sice neusiluje o odebrání dítěte z rodiny tím, že by subjektivní kritéria nadřadil objektivním, ale na druhou stranu se vůbec nesnaží zhoršené podmínky v rodině jakkoli zlepšit, příp. napomoci ke zlepšení („vždyť to přece stejně nemá smysl“). Pokud se do případu zapojí další jeho kolegové, kteří jsou fanatiky a svá subjektivní hlediska staví nad objektivní, zůstane neutrální nebo se cynicky přidá na stranu kolegů.

Pravděpodobně žádný správným způsobem angažovaný²⁴ SP vědomě nechce být ani fanatikem, ani cynikem. Proč? Protože je *nerozumné ignorovat* nebo banalizovat to, co nelze změnit. Žádný rozumný člověk nepopře, že je třeba to přijmout. Neboť i když to budeme ignorovat nebo banalizovat, stejně to nezměníme. Je to součástí reality a *rozumně jednat lze jen natolik, nakolik přijmeme realitu a učiníme ji základem svého jednání*. Fanatik a cynik tudíž nejednají rozumně.

(c) *Stoik* se zdá rozumný, protože přijímá vše, co mu život přináší. Řídí se podle hesla: „Chtěj to, co se děje a vždy budeš spokojený.“ Zdá se vyrovnaný a svobodný, ale za cenu, že se zcela vzdal svých emocí. Chtít vždy to, co se děje, totiž implikuje, že to, co se děje a vadí mi, mi vlastně vadit nesmí. Ideálem stoika je proto bezvášnivost. Stoik musí obětovat subjektivní smysl určitému pojetí objektivního smyslu. Stoický objektivní smysl je ale fatalistický: jde o neúprosný zákon, kterému se stoik musí přizpůsobit, „musí jej následovat, musí jej poslouchat. Musí věřit, že se muselo stát všechno, co se děje, a nesmí nic vyčítat...“²⁵ V morálním ohledu sice stoik usiluje o nadlidskou trpělivost, ale schází mu motivace měnit ty věci, které měnit lze a které je správné měnit k lepšímu. Někteří stoikové dokonce odsuzovali soucit.²⁶

SP stoik může být „probuzený“ cynik anebo fanatik vycházející z nějakého druhu fatalismu. „Věří“ v objektivní smysl života, který sice „funguje“, ale deterministicky a člověku nezbyvá, než se mu podřídí (ať chce či nechce). *SP stoik* s nadlidskou trpělivostí snáší u klienta všechno, i to, co by bylo žádoucí změnit, a snaží se nevidět rozdíl mezi tím, co mu vadí a nevadí. Jestliže všechno, co se klientovi stalo, se muselo stát, není jeho stav spravedlivý? *SP stoik* se může v praxi podobat cynikovi, ovšem s tím rozdílem, že ve fatalistickém dění vidí objektivní smysl. Ten ale nelze měnit, je nutné se mu přizpůsobit. Proč tedy klientovi pomáhat, proč mu pomáhat měnit jeho život? Jestliže *SP stoikovi* schází morálně relevantní soucit, může to být pro některé druhy sociální práce důležitý nedostatek.

Modifikujme výše uvedené příklady ještě k nastínění *morálních postojů SP stoika*; první se vztahuje k vnitřní nezměnitelnosti klienta, druhý k vnější:

- SP přijímá klientovu psychickou nemoc, ale nemá s ním vůbec žádný soucit a nesnaží se o zlepšení.
- SP sice neusiluje o nespravedlivé odebrání dítěte z rodiny, ale také nevyvíjí žádné aktivity ke zlepšení zhoršených podmínek v rodině.

24 Podle Karla Kopřivy se právě neangažovaní SP vyznačují tím, že ve své práci nevidí smysl. Srov. Karel KOPŘIVA, *Lidský vztah jako součást profese*, Praha: Portál, 2006, s. 16. Neangažovaný SP je tedy více či méně cynikem. Fanatikem je naopak takový SP, který ve své práci sice smysl vidí, ale jen ten, který vnáší on sám.

25 SENECA, *Další listy Luciliovi*, Praha: Svoboda, 1984, s. 232.

26 Srov. Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, s. 104.

Je zřejmé, že stoický morální postoj je ze tří uvedených postojů nejlepší v tom ohledu, že přijímá realitu a učí člověka *smířenosti* s tím, co nelze změnit a vadí nám. Stoicismus má nicméně, jak jsme viděli, určité nedostatky. Aniz bych si dělal nárok na detailní kritiku stoicismu, přesto bych rád upozornil na dva hlavní nedostatky stoicismu jakožto určitého typu centrálního aspektu spirituality: Stoikové učili, že člověk má jednat v souladu se svou přirozeností.²⁷ Avšak k lidské přirozenosti patří i vášně. Tedy jednat v souladu s přirozeností nemůže implikovat bezvášnivost, apatii.²⁸ Druhý nedostatek se týká smířenosti se vším. Stoikové učili shodě vůle s tím, co s děje. Avšak ne vše, co se děje, je morálně správné. Jestliže nesmíme chtít, co je morálně nesprávné, pak nesmíme chtít vše, co se děje.

2. Vyrovnaný křesťan a spolehnutí se na Krista

S pomocí Spaemannovy typologie jsme nahlédli některé základní souvislosti mezi (ne)hledáním objektivního smyslu života jakožto centrálním aspektem spirituality SP a morálním postojem SP k tomu, co SP nemůže změnit. U fanatika a cynika je místo o „nehledání“ výstižnější hovořit o popření. Proti tomu jsem vznesl námitky výše v pozn. 23 s pomocí nekonečného regrese a naznačil, že *spirituální předpoklady beze-smyslu života* představují u cynika jakousi „víru“ – v určitý (meta...)meta-beze-smysl, který už nedokazuje, ale v nějž věří. Podobně u fanatika. Fanatik věří, že *objektivní smysl tvoří svým subjektivním smyslem*, ten však také musí v něčem zakotvit. A protože rovněž nemůže postupovat donekonečna, i on postuluje nějaký subjektivní (meta...)meta-smysl, který už nedokazuje, ale v nějž věří.²⁹ I když lze *fanatismus a cynismus* označit jako *sekulární spirituality*, nahlížíme, že mají i jakýsi (*pseudo*)náboženský základ.

Stoické přesvědčení je primárně přesvědčením filosofickým, vychází nicméně také z určité „víry“, z *panteismu*. Stoik, na rozdíl od fanatika a cynika, nepopírá objektivní smysl života. Stoický panteismus ovšem *obětuje subjektivní smysl fatalistickému pojetí objektivního smyslu*. Stoický objektivní smysl života sice vyžaduje smířenost, avšak za cenu celé řady nedostatků. *Stoický fatalismus* lze také označit za *sekulární spiritualitu*, ač má rovněž náboženský základ. Jde o „víru“ v „logos“ (*rozum*), *neosobní, věčný, vše-určující princip*. Pojem „logos“ přešel z předkřesťanské a nekřesťanské filosofie do křesťanské filosofie a teologie a získal specifický význam tím, že se stal označením pro druhou božskou osobu, Ježíše Krista. V tomto případě se ovšem píše s velkým počátečním písmenem – „Logos“ (srov. J 1,1). S ohledem na náš kontext je *křesťanství* specifickou *sacred spiritualitou*, v níž *objektivní smysl života pro každého člověka představuje právě Logos*.³⁰ Podívejme se nyní stručně na *základní specifika křesťanské smířenosti/vyrovnanosti a spolehnutí se na Krista*; nejprve obecně, i skrze srovnání se stoikem, pak na příkladech z oblasti sociální práce.

Srovnáme-li křesťana se stoikem, liší se křesťan v tom, že se snaží integrovat vášně/emoce. Kultivuje je s pomocí rozumu a vůle, nespolehá ovšem jen na přirozené světlo rozumu, ale i na nadpřirozené, tj. na víru, na světlo Ducha svatého.³¹ Vůle se řídí rozumem (úsudkem svědomí) a společně

27 SENECA, *Další listy Luciliovi*, s. 232.

28 Srov. ROBERT SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, s. 104. Vášně/emoce je ovšem třeba správně formovat rozumem, jak upozorňoval již Aristoteles.

29 Tím ovšem nechci říci, že každý nekonečný regres lze vyřešit jen „vírou“ v nějaký první princip. „Vírou“ (v uvozovkách) označují případ, kdy se nějaký první princip slepě přijímá, aniž by se kriticky prověřil. Z filosofického hlediska je možné a žádoucí, aby se i první principy dokazovaly, a sice tzv. nepřímým důkazem.

30 Křesťanská filosofie a teologie je specifická také tím, že objektivní smysl života není primárně člověkem „objeven“, ale člověk je objektivním smyslem jakožto Logem „osloven“. To však nutně neznamená na straně člověka úplnou pasivitu.

31 Duch svatý je třetí božská osoba, vedle Otce a Syna (Ježíše Krista – Logos). Otec je Počátkem (křesťanské) existence. Z Otce a Syna vychází Duch svatý. Podle křesťanské teologie ovšem všechny tři božské Osoby sdílejí *jednu přirozenost* (jsou jedním Bohem) a tudíž působí vždy společně.

mají k dispozici *tři teologální ctnosti* – víru, naději a lásku. Jedná se o ctnosti „vlité“, tj. takové, které křesťan nemůže získat jen přirozenou silou. Tři teologální ctnosti pomáhají zdokonalovat čtyři přirozené ctnosti – moudrost, spravedlnost, statečnost a umírněnost. Podle toho, nakolik má zdokonalených těchto sedm ctností, přistupuje křesťan i k tomu, co nemůže změnit a vadí mu. Rozhodně neusiluje jako stoik o zrušení rozdílu mezi tím, co mu vadí a nevadí. Ve světle moudré víry se postupně učí rozlišovat, co mu (ne)má vadit a v jakém pořadí. *Křesťan není vyrovnaný tak, že by mu bylo lhostejné, zda se mu podaří realizovat vlastní záměry, nesnaží se o apatii (bezvášnost) jako stoik. Na druhou stranu ale ani neprosazuje jako fanatik realizaci vlastních záměrů za každou cenu.*

Z vnějšího pohledu se může křesťan velmi podobat stoikovi v tom, že mu postupně mnoho nezměnitelností přestane vadit. Avšak jádro rozdílu spočívá v tom, že křesťan není apatickým, nýbrž v síle Ducha svatého schopným (některé) obtížné a bolestivé věci snášet. Pro křesťanskou smířenost je specifický nový druh nadpřirozené motivace a nadpřirozené síly snášet to, co nelze změnit. Křesťan by ovšem neměl být trpitelným bolestí; pokud je to možné, snaží se v normálním případě bolest, utrpení a zlo odstranit (a modlí se za to), ale když to možné není, snaží se podle vzoru Krista o přijetí a vyrovnanost (srov. L 22,42).³² Křesťanova (snaha o) smířenost s celoživotními/dlouhodobými nezměnitelnostmi, které mu vadí / působí bolest je přímo úměrná křesťanově víře a důvěře, že Bůh hlídá jejich intenzitu i extenzitu a má dobré(!) důvody, proč je dopouští (srov. 1 K 10,13).³³ A schopnost toto vše snášet je přímo úměrná síle křesťanovy (nadpřirozené) lásky (srov. 1 K 13,7).³⁴

Čím je v této souvislosti křesťanovo spolehnutí se na Krista? Je především zmíněnou vírou a důvěrou, tj. ve své podstatě úkonem rozumu a následným souhlasem vůle. Toto spolehnutí se na Krista se postupně stává trpělivostí, statečností a promítá se do dalších ctností. Klíčové je, že s ohledem na ty dlouhodobé/krátkodobé nezměnitelnosti, které se křesťan po zralé úvaze a modlitbě pokusil změnit, ale nebylo to možné, se spolehnutí na Krista eo ipso stává současně trpěním s Kristem. Na rovině rozumu jde tedy o spolehnutí se na Krista, že On propůjčuje daným nezměnitelnostem smysl (i když v nich křesťan třeba momentálně smysl nevidí!), na rovině vůle, emocí a celkově těla jde o snášení daných nezměnitelností s Kristem, v síle Jeho Ducha. V tomto hlubokém významu je křesťanská spiritualita právem chápána nejen jako to, co koná křesťan sám, ale rovněž jako to, co v křesťanovi koná Duch svatý!³⁵ Přesto ale nejde o pouhou pasivitu, a tak je i snášení a trpění určitou formou jednání.³⁶ Poměr mezi pasivitou a aktivitou může být různý, avšak nikdy nejde o fatalistickou pasivitu, naopak, křesťan může trpět i aktivně, v naznačeném hlubokém významu – a tím paradoxně dospět k hlubokému vnitřnímu klidu i uprostřed velkých bolestí a protivenství. Poměr mezi objektivním a subjektivním smyslem je proto u křesťana jiný než u stoika. Křesťan ve vědomí křesťanské svobody (srov. 1 K 3,21–23)³⁷ přistupuje ke svému životu a světu aktivně, beze strachu a v důvěře v Boží moc, avšak zároveň přijímá vše, co nemohl změnit, jako Boží nabídku k utrpení s Kristem (což je také proměna světa, alternativní, hlubší). Mezi subjektivním smyslem, kterým disponuje křesťan, a objektivním, kterým disponuje (a je) Kristus, panuje dialog. Křesťan si nemyslí, že by teprve on vnášel do světa smysl, na druhou stranu si ale také nemyslí, že by

32 „Otče, chceš-li, odejmi ode mne tento kalich, ale ne má, nýbrž tvá vůle se staň.“

33 „Nepotkala vás zkouška nad lidské síly. Bůh je věrný: nedopustí, abyste byli podrobeni zkoušce, kterou byste nemohli vydržet, nýbrž se zkouškou vám připraví i východisko a dá vám sílu, abyste mohli obstát.“

34 „Ať se děje cokoli, láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá.“

35 Srov. Vojtěch KOHUT, Spiritualita, in: Stefano DE FIORES – Tullio GOFFI (ed.), *Slovník spirituality*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 905.

36 Srov. Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, s. 101.

37 „Všechno je vaše, (...), ať svět nebo život nebo smrt, přítomnost nebo budoucnost, všechno je vaše, vy však jste Kristovi a Kristus je Boží.“

stačilo nechat se pasivně vést Bohem jako loutka. Jedná se o živý dialog, vztah, mnohdy i „zápas s Bohem“, něco principiálně jiného než stoikova snaha o harmonizaci s neosobním logos. K tomu je vhodné dodat, že opravdová a v praxi žitá křesťanská spiritualita není nikdy záležitostí jen rozumovou (intelektuální) a/nebo pocitovou, zážitkovou apod., ale zahrnuje všechny dimenze osoby, postupně naplňované Duchem Božím.³⁸

Jak se projevuje vyrovnanost/smířenost SP křesťana? Vrátime-li se ke dvěma výše uváděným příkladům, můžeme jeho morální postoje nastínit zhruba takto:

- SP přijímá klientovu psychickou nemoc, snaží se s klientem mít soucit a usiluje o adekvátní přístup ke klientovi.
- SP neusiluje o nespravedlivé odebrání dítěte z rodiny a vyvíjí aktivity na zlepšení zhoršených podmínek v rodině.

Tyto jednoduché ilustrativní příklady doplním dvěma zajímavějšími, které vychází z mé vlastní zkušenosti sociální práce. Snad skrze ně lépe vyniknou některé souvislosti mezi spolehnutím se na Krista a morálním postojem k tomu, co nelze změnit a je obtížné.

O klienta s Alzheimerovou chorobou v pozdním stadiu se SP stará jako o malé dítě, včetně osobní hygieny. Klient je v pozdním stadiu neurodegenerativního onemocnění mozku a přestal zcela komunikovat. Během pravidelné osobní hygieny ve sprše klient často neudrží stolicí, a protože už není schopen vůbec komunikovat, SP je situací vždy poněkud zaskočen a je pro něj psychicky i lidsky náročná. Tato situace nastává často, nelze ji snadno předcházet a představuje pro SP nezměnitelnost, která mu velmi vadí. Z přirozeného, lidského hlediska se SP snaží situaci racionalizovat, klientovi nic nevyčítá a je si vědom, že klient kvůli své nemoci není situací vinen. To však celou situaci SP příliš neulehčí, a tak SP jakožto křesťan spoléhá na nadpřirozenou sílu, která jedině mu pomůže, aby snášel opakující se situace s trpělivostí a smířeností. Jde o postupný proces, morální zrání na hlubší rovině, kdy se SP učí celou svou bytostí spoléhat na Krista, který podpírá jeho omezené lidské síly. Centrální aspekt spirituality SP, věřit, že situace má objektivní hlubší smysl, má rozhodující roli jak pro samotné započetí procesu, tak pro jeho úspěšné trvání. SP působící jako streetworker v církevní organizaci Teen Challenge kontaktuje drogově závislého klienta a nabízí mu residenční jednoletý léčebný program, v jehož rámci má klient šanci se závislosti zbavit, resp. začít celkový proces psychofyzického uzdravování. Léčebný program probíhá v křesťanském prostředí. Klient to ví, ale právě proto jej odmítá a nevybíravými, hrubými invektivami se vymezuje proti křesťanství. To SP vadí, neboť je křesťan. SP na jednu stranu nechce klienta primárně „obracet na křesťanství“, na druhou stranu jej ale také nechce ponechat v závislosti a ví, že nabízený program by pro klienta mohl být životní šancí. Invektivy během dalších setkání však pokračují. SP si je vědom toho, že může nabídnout klientovi jiné formy léčby závislosti, ale vnitřně tuší, že invektivy klienta a jeho odpor vůči křesťanství jsou pravděpodobně jen pózou zakrývající spirituální sensibilitu klienta pro právě nabízený druh programu. SP však neví, jak tuto sensibilitu aktivovat a nasměrovat správným směrem, zároveň mu vadí invektivy klienta a jeho hrubý způsob komunikace. Zdá se, že z čistě přirozeného hlediska není SP morálně povinen snášet klientovy invektivy a hledat složité cesty ke klientově spirituální senzibilitě. Na druhou stranu

38 Srov. Walter H. PRINCIPE, Spirituality (Christian), in: Michael DOWNEY (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville: The Liturgical Press, 1993, s. 931. Co se týká křesťanské spirituality, musím upozornit, že jsem se pokusil opravdu jen velmi stručně naznačit některé její podstatné znaky. Už v rámci samotné katolické spirituality nalezneme obrovské množství různých spiritualit (řádových, kněžských, laických), z nichž některé se větví do dalších druhů a podob. Pluralita spiritualit v rámci (katolického) křesťanství je však žádoucí a dokonce nutná, protože jde o různá charizmata a projevy téhož Ducha svatého s ohledem na různé doby, potřeby a okolnosti.

ale jako křesťan věří ve skrytý, nadpřirozený smysl situace, snaží se o trpělivost a vyrovnanost. Postupně hledá složité cesty ke klientově duši a snaší jeho způsob komunikace. Morálně se opírá o centrální aspekt své spirituality, vidí v situaci objektivní, skrytý smysl.

Závěrem

*Spiritualita má integrující, ale i destruktivní potenciál.*³⁹ Tímto shrnujícím postřehem vyjadřuji zároveň hlavní závěr tohoto článku. Doufám, že čtenář nahlédl sílu onoho potenciálu během zkoumání souvislostí mezi zvoleným centrálním aspektem spirituality SP – (ne)hledáním objektivního smyslu života – a morálním postojem SP k tomu, co nemůže změnit a vadí mu.

SP fanatik jedná s klientem destruktivně. Domnívá se, že smysl klientova života tvoří pouze svým nasazením pro klienta. Objektivní realita i její smysl mu uniká. Má velké problémy přijmout všechny druhy nezměnitelností klienta, jež mu vadí. Manipuluje klientem podle svých subjektivních představ. *SP cynik jedná s klientem rovněž destruktivně*, i když je to snad méně nápadné. Cynikem se SP může stát, když se předtím jako fanatik vyčerpá neuváženými změnami nezměnitelností, jejich popíráním či manipulativním jednáním. Věří v právo silnějšího, na objektivní realitu však nahlíží jako na mechanické dění, jež postrádá jakýkoli smysl. Zatímco fanatik tenduje k morálnímu subjektivismu, cynik k morálnímu nihilismu. Cynik bývá zpravidla v hloubi duše přesvědčen, že pomáhat klientovi vlastně nemá smysl. Často klienta využívá ve svůj prospěch. Většina SP se s nejvyšší pravděpodobností shodne na tom, že morální postoje fanatika a cynika jsou postoji nerozumnými, profesně i lidsky neperspektivními.

SP vyrovnaný stoik může být pro některé na první pohled přitažlivým typem, pravděpodobně kvůli apatické neotřesitelnosti a nadlidské trpělivosti. Ve skutečnosti bude ale morální postoj stoika přijatelný jen pro toho SP, jenž důsledně zastává nějaký fatalistický životní postoj a neklade (žádný) důraz na soucit. Soucit se však zdá být pro sociální práci důležitý. Na typu stoika jsem se pokusil ukázat, jaký ústřední vliv na spiritualitu mají ty prvky světonázoru/náboženství, jež vysvětlují otázku objektivního smyslu života a otázku po povaze nejvyššího principu kosmu. *SP vyrovnaný křesťan se zvnějšku může velmi podobat stoikovi, avšak mezi nimi je podstatný rozdíl právě v tom, že křesťan žije svou spiritualitu ve vztahu k Bohu, který není pouhým neosobním principem kosmu.* Morální postoj SP křesťana bude asi plně pochopitelný jen pro ty SP, kteří jsou sami křesťany nebo křesťanství více znají.

Čtenář, který není křesťanem, může namítnout, že SP vyrovnaný křesťan hraje v tomto článku roli jakéhosi „SP-supermana“. SP vyrovnaný křesťan je představen jako nejlepší typ, v rámci zvolených příkladů nejlépe morálně hodnocen. To je pravda. Na druhou stranu bych rád upozornil, že *použitá typologie je normativně ideální. V reálné praxi nemusí být (a někdy také není) SP křesťan morálně hodnocen jako nejlepší. V reálné praxi může být i SP křesťan ohrožen či dokonce „infikován“ fanatismem, fatalismem či cynismem.* Některé rysy SP křesťana tendujícího k fanatismu najdeme v pozn. 16. Kromě toho je třeba doplnit, že použitá typologie nepokrývá celou pestrou realitu a jistě není úplná. Bylo by zajímavé doplnit další typy z pohledu dvou ostatních monoteistických náboženství, judaismu a islámu, příp. z pohledu hinduismu a buddhismu. To však bohužel přesahuje rozsahové možnosti článku.

I přes tato omezení může být předložený článek pro některé české SP *dobrym nástrojem sebe-reflexe několika základních souvislostí mezi (ne)hledáním objektivního smyslu života a morálním*

39 Srov. Zdeněk VOJTÍŠEK, Vybrané teoretické podněty, in: Zdeněk VOJTÍŠEK – Pavel DUŠEK – Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, s. 80.

postojem k tomu, co nelze změnit a působí obtíže. Při tom je třeba mít na paměti, že primárně nejde o označení sebe či druhých jedním z předložených (nebo jiných) typů. Typologie mají napomáhat konkrétním osobám při sebereflexi. A sebereflexe pak má být kognitivním východiskem pro žádoucí změnu praxe. Doufám, že článek bude v českém prostředí (křesťanské) teorie sociální práce tomu účelu úspěšně sloužit a že bude využit, příp. doplněn a/nebo kriticky reflektován.

V úvodu jsem citoval výzvu jedné nedávné české empirické studie, která se zabývala výzkumem fenoménu spirituality mezi studenty sociální práce. Šlo o výzvu pro akademické pracovníky: Nebát se hovořit o spiritualitě se studenty sociální práce a najít způsob, jak začlenit relevantní témata do vzdělávacího kurikula. Tímto článkem jsem se na ni pokusil odpovědět. Obsah tohoto článku použiji jako výchozí text přednášky pro studenty v navazujícím magisterském oboru Etika v sociální práci.

Proč jedná sociální pracovník fanaticky, cynicky, nebo vyrovnaně? K souvislostem mezi spiritualitou a morálním postojem k tomu, co nelze změnit

Abstrakt

Autor vychází z rešerše relevantních českých zdrojů a přispívá do české odborné diskuse na téma spiritualita a sociální práce příspěvkem vycházejícím z křesťanské filosofie a teologie. Autor zkoumá některé základní souvislosti mezi vybraným centrálním aspektem spirituality sociálního pracovníka a morálním postojem sociálního pracovníka k tomu, co nemůže změnit a vadí mu; jde o aspekt hledání objektivního smyslu života. Autor ukazuje souvislosti s pomocí vybrané typologie – fanatic, cynik, vyrovnaný stoik a vyrovnaný křesťan a nabízí sociálním pracovníkům a studentům sociální práce inspirativní typologický nástroj k sebereflexi. Obecné analýzy jsou ilustrovány jednoduchými příklady vycházejícími i z autorovy vlastní zkušenosti. Hlavní závěr zní: Spiritualita sociálního pracovníka má v jeho morálním postoji k tomu, co nemůže změnit a vadí mu, integrující, ale i destruktivní potenciál. Destruktivní potenciál mají spirituality fanatika a cynika. Nakolik lze mluvit o integrujícím potenciálu u spirituality vyrovnaného stoika, záleží na pohledu čtenáře. Podle autora má však největší integrující potenciál spiritualita vyrovnaného křesťana.

Klíčová slova: křesťanství a sociální práce, sociální práce a spiritualita, smysl života, fanatismus, cynismus, stoicismus

Kontakt na autora

PhDr. Vojtěch Šimek, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra filosofie a religionistiky
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
simekv00@tf.jcu.cz