

Teorie přirozeného zákona a její využití v sociální práci

Filosoficko-teologická východiska a aktuální praktické využití

Michal Opatrný, Monika Flídrová

Úvod

Předkládaná studie¹ zaměřuje svůj pohled na teorii přirozeného zákona, kterou aplikuje jako jednu z možných etických teorií do praxe.² Její etický koncept je vlastní zejména křesťanství (blíže viz body 1. a 2.) a sociální práci vykonávané především v křesťanském, resp. náboženském kontextu,³ protože přirozený zákon je v něm chápán jako zákon uložený Bohem světu, který stvořil (blíže viz bod 1.), a proto se „křesťanská sociální práce“ ze své podstaty cítí být vázána mj. i křesťanskou etikou. Vzhledem k praxi sociální práce, kdy je řada poskytovatelů sociální práce zřizována církvemi nebo jejich součástmi, se pak jedná o poměrně významný a rozsáhlý jev v rámci praxe sociální práce. Tato studie chce proto poukázat na význam přirozenoprávní teorie a důsledky rozhodování se podle této teorie, její možné využití v křesťanské i sekulární sociální práci (viz bod 3. a 4.).

Z podstaty sociální práce vyplývá její praktické i vědní zaměření. Proto je také sociální práci vlastní, či je pro ni spíše konstitutivní, že své teorie nejen vytváří, ale – *a to především* – je také přebírá od jiných oborů *a adaptuje je pro svoji potřebu*, takže i diskuse na ně navazující se může vyvíjet jiným směrem, než by se ubírala v rámci původního oboru. A právě v tom spočívá podstata a originalita sociální práce; právě tím se sociální práce stává svébytným vědním oborem.⁴ Pokud by se s převzatými teoriemi mělo v rámci sociální práce nadále nakládat výhradně takovým způsobem, který odpovídá jejich původnímu diskurzu, byl by nakonec zpochybněn samotný předmět sociální práce⁵ – sociální práce by nehledala řešení situace klienta, ale konala to, co je vlastní oboru, ze kterého svou teorii převzala. Podle Staub-Bernasconi by se taková sociální práce stala „prázdnou sběrnou kategorií“ pro různé oblasti praxe, ve kterých se sociální pracovníci pohybují, takže by

1 Tato studie je podpořena projektem Grantové agentury Jihočeské univerzity č. 157/2016/H.

2 Vzhledem k tomu, že se předkládaná studie pohybuje v diskurzu sociální práce, bude rozumět aplikaci etických teorií v praxi sociální práce podobně jako Nečasová, Dohnalová a Talašová (srov. Mirka NEČASOVÁ – Zdeňka DOHNALOVÁ – Renáta TALAŠOVÁ, Jak učít etiku v sociální práci?, *Sociální práce / Sociální práce* 3/2011, s. 77–84), tj. konkrétně to znamená, že i přirozenoprávní teorie zde není chápána jako rozdílné paradigma.

3 Srov. Mirka NEČASOVÁ, Profesionální etika, in: *Metody a řízení sociální práce*, Oldřich MATOUŠEK a kol., Praha: Portál, 2003, s. 21–49.

4 Srov. NEČASOVÁ – DOHNALOVÁ – TALAŠOVÁ, Jak učít etiku..., s. 77–84; Susanne ZELLER, Theorie der Sozialen Arbeit als „emergente Handlungswissenschaft“, *Soziale Arbeit* 6/2009, s. 213–221. Srov. Pavel NAVRÁTIL, *Teorie a metody sociální práce*, Brno: Marek Zeman, 2001, s. 25–34; Malcolm PAYNE, *Modern Social Work Theory*, Hampshire: Palgrave, 2005, s. 72–285.

5 Srov. Wilhelm KLÜSCHE, *Ein Stück weitergedacht: Beiträge zur Theorie- und Wissenschaftsentwicklung der Sozialen Arbeit*, Freiburg i. Br.: Lambertus, 1999, s. 182.

pak byla hledána jiná vědní disciplína (ekonomie, sociologie, psychologie, sociální politika, etika apod.), které by měla být sociální práce podřízena.⁶

S uvedeným vymezením sociální práce přirozeně ihned vyvstává otázka, jak teorie jiných vědních oborů přebírat a modifikovat, tzn. vytvářet z nich vlastní teorie sociální práce. Nečasová, Dohnalová a Talašová proto poukazují na některé reflexe tohoto problému.⁷ Můžeme se také setkat s velmi propracovanými a argumentačně fundovanými metodikami pro vytváření vlastních teorií sociální práce, jaké vypracovala např. Staub-Bernasconi,⁸ nebo v případě etiky na koncepcie profesní etiky sociální práce, které u nás např. dlouhodobě vytváří Nečasová.

Za zdůraznění přitom stojí, že se toto pojetí nakládání s „cizími“ teoriemi v sociální práci prakticky neliší vzhledem k různým pojetím předmětu sociální práce. Konstatují-li tedy právě Nečasová, Dohnalová a Talašová⁹ s odkazem na Navrátila¹⁰, že teorie jiných oborů jsou přebírány a modifikovány s ohledem na to, aby sociální pracovník pomohl klientovi při podpoře či obnově jeho sociálního fungování, vidí např. německojazyčný diskurz (podrobněji jej přibližuje např. Opatrný¹¹), podle kterého je předmětem sociální práce řešení sociálních problémů, otázku teorií sociální práce a v sociální práci naprosto stejně.¹² Různé teorie tak slouží k tomu, aby mohl sociální pracovník pracovat s klientem – pomáhají mu poznávat klientův svět a obtíže, porozumět jim a klientovi, naplánovat, realizovat a vyhodnotit řešení.¹³ Etické teorie pak mají svou specifickou roli zejména při plánování řešení, tzn. při rozhodování sociálního pracovníka, jaké řešení klientovy situace bude dobré a správné.

1. Přirozený zákon

Vzhledem k nutně limitovanému rozsahu studie zde bude vedle pojetí přirozeného zákona v tomistické filosofii a katolické teologii stručně reflektováno i Hobbesovo pojetí přirozeného práva a přirozeného zákona. Ke křesťanskému pohledu tak vznikne určitý referenční bod, který bude mít navíc tu výhodu, že se primárně soustředí na společenskou dohodu a sociální vazby, takže půjde o teorii, která je svým zaměřením blízká zájmům sociální práce.

Myslenku, že existuje přirozený zákon, který předchází pozitivním právním ustanovením, nacházíme již v klasické řecké kultuře, resp. mytologii.¹⁴ Ve starověké filosofii pro ni bylo rozhodující poznání sofistů v 5. stol. př. n. l., že některé jimi dodržované zákony se odlišují a některé shodují se zákony okolních měst (*polis*). To je vedlo k definování *physis* (přirozenost) a *techné* (lidské normy, pozitivní zákony). Přirozeností člověka je konat dobro, které vede k životu, a vyhýbat se zlu. Dobro se ve filosofickém pojetí stalo nejvyšší hodnotou a „konečným cílem veškerého jednání“, synonymem mravně hodnotného. Zlo naopak zápornou hodnotou mravně negativního.¹⁵ Stejně tak nalezneme ideu přirozeného zákona i u Aristotela: „Zákonem nazývám jednak zákon zvláštní, jednak obecný (...); obecným jest ten, jenž má základ v lidské přirozenosti. Neboť, jak asi

6 Srov. Silvia STAUB-BERNASCONI, *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft*, Bern – Stuttgart – Wien: Haupt Verlag, 2007, s. 157.

7 Srov. NEČASOVÁ – DOHNALOVÁ – TALAŠOVÁ, *Jak učít etiku...*, s. 77–84.

8 Srov. STAUB-BERNASCONI, *Soziale Arbeit...*, s. 536.

9 Srov. NEČASOVÁ – DOHNALOVÁ – TALAŠOVÁ, *Jak učít etiku...*, s. 77–84.

10 Srov. NAVRÁTIL, *Teorie a metody...*, s. 25–34.

11 Srov. Michal OPATRŇÝ, *Sociální práce a teologie: Inspirace a podněty sociální práce pro teologii*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 154–237, zej. s. 159–163.

12 Srov. Ernst ENGELKE – Stefan BORMAN – Christian SPATSCHEK, *Theorien der Sozialen Arbeit: Eine Einführung*, Freiburg i. Br.: Lambertus, 2009, s. 400; STAUB-BERNASCONI, *Soziale Arbeit...*, s. 536.

13 Srov. NAVRÁTIL, *Teorie a metody...*, s. 25–34.

14 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*, 2008, čl. 18.

15 Srov. Stanislav SOUSEDÍK, *Svoboda a lidská práva*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 131.

každý tuší, jest přirozené obecné právo a bezpráví i tam, kde není vzájemného společenství, ani dohody...“¹⁶ Anzenbacher následně konstatuje, že podle většiny filosofů od Platóna po Hegela je přirozené právo základnou pro každý pozitivní zákon, který z něho vychází.¹⁷

Kořeny přirozenoprávních koncepcí lze sledovat již v Bibli,¹⁸ což ukazuje na úzké sepětí této etické koncepce s křesťanstvím. V křesťanství se pak stal východiskem a jádrem nauky o přirozeném zákoně Dekalog: „Deset přikázání, která představují jedinečnou životní náplň a ukazují člověku nejbezpečnější cestu k existenci svobodné od otroctví hříchu, představuje privilegované vyjádření přirozeného zákona“.¹⁹ Desatero přikázání nicméně představuje již esenciální prvek náboženské zkušenosti izraelského národa zachycený ve Starém zákoně. Z jednotlivých knih Starého zákona je také patrné, že Dekalog platí nejen pro židy, ale i pro všechny ostatní národy. Novozákonní pojetí přirozeného zákona je pak explicitně zachyceno zejména v Pavlově listu Římanům (2,14b–15): „Jestliže národy, které nemají Zákon, samy od sebe činí to, co zákon žádá, pak jsou sobě samy zákonem, i když Zákon nemají. Tím ukazují, že to, co zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí, poněvadž jejich myšlenky je jednou obviňují, jednou hájí.“ Tento text, resp. první, druhá a sedmá kapitola listu Římanům „... měly rozhodující vliv na křesťanskou reflexi přirozeného zákona“.²⁰ V době vzniku nejstarších spisů Nového zákona, mezi které patří právě list Římanům, se tak konstituuje pohled na přirozený zákon, který je chápán jako Bohem daný, přičemž Židé a později i křesťané ho poznávají svým rozumem a díky svojí víře tak, jak je zachycen v Bibli, ostatní „národy“ – tzn. pohanské národy – ho však mohou poznat díky rozumu a životní praxi: „Před Bohem nejsou spravedliví ti, kdo zákon slyší; ospravedlnění budou, kdo zákon svými činy plní (Ř 2,14a).“

Důležitým milníkem v křesťanském pojetí přirozeného zákona se stalo dílo Tomáše Akvinského (1225–1274). Ten zasazuje přirozený zákon do rámce morálky, která vychází z lidské důstojnosti a uznává její schopnost rozlišovat dobro a zlo.²¹ Základem poznání přirozeného zákona je lidský rozum, který je schopen „předporozumění dobra“. To znamená, že i bez jasné definice dokážeme na základě praktického rozumu správně posoudit, co je dobré nebo co je naopak špatné. Dobra jsou tedy „... objekty přirozených sklonů člověka“.²² Byť je u Tomáše Akvinského původcem přirozeného zákona Bůh, ve smyslu uvedeném výše, považuje přirozený zákon za univerzálně platný pro celé lidstvo, protože jeho základní práva vycházejí ze smyslu lidství, z přirozenosti člověka a jeho zaměřenosti na život sám.

Na okraj je vhodné dodat, že přirozený zákon byl nedílnou součástí např. také teologické koncepce Martina Luthera. Ačkoli se ho z tohoto důvodu v první polovině 20. stol. pokusil zneužít německý národně-socialistický režim, byl nakonec v německém luteránském myšlenkovém prostředí rehabilitován.²³ Teorie přirozeného zákona je tedy integrální součástí křesťanské etiky či spíše její samotnou esencí.

V křesťanském pojetí je „sankcí“ za porušení přirozeného zákona nemožnost poznat Boha, tzn. zjednodušeně řečeno přiblížit se Bohu během života a vstoupit s ním do společenství po smrti. Naopak respekt k přirozenému zákonu a jeho dodržování vytváří předpoklady pro poznání Boha i u těch, kdo křesťany nejsou. Přesto to byla právě teologie, která si v 16. a 17. stol. začala klást

16 ARISTOTELÉS, *Rétorika. Poetika*, Praha: Petr Rezek, 1999, s. 88–89.

17 Srov. ARNO ANZENBACHER, *Úvod do filosofie*, Praha: Logos, 1989, s. 262–263.

18 Srov. SOUSEDÍK, *Svoboda...*, s. 131.

19 PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, 2004, čl. 22.

20 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání...*, čl. 25.

21 Srov. tamtéž, čl. 37.

22 Srov. ARNO ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, Praha: Zvon, 1994, s. 89.

23 Srov. JÁN LIGUŠ, Lutherovo pojetí přirozeného zákona jako základ univerzální etiky, *Studia theologica* 4/2011, s. 117–126.

otázku, zda by přirozený zákon byl závazný i bez této sankce, resp. bez Boha. Tak byly otevřeny dveře pro další, již nemetafyzické přirozenoprávní teorie novověku:

„Přirozenoprávních teorií byl v průběhu dějin koncipován velký počet, ale přihlédneme-li k nim blíže, pozorujeme, že je lze rozdělit do dvou skupin. Do první z nich náleží teorie koncipované hlavně v antice a středověku. (...) Charakteristické pro ně je, že většinou hledají poslední zdůvodnění společenských mravních norem v nějakém principu člověka přesahujícím. (...) Od sklonku středověku a pak zejména v průběhu novověku se rozvíjí poněkud odlišný typ přirozenoprávních teorií, nazvěme je osvícenský. Osvícenské verze přirozenoprávní teorie ony starší, klasické verze, mnoha svými rysy připomínají, protože se z nich vyvinuly. Liší se od nich nicméně tím, že zdrojem odůvodnění společenských mravních norem je pro ně pouhá lidská přirozenost nebo rozum, takže rekurovat k ‚vyššímu principu‘ většinou nepovažují za nutné.“²⁴

Další zásadní rozdíl mezi tomistickým pojetím přirozeného zákona a jeho pojetími pozdějšími spočívá zejména v rozdílném vidění člověka vzhledem k jeho společenskosti. Zatímco tomistická filosofie chápala člověka v duchu svých aristotelských kořenů jako bytost přirozeně společenskou, novověké koncepce ho naopak pojmají jako bytost přirozeně individualistickou. Proto člověk vstupuje do společenských vazeb v duchu těchto teorií jen na základě určité smlouvy – kontraktu. Společenský život člověka je tedy jejím důsledkem,²⁵ což má také zásadní dopady při aplikaci přirozenoprávní teorie v sociální práci.

Za typickou osvícenskou (v Sousedíkově pojetí) teorii přirozeného zákona bývá považována koncepce Thomase Hobbesa (1588–1679). Podle něj spočívá přirozené právo (*ius naturale*) ve svobodě každého člověka uplatňovat svou moc k zachování své vlastní přirozenosti podle svého rozhodnutí. Přirozený zákon (*lex naturalis*) či také zákon přírody, jak ho Hobbes nazývá, je obecné pravidlo objevené rozumem, které člověku zakazuje dělat to, co ničí jeho život, a neopomíjet to, čím by ho mohl zachovat. Právo tedy spočívá ve svobodě jednat nebo nejednat, zákon zavazuje k jednomu z nich.²⁶ Člověk proto musí přistupovat na určitou dohodu nebo smlouvu s ostatními lidmi, aby se lidstvo navzájem nevyhubilo. To mj. znamená podřídit se rovněž státní moci.

Hobbesovo východisko je tedy mnohem užší než východisko starověké filosofie a křesťanství, které v přirozeném zákoně vidí obecný řád celého kosmu a ne „jen“ otázku mezilidských vztahů. Proto je také v rámci křesťanského pojetí přirozeného zákona odlišným způsobem chápáno přirozené právo a přirozený zákon, resp. oba pojmy vlastně nejsou vždy tak striktně rozlišovány, jak je tomu u Hobbesa:

„Přirozený zákon (*lex naturalis*) dostává tvářnost přirozeného práva (*ius naturale*), když se zabýváme vztahy spravedlnosti mezi lidskými bytostmi. (...) Přecházíme od antropologické

24 SOUSEDÍK, *Svoboda...*, s. 32. Toto rozlišení však neplatí jen historicky, protože i v současné době můžeme pozorovat různé přirozenoprávní teorie, které by šlo od sebe navzájem odlišit právě podle toho, zda staví svou argumentaci na lidské přirozenosti nebo odvozují od principu – Boha, který člověka převyšuje a je jeho původcem. Za povšimnutí přitom stojí, že i současná katolická bioetika a sociální etika se namnoze snaží argumentovat přirozenoprávně, a to pomocí filosofických, nikoliv teologických argumentů. Jinak řečeno, odvozují svou argumentaci právě nikoliv přímo od Boha, ale od lidské přirozenosti. Jejich východiskem je ale ve skutečnosti ryze teologické přesvědčení, že původcem lidské přirozenosti je Bůh, takže pomocí rozumových argumentů stavějících na lidské přirozenosti lze dojít ke stejným závěrům, k jakým se dochází pomocí čistě teologické přirozenoprávní argumentace.

25 Srov. tamtéž.

26 Srov. Thomas HOBBS, *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, Praha: Oikoymenth, 2009, s. 513.

kategorie přirozeného zákona ke kategorii právní a politické, na kterémžto základě se organizuje obec. (...) Přirozené právo znamená zakotvení lidských zákonů v přirozeném zákoně. Přirozené právo je horizontem, v němž se musí pohybovat lidský zákonodárce, když vyhláší normy v souvislosti se svým posláním sloužit společnému dobru.²⁷

Odlišnost Hobbesovy koncepce přirozeného zákona od koncepce tomistické však nejlépe vystihuje jeho názor, že zákony neustavuje pravda, nýbrž autorita. Pro tomistickou, a tedy i křesťanskou koncepci je ale klíčová konstitutivní jednota pravdy a autority – Bůh je pravda, a proto je i autoritou. Proto o Hobbesově koncepci platí, že je v ní „... veškerá síla zákona vázána výlučně na vůli zákonodárce“. Což má ten důsledek, že je tím zákon „... zbaven své vnitřní srozumitelnosti“.²⁸ Podle Sousedíka je navíc Hobbesovo pojetí přirozeného zákona pochybné jako etická teorie už ze své základní koncepce. Od principu sebelásky jako základu přirozeného zákona u Hobbesa nelze odvodit, co je dobré a co zlé, pokud se neprokáže zaviněné porušení smlouvy, na kterou jsem kvůli sebelásce přistoupil: „Jak by totiž bylo možno z nejvyššího mravního principu, jímž je prý princip sebelásky, vyvodit, že jednáme špatně, když s ním při neprokazatelném porušení smlouvy přece jednáme v dokonalém souladu?“²⁹

Za hlavní Hobbesovo téma je považována otázka války a míru, resp. pokojného soužití lidí ve společnosti,³⁰ stejně jako je pro sociální práci zásadní humanita, solidarita, sociální fungování či sociální začleňování aj.³¹ Vzhledem k tomu je zřejmé, že i jeho pojetí přirozeného zákona má svůj zásadní význam pro sociální práci. Nicméně se více zaměřuje právě na uspořádání společnosti než na rozhodování jednotlivce – sociálního pracovníka. Otázka, podle čeho se sociální pracovník rozhoduje, resp. co pro sociálního pracovníka pohybuje se v kontextu tzv. „křesťanské sociální práce“ znamená rozhodovat se podle přirozeného zákona, je tedy otázkou jinou, než jaké má být podle přirozeného zákona uspořádání společnosti. Považujeme to za rozhodující odůvodnění, proč jak v předkládané studii, tak i v praxi sociální práce – ať už konfesní/křesťanské nebo sekulární – preferovat koncept tomistické filosofie, resp. křesťanský koncept přirozeného zákona jako koncept tzv. univerzální etiky (viz také dokument Hledání univerzální etiky, na který je v tomto článku mnohokrát odkazováno).³²

2. Teorie přirozeného zákona v kontextu současného křesťanství

Jak zde již bylo několikrát poukázáno, teorie přirozeného zákona je velice úzce propojena zejména s katolickou etikou. Kontroverzní etická témata, mediálně obvykle úzce spojovaná s katolickou církví, jako je např. odmítání svazků na úrovni manželství u osob stejného pohlaví, zákaz oplodnění *in-vitro* nebo zákaz užívání jakékoliv formy umělé antikoncepce, úzce souvisí s přirozenoprávní etikou. Z jejího hlediska jde většinou o jednání odporující řádu, který dal Bůh při

27 MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání...*, čl. 88–89.

28 Srov. tamtéž, čl. 30.

29 SOUSEDÍK, *Svoboda...*, s. 94.

30 Srov. Emil VIŠŇOVSKÝ, K Hobbesově koncepcii člověka, in: Thomas HOBBS, *O člověku*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 155–166.

31 Srov. Oldřich MATOUŠEK, Úvod, in: Oldřich MATOUŠEK a kol., *Encyklopedie sociální práce*, Praha: Portál, 2013, s. 12–14.

32 Hobbesovy myšlenky se podařilo zdařile obnovit Rawlsovi v druhé polovině minulého století (srov. John Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971), takže se může zdát, že teprve nyní dosahují svého plného významu coby nepřesnější vyjádření přirozenoprávní problematiky. Ve skutečnosti se však jeví jako pravděpodobnější, že Rawls „trefil“ v dějinách lidstva, resp. západní civilizace, poměrně vhodný okamžik pro oprášení Hobbesových myšlenek: „Kontraktualismus, přes vratký základ, na němž je vybudován (mýšlena je iluze přirozené „nespolečenskosti“ člověka, pozn. aut.), je svým vyzdvižením individua, jež vstupuje do společenských svazků, teprve svobodně uzavřenou smlouvou, jakož i patosem svobody, kterou jedinci na tomto základě přiznávají, v souladu s určitým způsobem pojetými kapitalistickými hospodářskými principy a s liberalismem (SOUSEDÍK, *Svoboda...*, s. 39).“

stvoření celému kosmu a který člověk jako rozumná bytost musí poznávat a respektovat. Vzhledem k tomu by se mohlo zdát, že přirozenoprávní teorie není coby etická teorie pro sociální práci příliš vhodná. Proto je nyní nutné poukázat na to, že současné pojetí přirozeného zákona je ve skutečnosti i v rámci oficiální církevní nauky mnohem dynamičtější, tedy že přirozený zákon není chápán jako statický a neměnný základ etiky, jak starověkou křesťanskou teologií neblaze ovlivnila stoická filosofie,³³ ale jako základ dynamický a vyvíjející se.³⁴ Přiznání vlivu stoické filosofie na křesťanství zapříčinilo potřebu reformulovat katolickou prezentaci nauky o přirozeném zákoně. Obnovená nauka během druhé poloviny 20. stol. pak vychází z poznání,

„... že lidské osoby a komunity jsou schopny ve světle rozumu rozpoznat základní linie mravního jednání, které jsou v souladu se samotnou přirozeností lidského subjektu, a vyjadřovat je normativním způsobem v podobě předpisů a zákonů. Tyto základní, objektivní a univerzální předpisy jsou určeny k tomu, aby byly základem a inspirací pro souhrn morálních, právních a politických determinací, jež regulují život lidských osob a společností“.³⁵

Oficiální sociální nauka církve proto konstatuje, že:

„Proměna společenských vztahů odpovídající nárokům Božího království není stanovena ve svých konkrétních vymezeních jednou provždy. Jedná se spíše o úlohu svěřenou křesťanskému společenství, které ji má uskutečňovat a naplňovat prostřednictvím reflexe a praxe, jež se nechávají inspirovat evangeliem. (...) Dynamika takového procesu musí být zakotvena v neměnných principech přirozeného zákona, který vtiskl Stvořitel do každého svého díla...“³⁶

Faktická neshoda na základních mravních principech pocházejících z přirozeného zákona, kterou lze běžně kolem nás pozorovat, celkem logicky vyplývá jak z lidské nedokonalosti, tak z historických a kulturních podmíněností. Při každém odvolávání se na evidenci norem vyplývajících z přirozeného zákona je proto třeba umírněnosti a opatrnosti, aby tím nebyla poškozena zásadní hodnota teorie přirozeného zákona, kterou je její potenciál být platformou širokého celospolečenského a mezikulturního dialogu směřujícího k univerzální etice.³⁷ Dialog o etice tak získává

33 Ovlivnění křesťanské teologie stoiky mělo dlouhodobý dopad zejména v oblasti morálky a ovlivnilo i křesťanské pojetí přirozeného zákona a práva: „Základní myšlenka nauky o přirozeném právu, zastávaná zvláště stoiky, vychází z toho, že příroda je staticky uspořádaný kosmos. Kosmos, světový řád, je dokonalý a nehybný. Člověk do něj nemůže zasahovat, může jej pouze pozorovat a obdivovat. I přirozený zákon byl nehybný a neznal vývoj. (...) Tento pojem byl pak přijat i do křesťanské teologie. Ovšem Bible mluví jinak. Bůh v Bibli je tvořivý, tvořící, žije s člověkem (Libor OVEČKA, Dynamické pojetí přirozeného zákona a česká teologická tradice, *Studia theologica* 4/2011, s. 192).“ To tedy znamená, že křesťanství, tak jako i v jiných oblastech (zejména etiky), bylo po staletí pod vlivem staré stoické filosofie, čímž se mj. i ve věci přirozeného zákona částečně odchýlilo od jeho pojetí v Bibli. I v dějinách křesťanské teologie proto můžeme najít chybné směry ve vývoji uvažování o přirozeném zákoně, kdy byly za použití argumentace přirozeným zákonem ospravedlňovány takové antropologické pozice, které se později ukázaly jako produkty dobového a kulturního kontextu (MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání...*, čl. 10). To se projevilo zejména tváří v tvář rozvoji moderní vědy, díky kterému byla poznána historická podmíněnost mnoha společenských institucí a kulturní podmíněnost lidského chování. „Toto napětí mezi maximalistickou teorií a bohatstvím empirických údajů zčásti vysvětluje, proč se začala projevovat nelibost vzhledem k samotné tematice přirozeného zákona“ (MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání...*, čl. 33).

34 Srov. OVEČKA, Dynamické pojetí přirozeného zákona..., s. 117–126.

35 MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání...*, čl. 9.

36 PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium...*, čl. 55.

37 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání...*, čl. 52.

přednost před formulací a deklarací finálních morálních soudů a pouček. Proto také stejný dokument uvádí, že „... křesťanství nemá monopol na přirozený zákon. Vždyť přirozený zákon se zakládá na rozumu, jež mají všechny lidské bytosti společný, přirozený zákon je proto také platformou spolupráce mezi všemi lidmi dobré vůle bez ohledu na jejich náboženské přesvědčení“.³⁸ Současná katolická etika proto staví na teorii přirozeného zákona ve čtyřech – minimalisticky formulovaných – oblastech:

- Lidé jsou přirozeně schopní pochopit svým rozumem etické poselství obsažené v bytí a odvodit z něj normy pro své jednání, které tak budou v souladu s přirozeností a tím i s lidskou důstojností.
- Základní normy, které regulují sociální a politický život a od kterých se odvíjí pozitivní právo, mají přirozenou a objektivní povahu, nikoliv pouze konvencionální.
- Aktivní vystupování církve i jednotlivých křesťanů ohledně společenských témat, která se svou povahou týkají přirozeného zákona (např. obrana práv utiskovaných, spravedlnost v mezinárodních vztazích, obrana života a rodiny, náboženská svoboda a svoboda výchovy), není svou vlastní povahou konfesijní záležitost, ale vyplývá z odpovědnosti, kterou má mít každý občan vzhledem ke společnému dobru ve společnosti.
- Občanské zákony pozitivního práva nezavazují svědomí, když jsou v protikladu k přirozenému zákonu. Tato výjimka z poslušnosti k zákonu vyplývá z principu poslušnosti vůči vyššímu ze zákonů.³⁹

Stojí za to zdůraznit, že popsané dynamické pojetí přirozeného zákona neznamena, že je rušen ve prospěch čirého subjektivismu. Přirozený zákon zůstává ve svém dynamickém pojetí objektivně platný, ale na jeho základě mohou vzhledem ke kontextu a situaci vznikat odlišná rozhodnutí. Tím jsou plně vtaženi „do hry“ rozum a svědomí člověka, který jedná a rozhoduje se jako morální subjekt:

„Přirozený zákon není diktátem toho, co je člověk povinen konat, nýbrž je to zásadní orientace, ve které se člověk rozhoduje s vlastní odpovědností. (...) Přirozený zákon nežádá bezmyšlenkovitou poslušnost, nýbrž vlastní zodpovědné hledání odpovědi na otázku, co je dobro, co mám konat.“⁴⁰

Teorie přirozeného zákona proto ze své podstaty nepředpokládá, že z něj budou pouze odvozeny obecné normy. Spíše naopak. Má podporovat subjekt, aby byl schopen aplikovat univerzální příkazy přirozeného zákona na konkrétní podmínky existence v různých kulturních kontextech. Vzhledem k doposud uvedenému tak můžeme konstatovat, že východiskem pojmu přirozeného zákona je předpoklad, že přirozenost v sobě nese jisté etické poselství, čímž představuje určitou implicitní morální normu, kterou lidský rozum aktualizuje.⁴¹ Proto lze přirozený zákon

„... vymezit jako *praktickým rozumem poznáný předmět nějaké naší přirozené náklonnosti*. Praktické poznání určitého předmětu spočívá všeobecně vzato ve formulování pokynu, že

38 Tamtéž, čl. 9.

39 Srov. tamtéž, čl. 35.

40 OVEČKA, Dynamické pojetí přirozeného zákona..., s. 204–205.

41 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání...*, čl. 69.

o tento předmět máme usilovat, anebo se mu vyhnout. (...) Mravnost je podle toho tedy vztah shody či neshody lidského skutku s přirozeným zákonem.⁴²

Základní princip přirozeného zákona zní, že je třeba konat dobro a varovat se zla. Z něj pak vyplývají tři přirozené dynamismy, které působí v lidské osobě:

- Tíhnutí k uchování a rozvíjení vlastní existence.
- Tíhnutí reprodukovat se, aby pokračoval vlastní druh.
- Tíhnutí k poznávání pravdy o Bohu a k životu ve společnosti.⁴³

Ačkoliv, či právě proto, že je v křesťanském pojetí původcem přirozeného zákona Bůh, je tento zákon chápán jako nadkonfesijní etický koncept, který je odvozován nikoliv od věrouky, ale od přirozenosti zjevené v lidském rozumu, řádu celého kosmu. Vzhledem k tomu jsou si všichni lidé na základě své přirozenosti rovni, takže jejich práva či rovnost nezávisejí na jejich vztahu ke křesťanské víře,⁴⁴ a lidská činnost (práce, věda, kultura, výchova dětí) má svou zvláštní hodnotu právě proto, že je vázána na objevování a respektování přirozeného zákona.⁴⁵

Pro sociálního pracovníka je v jeho praxi potřebná reflexe. „Reflexe opřená o znalost filozofického diskurzu by mu měla usnadňovat hledání pozice, která se vždy nachází někde mezi univerzální, racionálně odvoditelnou morálkou a aktuálním stavem psaných i nepsaných norem.“⁴⁶ Dílčí zákony a normy, které jsou definované lidmi a podmíněné kulturně, by přesto neměly být v rozporu s univerzální přirozeností, protože by pak dlouhodobě vedly k zániku lidstva: „Přirozené zákony jsou obsahově všeobecné ze své povahy, tj. jsou takové, že nedávají zcela vymezený návod, jak se máme chovat v určitých situacích. Jsou spíše jakýmsi ‚mantinely‘ vymezujícími prostor, v němž musíme již sami za pomoci úvahy určit, jaký způsob jednání je v dané situaci nejvhodnější.“⁴⁷ Co je nelidské a protipřirozené proto dnes sice může být definováno nějakým zákonem a vynuceno státní mocí nebo jen společenským konsensem či konformitou, působí to však na společnost patologicky, protože to odporuje řádu bytí.⁴⁸

Z uvedeného tak vyplývá, že i tomistické pojetí přirozeného zákona, na kterém je vystavěna současná křesťanská a zejména katolická etika, je svou povahou nadkonfesijní etický koncept a jako takový je využitelný v sociální práci. Zároveň je však vzhledem k jeho charakteru koncepce, na které stojí katolická teologická etika, do značné míry závazný pro instituce, které se považují za křesťanské. Závazností se zde přitom nemyslí ono statické pojetí přirozeného zákona, kdy je třeba plnit jasně formulované pokyny a vyhýbat se jasně formulovaným zákazům. Vzhledem k dynamickému pojetí přirozeného zákona spočívá jeho závaznost právě v zodpovědném rozumovém a na konfrontaci se svědomím postaveném řešení životních situací tak, aby byly v co největším souladu s přirozeností.

42 SOUSEDÍK, *Svoboda...*, s. 62–63.

43 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání...*, čl. 44–46. „Je zřejmé, že tato inklinace může být popírána těmi, kdo odmítají osobního Boha, nicméně zůstává implicitně přítomna v hledání pravdy a smyslu, které je patrné v každé lidské společnosti (Tamtéž, čl. 50).“

44 Srov. tamtéž, čl. 28 a 63.

45 Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium...*, čl. 37.

46 Oldřich MATOUŠEK, Filozofická témata významná pro sociální práci, in: Oldřich MATOUŠEK a kol. *Základy sociální práce*, Praha: Portál, 2012, s. 79.

47 SOUSEDÍK, *Svoboda...*, s. 66.

48 Srov. ANZENBACHER, *Úvod do filosofie*, s. 262.

3. Přirozený zákon a sociální práce

Již v počínajícím novověku bylo pro přirozenoprávní teorie typické, že „...jsou inspirovány potřebou obhajoby jedinců nebo určitých společenských skupin před upřílišněnými nároky absolutistickými tendencemi ovládané státní moci“.⁴⁹ Také španělská teologové 16. stol. se na přirozený zákon odvolávali např. ve své kritice imperialistické politiky a ideologie evropských států a při obhajobě práv nekřesťanských národů Ameriky, čímž byly španělskou teologií položeny základy pro mezinárodní právo.⁵⁰ Přirozenoprávní teorie má tedy určitou tradici coby koncepce a zdůvodnění zájmu o druhé a jejich obhajoby. *Vzhledem k tomu, že křesťanství nemá na přirozený zákon monopol, protože ze samé povahy přirozeného zákona vyplývá, že není poznatelný pouze na základě křesťanské víry, ale především praktickým rozumem (viz bod 2.), je možné využít teorii přirozeného zákona velmi dobře nejen v křesťanské či konfesijní sociální práci, ale fakticky zcela stejně i v „sekulární sociální práci“.* Také vzhledem k Sousedíkem konstatovanému rozdílu mezi koncepcemi přirozeného zákona, kdy tomistické pojetí chápe člověka jako bytost přirozeně společenskou, zatímco novější koncepce ho chápou naopak jako bytost přirozeně individualistickou, která do vazeb s ostatními lidmi vstupuje jen na základě určité dohody nebo smlouvy (viz bod 1.), se právě koncepce tomistická, a koncepce na ni navazující, jeví jako vhodnější pro využití v sociální práci. Je-li totiž člověk přirozeně společenský, pak je i přirozené přijímat od ostatních pomoc a pomoc jim poskytovat. Sociální život má svůj původ v lidské osobě a společnost jí proto nemůže upírat postavení aktivního a zodpovědného subjektu; naopak každý projev společnosti musí být zaměřen k lidské osobě.⁵¹ *Deklaruje-li tedy sociální práce dlouhodobě a stabilně, že pomáhá všem bez rozdílu, odpovídá to právě více etice vycházející z tomistického pojetí přirozeného zákona než koncepcím individualistickým, kde by každá pomoc byla založena na určitém kontraktu.* Souhlas klienta s tím, že přijme nabízenou pomoc, tedy dohoda na formě pomoci mezi sociálním pracovníkem a klientem, pochopitelně není onou smlouvou, o které hovoří kontraktualistické koncepce. Jim by spíše odpovídala společenská dohoda o tom, zda vůbec uspořádat společnost tak, že v ní bude pomoc nabízena či nikoliv.

Pro využití přirozenoprávní teorie (dle tomistické tradice) v sociální práci je pak velmi důležité, že z hlediska přirozeného zákona není možné, aby etika vždy a přesně dopředu nadefinovala jednoznačné pokyny, jak dobře a správně postupovat v určitých konkrétních situacích. Jedině soud praktického rozumu člověka coby svobodného a zodpovědného rozumového subjektu je schopen formulovat bezprostřední normu daného jednání. Stejně tak se i sociální pracovník nemůže ve své praxi při rozhodování o řešení klientovy situace výlučně spoléhat na pokyny nadřízených, zákonné předpisy či na pokyny etického kodexu. Vždy je stavěn do situace, kdy se rozhoduje on sám vzhledem ke zcela jedinečné situaci svého klienta, jaké řešení této situace bude dobré a správné. Teorie přirozeného zákona tedy sociálnímu pracovníkovi fakticky poskytuje základní orientaci při takovém rozhodování, a zároveň obhajuje a zdůvodňuje jeho svobodu v rozhodování.

Katolická sociální nauka zdůrazňuje dobrou orientaci v přirozeném zákoně, který má podle ní sloužit jako základní vodítko při rozhodování, protože řešení konkrétních situací vycházející z přirozeného zákona mají na tyto situace reagovat. Právě vzhledem k charakteru těchto situací mohou být řešení různá a vzájemně odlišná. Proto je také toto pojetí přirozeného zákona aplikovatelné i v „sekulární“ sociální práci, zároveň se však jeho doporučení stávají uvnitř katolické církve – a tedy např. i v Charitách – o to více závaznými.⁵²

49 Srov. SOUSEDÍK, *Svoboda...*, s. 82.

50 Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání...*, čl. 28.

51 Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium...*, čl. 106.

52 Srov. Gregory BAUM, *La Chiesa: pro e contro la democrazia*, *Concilium* 4/2007, s. 67–79.

V dalších částech této studie proto budeme předpokládat, že zatímco organizace jako např. katolické Charity se přirozenoprávní etikou v praxi své sociální práce řídit *musí*, v jiném kontextu ji sociální pracovníci využít *mohou*. Vzhledem k přípustnému rozsahu odborné studie se zde ale chceme zaměřit pouze na jeden aspekt přirozeného zákona a jeho využití v sociální práci. Jde o svobodu a odpovědnost, které jsou jednak zcela klíčovým prvkem přirozenoprávní teorie (viz bod 2.), jednak s nimi „pracuje“ velmi intenzivně sociální práce.⁵³ Pro klienty sociální práce je právě typické, že jejich svoboda je nějakým způsobem zvnějšku nebo vnitřně omezená, a sociální pracovník usiluje o jejich zmocnění, tzn. o to, aby převzali (větší) odpovědnost za svůj život.⁵⁴ Jednotlivá tíhnutí nebo sklony člověka plynoucí z jeho přirozenosti (viz bod 2.) kladou nejprve důraz na odpovědnost ke svému vlastnímu životu. Od ní se odvíjí odpovědnost za „zachování druhu“ až k přátelství, potřebě žít ve společenství lidí a k solidaritě s druhými lidmi. Tato odpovědnost stojí na *principu svobody* jednotlivce: „Uplatňování svobody v sobě obsahuje vztah k přirozenému mravnímu zákonu, který má univerzální povahu a který předchází všechna práva a povinnosti“.⁵⁵ Svobodného člověka vede odpovědnost za svůj vlastní život k odpovědnosti za obecné – společné dobro. Odpovědnost a iniciativa má být proto primárně přenesena na každého jednotlivce. Pokud situaci nezvládá sám vlastními silami, má pomoci primární skupina (rodina). Stát a profesionální sociální pomoc (nikoli prevence) mají být poslední možnosti. Obecného dobra má tedy být dosaženo *principem subsidiarity*,⁵⁶ který je tradičně charakterizován následně: „Tolik vlastní odpovědnosti pro jednotlivce a pro menší společenství, kolik je možné, tolik odpovědnosti přenesené na větší společenství a na stát, kolik je nutné.“⁵⁷ Při využití principů svobody a odpovědnosti podle přirozeného zákona tak jde v sociální práci o to, aby např. jednotlivci nebo skupina byli podporováni v maximálním využití svých kompetencí, čímž je také zvyšována jejich vlastní odpovědnost.⁵⁸ Teorie přirozeného zákona proto umožňuje hlouběji naplňovat poslání profese, ve které nelze stavět pouze na společenské solidaritě a současně opomíjet ideu růstu a uskutečňování lidského potenciálu.⁵⁹ Úkolem sociálního pracovníka přitom přirozeně zůstává, aby posoudil míru schopnosti klienta svobodně se rozhodovat v souvislosti s jeho dispozicemi či vlivy sociálního prostředí.⁶⁰

Vzhledem k obsahové všeobecnosti přirozených zákonů (viz také bod 2.) tedy může paradoxně nastat situace, kdy se člověk jako subjekt vyhýbá rozhodování a zřiká se své svobody, protože není připraven či ochoten nést za svá rozhodnutí odpovědnost, příp. mu není z vnějšku potřebná svoboda dopřávána. To bývá typické pro životní situaci klienta. Paradoxně však právě církevní pomáhající organizace,⁶¹ které mají až příliš často charakter mechanicko-byrokratických organizací, daný hierarchicky pojatou autoritou v organizaci s minimální možností kolegiálního rozhodování,⁶² tak mohou omezovat svobodu svých pracovníků v rozhodování a fakticky tak i bránit

53 Srov. David WATSON – Janice WEST, *Social Work Process and Practice: Approaches, Knowledge and Skills*, Hampshire – New York: Palgrave, 2006, s. 3–7.

54 Srov. Neil THOMPSON, *Understanding Social Work*, Hampshire: Palgrave, 2009, s. 139–147.

55 *Veritatis splendor*, čl. 50.

56 Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium...*, čl. 164–208.

57 ANZENBACHER, *Úvod do filosofie*, s. 258.

58 Srov. Michael MARTINEK, Teologický a pastorační aspekt komunitní práce, in: Michael MARTINEK a kol., *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Praha: Jabok, 2008, s. 164–173.

59 Srov. Oldřich MATOUŠEK, Úvod: Cíle a úrovně sociální práce, in: Oldřich MATOUŠEK a kol., *Metody a řízení sociální práce*, Praha: Portál, 2013, s. 11–17.

60 Srov. MATOUŠEK, *Filozofická témata...*, s. 47–28.

61 Srov. Michal OPATRŇ, Pastorační práce u křesťanských poskytovatelů sociálních služeb – mezi interní supervizí a coachingem, in: Michal OPATRŇ – Markus LEHNER, *Teorie a praxe Charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, České Budějovice: TF JU, 2010, s. 62–72.

62 Srov. NEČASOVÁ, *Profesní etika...*, s. 21–49.

řešením vyplývajícím z principů přirozeného zákona jako etické teorie.

4. Přirozený zákon a tzv. křesťanská sociální práce

Křesťanskou sociální prací se obvykle míní taková sociální práce, která je motivována křesťanskou vírou a uskutečňována v církevním kontextu.⁶³ Toto pojetí není v rámci teologického diskurzu jednotné a je podrobováno kritice,⁶⁴ která poukazuje na jeho faktické rozpory s pojetím motivace k pomoci bližnímu v Bibli (L 10,25–37) i s pozdějšími církevními dokumenty.⁶⁵ Celý problém lze shrnout otázkou, zda má motivace křesťanů k poskytování (sociální) pomoci (blíženecká láska) základ již v lidské přirozenosti nebo až v křesťanské víře. Pokud je však založena již v lidské přirozenosti, což vyplývá jak z L 10,25–37, tak i explicitně z *Deus caritas est* 31 a *Gaudium et spes* 16, dochází ke zpochybnění celého konceptu křesťanské sociální práce. Předkládaná studie ho proto vzhledem ke všemu, co zde bylo o přirozenoprávní teorii uvedeno (viz body 1.–3.), také nemůže přijmout. Křesťanskou sociální prací se zde proto rozumí taková sociální práce, která má všechny parametry odborné sociální práce a která je přitom realizována organizací zřízenou církví, nebo je v sekulární organizaci vykonávána křesťanem, který se považuje za člena církve; případně může platit obojí.

Obdobně lze i z pozice sociální práce zpochybnit názor, že by jí nějaký specifický profil propůjčovala v první řadě motivace pomáhajícího a její světonázorové základy. V sociální práci není tím nejdůležitějším motivace pomáhajícího – její ušlechtilost je spíše důležitým předpokladem pro sociální práci. Oním nejdůležitějším bodem v sociální práci je situace rozhodování se sociálního pracovníka, jaké řešení je pro klientovu situaci nejvhodnější, resp. jaké či jaká řešení klientovi nabídne a jak o nich bude s klientem hovořit. *Specifický charakter (např. křesťanský) sociální práci tedy neudává motivace sociálního pracovníka, ale to, jak jedná, a především pak to, jak a podle čeho se pro určité jednání rozhoduje.*

Tím však není řečeno, že by spolu motivace k sociální práci a rozhodování se při sociální práci nemusely souviset. Tato souvislost však není konstitutivní v tom smyslu, že by se od druhu motivace odvozoval způsob rozhodování. Nejen sociální pracovníci, ale pracovníci v pomáhajících profesích obecně mohou být velmi často motivováni různými falešnými motivy vyplývajících z tzv. syndromu pomáhajícího.⁶⁶ Příčinou této potřeby pomáhat může být vnitřní touha po uznání od druhých, po jejich vděčnosti či skrytá potřeba moci.⁶⁷ Díky syndromu pomocníka dochází k situacím, kdy je sociální pracovník sice motivován potřebou pomáhat, ale paradoxně se rozhoduje tak, aby klientovu situaci nikdy definitivně nevyřešil – tedy nepomohl mu. „Smyslem“ takových rozhodnutí je, aby klient zůstal na pracovníkovi závislý a on mu dál mohl „pomáhat“, protože touží po uznání nebo vděčnosti klienta či prostě lpí na moci nad klientem. Paradoxně právě křesťanské prostředí tyto tzv. falešné motivy k pomáhání často ještě více posiluje.⁶⁸ To následně

63 Srov. Jakub DOLEŽEL, *Církevní sociální práce na pozadí encykliky Deus caritas est*, Olomouc: UP, 2012, s. 151; Alois KŘIŠŤAN – David URBAN, Náboženské interpretace motivující k sociální práci, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2012, s. 89–97; Jakub DOLEŽEL, Co dělá sociální práci křesťanskou, in: Michal OPATRŇÝ – Markus LEHNER, *Teorie a praxe Charitativní práce: Uvedení do problematiky, Praktická reflexe a aplikace*, České Budějovice: TF JU, 2010, s. 24–34; Alois KŘIŠŤAN – Libor MUSIL, Nezdopovězená otázka vztahu „pozorného srdce“ a „odbornosti“ v křesťanský zakotvené sociální práci, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2008, s. 93–99.

64 Srov. OPATRŇÝ, *Sociální práce...*, s. 31–33 a s. 43–54.

65 Srov. *Deus caritas est*, čl. 31; *Gaudium et spes*, čl. 16.

66 Srov. Wolfgang SCHMIDBAUER, *Syndrom pomocníka*, Praha: Portál, 2008, s. 234.

67 Srov. Oldřich MATOUŠEK – Pavel HARTL, Nároky sociální práce a syndrom vyhoření, in: Oldřich MATOUŠEK a kol., *Metody a řízení sociální práce*, Praha: Portál, 2013, s. 49–57.

68 Srov. Jakub DOLEŽEL, Osobnostní rizika pomáhající praxe: Syndrom pomocníka ve světle biblické moudrosti, in: Jakub DOLEŽEL, *Spravedlnost a služba III.: Sborník odborných příspěvků a studijních textů CARITAS – Vyšší odborné školy sociální Olomouc*, Olomouc: CARITAS – VOŠ sociální Olomouc, 2008, s. 32–47.

znamená, že v církevních organizacích mohou být pracovníci motivováni touto potřebou pomáhat, která je nadto ještě zesílena vzorem v Ježíši Kristu, což však nutně nepředpokládá zaměření na svobodu a zodpovědnost každého jedince,⁶⁹ k čemuž vede křesťanská sociální nauka založená na přirozeném zákoně. Mj. i tato „křesťanská sociální práce“ bývá charakterizována jako filantropická, protože vychází převážně z empatie a praktické lásky k bližnímu, ve skutečnosti však často vede k zabezpečování pouze aktuálních potřeb člověka.⁷⁰

Závěrem

Zásadní, byť ne jedinou, charakteristikou každého člověka je z hlediska přirozeného zákona svoboda a odpovědnost. Profesionální sociální pracovník by měl, pokud se bude řídit teorií přirozeného zákona, očekávat od klienta rozvíjení vlastní odpovědnosti a iniciativy při řešení problémů.⁷¹ Sociální práce by také v duchu přirozeného zákona měla primárně činit taková opatření, která chrání lidskou důstojnost, umožňují smysluplně naplnit život jedince a vedou k upevnění jeho rolí ve společnosti. Teorie přirozeného zákona proto může být významnou pomocí coby jedna z etických teorií, kterými se sociální pracovník při svém rozhodování řídí.

Přirozenoprávní teorie pak význam rozhodování sociálního pracovníka výrazně posiluje svým důrazem na svobodu a odpovědnost. Je to totiž právě „okamžik“ rozhodnutí sociálního pracovníka, který dává sociální práci její charakter v kontextu toho, podle jakých hodnot se sociální pracovník rozhoduje. Církevní pomáhající organizace a sociální pracovníci, kteří se považují za křesťany, jsou proto zavazováni k tomu, aby se rozhodovali podle přirozenoprávní teorie, což z jejich sociální práce činí křesťanskou sociální práci. Teorie přirozeného zákona však není výlučně křesťanská a katolická církev si na ni nemůže ze samotné její podstaty činit monopol. Proto je také přirozený zákon jako etická teorie v sociální práci využitelný i tehdy, pokud jde o zcela sekulární sociální práci.

69 Srov. Michal OPATRŇÝ, Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce: K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání, *Caritas et Veritas* 1/2011, s. 44–59.

70 Srov. Libor MUSIL, Různorodost pojetí, nejasná nabídka a kontrola výkonu „sociální práce“, *Sociální práce / Sociální práca* 2/2008, s. 60–79.

71 Ne každý klient je schopen si své postavení v životě uvědomovat a aktivně utvářet svůj život. Tomuto problému se věnuje transakční analýza, jejíž terapie je založena na uvědomění si vlastní zodpovědnosti i vztahu k druhým lidem, který vede k vlastnímu sebeporozumění (srov. Pavel NAVRÁTIL, Humanistické a existenciální teorie, in: Oldřich MATOUŠEK a kol., *Základy sociální práce*, Praha: Portál, 2012, s. 201–216).

Teorie přirozeného zákona a její využití v sociální práci Filosoficko-teologická východiska a aktuální praktické využití

Abstrakt

Cílem studie je poskytnout argumentační podporu pro užití teorie přirozeného zákona v sociální práci, protože umožňuje subjektu aplikovat univerzální hodnoty a normy v konkrétních společenských a kulturních podmínkách. Tato studie chápe teorii přirozeného zákona jako jednu z řady etických teorií relevantních pro sociální práci, tzn. takových, které jsou aplikovatelné při řešení sociálních problémů. Argumentačně přitom vychází z tzv. dynamického pojetí přirozeného zákona, které v případě sociální práce jednak poskytuje pracovníkovi základní orientaci, jednak klade důraz na svobodu a zodpovědnost jednotlivce. Z tohoto důvodu chápe studie teorii přirozeného zákona jako užitečnou jak pro tzv. křesťanskou sociální práci, tak pro sociální práci obecně. Na základě rozboru aplikace přirozeného zákona v sociální práci je ve studii také konstatován částečný nesoulad tzv. křesťanské sociální práce s teorií přirozeného zákona.

Klíčová slova: sociální práce, sociální služby, etika v sociální práci, křesťanská sociální práce, Charita, Caritas, Diakonie, přirozené právo

Kontakt

doc. Michal Opatrný, Dr. theol.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mopatrny@tf.jcu.cz

Mgr. Monika Flídrová

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
flidrm00@tf.jcu.cz