

Caritas e|veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

Z nouze ctnost

Lack as an Advantage

Karel Šimr

**Církev v poslání Ježíše Krista: diakonické jednání
mezi sborem, společenstvím a společensky
prospěšnými organizacemi**

**Church in the Mission of Jesus Christ: Diaconal Action
between Congregation, Community,
and Social Enterprises**

Annette Noller

**Spirituálně laděné intervence v krizové intervenci
u sociálních pracovníků křesťanek**

**Spiritually Formed Interventions in Crisis
Intervention by Christian Female Social Workers**

Jan Kaňák

**Rozcestí kritické praxe sociální práce v kontextu
institucionalizovaného systému sociálních služeb
v České republice**

**The Crossroads of Critical Social Work Practice
in the Context of an Institutionalised System of Social
Services in the Czech Republic**

Radka Janebová

Weisure – fenomén, životní styl, nebo zlovyk?

Weisure – Phenomenon, Lifestyle, or Vice?

Martina Kočerová

Obsah

Editorial	6	
Rozhovor	O diakonii a charitě zdola a shora	10	
	s Petrem Hruškou a Štěpánem Brodským		
Studie	Tematické	Z nouze ctnost	16
		Karel Šimr	
		Církev v poslání Ježíše Krista: diakonické jednání mezi sborem, společenstvím a společensky prospěšnými organizacemi	40
		Annette Noller	
		Spirituálně laděné intervence v krizové intervenci u sociálních pracovníků křesťanek	58
		Jan Kaňák	
		Rozcestí kritické praxe sociální práce v kontextu institucionalizovaného systému sociálních služeb v České republice	85
		Radka Janebová	

Studie**Varia**

Vliv závažného onemocnění na „tradiční“ či „alternativní“ spiritualitu nemocných: Výsledky výzkumu ve skupině „tradičně“/„alternativně“ věřících respondentů 112

Jana Maryšková

Weisure – fenomén, životní styl, nebo zlozvyk? 141

Martina Kočerová

Recenze

..... 192

Contents

Editorial	7
Studies	Topical	
	Lack as an Advantage	27
	Karel Šimr	
	Church in the Mission of Jesus Christ: Diaconal Action between Congregation, Community, and Social Enterprises	49
	Annette Noller	
	Spiritually Formed Interventions in Crisis Intervention by Christian Female Social Workers	71
	Jan Kaňák	
	The Crossroads of Critical Social Work Practice in the Context of an Institutionalised System of Social Services in the Czech Republic	98
	Radka Janebová	

Studies**Varia**

The Effect of Serious Disease on the 'Traditional' or 'Alternative' Spirituality of Patients: Research Results in Groups of Believers with 'Traditional'/'Alternative' Beliefs..... 126

Jana Maryšková

Weisure – Phenomenon, Lifestyle, or Vice?..... 159

Martina Kočerová

Responding to Clients and Students Regarding the Existence of God 179

Stuart Nicolson

Reviews

..... 192

Editorial

Vážení čtenáři,

máte před sebou další číslo *Caritas et veritas* s pravděpodobně nejdelším názvem, se kterým jste se v odborném periodiku setkali. Tématem tohoto čísla je původ sociální práce, která je budována od před-institucionálních mezilidských vztahů. Základy současných institucionálních forem můžeme vidět v křesťanských společenstvích, kde motivem byla potřeba bližních a láska k bližnímu. Takto fungující vzájemná pomoc je formou sociální pomoci řízené „zdola“ a motivované nadšením jednotlivých lidí. Institutionalizovaná podoba, ať ve formě Diakonie, Charity či jiné organizace, je formou sociální pomoci řízené „shora“. Přináší mnoho výhod, mezi které se počítá celospolečenský dosah, větší šíře financování, profesionalita, adt. Na druhé straně však z takové struktury může snadno vypadnout klient, jenž prostě nezapadá do definovaných kategorií. Smyslem našeho čísla je poukázat na význam obou přístupů k sociální práci a na vzájemnou interakci mezi individuální a institucionální formou sociální práce.

Téma celého čísla otevírají podnětné rozhovory se Štěpánem Brodským a Petrem Hruškou, které přinášejí praktický pohled na obě formy sociální pomoci, a to jak z každodenního života ve farnostech, tak z perspektivy Diakonie či Charity.

Následují odborné tematické studie věnované vztahu obou forem sociální pomoci. Karel Šimr podává studii pojednávající o celospolečenském přínosu křesťanské podoby sociální pomoci nahlížené sociologickým paradigmatem „společnosti sítí“. Na něj navazuje studie Annette Noller, jež uvádí různé teorie církve rozvíjené současnou evangelickou teologií a diakonický rozměr v rámci farností, ale i společensky prospěšných organizacích. Studie Jana Kaňáka je věnovaná spirituálně laděné intervenci v krizové intervenci u sociálních pracovníků křesťanek a zpracovává střety spirituálního a profesionálního diskurzu. Skupinu tematických studií uzavírá Radka Janebová, která představuje téma rozcestí kritické praxe sociální práce v kontextu institucionalizovaného systému sociálních služeb v České republice.

Nové číslo *Caritas et veritas* přináší také netematické odborné studie, které se zabývají různými aspekty sociální práce. Jana Maryšková vypracovala studii se zaměřením na vliv závažného onemocnění na „tradiční“ či „alternativní“ spiritualitu nemocných. Výsledky výzkumu ve skupině „tradičně“/„alternativně“ věřících respondentů otevírají podnětné otázky pro přístupy k pastorači. Odborná studie Martiny Kočerové je zaměřena na pedagogiku volného času a na relativně nový termín *weisure*, který poukazuje na problém zneužívání volného času spojením s prací. Poslední, avšak neméně důležitou, je odborná studie Stuarda Nicolsona, který se zabývá propojením mezi novými přístupy v apologetice a jejich využitím v kontextu sociální práce.

Číslo je doplněno recenzí Milana Nakonečného na podnětnou knihu *Mysl, já a společnost*.

Za celou redakci vám přejeme přínosné a obohacující čtení.

Pavel Kilberg

Výkonný redaktor *Caritas et veritas*

Dear readers,

This issue of *Caritas et veritas* has probably the longest name you have ever seen in professional periodicals. The theme of it is the origin of social work which is built on pre-institutional interpersonal relationships. The foundations of contemporary institutional forms can be seen in Christian communities. In these communities, the motive for social work was a neighbour's need and love for one's neighbour. Mutual help, in this way, is a form of 'bottom-up' social help. It is motivated by the enthusiasm of individual people. The institutionalised form, whether as Diaconia, Caritas, or any other organisation, is a form of 'top-down' social help. It brings many benefits which include a wide social impact, greater funding, professionalism, etc. On the other hand, such a structure can easily leave out a client who simply does not fit into the defined categories. The purpose of our issue is to point out the importance of both approaches to social work and the interaction between individual and institutional forms of social work. The theme of the whole issue is opened by motivating interviews with Štěpán Brodský and Petr Hruška, which provide a practical view of both forms of social help in the light of everyday life in parishes, from the perspective of Diaconia or Caritas. In the following text, professional thematic studies devoted to the relationship of both forms of social help will be considered. Karel Šimr presents a study dealing with the contribution of the Christian form of social help for the whole of society viewed through the sociological paradigm of the 'networking society'. This is followed by a study written by Annette Noller which presents various theories of the Church developed by contemporary evangelical theology and a diaconal dimension within parishes as well as within socially beneficial organisations. The study by Jan Kaňák is devoted to spiritually inspired crisis intervention done by female social workers, and deals with conflicts of spiritual and professional discourse. The group of thematic studies ends with the study by Radka Janebová. Her study represents a crossroads of critical practice of social work in the context of the institutionalised system of social services in the Czech Republic.

The new issue of *Caritas et veritas* also offers non-thematic professional studies on various aspects of social work. Jana Maryšková wrote a study focusing on the impact of serious illness on the 'traditional' or 'alternative' spirituality of patients. The research results in the 'traditional'/'alternative' groups of religious respondents open up challenging questions for pastoral care and its approaches. The study by Martina Kočerová focuses on leisure time pedagogy, and on the relatively new term *weisure*. The new term points to the problem of the abuse of leisure time in connection with work. Finally, but no less important, is a study by Stuart Nicolson which deals with the link between new approaches in apologetics and their possible use in the context of social work.

The issue is complemented by a review by Milan Nakonečný on the inspiring book *Mind, Self and Society*.

On behalf of the entire editorial staff, we wish you fruitful and rewarding reading.

Pavel Kilberg

Executive editor of *Caritas et veritas*

Témata dalších čísel

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

2/2019 Humanitně vědní přístupy v sociální práci a pomáhajících profesích

Uzávěrka: 30. 6. 2019

1/2020 Pomáhající profese v paliativní péči

Uzávěrka: 31. 12. 2019

2/2020 Literatura jako prostředek školní edukace a výchovy ve volném čase

Uzávěrka: 30. 6. 2020

Topics of future issues

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

- 2/2019** Humanities-Science Approaches in Social Work and the Helping Professions
Deadline: 30st June 2019
- 1/2020** Helping Professions in Palliative Care
Deadline: 31st December 2019
- 2/2020** Literature as a Means of School Education and Leisure Time Education
Deadline: 30st June 2020

Rozhovor

O diakonii a charitě zdola a shora s Petrem Hruškou a Štěpánem Brodským



Mgr. Štěpán Brodský (*1973), náměstek ředitele a člen správní rady Diakonie ČCE odpovědný za duchovní a pastorační péči, komunikaci a fundraising. Absolvent ETF UK. Patnáct let kazatel ČCE v Třebenicích a Hradci Králové.

V Diakonii ČCE působíš jako člen správní rady odpovědný za duchovní a pastorační péči, komunikaci a fundraising. Jak to jde dohromady?

Tyto oblasti činnosti opravdu mohou na první pohled působit nesourodě.

Je to z části residuum procesu utváření mé role ve vedení Diakonie. Do Diakonie jsem nastoupil v roce 2015 s úkolem pečovat o vztahy se zřizovatelskou Českobratrskou církví evangelickou po všech stránkách, které z tohoto vztahu vyplývají. Diakonie jako církevní nezisková organizace dlouhodobě deklaruje, že vedle poskytování péče sociální, zdravotní, vzdělávací a poradenské dbá také na péči pastorační a duchovní. Původně se počítalo s tím, že tyto věci bude mít na starosti tzv. farář pro Diakonii. Nikdy se ovšem nepovedlo spolu s ČCE nastavit systém tak, aby bylo místo faráře pro Diakonii obsazeno. Proto se tehdy vedení Diakonie rozhodlo, že přijme na ústředí Diakonie pracovníka, kterému bude oblast spolupráce s ČCE a s ní související duchovní a pastorační služba svěřena. Říkali jsme mu tehdy manažer pro etické řízení. S další restrukturalizací vedení Diakonie jsem dostal na starosti oddělení komunikace a fundraisingu. Z mého úhlu pohledu vztahy se zřizovatelem patří do oblasti externí komunikace Diakonie, proto propojení těchto oblastí působnosti nepovažuji za nikterak problémové.

Prakticky je třeba říct, že v rámci vedení Diakonie se v oblasti duchovní a pastorační péče soustředíme na komunikaci mezi ústředím ČCE a vedením Diakonie, nastavujeme společně systémy spolupráce, pracujeme na koordinaci a nastavování procesů, podle kterých pak konkrétní spolupráce probíhá na nižších úrovních. Je to spíš manažerská práce než konkrétní výkon pastorační a duchovní péče. Tu si užiji jen okrajově, například při pravidelných chvílích ztišení se zaměstnanci ústředí, v pastoraci a sdílení s kolegy, ke kterým také dochází, ale hlavní náplní mé práce nejsou.

Diakonie je organizace zřizovaná církví a provozuje více než 140 zařízení v celé ČR. Jak a jakým způsobem se Vám daří pečovat o křesťanský ráz instituce a jejích služeb a co to vlastně znamená?

Otázka, co to vlastně křesťanský ráz znamená, je velmi dobrá. Na mnoha místech vstupuje do života zařízení Diakonie farář či faráčka partnerského sboru, probíhají vzájemné návštěvy nebo se pořádají společné bohoslužby. Ve vztahu k partnerskému sboru vzniká pro organizační jednotku

prostor, ve kterém má být napojena na svět křesťanského společenství. Je mi jasné, že toto křesťanský ráz instituce nezaručí, ale snažíme se tak vytvářet příležitosti, kdy do života Diakonie promlouvá svět křesťanské víry.

Snažíme se v Diakonii žít s vědomím, že všichni tuto sociální a jinou službu pro různé potřebné lidi kolem nás vykonáváme, protože nás k tomu vyslala církev. Křesťanská láska k bližnímu, ochota pomáhat a projevovat milosrdenství mají podle mého mnoho tváří. Od vnitrosborové solidarity a pomoci až po institucionální sociální služby, které církev iniciovala. Podle mne je toto vědomí důležité, např. v Soběslavi nevzniklo středisko a škola pro děti a lidi s různým hendikepem díky tomu, že radní města rozpoznali potřebnost takových zařízení a rozhodli se je zřídit, ale díky rozhodnutí křesťanů z místního sboru vykonávat tuto službu. Zformování své služby do střediska Diakonie bylo jednou z cest, kterou tehdy na začátku mohli zvolit. V Diakonii nezjišťujeme církevní či náboženskou příslušnost klientů ani zaměstnanců. Těžko pak od nich můžeme požadovat křesťanský ráz. Co však od nich – a především od zaměstnanců – požadujeme, je respekt k hodnotám organizace, které z křesťanského prostředí vycházejí. Usilujeme-li např. o kvalitu péče o lidské vztahy (na různých úrovních), mluvíme o hodnotě milosrdenství. Člověku, kterému není srozumitelné křesťanské prostředí, pak zjednodušeně vysvětlujeme, že dbáme na to, abychom do lidských vztahů vstupovali s milým srdcem (empaticky, s respektem). Pro člověka znalého křesťanského prostředí se pak v tomto rozhovoru může otevírat i milosrdenství, se kterým se k němu Bůh sklání a ve kterém mu dává sílu ke službě. O těchto různých způsobech vnímání motivace k milosrdenství se snažíme v Diakonii otevřeně hovořit. Podobné je to i u dalších hodnot: společenství a naděje. Diakonie má hodnoty celkem čtyři. Shrnujeme je ve větě s naším posláním pomáhat potřebným: Diakonie tvoří společenství, které v milosrdenství a s nadějí fortelně pomáhá potřebným.

A jak se nám daří pečovat o křesťanský ráz? Je to obdobné jako s péčí o křesťanskou tradici v české společnosti. Jak zaměstnanci Diakonie, tak její klienti jsou na jedné lodi s českou společností. Nesou společné znaky nedůvěry k církvím, neznalosti křesťanských tradic, víry v něco. Zápatit za křesťanský ráz se snažíme především upevněním povědomí, odkud naše pomoc vychází, a vírou, že tato práce má smysl, nadějí. A o tom se snažíme i podávat svědectví. Prioritou však zůstává pomoc potřebným.

Zvláštností Diakonie ČCE (oproti např. Charitě ČR) je skutečnost, že každé středisko má svůj partnerský farní sbor. Jak to funguje a jaký význam má pro Diakonii spolupráce s církví?

Každá organizační jednotka Diakonie (tj. středisko sociálních či zdravotních služeb nebo speciální škola) je napojena na partnerský sbor ČCE. Staršovstva partnerských sborů volí členy Dozorčích rad. Dozorčí rada je kontrolním a poradním orgánem pro organizační jednotku. Je to příležitost, aby život organizační jednotky viděly oči aktivního křesťana a tento pohled zprostředkovávaly i Diakonii.

Důležitý význam spojení ČCE coby zřizovatelky s Diakonií je v tom, že ČCE je v zásadě odpovědná za to, co a jak Diakonie dělá. Kontrolu a odpovědnost v některé oblasti nechává plně na Diakonii (například kontrolu kvality služeb podle standardů), jiné chce mít pod dohledem (například hospodaření). Toto nastavení je v zásadě v pořádku. Otázkou jen zůstává, zda místní partnerské sbory najdou dostatek erudovaných dobrovolníků pro spolupráci s organizačními jednotkami Diakonie. A velkou výzvou zůstává i míra spolupráce týkající se zmiňované péče o křesťanský ráz organizace.

Kde vidíš možnosti vzájemného doplnění Charity či Diakonie jako velkých organizací, řízených shora, s diakonickými aktivitami, vycházejícími zdola z prostředí farností a sborů, v případě ČCE např. s tzv. křesťanskou službou?

Mohu mluvit jenom o tom, jak to vidím v případě Diakonie ČCE a farních sborů ČCE. Jsem toho názoru, že sociální práce instituce Diakonie a sociální práce sborů ČCE a jejich členů jsou jenom různé formy rozvíjení diakonické práce, kterou chápu jako povolání křesťanů (a dalších spolupracovníků) k naplňování poslání církve v tomto světě. V jádru jde o společné ujišťování, že jsme tady, abychom pomáhali potřebným. Jsme na jedné lodi. Není žádné my a oni. Posilování této sounáležitosti vzájemnou vstřícnou komunikací, výměnou zkušeností či finanční podporou je jednou z možností vzájemného doplňování.

Diakonie jako instituce se plně profesionalizovala. Snaží se vystupovat v rámci systému poskytování sociálních služeb v ČR. Sleduje právní předpisy, má nastavené systémy. V tom všem se může stát poradní podporou každé sociální aktivitě sborů ČCE. Svým způsobem se může stát také brnou k občanské společnosti. Např. místní sbor se dobrovolnickou aktivitou ve středisku Diakonie může dostat k lidem, kteří by do společenství sboru nepřišli, nesetkali se s ním.

Sborová diakonická aktivita (např. křesťanská služba při sboru) může Diakonii jako organizaci připomínat jádro diakonické práce. Může připomínat věci, na které se při profesionalizaci zapomíná, např. že pomáhat lze i modlitbou a přímluvami, že pomoc bližnímu je také záležitost srdce a víry, nejenom skutků samotných. Dobrovolnická křesťanská služba ve sborech církve může motivovat lidi, aby ve své profesní sféře volili zaměstnání v sociálních službách.



Mgr. Petr Hruška, Ph.D. (*1965), farář Římskokatolické farnosti Cheb, předseda správní rady Hospice Sv. Jiří v Chebu, v letech 2006–2011 ředitel Farní charity Cheb. Postgraduální studium pastoračního vedení, spirituality a pastorální teologie v Irsku a v Praze.

V poslání formulovaném chebskou farností, v níž sloužíš, uvádíte, že chcete „žít z Kristovy radostné zvěsti a sloužit jejímu šíření ve službě všem lidem, zvláště těm nejpotřebnějším“. Koho ve vašem kontextu považujete

za tyto nejpotřebnější?

Výraz „nejpotřebnější“ je zde pro nás spíše jakýmsi „kompasem“ než něčím, co definuje jasně vymezenou skupinu. Biblicky bychom asi řekli, že bychom chtěli „nezapomínat na chudé“ – na ty, kteří jsou v dnešní společnosti, ale často i v církvi nějak upozaděni, vytlačeni na okraj naší pozornosti, kteří se nedovedou hlásit o svá práva či žádat o pomoc, a to napříč všemi společenskými vrstvami.

Oním „nejpotřebnějším“ může být žena z ekonomicky zajištěného manželství trvale trpící psychickým domácím násilím ze strany svého muže. Může jím být farnice, která s láskou donekonečna vychází vstříc svému synovi – alkoholikovi, až ji splácení jeho dluhů hrozí dohnat na pokraj nezvladatelné bídy, aniž by si toho vůbec někdo povšiml. Může jím být maminka s maličkým dítětem a s druhým na cestě, která se najednou z jakýchkoli důvodů ocitne před Vánoci na ulici a momentálně nezapadá do systémů a standardů profesionální sociální péče...

Možná toto nejlépe poslouží jako výchozí bod při snaze definovat onoho „nejpotřebnějšího“ – jako člověka, který propadl sítím standardů systematické podpory státu či neziskového sektoru a je vydán „napospas“ pro něj nezvládnutelné situaci.

Jaké konkrétní podoby tato služba ve vaší farnosti má – a jak se jí daří zahrnout do života farního společenství?

Konkrétní podoby služby naší farnosti jsou hodně dané tím, jací lidé byli poslední léta její součástí, jaké schopnosti do ní přinášeli a co jim leželo na srdci. Dlouhodobě je to především návštěvní služba u starých a nemocných, ať už v domácnostech, nebo v lůžkových zařízeních. Část této služby byla později institucionalizovaná tím, že naše Farní charita spolu s dalšími založila mobilní hospic, čímž byla služba umírajícím a jejich rodinám zprofesionalizována, a farnost jí podporuje skrze benefiční akce, zapojení farníků do dárcovského kruhu přátel Hospice a dobrovolnictví.

Jako doplněk k dalším profesionálním sociálním službám, které v Chebu fungují pod Diecézní charitou Plzeň (azylový dům, noclehárna, denní centrum apod.), pak především během zimních měsíců nabízíme na faře nedělní obědy lidem bez přístřeší s možností následného posezení při filmu či jen tak u kávy. Cílem této spíše aktivity než služby není ani tak řešení sociálních či ekonomických problémů těchto lidí, ale vytvoření prostoru, kdy alespoň jednou za týden (a někteří z nich i při občasných návštěvách u dveří fary i během týdne) mohou zakusit prosté lidské neodsužující a nenárokující přijetí. Někteří pak chtějí navázat i nějakým systematictější doprovázením při konkrétních krizových situacích.

Občas také poskytneme jakousi „ubytovací záchytku“ někomu, kdo zrovna není zvyklý na přespávání v lesním bunkru, a přesto se náhle ocitne na ulici. Snažíme se pak takovéto lidi po několika dnech doprovodit k nějakému dlouhodoběji udržitelnému řešení v rámci dalších, už profesionálních sociálních či charitních služeb či v rámci jejich širší rodiny.

V oblasti „vnitřní“ diakonie od loňska rozvíjíme cosi, co jsme nazvali „Hroznatova mísa“ (o blahoslaveném Hroznatovi se vypráví, že své dělníky v klášteře Teplá vyplácel tak, že dal do mísy nějakou sumu peněz, ze které si pak každý dělník bral tolik, kolik potřeboval, a zbytek se rozdělil mezi chudé). Farníci mohou na lístky nadepsané „Potřebuji“ či „Nabízím“ psát své potřeby či nabídky (finanční, materiální, časové, dovednostní), přidat kontakt, lístek vložit do proutěného košíku a nechat přinést při nedělní bohoslužbě k oltáři. Na Charitě se pak snažíme propojit „nabídky“ a „potřeby“ mezi sebou, případně i nějak jinak (např. z fondů k tomu průběžně tvořených) podpořit řešení takových potřeb, pro které se nenajde příslušná odpovídající nabídka. Samozřejmě že značná část takovéto výměny se děje i „mimo mísu“, na základě přirozených rodinných, sousedských či přátelských vztahů. Tuto aktivitu vnímáme jako povzbuzení právě k tomuto přirozenému komunitnímu sdílení darů.

Co všechno podle Tebe je „farní charita“ či „sborová diakonie“?

Na to jsem odpověděl už výše. A tak si sem dovolím připojit malý systémový exkurz.

U nás ve farnosti máme zřízenou Farní charitu Cheb, která má vlastní právní subjektivitu a je metodicky vedená Diecézní charitou Plzeň. Tím je právně vzato v partnerském postavení vůči Římskokatolické farnosti Cheb. Tento „outsourcing“ charitativních/diakonických služeb na organizaci, která není formálně totožná s farností, má své výhody i nevýhody. Udělali jsme to takto před lety především ze dvou důvodů: Zaprvé značka „Charita“ měla (a mnohde i stále má) v širší společnosti lepší „zvuk“, než značka „farnost“, či „církev“. A zadruhé jsme chtěli zřídit dobrovolnické centrum, což se nám zdálo praktičtější (především kvůli žádostem o granty) propojit spíše s Charitní než s farní strukturou.

Zároveň jsme ale od počátku vždy považovali Farní charitu za nedílnou součást služebního týmu farnosti, která funguje „uvnitř“ farnosti, a ne jako její (třeba i sebevítanější, ale stále „vnější“)

partner. Proto jsme si i poslání naší farní charity specifikovali takto:

„Farní charita Cheb má členům místní farní obce poskytovat prostor a nástroje pro solidární sdílení materiálních statků mezi sebou navzájem tak, aby nikdo z nich netrpěl nouzí a aby tito farníci mohli v osobním životě i organizovaně v oblasti své působnosti sloužit těm, kteří trpí nespravedlností, samotou, bolestí či bídou, a poskytnout či zprostředkovat jim účinnou a přiměřenou pomoc.“

Jednoduše řečeno – ve Farní charitě vidím nástroj, který má pomoci celé farnosti, aby „nezapomínala na chudé“, či aby se celá farnost stala „diakonickou“.

Po více než deseti letech takového propojení se nyní nacházíme ve fázi úvah, zda tato strukturální podvojnost má ještě smysl a zda s sebou nepřináší více potíží (dvojí účetnictví, dva rozpočty, dvě výroční zprávy, hlídání oddělenosti zdrojů a účelů finančních darů atd.) než užitku (v současné době by dobrovolnické centrum mohla zřídit i přímo farnost, která má zároveň ve městě již docela dobré jméno a nemusí se tolik „schovávat“ za Charitu). Zvažujeme tedy, zda není vhodné i formálně přejít na model, kdy Římskokatolická farnost Cheb bude charitní služby nabízet svým členům či širší veřejnosti jako své vlastní služby a nikoli přes Farní charitu Cheb coby prostředníka.

Tento krok by z dlouhodobého hlediska mohl znatelně přispět k dalšímu zlepšení image církve jako takové (lidé by si více uvědomovali, že to, co doposud ve městě dělala „ta Charita“, vlastně dělá „ta farnost“, tj. církev). Zároveň si však nejsem jistý, zda pro tento krok už nastal správný okamžik, protože i při sebevětší snaze být lokálně hodnověrní budeme pro mnoho lidí chtě nechtě stále součástí onoho ještě na dlouhá léta negativně zatíženého obrazu (katolické) církve jako té, které jde jen o majetek, ve které jsou ti zhýralí kněží prznící malé chlapce a která lidi jen z kazatelů straší katastrofickými scénáři důsledků extrémních genderových ideologií.

Zmínil jsi spolupráci s Charitou. Jak toto „rozhraní“ vypadá? A jaké to přináší možnosti a jaká napětí?

Jak je vidět z již řečeného, naše Farní charita Cheb je vlastně součástí „struktury Charity“ (konkrétně Diecézní charity Plzeň), v praxi je však vedená a řízená v rámci pastoračního týmu naší farnosti. Ono ve stanovách deklarované „metodické vedení“ spočívá v tom, že jednou za rok se ředitelka naší Farní charity účastní setkání ředitelů jednotlivých místních Charit v rámci diecéze a v průběhu roku konzultuje s kanceláří Diecézní charity některé další záležitosti (např. týkající se GDPR, Tříkrálové sbírky apod.).

V Chebu ovšem navíc jakožto farnost / Farní charita spolupracujeme v oblasti pomoci lidem bez přístřeší i s profesionálními sociálními službami, které jsem zmiňoval již dříve a které v Chebu před lety za pomoci tehdejší Farní charity zřídila Diecézní charita Plzeň. Občas se setkáme s některým z vedoucích pracovníků, abychom „sladili noty“ a „nelezli si do zelí“, občas konzultujeme jednotlivé situace a klienty, kteří se objevují jak u nich, tak u nás, občas klienty posíláme na Diecézní charitu pro profesionální pomoc. Ovšem vzhledem k tomu, že se k nám z tohoto okruhu stahují spíše lidé, kteří klasickým sítím standardů sociálních služeb již zcela propadli (nebo se z různých důvodů ani nikdy nesnažili do tohoto systému dostat), často ani takovéto konzultace zapotřebí nejsou a nijaká vážnější napětí nevznikají.

Jak se podle Tebe mohou Charita jako velká shora řízená organizace a diakonické aktivity vycházející zdola z prostředí farností propojovat a doplňovat?

Možná právě tak, jak jsem nastínil výše. Takováto „diakonická farnost“ (ať už za pomoci Farní charity coby formální struktury či bez ní) by dle mého měla být prostorem, kde lidé, a to zvláště

„ti nejpotřebnější“, mohou zakusit Ježíšovy žehnající, podpírající a hladící ruce, slyšet Ježíšovo slovo přijetí, povzbuzení a milosrdenství a objevit prostor, ve kterém nasají novou naději k životu a případně najdou i nějakou praktickou pomoc či podporu. A to nikoli v první řadě prostřednictvím specializované „kanceláře“ či „projektu“, ale v setkávání s farníky při či po nedělní bohoslužbě, v jejich všedním životě, případně při běžných farních aktivitách přes týden na faře. Pokud později během těchto neformálních setkání vyvstane potřeba profesionální pomoci, měla by farnost mít možnost odkázat na osvědčené kvalitní sociální služby v té které oblasti. A zde si dovolím – s trochou nadsázky – říci: Pak už je tak trochu jedno, jestli to budou sociální služby provozované Charitou, nebo nějakou jinou kvalitní neziskovou organizací.

Karel Šimr

Studie – tematické (Studies – Topical)

Z nouze ctnost

Křesťanská služba v ČCE mezi organizací a sítí

Karel Šimr

Abstrakt:

Článek na základě archivních dokumentů a rozhovorů s aktéry dění představuje křesťanskou službu v Českobratrské církvi evangelické, jak se vyvíjela zejména po komunistickém převratu v druhé polovině 20. stol. Všímá si klíčových charakteristik spočívajících v důrazu na sousedství, vzájemnost a společenství. Následně vztahuje tuto empirickou podobu sborové diakonie k teologické diskusi o diakonizaci církve a naznačuje možné perspektivy rozvinutí sborové diakonie a reflexe celospolečenského přínosu církví v rámci sociologického paradigmatu „společnosti sítí“, v němž síla křesťanské služby nespočívá v organizovaných aktivitách, ale v sociálním kapitálu církve.

Klíčová slova: křesťanská služba, diakonie, Českobratrská církev evangelická, komunitní práce, diakonická církev, společnost sítí

Křesťanská služba je označení pro diakonickou práci v Českobratrské církvi evangelické, jak se ve velmi omezené podobě rozvíjela po vynucené likvidaci organizované diakonie po roce 1948. Řád diakonické práce ČCE, vydaný roku 1998, ji chápe jako fundamentální podobu diakonie, která „má svůj základ ve farních sborech“. Hovoří o ní jako o „péči prováděné v rámci sborů ČCE“, kterou „zajišťují převážně dobrovolní pracovníci“.¹ V současnosti – nikoli bez souvislosti s růstem organizované Diakonie ČCE – můžeme sledovat úpadek křesťanské služby ve sborech i bezradnost vedení církve nad jejím dalším směřováním. V tomto článku ji proto nejprve v hlavních rysech představíme, dále uvedeme do souvislosti diskuse o sborové diakonii a diakonické církvi, jak ji v ekumenické šíři rozvinuli teologové ve 20. století, a na závěr se pokusíme přispět k hledání vize pro sborovou diakonii v 21. století a teoretického rámce pro její reflexi.

Křesťanská služba v ČCE

Abigail Hudcová shrnuje činnost křesťanské služby v éře socialismu následujícími slovy: „Křesťanská služba měla na zřeteli potřebné členy církve, sboru, mapovala situaci členů sboru, soustředila se především na staré a opuštěné. Někde organizovala ve sborech bazary a sbírky, z jejichž výtěžku čerpala prostředky na finanční výpomoc potřebným, na obdarování jubilantů; dále

1 © Řád diakonické práce ČCE (online), dostupné na <http://www.evangnet.cz/cce/czr/rdp.html>, citováno dne 5. 5. 2018.

zajišťovala pohoštění při nejrůznějších sborových či seniorátních setkáních apod.²

Tento kvantitativní výčet můžeme doplnit sebepojetím křesťanské služby v dobovém textu. Jedná se o oběžník poradního odboru křesťanské služby, pod nějž se v roce 1966 podepsali jeho tehdejší předseda F. M. Dobiáš a tajemník E. Zelený.

„Od té doby, co naše církve nemá žádné ústavy ani jiné zařízení ke konání tzv. křesťanské služby, mohou se naše sbory po této stránce uplatňovat jen v tom, co nazýváme sousedskou pomocí. Je to úsilí být ku pomoci lidem v našem sboru i okolí, kteří se dostali do nějaké nesnáze nejen proto, že jsou nemocní, nemožní pro pokročilé stáří, nýbrž i proto, že jsou v nějaké jiné situaci, která je činí potřebnými pomoci. Toto je vlastní bezprostřední křesťanská služba, ke které jsou naše sbory Písmem vyzývány, která vyplývá z křesťanského obecenství a tvoří je, a která nadto patří k podstatě křesťanského svědectví. Křesťanské svědectví zvláště dnes je nepřesvědčivé, není-li provázeno tímto neokázalým, láskyplným zájmem o bližní v jejich nesnázích.

Tato služba by tedy měla být přirozený, nenucený a samozřejmý projev sborového života. To neznamena, že má být konána jen náhodně. Má-li být účinná, je třeba, aby byla konána plánovitě, promyšleně a organizovaně. To není proti Duchu svatému, který jistě vede k dobře konané službě.

Nejlépe, když je ve sboru několik bratří a sester, kteří usilují, aby věděli o každém, kdo je v nějaké nouzi. Jejich úkolem pak je najít ve sboru, pokud na to sami nestačí, někoho, kdo tuto pomoc oněm potřebným poskytne.

Dnes se učíme rozumět, že ovšem naše sbory nesmějí být zaměřeny jen samy na sebe, že mají být naopak místem, kde jsou probouzeni a vychováváni k službě lidem na všelikém místě, nejen v oblasti sboru, nýbrž i mimo ni. Učíme se také chápat, že naše doba velikými společenskými změnami, kterými prochází, je pramenem i nových nesnází, které dřívější doba neznala. Rodina neplní již všechny ty funkce, které dříve plnila. (...)

Na druhé straně nahrazuje ovšem dnešní společnost svou péčí o uspokojování potřeb ve většině případů křesťanskou službu starého typu. A přece i dnes jsou lidé, kteří potřebují pomoci. Naše sbory by měly o nich vědět a hledat cestu, jak jim ji poskytnout, a tak vychovávat své členy, aby měli oči otevřené pro nesnáze dnešního světa a dovedli i s ním hledat cestu ku pomoci všude, kde jí třeba. Budou tak poslušni svého Pána.“³

Citovaný text můžeme klidně chápat jako shrnutí a výklad problematiky sborové diakonie v ČCE. Oběžník začíná ohlédnutím do minulosti, konkrétně zmínkou o době, v níž církve spravovala diakonická zařízení a ústavy (např. hned v roce 1918 přebírá šest sirotčinců). Rostoucí pozornost k sociální otázce v církvi dokládá postupné zřizování sociálních odborů na různých úrovních, počínaje farními sbory⁴, dovršené v roce 1939 zřízením Ústředí sociální péče se šestičlenným výborem. Zpráva z roku 1940 hovoří o 11 ústavech, 3 útulcích pro dorost a jednom starobinci.

K tomu je ovšem ještě třeba připočíst činnost spolku Česká diakonie.⁵ Ten vznikl v roce 1903

2 © Českobratrská církev evangelická. *Průvodce čili baedeker*, s. 63 (online), dostupné na https://www.evangelnet.cz/files/831-cce_pruvodce_cili_baedeker.pdf, citováno dne 5. 5. 2018.

3 *Oběžník Poradního odboru křesťanské služby z 13. 1. 1966 seniorátním a sborovým odborům křesťanské služby*, Ústřední archiv ČCE, Dodatky k archivnímu fondu SR ČCE, PO KS, neuspořádaný materiál.

4 Tak v roce 1924 vzniká církevní řád sociálních odborů, doplněný v roce 1935 také o formulaci: „V každém sboru zřizuje se odbor pro sociální práci.“ Řád také specifikuje oblasti působení odborů vč. např. výchovy k sociální spravedlnosti. Novou úpravu řád získává v roce 1938 a v roce 1941 je vystřídán Řádem pro sociální péči, který hovoří o sociálních odborech sborových, seniorátních a ústředních.

5 Zájemce o hlubší seznámení s historií České diakonie odkazujeme na následující publikace: Vlastimil JAŠA, *Co církve udělala na poli sociálně ethickém v období 1918–1938*, písemná práce k druhé odborné zkoušce ze sociální teologie na Komenského teologické fakultě v Praze, 1956; Daniel MATOUŠ, *Dějiny české diakonické práce*, písemná práce k druhé odborné zkoušce na ETF UK v Praze, 1994; Josef SMOLÍK, Die tschechische (böhmische) Diakonie, in: *Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte*, (BOKG) Folge 5, Münster, 2002, s. 124–130.

na mezidenominačním základě a na principu spolku sdružujícího diakonky podle německého vzoru. Náplň jejich práce vystihuje vysvětlující podtitul názvu spolku „pro ošetřování nemocných a chudých“ (po první světové válce „evanjelický spolek pro ošetřování nemocných a sociální péči“). Diakonky, sdružené kolem mateřského domu v Praze, se soustředily na ošetrovatelskou službu v nemocnicích a domácnostech. Česká diakonie byla původně budována na panreformačním základě. Ovšem v roce 1924 se objevuje zmínka o tom, že sdružuje již jen českobratrské diakonky, protože po vzniku samostatné republiky v roce 1918 si jednotlivé církve začaly zakládat vlastní organizace, do nichž část diakonek přešla. Na základě zrušení spolkové činnosti po nástupu komunistů k moci byla činnost České diakonie nejprve včleněna do struktur Ústředí sociální péče ČCE. Během 50. let dochází k postupnému utlumování organizované církevní sociální práce ústavního typu, které vyvrcholilo v roce 1960 předáním církevních domovů důchodců státu.

Pro sebezpetí křesťanské služby v ČCE je důležité, jak je tato vnějšími podněty vynucená situace nahlížena a hodnocena zevnitř. Toto hodnocení – aspoň co se týče vyjádření obsažených v písemných dokumentech – je pozitivní. To můžeme sice chápat v dobovém kontextu jako snahu o přizpůsobení se komunistickému režimu, zároveň zde ovšem přichází ke slovu i legitimní teologické akcenty. Stříteský již ve výroční zprávě z roku 1949 chápe novou situaci jako návrat k apoštolské praxi, v níž neexistovala žádná církevní zařízení ústavního typu. Důraz začíná být kladen na sborovou sociální práci na základě odkazu na Ga 6,2 („Jedni druhých břemena neste.“). Stav diakonie včleněné do církve je chápán jako vytoužená situace, která představuje protiváhu vůči státnímu systému sociální péče: „Sborová sociální péče je i po příkladu prvotní církve nutným doplňkem sborové péče pastýřské, konané kazatelem a staršími. A to i při sebero-zvinutější sociální péči státní.“⁶

Nejen na celocírkevní, ale také na seniorátní a sborové úrovni vznikají odbory křesťanské služby. Sborová diakonie je chápána jako pomocná sborová služba či služba sousedské pomoci. Cílí především na vyhledávání potřebných v rámci sboru a koordinaci pomoci. Zápis z jednání Ústředí sociální péče z 13. 5. 1949 zmiňuje některé z okruhů sborové sociální práce: návštěvní služba u nemocných v nemocnicích, návštěvy v ústavech pro nevidomé (předčítání, doprovody na bohoslužby), péče o evangelické děti z ústavů (např. doprovod do nedělní školy), pomoc starým lidem (např. s úklidem domácnosti), obstarávání – řečeno dobovým jazykem – dozoru v nedělních opatrovnách (tato služba umožňovala rodičům zúčastnit se soustředěně bohoslužeb), pomoc při pořádání bazarů nebo veřejných sbírek. Ve směrnících zaslaných do sborů zmíněný odbor zdůrazňuje skutečnost, že speciální pomoc je „nutným doplňkem“ sborové práce, dále potřebu odbornosti a spolupráce s veřejným systémem péče a zakotvení ve sboru v podobě jeho sociálního odboru.

Odbornost má být garantována alespoň ve větších sborech placenou sborovou sestrou, jejíž služba má být doplněna vedlejšími úvazky, dobrovolníky, mládeží apod. Zpráva z roku 1952 hovoří o tom, že takový odbor existuje v 80 sborech ČCE, a oběžník synodní rady z 3. 12. 1952 vyzývá rovněž k ustavení seniorátních odborů křesťanské služby. V roce 1953 dochází ke sloučení Ústředí sociální péče a odboru Příprava ke křesťanské službě a ke vzniku odboru křesťanské služby.

Klíčovými pojmy pro chápání sborové diakonie jsou: společenství, sousedství a vzájemnost. Oběžník celocírkevního poradního odboru křesťanské služby z 13. 1. 1966 určený seniorátním výborům a seniorátním odborům křesťanské služby hovoří „o nejvlastnější pomocné službě našich sborů, sousedské pomoci“. Jde tedy o vzájemnou sousedskou pomoc v rámci sboru, která

6 Zápis z Ústředí sociální péče z 15. 3. 1948, Archivní fond SR ČCE, VII L 2, 1940–1978.

se ovšem nevyklučuje s potřebou koordinace a organizace. Úkolem těch, kdo nesou za sborovou diakonii odpovědnost, je především sensibilizovat sbor pro sociální rozměr křesťanského života. V nedatovaném návrhu programu pro sborové dny a vzdělavatelné večery křesťanské služby se uvádí: „Ke společenství patří služba a ke křesťanské službě patří úsilí o společenství sboru.“ V roce 1959 reaguje Eugen Zelený na skepsi ohledně možností křesťanské služby tváří v tvář rozvinuté státní sociální péči zdůrazněním základu a zvláštnosti sborové diakonie, které tkví v důrazu na „bratrské obecenství“. Ostatně i samotná činnost odboru křesťanské služby se kromě společných porad zaměřuje především na organizaci každoročních setkání zájemců o danou problematiku v podobě dnů křesťanské služby, konaných zpravidla ve Vrbně pod Pradědem. Tato setkání byla vždy něčím víc než jen školením pro pracovníky sborové křesťanské služby, důležitý prvek představovalo společné setkávání a tematický obzor se nezaměřoval pouze na problematiku sociální pomoci, nýbrž daleko šířeji na hledání podob křesťanského jednání a svědectví v běžném životě. Nebo jinými slovy: chápání křesťanské služby se nezaměřovalo pouze na lidi staré a nemocné, ale i na problémy rodin, lidí „na vrcholu sil“, na službu k plnému lidství.⁷ Sociální problematika ostatně hraje v církvi v 60. letech významnou úlohu. Např. mezi lety 1960 a 1963 vychází v církevním tisku téměř 60 článků, které se problematice diakonie věnují z hlediska historického, teologického i praktického.

Jan Šoltész, jeden z předsedů celocírkevního poradního odboru křesťanské služby, připomíná dva základní úkoly jmenovaného grémia: iniciovat místní sborové a seniorátní aktivity a nabízet podporu ve formě vzdělávání. Šlo o to ukázat, že „sborový život není jen účast na bohoslužbách, ale i vzájemná služba, případně služba lidem mimo sbor“. Základní myšlenku křesťanské služby tedy podle Šoltésze tvoří důraz na sbor jako „živé společenství“, „velkou rodinu“, nikoli organizaci, která pořádá bohoslužby, přednášky nebo jiné aktivity.⁸

V souvislosti se změnou společenských podmínek kolem roku 1989 dochází k určitému napětí mezi křesťanskou službou a nově se rozvíjející Diakonií ČCE. Kromě teologických důvodů⁹ v něm sehrála roli i skutečnost, na niž vzpomíná první ředitel obnovené Diakonie Karel Schwarz, že zejména před rokem 1990 byli iniciátoři rodící se Diakonie často spjati s disentem, zatímco představitelé dosavadní křesťanské služby s normalizační érou církve a tehdejších podob její křesťanské služby, později se ukazovalo, že Diakonii se věnují spíše lidé z okraje církve než tradiční evangelíci.¹⁰ Zároveň si Schwarz všímá také další skutečnosti, která svědčí o „strukturální nekompatibilitě“ organizované Diakonie a křesťanské služby, totiž že „Diakonie vznikala tam, kde nefungovala křesťanská služba; kde byla křesťanská služba silná, tam se středisko nedařilo vytvořit,“ což na některých místech vedlo i k eskalaci vzájemného napětí (Schwarz zmiňuje situaci v Ostravě).¹¹ Zpravodaj Diakonie z roku 1991 podává následující zhodnocení prvního roku vývoje organizace: „Na začátku práce DIAKONIE jsme chtěli budovat jen nová a malá diakonická zařízení. Nová společenská situace nás však postavila před nové neočekávané úkoly. Přebíráme od státu čtyři velké bývalé církevní domovy odpočinku ve stáří. Podílíme se na pomoci amnestovaným, vězněným, sociálně nepřizpůsobeným, psychicky nevyrovnaným, zdravotně postiženým

7 Například tématem dnů křesťanské služby v roce 1965 byla „Křesťanova zodpovědnost za pracoviště a na pracovišti“, tedy dobovou terminologií otevřené téma křesťanského vztahu k práci.

8 Zvukový záznam rozhovoru s Janem Šoltésem ze dne 27. 8. 2017, archiv autora.

9 Ty jsou dokumentovány v Karel ŠIMR, Církevní, nebo světská diakonie?, *Caritas et veritas* 2/2016, s. 284–298.

10 Vycházím z osobní komunikace s Karlem Schwarzem, konkrétně z jeho e-mailového vyjádření z 25. 4. 2018.

11 Zvukový záznam rozhovoru s Karlem Schwarzem ze dne 29. 3. 2016, archiv autora.

a jinak potřebným lidem.¹² Z druhé strany členové poradního odboru křesťanské služby na svém jednání ze dne 27. 10. 1990 vznášejí kritické připomínky ke statutu Diakonie: „Úvod je příliš nadený. Vždyť křesťanská služba a péče o lidi staré, opuštěné, osamělé, nemocné, postižené a jinak potřebné je věcí sborů. Účelové zařízení diakonie ji nemůže ‚zajišťovat‘. Mělo by se respektovat, že odbory křesťanské služby v církvi už dlouhá léta působí a neměly by se diakonii podřizovat, ale spíš k ní přidružit.“ Text svědčí o skutečnosti, že představitelé struktur křesťanské služby – ne zcela neoprávněně – vnímali určitou nadřazenost organizované Diakonie, způsobenou především nepoměrností a růstem jejích struktur vůči sborové diakonii. Také pozornost církve byla stále více upírána především na rostoucí Diakonii, jejíž existence a propagace vedla k nižšímu sebevědomí sborové diakonie, delegování sociální odpovědnosti církve na nadsborové struktury, případně na státní systém pomoci a v důsledku této skutečnosti také k upadajícímu zájmu o problematiku křesťanské služby, klesající účasti na jejích setkáních apod. Snaha o obsahové oddělení práce Diakonie a křesťanské služby je například v zápise z porady odboru křesťanské služby z 11. 2. 1994 vyjádřena následovně: „Práce KS je spojena s pastoračí, práce Diakonie s podnikáním zdravotnického typu... Je také nutné stanovit hranici mezi křesťanskou službou a Diakonií. Křesťanská služba by měla mít hlavní těžiště své práce ve sboru, Diakonie naopak v ústavech, z nichž některé mají i světský charakter. Křesťanská služba je dotována dobrovolně ve sborech a Diakonie je dotována státem a zahraničními dary.“¹³ Výsledkem procesu bylo zrušení poradního odboru křesťanské služby synodní radou s účinností od 1. 9. 2012.¹⁴ Podle Miloše Vavrečky, posledního předsedy celocírkevního odboru křesťanské služby, to souviselo zejména s nezájmem ze strany členů sborů o tradiční nabídku setkávání a vzdělávání ze strany odboru. Zároveň ovšem zdůrazňuje, že křesťanská služba nemůže stát na vykazování aktivit, nýbrž na společenství a musí vyrůstat z duchovního života sboru – a jako taková vlastně nepotřebuje „odbor“. Ústup křesťanské služby proto vnímá v kontextu oslabení a proměny života sborů a skutečnosti, že se v nové společenské situaci nepodařilo najít pro sborovou diakonii teologický základ a nové vůdčí ideje.¹⁵

Zánik celocírkevního odboru křesťanské služby pochopitelně neznamená zánik sborové diakonie.¹⁶ Ta je podle řádů církve stále základní podobou diakonie. Klade však rozhodně otazník nad reálným významem, který církev této podobě své diakonické odpovědnosti přikládá, a nad možnostmi organizace vzájemné sousedské pomoci v rámci komunity sboru, která je svým způsobem něčím přirozeným. Svou roli v tomto procesu hraje jistě také postupné zmenšování evangelických sborů, proměna lidové církve v církev, která je přehledným jádrovým společenstvím těch, kdo se znají a pomáhají si v rámci sboru, aniž by k tomu potřebovali organizační zastřešení v podobě instituce. Pokud bychom se křesťanskou službu v ČCE pokusili sociologicky charakterizovat, nabízí se pro tento účel její afinita k modelu svépomocné skupiny. Uzavření sociální odpovědnosti církve do sebe sama souvisí s konfesní vyhraněností v období po vzniku církve, mentalitou ghetta v době „budování socialismu“ a hledáním identity ve vztahu k Diakonii jakožto církevní organizace obrácené právě navenek. Svépomocný charakter křesťanské služby, zaměřené na vzájemnou pomoc v rámci společenství, je na jednu stranu – i na základě aktuálních trendů, které budou popsány vzápětí – velmi

12 Informace o Diakonii, in: *Zpravodaj Diakonie* 1 a 2/1991, s. 2.

13 Zápis z porady odboru křesťanské služby z 11. 2. 1994, Archivní fond SR ČCE.

14 © Zasedání synodní rady ČCE dne 4. 9. 2012 (online), dostupné na <https://www.ustredicce.cz/clanek/2677-Zasedani-synodni-rady-CCE-ze-dne-4-9-2012/index.htm>, citováno dne 9. 5. 2018.

15 Zvukový záznam rozhovoru s Milošem Vavrečkou ze dne 28. 3. 2016, archiv autora.

16 Ostatně na mnoha místech dosud existují příslušné poradní odbory na úrovni seniorátů a jednotlivých sborů. Příkladem může být činnost PO KS západočeského seniorátu, který v roce 2014 vydal publikaci © „Hledání diakonického sboru“. Dostupné na http://diakonie-zapad.evangelnet.cz/sites/diakonie-zapad.evangelnet.cz/files/hledani_diakonického_sboru.pdf, citováno dne 5. 5. 2018.

významnou a „moderní“ podobou diakonie, která místo spoléhání na státní pomoc a velké organizace nabízí odlehčení systému v sociálně ohraničené podobě pomoci. Specifické prostředí, v němž se křesťanská služba v českém kontextu vyvíjela, vedlo ovšem i k určitým deformacím v podobě striktního zaměření na členy církve a chápání diakonie jako projevu a nástroje budování sborového společenství. Tato podoba diakonie je sice ohrožena sebeuzavřením, na druhou stranu odpovídá biblickému základu v Ga 6,10: „A tak dokud je čas, číňme dobře všem, nejvíce však těm, kteří patří do rodiny víry.“ „Křesťanská služba“ je leckde tradičně postavena na jakýchsi „klubech sester“, které tvoří vzájemné společenství. Pozitivně je tak možné je chápat jako jakousi zárodečnou skupinu nebo – biblicky řečeno – kvas. Je to však zejména otázka místa a poslání církve ve svobodné společnosti, která klade otázku po novém uchopení a rozvoji sborové diakonie.

Sborová diakonie a diakonický sbor

Všimli jsme si, že vynucené převzetí diakonické práce církví bylo v oficiálních církevních dokumentech vnímáno paradoxně pozitivně jako potřebné zcírkevnění diakonie. Stát, který bránil církvím působit ve veřejném prostoru a nutil je omezit své aktivity mezi hranice sborů a farností a soustředit se pouze na vlastní náboženský život, církvím v podstatě vnutil představu diakonie jako péče o vlastní členy. Toto pojetí křesťanské služby, na něž se znovuobnovená Diakonie po převratu v roce 1989 dívala s určitým despektem, v sobě ovšem nese důležitý prvek, který se v teorii diakonie stal významným tématem – a to v podobě myšlenky diakonického sboru.

Tato idea stále působí jako jakási „nebezpečná vzpomínka“ na počátky církve, jako výzva k tvorbě „kontrastní společnosti“, křesťanské alternativě k převládajícím trendům, založeným na delegaci a službách v sociální oblasti. Diakonie ne jako činnost navenek, ale jako poznávací znamení křesťanského sboru je neodmyslitelně spjatá s počátky církve. Byla to právě vzájemná pomoc v rámci prvokřesťanských obcí, která měla v antické společnosti značnou rezonanci: „Hleďte, jak se navzájem milují.“¹⁷ Tento rozměr života církve pochopitelně ustoupil do pozadí ve středověké církvi, v níž převládalo spojení trůnu a oltáře, i v novověké státní církvi, v níž křesťanská a občanská obec v podstatě stále ještě tvořily jednotu. O obnovení sboru můžeme aspoň v německém prostoru podle Schäfera hovořit až na sklonku 19. století, kdy se tato jednotu začíná výrazněji drolit. Byl to drážďanský evangelický farář Emil Sulze, který sbory nazval jako přehledné pastorační okrsky, do nichž rozdělil masovou farnost. Tato oblast měla čítat 3 až 5 tisíc lidí, byl pro ni určen jeden farář a dále se měla dělit do částí po 250 členech, o něž se měl pastoračně a diakonicky starat jeden presbyter.¹⁸ Další výrazný posun představuje v Německu vznik Evangelického Pomocného díla po 2. světové válce. To zakládá sama Evangelická církev Německa vedle již existující Vnitřní misie fungující na spolkovém principu právě jako výraz skutečnosti, že diakonie představuje neodmyslitelnou součást poslání církve, kterou není možné delegovat na vnější nositele ani používat jako prostředek misie. První ředitel Evangelického Pomocného díla Eugen Gerstenmaier diakonii chápe jako „církve v akci“. Chce tak aktivizovat diakonii samotných sborů chápaných jako „bratrství v akci“. Další vývoj diakonie v Německu ovšem tomuto směru uvažování v důsledku začlenění církevní diakonické práce do struktur sociálního státu nepřál. Přesto se myšlenka diakonického sboru stále rozvíjela právě jako určitá alternativa k převládající podobě církevní diakonie v rámci sociálního státu.

17 Gerhard K. SCHÄFER, Gemeindediakonie: Geschichtliche Entwicklungen, in: *Nah dran. Werkstattbuch für Gemeindediakonie*, ed. Gerhard K. SCHÄFER – Joachim DETERDING – Barbara MONTAG – Christian ZWINGMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2015, s. 203.

18 Tamtéž, s. 209.

Na počátku 60. let zdůrazňuje v kontroverzi s Wendlandem Paul Philippi ze svého dialektického a christologicky odůvodněného stanoviska, že diakonie musí být zakořeněna ve sboru. V tom tkví jeho hlavní diakonický přínos společnosti. O 20 let později tento důraz rozvádí v podobném duchu Jürgen Moltmann. Pro něj není řešením hledání identity diakonie její větší zcírkevnění, nýbrž právě diakonizace sboru. Další významný eklesiologicky zaměřený přístup k diakonii představuje Ulrich Bach. Ten ve své reakci na Vodítka k diakonátu, vydaná Evangelickou církví Německa v roce 1975, považuje v přemýšlení o diakonii za potřebné rozlišovat koncept „sociální strategie“ a „Těla Kristova“. V konceptu sociální strategie uvažujeme o službě „pro potřebné“. V církvi jako Těle Kristově (viz 1 K 12,12nn) vládne vzájemnost. V diakonii se setkáváme principiálně na stejné rovině.¹⁹ Uvědomujeme si svou odkázanost na Krista jako Diakona a navzájem se potřebujeme. Otázka nemá být položena pouze ve smyslu, jak můžeme pomoci člověku v nouzi, ale stejně tak: co člověk v životní situaci větší či menší odkázanosti na pomoc druhých přináší společenství, v čem by bez něj bylo chudší. Ve svém příspěvku „Diakonická církev jako svobodný prostor pro nás všechny“ navazuje na Käsemanovo rozlišení, podle něhož se „Bůh zjevuje v Bibli stále stejně v alternativě, totiž jako Baal a jako Jahve, jako Bůh Ježíšův nebo jako Bůh, který vystupuje v podobě bůžků...“.²⁰ Za „baalovským“ obrazem stojí představa Boha silných, jehož úkolem je vzdalovat od nás kříže, garantovat životní štěstí a pečovat o stabilitu. Jahve je naproti tomu Bohem Ukřižovaného. Z hlediska teologie zjevení sice musíme brát Käsemanův výrok spíše jako provokativní poznámku na okraj, ovšem nemůžeme popřít významné korelace např. s Lutherovým pojetím Boha skrytého a zjevného či s jeho diferencí teologie slávy a kříže. Ulrich Bach tuto typologii aplikuje na diakonii. Ta, která třeba nevědomě vychází z „baalovského“ obrazu Boha, si klade za cíl všem pomoci a působí jako „impozantní opravna“. „...a pro smutný zbytek zůstává krásná naděje na věčnost.“²¹ Diakonie „jahvovská“ se naopak uskutěčňuje ve vzájemné službě těch, kdo jsou křtem spojeni s ukřižovaným a vzkříšeným Kristem, který nás ovšem v tomto čase stále volá „slovem o kříži“ na cestu následování v jeho poníženosti. Církev existuje vždy jako kolektiv pacientů, v němž jsou pouze nemocní (Luther).²² Z toho plyne, že církev se nestává diakonickou teprve ve svých aktivitách, ale již ve svém vyznání. Hlásí-li se k Otci Ježíše Krista, k Bohu v jeho ponížení, pak může ve své existenci také být pouze církví „dole“. V antropologii tento přístup akcentuje vědomí lidské zranitelnosti a slabosti a potřebu jejich integrace do našeho vědomí²³ a ve zbožnosti zakoušení diakonie Kristovy na sobě samém jako předpoklad diakonických aktivit.²⁴ Podobně argumentuje i Marc Edouard Kohler, když konstatuje, že diakonický sbor začíná zkušeností odpuštění, v níž sebe zakouším jako potřebného.²⁵ Jakkoli může být Bachův koncept vnímán jako určité eklesiologické zúžení diakonie a jeho provedení ve veřejné sféře v sekularizované společnosti jako diskutabilní, v oblasti sborové diakonie a utváření diakonického sboru představuje nosnou perspektivu, která rozvíjí to, co je specificky křesťanské, existuje ve společnosti jako určitá kontra-kultura a zároveň v ní může působit jako „kvas“.

Na počátku 90. let minulého století konstatuje Hermann Steinkamp, že program diakonického sboru sice došel širokého souhlasu, ovšem bez výraznějších změn v praxi farností a sborů.²⁶ Touhu po

19 Ulrich BACH, *Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, s. 122–123.

20 Ernst Käsemann tuto myšlenku vyslovil při panelové diskusi na evangelickém Kirchentagu v Hannoveru v roce 1967. Citováno dle BACH, *Boden...*, s. 194.

21 Tamtéž, s. 198.

22 Tamtéž, s. 201–203.

23 Tamtéž, s. 208.

24 Tamtéž, s. 211.

25 Marc Edouard KOHLER, *Diakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995, s. 28.

26 Hermann STEINKAMP, *Sozialpastoral*, Freiburg i.B.: Lambertus, 1991, s. 134.

diakonizaci církve je ovšem třeba, jak jsme viděli, chápat minimálně ve dvou podobách. Na jedné straně je to myšlenka „církve pro druhé“ (Bonhoeffer, Lange), tedy výzva k diakonické angažovanosti církve navenek. A na straně druhé myšlenka diakonického sboru, který primárně diakonii nedělá, ale je diakonický uvnitř sebe sama. Diakonickou angažovanost církve můžeme chápat jako most ke společnosti, kterému by ovšem bez diakonického rozměru samotného sboru chyběly nosné sloupy.²⁷ Jak shrnuje Schäfer, myšlenka „sboru pro druhé“ hrozí, že vyčerpá své síly v bezbřehém aktivismu a křesťanskou víru převede na pouhou etiku, stejně jako že povede k nedorozumění, že v diakonii „jde o věnování se potřebným na základě postoje nadřazených křesťanských pomáhajících“²⁸ – dojde: namísto základu ve vzájemné pomoci a vědomí odkázanosti na Kristovu diakonii vůči nám.

Sborová diakonie orientovaná na komunitu

Jestliže jsme v předchozí kapitole rozvoj křesťanské služby reflektovali v kontextu teologického programu diakonizace sboru, akcentovali jsme především důraz na sbor jako společenství sousedské pomoci, jak byla křesťanská služba v ČCE chápána v dobách komunistické perzekuce. Na druhou stranu je ovšem namístě si povšimnout, že v situaci svobodné společnosti se tato vynucená uzavřenost do sebe sama v důsledku naučené mentality ghetta stala pro další rozvoj sborové diakonie v novém kontextu určitým úskalím. To, že sbor dluží společnosti sebe sama, nemůže být v kontextu diakonického poslání církve chápáno jen jako pozvání k účasti na vnitřním životě sboru, ale také jako přítomnost a angažovanost sboru jakožto místní křesťanské obce ve veřejném prostoru.

V tomto smyslu se podle Steinkampa v Německu od 60. let rozvíjí na komunitu orientovaná diakonie (Gemeinwesendiakonie) jako nová metoda sborové práce.²⁹ Podobně hovoří z evangelické perspektivy Hans-Jürgen Benedict, který tvrdí, že „tradiční sborová diakonie se vyvinula ve spolupráci s nadsborovou Diakonií a sociálními komunitními programy rozvoje do diakonie, orientované na komunitu v rámci čtvrti“³⁰. Pro takto pojatou sborovou diakonii je důležitá její otevřenost pro spolupráci s ostatními aktéry v komunitě – jak s institucionální Diakonií, tak se samosprávou a občanskými aktivitami.³¹

Tento přístup vznikl v Německu jako specifické rozvinutí komunitní práce (community work, Gemeinwesenarbeit) jakožto jedné z metod sociální práce, jejímž cílem je pomoc k svépomoci. Komunitní práce je podle Oelschlägela „sociálně prostorová strategie, která bere v potaz celou městskou čtvrť a nikoli pedagogicky pouze jednotlivce. Pracuje se zdroji místa a jeho obyvatel, aby překonala jeho deficit.“³² Vznik komunitní práce souvisí se společenskými změnami na přelomu 19. a 20. století, konkrétně s rozvojem průmyslu a sociálními problémy v důsledku zhroutení příbuzenských a sousedských sítí podpory ve velkých městech. V amerických i evropských metropolích začaly často právě v církevním prostředí vznikat iniciativy usilující o změnu situace lidí v chudinských čtvrtích ve spolupráci s nimi samotnými. Tyto iniciativy jsou známé pod názvem settlementské hnutí (jako první 1884 Toynbee Hall v Londýně, 1889 Hull House v Chicagu

27 KOHLER, *Diakonie...*, s. 27.

28 SCHÄFER, *Gemeindediakonie...*, s. 213.

29 Hermann STEINKAMP, *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde*, Freiburg i. B.: Lambertus, 1985, s. 76.

30 Hans-Jürgen BENEDICT, *Kirchliche Gemeinwesenarbeit*, in: *Kirche aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, ed. Johannes EURICH – Florian BARTH – Klaus BAUMANN – Gerhard WEGNER, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, s. 275.

31 K tématu viz např. Stefanie RAUSCH, *Gemeinwesendiakonie als strategische Orientierung kirchlicher Träger*, Wiesbaden: Springer, 2015; Martin HORSTMANN – Elke NEUHAUSEN, *Mutig mittendrin. Gemeinwesendiakonie in Deutschland*, Berlin: LIT Verlag, 2010.

32 Dieter OELSCHLÄGEL, *Art. Gemeinwesenarbeit*, in: *Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik*, ed. Hans-Uwe OTTO – Hans THIERSCH, Neuwied, 2001, s. 653.

a 1901 Volksheim Hamburk). V Evropě začala být komunitní práce významnějším tématem až v druhé polovině 20. století, inspirována zejména podněty z USA a Nizozemí. Důležitý impuls představovaly společenské krize 60. let, které ukázaly omezené možnosti poskytovatelů sociální pomoci.³³ Zatímco zpočátku šlo především o organizaci lidí v rámci lokality ve smyslu komunitní práce jako třetí metody sociální práce vedle individuální případové a skupinové práce, od 90. let roste důraz orientace na sociální prostor, která více než problematiku situace jednotlivce akcentuje sociální proces a usiluje o spojení rovin mikro, mezo a makro, tedy jednotlivce, vazeb v rámci dané komunity a celospolečenského vývoje.³⁴ Komunitní práce podporuje sítě a aktivizuje lidi, aby přijali odpovědnost za sebe a společenství, v němž žijí.

Diakonické dílo Evangelické církve v Německu se oficiálně přihlásilo k myšlence na komunitu orientované diakonie dokumentem „Handlungsoption Gemeinwesendiakonie“ v 2007. Formuluje sebepojetí Diakonie, která nevystupuje pouze jako poskytovatel sociálních služeb, ale přijímá sociální odpovědnost za město. Spolu s místními církevními sbory a dalšími mimocírkevními partnery usiluje o vytvoření funkčního sociálního prostoru a zmírňování nouze. Nejde už pouze o jednání pro druhé, ale s druhými.³⁵

Theodor Strohm v roce 1998 navrhl pro toto chápání diakonie užívat pojem Wichern III.³⁶ Zatímco působení samotného Wicherna v 19. stol. usilovalo především o bezprostřední záchranu a pomoc, spojenou se snahou o rechristianizaci společnosti a rediakonizaci církve, Wichern II se stal označením pro rozvoj diakonie po 2. světové válce v duchu jejího začlenění do celku společnosti³⁷ a Wichern III vyjadřuje orientaci na komunitu, participaci a neformální síť. Odvolání na otce zakladatele moderní diakonie není jen symbolické. Wichern sám totiž ve svém memorandu vnitřní misie pro německý národ vidí jako budoucí výzvu vytvoření „křesťanských asociací samotných potřebných pro jejich sociální účely (týkající se rodiny, majetku a práce)“.³⁸ Budoucím úkolem diakonie má být nejen organizace pomoci pro potřebné, ale jejich vlastní sdružení na základě svépomoci. Wichern tak spatřuje v touze po sdružení utiskovaných k vzájemné pomoci sice socialistickým hnutím jeho doby zkarikovaný, ale ve své podstatě pravdivý moment, který je třeba také křesťansky uchopit.

Síla slabých spojení

Klíčovou v hledání nových idejí a konceptů pro sborovou diakonii či diakonické sbory zůstává otázka, v čem může spočívat specifický přínos křesťanských společenství v komunitně orientovaných přístupech ke zvládání sociálních problémů. A to tváří v tvář skutečnosti omezených možností a sil. Zdá se, že oslabení křesťanské služby v ČCE souvisí s jejím kvasi-organizačním charakterem, projevujícím se existencí a udržováním institucionálních odborů či zvláštního personálu. Tato skutečnost nutně vede k nerovnému „souboji“ s profesionálně organizovanou Diakonií. V čem spočívá síla sborů a farností – a to i v situaci, kdy navenek působí jako slabé?

Nakolik podoby diakonie vždy souvisí s daným společenským uspořádáním, může být nové

33 Hans-Jürgen BENEDICT, Kirchliche Gemeinwesenarbeit, in: *Kirche aktiv gegen Armut und Ausgrenzung...*, s. 265.

34 Martin BECKER, *Soziale Stadtentwicklungen und Gemeinwesenarbeit in der Sozialen Arbeit*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014, s. 14–28.

35 BENEDICT, *Kirchliche Gemeinwesenarbeit...*, s. 271.

36 Theodor STROHM, „Wichern drei“ – auf dem Weg zu einer neuen Kultur des Sozialen, in: *Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse*, ed. Volker HERMANN – Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010, s. 17–22.

37 Pojem programaticky užil Eugen Gerstenmaier, iniciátor a první ředitel po 2. světové válce vzniklého Evangelického pomocného díla. Viz Eugen GERSTENMAIER, „Wichern zwei“. Zum Verhältnis von Diakonie und Sozialpolitik, in: *Das diakonische Amt der Kirche*, ed. Herbert KRIMM, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1953, s. 467nn.

38 Johann Hinrich WICHERN, Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation, in: Johann Hinrich WICHERN, *Sämtliche Werke, Band 1*, Berlin a Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 274.

paradigma pro křesťanskou službu spojeno se sociologickým popisem současné společnosti jako společnosti sítí.³⁹ Sociolog Manuel Castells, s jehož jménem je reflexe společnosti jako společnosti sítí zejména spojena, k tématu říká: „Sítě byly historicky užívány k osobní interakci, k solidaritě, k reciproční podpoře“⁴⁰. Síť jako „množina vzájemně propojených uzlů“ má své přednosti ve flexibilitě a adaptabilitě, spojené samozřejmě i s nevýhodami v podobě neschopnosti řídit komplexitu ve velkých celcích.⁴¹ Výsadu zdola vycházející sborové diakonie představuje ovšem právě skutečnost, že tento úkol může svobodně přenechat jiným typům sociálních systémů. Rostoucí význam sítí souvisí se „silou slabých vazeb“. Z hlediska sociální psychologie tvoří silné vazby především rodinné a přátelské vztahy, na rozdíl od slabých vazeb mezi známými, kolegy nebo lidmi, kteří se potkávají například v rámci spolků – nebo právě farností a sborů. Existují studie dokazující význam těchto slabých vazeb například při hledání zaměstnání.⁴² Nové „síťové“ paradigma v oblasti rozvoje sborů tak v sobě nese zřetelný diakonický akcent. Bez významu není schopnost sítí překračovat hranice různých prostorů, vrstev a milieu⁴³, charakteristická pro původní význam pojmu diakonie.

Z této perspektivy křesťanská služba se společenskými proměnami neztrácí na významu, ba právě naopak. Pouze se ukazuje jako nedostatečné uvažovat o ní jako o organizaci, spíše je přiměřené ji vnímat jako síť (Netz) a v tomto smyslu ji také aktivně lidskými silami rozvíjet (Netz-Werk).⁴⁴ Takto chápaná sborová diakonie významným způsobem předchází organizovaným aktivitám institucionalizovaných sociálních služeb a zároveň je doplňuje. V daném typu křesťanského pomáhání místo jasně definovaného členství jde spíše o vytváření „uzlů“, případně „jádrových skupin“. Jestliže pro křesťanskou službu představují základní ideovou oporu pojmy sousedství, společenství a vzájemnost, pak případný odbor křesťanské služby nebude „poskytovatelem“ služeb potřebným ve sboru, nýbrž společenstvím senzibilizujícím ostatní pro diakonický rozměr farnosti a solidární propojování rozmanitých potřeb a zdrojů ve sboru i v jeho okolí. Silou sborové diakonie bude místo rozhodování o dlouhodobých pevných programech, charakteristickém pro organizace, adaptabilita a flexibilita umožňující reagovat ad hoc na vznikající potřeby.

Je zřejmé, že požadovaný „networking“ nepředstavuje žádný křesťanský výlučný fenomén. Právě naopak umožňuje situačně propojovat prostředí církve s okolní společností. Co je však podle Heinricha Bedford-Strohma významným a charakteristickým příspěvkem sborů pro tvorbu občanské společnosti, je právě skutečnost, že představují prostředí kultivace slabých vazeb.⁴⁵

Závěr

Křesťanská služba se v ČCE formuje v souvislosti s vynuceným stažením se diakonického působení církve z veřejného společenského prostoru po převzetí moci komunisty po roce 1948. Tato vnějšně nepříznivá situace je v řadě textů reflektována pozitivně jakožto návrat k původní podobě diakonického rozměru církve a sborová diakonie je i v soudobých církevních rádech chápána jako

39 Viz Karel ŠIMR, Trojí diakonie. K diferenciaci křesťanského pomáhajícího jednání v moderní společnosti, *Studia theologica* 4/2018, s. 161–162.

40 Manuel Castells, Toward a Sociology of the Network Society, in: *Contemporary Sociology* 5/2000, s. 695.

41 Tamtéž.

42 Ulrich JAKUBEK, Beziehungsweisen – oder: Die Stärke schwacher Bindungen, in: *Netzwerke sichtbar machen. Impulse für Gemeindeentwicklung*, ed. Ulrich JAKUBEK – Florian STRAUS, Nürnberg: Amt für Gemeindedienst in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, 2014, s. 49–50.

43 Florian STRAUS, Komplexität gemeinsam reduzieren. Konzeptionelle Aspekte der Netzwerkkidee, in: *Netzwerke sichtbar machen. Impulse für Gemeindeentwicklung*, ed. Ulrich JAKUBEK – Florian STRAUS, Nürnberg: Amt für Gemeindedienst in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, 2014, s. 56.

44 Příklad takto fungující neformální křesťanské služby ve sboru popisoval kolega farář jako spontánní rozhovor před kostelem, v němž si účastníci bohoslužby vyměnili informace o situaci nepřítomných členů, např. nemocných a starých, a dohodli se, co je potřeba pro ně udělat.

45 JAKUBEK, Beziehungsweisen..., s. 52.

základní podoba diakonického poslání církve, jakkoli její reálný význam oslabila změna společenských podmínek po roce 1989 a rozvoj organizované diakonie. Klíčovými pojmy pro její utváření jsou společenství a sousedská pomoc. Důraz je položen na vzájemnost.

Z teologického hlediska je možné ji chápat a reflektovat jako zajímavou podobu uskutečnění konceptu diakonického sboru, rozvíjeného v ekumenické šíři teology 20. stol. jako určitý ideál diakonické seberalizace církve. Jestliže v případě organizované diakonie můžeme o seberealizaci církve hovořit jen velmi omezeně, právě ve sborové křesťanské službě nacházíme „Sitz im Leben“ teorie konstitutivních znaků církve.

Sborová diakonie tak tvoří důležitý „sociální kapitál“ a příležitost k doplnění profesionálních služeb, omezených svými jasně definovanými programy i zdroji financování. Křesťanská služba staví na komunikaci, integraci do společenství, přirozené blízkosti a tvorbě neformálních sítí, prostoru pro dobrovolnické angažmá a svépomoc.⁴⁶ Jestliže hlavní důraz v rozvíjení křesťanského charakteru diakonie jako organizace leží v jejím řízení „shora“, identifikačním znakem sborové diakonie je její utváření „zdola“, důraz na společenství a vzájemnost, na inkluzi nejen do křesťanského společenství, ale do celé komunity.

Vývoj diakonie v ČCE v podobě budování sborové křesťanské služby tak můžeme i přes nepříznivé společenské podmínky (nebo právě kvůli nim) vnímat jako pozoruhodný a aktuální⁴⁷ příspěvek k diakonizaci církve a tvorbě diakonického sboru – a to i přes námitku, že tato podoba diakonie zůstala omezena na vnitřní prostor církve. Výzvou pro sborovou diakonii v ČCE tak zůstává hledání takového pojetí křesťanské služby, které by uchovalo její základ v rámci sboru a zároveň ji dokázalo rozvíjet v podmínkách svobodné společnosti, teologicky odůvodnit a prakticky spojit její církevní zakotvení s rolí jednoho z aktérů občanské společnosti. Vodítkem pro to může být sociologický koncept „společnosti sítí“ a uvědomění si „síly slabých spojení“ a jejich rozvíjení a kultivace.

Kontakt:

Mgr. Karel Šimr, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce

Kněžská 8

370 01 ČESKÉ BUDĚJOVICE

simr@tf.jcu.cz

46 Gerhard K. SCHÄFER, *Diakonie und Gemeinde*, in: *Theologie und Diakonie*, ed. Michael SCHIBILSKY – Renate ZITT, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, s. 413nn.

47 Připomeňme, že důraz na komunitu a sousedství patří k dominantním paradigmátům v mnoha oblastech. V rovině oficiálních církevních vyjádření se volání po sousedství stalo hlavním tématem např. deklarace Světové rady církví z roku 1986 v Larnace. © *World Consultation on Interchurch Aid, Refugee and World Service, Diakonia 2000*, dostupné na <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/ecumenical-solidarity/larnaca-declaration>, citováno dne 5. 5. 2018.

Lack as an Advantage Christian Ministry in the Evangelical Church of the Czech Brethren between the Organisation and its Network

Karel Šimr

Abstract:

The article, on the basis of archival documents and interviews with the actors of the events, represents the Christian ministry in the Evangelical Church of Czech Brethren and its development especially after the communist coup in the second half of the 20th century. It follows the key characteristics which are based on neighbourhood, reciprocity, and community. Consequently, it applies this empirical form of congregational diakonia to the theological discussion about the process of church diakonia and it suggests possible perspectives for the development of congregational diakonia and reflections on the societal contribution of churches within the sociological paradigm of 'network society'. In such a society, the power of Christian ministry does not lie in organised activities but in the social capital of the church.

Keywords: Christian ministry, diakonia, Evangelical Church of Czech Brethren, community work, the Church in the form of diakonia, network society

Christian ministry is a designation for diaconal work in the Evangelical Church of Czech Brethren (further referred to as ECCB). Its form has developed in a very limited structure after the forced liquidation of organised diakonia after 1948. The Regulations for Diaconia and Its Work of the ECCB (*Řád diakonické práce ČCE*), published in 1998, understands this activity as a fundamental form of diakonia which 'has its foundation in parish congregations'. It is referred to as 'care carried out within the ECCB congregations', and it is 'largely provided by volunteers'.¹ At the present time (influenced by the growth of the organised Diaconia of the ECCB), we can observe the decline of Christian ministry in congregations and the helplessness of the Church leadership in the area of further direction. Therefore, in this article, we will first introduce diakonia. Then we will link the discussion about congregational diakonia and the diaconal Church (as developed by theologians in the 20th century in the ecumenical scope). In the end, we will try to contribute to the vision of congregational diakonia in the 21st century and to the theoretical framework for its reflection.

1 © *Řád diakonické práce ČCE* (online), available at: <http://www.evangnet.cz/cce/czr/rdp.html>, cited 5th May 2018.

Christian Ministry in the ECCB

Abigail Hudcová summarises the activities of Christian ministry in the era of socialism in this way:

Christian ministry focused on the members of the Church (or of the congregation) in need. It mapped the situation of the Church members and focused primarily on the old and the abandoned. It organised bazaars and collections in some congregations. Then it used raised money for financial help for the needy, or for presents (for people who were celebrating their anniversary). Using this money, it also provided entertainment for various congregational or elders meetings, etc.²

This quantitative enumeration can be supplemented by the concept of Christian ministry in the contemporary text. It is a Circular of the Church-wide Advisory Department for Christian Ministry (Oběžník celocírkevního poradního odboru křesťanské služby) signed by the chairman F. M. Dobiáš and the secretary E. Zelený in 1966.

Since a certain time, our Church has had no constitutions or other facilities to exercise Christian ministry, our congregations can practice only the helping activities called help among neighbours. It is an effort to help people in our congregation and in the neighbourhood who are in trouble not only because they are sick (or disabled due to their age) but also because they are in some other situation, and they need help. This is the immediate Christian ministry. Our congregations are challenged by the Scripture to fulfil this duty which is based Christian fellowship. Moreover, Christian ministry creates this fellowship, and it belongs to the essence of Christian testimony. Christian testimony, especially today, is unconvincing unless it is accompanied by this unpretending, loving interest in neighbours who are in trouble or in need.

This ministry should therefore be a natural, effortless, and obvious manifestation of congregational life. This does not mean that it should be done by chance. It needs to be done in a planned, thoughtful and organised way if one wants it to be effective. This is not against the Holy Spirit who certainly leads to a well-done ministry. It is best if there are several brothers and sisters in the congregation who strive to know about everyone in need. Their task is then to find them in the congregation. If they cannot help themselves, they should find someone who will provide this help.

Today, we learn to understand that our congregations, of course, must not be focused on themselves. They should be a place where members are awakened and educated in order to serve people in every place, not only in the congregation but also outside. We also learn to understand that our time and society undergoes great social changes. While changing, it is a source of new troubles that have not been known before. The family no longer fulfils all the functions that it has performed before. (...)

On the other hand, today's society is replacing most of the old-style Christian ministry in the area of caring. Yet even today there are people who need help. Our congregations should know about those people. They should look for ways to help them. In this way, they should educate their members. They should teach them to keep their eyes open for the troubles of today's world, and to find a common way to help wherever needed. They will obey their Lord this way.³

The quoted text can be easily understood as a summary and interpretation of the issue of congregational diakonia in the ECCB. The circular begins with a look back at the past, specifically with

2 © Českobratrská církev evangelická. *Průvodce čili baedeker*, p. 63 (online), available at: https://www.evangelnet.cz/files/831-cce_pruvodce_cili_baedeker.pdf, cited 5th May 2018.

3 *Oběžník Poradního odboru křesťanské služby z 13. 1. 1966 seniorátním a sborovým odborům křesťanské služby*, Central Archives of the ECCB (Ústřední archiv ČCE), Amendments to the Archive Fund of ECCB (Dodatky k archivnímu fondu SR ČCE, PO KS), unsorted material.

reference to the time when the Church administered facilities and institutes in the area of diakonia (for example, in 1918 it took over six orphanages). Increasing attention to the social issue in the Church is evidenced by the gradual establishment of social departments at various levels, ranging from parish congregations,⁴ to the establishment of the Social Care Centre (Ústředí sociální péče) with a six-member committee in 1939. The 1940 report talks about 11 institutes, three shelters for adolescents and one home for seniors.

However, it is still necessary to add the activity of the association Czech Diacona (Česká diakonie).⁵ It was founded in 1903 on an interdenominational basis and on the principle of an association of diakonia branches according to the German model. The work of these branches is described by the subtitle of the name of the association: 'established for the care of the sick and the poor' (after the First World War it was the 'evangelical society for the care of patients and social care'). Diaconia branches, associated around their home base in Prague, focused on nursing in hospitals and homes. Czech Diacona was originally built on a panreformation basis. However, in 1924 there is a note saying that the association now links only the diakonia branches of Czech Brethren. The reason was that after the establishment of an independent republic in 1918, individual churches began to establish their own organisations, and part of the diakonia branches joined them. After the communists came to power, the activity of these associations was cancelled. The activity of Czech Diacona was incorporated into the structures of the ECCB Social Care Centre (Ústředí sociální péče ČCE) first. During the 1950s, organised church social work (homes, shelters, etc.) was gradually phased out. This period culminated in 1960 when the Church's retirement homes had to be handed over to the state.

In order to understand the self-concept of Christian ministry in the ECCB, it is important to know how this forced externality is viewed and evaluated inside the Church itself. This assessment – at least as far as the statements in the written documents are concerned – is positive. While this can be understood (in the context of the period) as an attempt to adapt to the communist regime, legitimate theological accents also come into play. In the 1949 annual report, Stříteský understands the new situation as a return to apostolic practice in which there were no Church facilities of institutional care type. Emphasis is placed on congregational social work based on the reference in the Bible of Gal 6:2 ('Bear one another's burdens, and so fulfil the law of Christ.'). The state of diakonia incorporated into the Church is seen as the desired situation. It is a counterbalance to the state social welfare system: 'Following the example of the first church, congregational social care is a necessary complement to the pastoral care given by the pastor and the elders. It has its place even with the existence of more developed state welfare.'⁶

Christian ministry departments are being created not at church level but also at elders and congregational level. Congregational diakonia is understood as an auxiliary congregational ministry or as help among neighbours. In particular, it searches for people in need within the church and coordinates help. Minutes created during the meeting of the Headquarters of Social Care (Zápis

4 Thus, in 1924, the church regulations of social departments were created. In 1935, these words were added: 'A social work department is established in each congregation.' This document also specifies the areas of action for these departments including, for example, education for social justice. The regulations were newly updated in 1938, and in 1941 they were replaced by the Regulations for Social Care (Řád pro sociální péči), which talks about congregational, elders, and central social departments.

5 For those who are interested in a deeper understanding of the history of Czech Diacona, the following publications can be recommended: Vlastimil JAŠA, *Co církev udělala na poli sociálně ethickém v období 1918–1938*, a thesis written as part of the second professional examination in social theology at Comenius Protestant Theological Faculty in Prague, 1956; Daniel MATOUŠ, *Dějiny české diakonické práce*, a thesis written as a part of the second professional examination at ETF UK in Prague, 1994; Josef SMOLÍK, Die tschechische (böhmische) Diakonie, in: *Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte*, (BOKG) Folge 5, Münster, 2002, pp. 124–130.

6 Minutes created during the meeting of the Headquarters of Social Care (Zápis z Ústředí sociální péče), 15th March 1948, Archive Fund (Archivní fond SR ČCE, VII L 2, 1940–1978).

z Ústředí sociální péče) (13/5/1949) mention some of the areas of social work: a visiting service for patients in hospitals, visits to institutions for the blind (reading, accompaniment to worship), care for evangelical children from institutions (e.g., accompaniment to Sunday school), help for old people (e.g., with the household), obtaining babysitters during the worship (at that time, this service allowed parents to be focused during the worship), and help with the organisation of bazaars or public collections. In the guidelines sent to the congregations, the aforementioned department emphasises the fact that special assistance is a ‘necessary addition’ to the congregational work. It also emphasises the need for expertise and cooperation with the public care system and the need for the basis in the form of its own social department.

Professionalism should be guaranteed at least in larger congregations. There should be a paid congregational nurse whose service should be supplemented by part-time workers, volunteers, youth, etc. The 1952 report mentions that such a department existed in 80 congregations of the ECCB, and a circular of the Synod Council (3/12/1952) also calls for the establishment of elders Christian ministry departments. In 1953, the Social Care Center (Ústředí sociální péče) and the Preparation for Christian Ministry Department (odbor Příprava ke křesťanské službě) were merged to form a Christian ministry department (odbor křesťanské služby).

Key concepts for understanding congregational diakonia are community, neighbourhood, and reciprocity. A Circular of the Church-wide Advisory Department for Christian Ministry (13/1/1966) addressed to elders committees and elders departments of Christian ministry, speaks ‘about our most natural auxiliary ministry of our congregations, a help to our neighbours.’ It is therefore a mutual help to neighbours within the congregation which, however, does not interfere with the need for coordination and organisation. People who are responsible for the congregational diakonia should, primarily, make the congregation sensitive to the social dimension of Christian life. In an undated proposal for a congregational days programme and educational evenings of Christian ministry, it is stated: ‘The community is ministry and Christian ministry is a community effort within a congregation.’ In 1959, Eugen Zelený reacts to scepticism about the possibility of Christian ministry in the face of advanced state social welfare. He emphasises the foundation and uniqueness of congregational diakonia with the emphasis on ‘fraternal fellowship’. The activities of the Christian ministry department, besides joint meetings, focus primarily on organising annual meetings of those interested in the issue. These annual meetings are in the form of Christian ministry days, usually held in Vrbno pod Pradědem. These meetings were more than just training for Christian ministry workers in congregations. Their important element was the act of being together. Their thematic horizon focused not only on the issue of social care and help. It was more broadly aimed at finding forms of Christian action and testimony in everyday life. In other words, the understanding of Christian ministry was not only focused on the elderly and the sick but also on the problems of families, people at ‘the peak of their life powers’, on how to reach Christian life in its fullness.⁷ Moreover, social issues played an important role in the Church in the 1960s. For example, between 1960 and 1963, almost 60 articles were published in the Church press. These articles dealt with the issue of diakonia from a historical, theological, and practical point of view. Jan Šoltész, one of the chairmen of the church-wide advisory department for Christian ministry, recalls the two basic tasks of the appointed Bureau: to initiate local congregational and elders activities and to offer training support. The goal was to show that ‘Congregational life is not just

⁷ For example, the topic of Christian Ministry Days in 1965 was ‘The Christian’s Responsibility for the Workplace and in the Workplace’. Using the terminology of that time, it was an open topic presenting the Christian relationship to work.

attending worship only. There is a mutual service among members, or help to people outside the church.' According to Šoltész, the basic idea of Christian ministry focuses on the congregation as a 'living community', a 'great family'. A church should be not seen as an organisation that holds worship, lectures or other activities.⁸

In connection with the change in social conditions around 1989, there was some tension between Christian ministry and the newly developing Diaconia of the ECCB. In addition to theological reasons,⁹ there was another matter. The first director of the renewed Diaconia, Karel Schwarz, remembers that, especially before 1990, the initiators of Diaconia were often associated with dissent while the representatives of the existing Christian ministry were connected with the normalisation era of the church (and with the form of Christian ministry of that time). Later, it turned out that Diaconia was built by people from the edge of the church rather than by the traditional Protestants.¹⁰ At the same time, Schwarz also notes other facts that show certain 'structural incompatibility' of organised Diaconia and Christian ministry. He says that 'Diaconia and its centres were created in the places where Christian ministry did not work. In the places where Christian ministry was strong, the centres could not be created.' This fact led to an escalation of mutual tension in some places (Schwarz mentions the situation in Ostrava).¹¹ The 1991 Diaconia Newsletter (*Zpravodaj Diakonie*) presents the following assessment of the first year of the organisation's development:

At the beginning of DIACONIA's work, we wanted to build only new and small facilities. However, the new social situation has given us new, unexpected tasks. We are taking over four large former religious retirement homes (obtained from the state). We participate in helping people who were freed due to amnesty, are imprisoned, the socially unadaptive, mentally unbalanced, disabled, and those who are in some other need.¹²

On the other hand, at their meeting on 27th October 1990, members of the church-wide advisory department for Christian ministry raise critical comments on the status of Diaconia:

The introduction is too exaggerated. After all, Christian ministry and care for the old, abandoned, lonely, sick, disabled, and those otherwise in need is a matter of the congregations. The purpose-built diaconal facility cannot 'provide' it. It should be taken into account that Christian ministry departments have been operating in the Church for many years and should not be subordinate to diakonia. They should be rather associated with it.

The text confirms the fact that representatives of Christian ministry structures – not entirely unjustifiably – perceived some superiority of organised Diaconia. This was caused primarily by the disproportion and growth of its structures in comparison to the congregational diakonia. Also, the Church's attention was increasingly paid to the growing Diaconia whose existence and propagation led to a lower self-confidence of congregational diakonia, delegation of the Church's social responsibility to superior structures (i.e., superior to congregations), or delegation to the state aid

8 Audio recording of an interview with Jan Šoltész, recorded on 27th August 2017, author's archive.

9 These are documented in Karel ŠIMR, *Církevní, nebo světská diakonie?*, *Caritas et veritas* 2/2016, pp. 284–298.

10 I follow my personal communication with Karel Schwarz. This comes specifically from his e-mail statement of 25th March 2018.

11 Audio recording of an interview with Karel Schwarz, dated 29th March 2016, author's archive.

12 *Informace o Diakonii*, in: *Zpravodaj Diakonie* 1 and 2/1991, p. 2.

system. Consequently, this all led to a declining interest in Christian ministry, declining participation in its meetings, etc. For example, the effort to divide the work of Diaconia and Christian ministry is expressed in the minutes created during the meeting of the Christian ministry department (11/2/1994):

The work of Christian ministry is connected with pastoral work, the work of Diaconia with the business of a medical type ... It is also necessary to set a line between Christian ministry and Diaconia. The Christian ministry's main focus should be in the congregation and its work while Diaconia should be in institutions (even in those with a secular character). The Christian ministry is subsidised voluntarily in congregations, and Diaconia is subsidised by the state and foreign donations.¹³

The process resulted in the abolition of the Christian ministry advisory department by the synod council with effect from 1st September 2012.¹⁴ According to Miloš Vavrečka, the last chairman of the church-wide Christian ministry department, this was mainly related to a lack of interest among the members of congregations in the traditional provision of meetings and education by the department. At the same time, however, he emphasises that Christian ministry cannot be built on the reputation of their activities. It has to be built on community and it must grow from the spiritual life of the congregation – and as such does not need a 'department'. Therefore, he sees the recess of the Christian ministry in the context of the weakening and transformation of the congregational life. It also lies in the fact that, in the new social situation, it has not been possible to find a theological foundation and new leadership ideas for the congregational diakonia.¹⁵

Of course, the extinction of the church-wide Christian ministry department does not mean the end of congregational diakonia.¹⁶ According to the regulation of the church, this is still the basic form of diakonia. However, the real meaning of such diakonia for the church is examined. The possibilities of organising mutual help among neighbours within a particular congregational community (which is, in some way, a natural form of help) are also examined. Certainly, the gradual shrinking of evangelical congregations, and the transformation of the church also play a part in this process. Specifically, the people's church is becoming a church which is a well-arranged core community of those who know and help each other within the congregation without the need for an organisational framework in the form of an institution.

If we tried to characterise the Christian service in the ECCB in some sociological sense, its similarity to the self-supporting group model is useful for this purpose. The church's social responsibility was somehow closed at the beginning. It was related to the confessional distinctiveness of the period after the foundation of the church, to the mentality of the ghetto at the time of 'socialism and its formation', and to identity seeking in relation to Diaconia (as an ecclesiastical organisation which was opened to the outside world). The self-supporting character of Christian ministry, which is aimed at mutual help within the community, is (based on current trends that will be

13 Minutes created during the meeting of the Christian ministry department, 11th February 1994, Archival Fund of ECCB (Archivní fond SR ČCE).

14 © Zasedání synodní rady ČCE dne 4th September 2012 (online), available at: <https://www.ustredicce.cz/clanek/2677-Zasedani-synodni-rady-CCE-ze-dne-4-9-2012/index.htm>, cited 9th May 2018.

15 Audio recording of an interview with Miloš Vavrečka, created on 28th March 2016, author's archive

16 Indeed, in many places there are still relevant advisory departments at elder and congregational level. An example is the activity of the Advisory Department of the West Bohemian Elder (PO KS západočeského seniorátu) which published a publication in 2014 (cf. © 'Hledání diakonického sboru'. Available at: http://diakonie-zapad.evangnet.cz/sites/diakonie-zapad.evangnet.cz/files/hledani_diakonického_sboru.pdf, cited 5th May 2018.

described later) a very significant and ‘modern’ form of diakonia which, instead of relying on state or an organisational type of aid (i.e., the support of large organisations), offers a certain relief to the system in the form of socially limited aid. The specific Czech context, in which Christian service has developed, has also brought some distortions in the form of a strict focus on church members, and an understanding of diakonia as a manifestation of congregational community, and an instrument used for its development. Although this form of diakonia is threatened by the loss of openness, on the other hand it corresponds to the biblical basis in Gal 6:10: ‘Therefore, as we have opportunity, let us do good to all, especially to those who are of the household of faith.’ Traditionally, ‘Christian ministry’ is built on some kind of ‘sisters’ clubs’. These form a mutual community. It is thus possible to perceive them, in a positive way, as a kind of initial groups or – biblically speaking – yeast. But it is especially the question of the place and mission of the Church in a free society that asks for a new approach and development of congregational diakonia.

Congregational Diakonia and Diaconal Congregation

We have noticed that the forced takeover of diakonia and its work by the church has been perceived (paradoxically) positively in official church documents. According to the church, it was necessary to give diakonia a certain ecclesiastical character. The state, which prevented churches from operating in the public space and forced them to restrict their activities, to operate only in the area of congregations and parishes, and to concentrate only on their own religious life, basically forced churches to think of diakonia as a form of care of their own members. The restored Diaconia (after the coup in 1989) looked at this concept of Christian ministry with some disdain. However, this way carries an important element in it which has become an important topic in the theory of diakonia – it is the idea of a diaconal congregation.

This idea is still perceived as a ‘dangerous memory’ from the beginnings of the Church. It is a call to create a ‘society of a contrast’, a Christian alternative to the prevailing trends based on delegation and social services. Diakonia presenting itself as a sign of the Christian congregation (not as an outward activity) is inherently connected with the beginnings of the Church. It was the mutual help within the first Christian communities that had a great visual effect in ancient society: ‘See how they love each other.’¹⁷ Obviously, this dimension of the Church’s life fell behind in the medieval Church in which the connection of throne and the altar was predominant. It was in this way even in the modern-day state church in which the Christian and civic community were essentially still united. According to Schäfer, in Germany, we can talk about restoring the congregation in the late 19th century when this unity began to crumble. The evangelical pastor Emil Sulze from Dresden called the congregations clear pastoral districts. In his proposal, he divided the mass parish into these pastoral districts. One district consisted of 3,000 to 5,000 people and was managed by one pastor. Then the whole district was divided into 250-member sections each with one presbyter who took care of it pastorally and diaconically.¹⁸ Another significant shift in Germany was the emergence of the Relief Work of the German Evangelical Churches after World War II. It was founded by the Evangelical Church of Germany itself, in addition to the existing Internal Mission on the federal principle. It represented the expression of the fact that diakonia

17 Gerhard K. SCHÄFER, Gemeindediakonie: Geschichtliche Entwicklungen, in: *Nah dran. Werkstattbuch für Gemeindediakonie*, ed. Gerhard K. SCHÄFER, Joachim DETERDING, Barbara MONTAG and Christian ZWINGMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2015, p. 203.

18 *Ibid.*, p. 209.

is an essential part of the Church's mission which cannot be delegated to the external elements or used as a means of mission. The first director of the Relief Work of German Evangelical Churches, Eugen Gerstenmaier, saw diakonia as a 'church in action.' He wanted to activate the diakonia of the congregations which was understood as a 'brotherhood in action.' However, the further development of diakonia in Germany (that is, the incorporation of church diakonia and its work in the state welfare structures) did not support this way of thinking. Yet the idea of a diaconal congregation was still developing as an alternative to the prevailing form of the church diakonia within the social state.

In the early 1960s, there was a controversy between Phillipi and Wendland. Paul Phillipi pointed out (taking into account his dialectical and christologically justified opinion) that diakonia must be rooted in the congregation. This should be its main contribution to society. Twenty years later, Jürgen Moltmann followed this emphasis in a similar vein. According to Moltmann, the identity of diakonia lies in congregational diakonia (i.e., in diaconal congregations), not in its greater ecclesial character. Another significant ecclesiological approach to diakonia is presented by Ulrich Bach. In his response to Guidelines for the Diaconate and Recommendations for an Action Plan (*Leitlinien zum Diakonat und Empfehlungen zu einem Aktionsplan*), published by the Evangelical Church of Germany in 1975, he distinguished between two terms: the concept of 'social strategy' and the 'Body of Christ' when thinking about diakonia. In the concept of social strategy, we think about service for 'people in need.' If the Church is seen as the Body of Christ, there is a reciprocity (cf. 1 Cor 12: 12ff.). In diakonia, we meet (in principle) at the same level.¹⁹ We consciously rely on Christ – our Deacon, and we also need each other. The question should not only be asked in the sense of how we can help a person in need, but also: What does a person in a situation of greater or lesser reliance on the help of others bring to the community? In what way would the community be poorer without him? In his contribution 'The Diaconal Church as a Free Space for All of Us' (*Die diakonische Kirche als Freiraum für uns alle*), Bach followed Käseman's distinction that says: 'God reveals Himself in the Bible in the same way, as Baal and as Yahweh, as the God of Jesus, or as God who represents himself in the form of gods...'²⁰ Behind the 'Baal' image is the idea of God of the strong ones. His task is to take away hard situations, to guarantee life happiness, and to maintain stability. Yahweh, by contrast, is the God of the Crucified One. From the point of view of the theology of revelation, we should understand Käseman's statement more as a provocative remark. However, we cannot deny its significant correlations with, for example, Luther's concept of God hidden and revealed, or his theology of glory and theology of cross distinction. Ulrich Bach applies this typology to diakonia. The typology which may be unconsciously based on the 'Baal' as an image of God wants to help all. It is an 'impressive repair shop and for the rest of sad ones, there is a good hope for eternity.'²¹ On the other hand, diakonia based on Yahweh as an image of God is realised in the mutual service of those who are baptised (and in that way is connected with the Crucified and Resurrected Christ). Through 'the word of the cross' Jesus calls us to follow him in his humiliation. The Church always exists as a collective of patients where there are the sick only (Luther).²² This suggests that the Church becomes diaconal not only through its activities but also through its confession. If the Church identifies itself with

19 Ulrich BACH, *Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 122–123.

20 Ernst Käseman expressed this idea in a panel discussion at the Evangelical Kirchentag in Hanover in 1967. Cf. BACH, *Boden...*, p. 194.

21 *Ibid.*, p. 198.

22 *Ibid.*, pp. 201–203.

the Father of Jesus Christ, and with God in his humiliation, then it can exist also in the form of a church which is 'down'. In anthropology, this approach emphasises the awareness of human vulnerability and weakness (and the need for their integration into our consciousness²³), and (in piety) experiencing diakonia of Christ as a prerequisite for our diakonia and such activities.²⁴ Similarly, Marc Edouard Kohler argues that the diaconal congregation begins with the experience of forgiveness in which one experiences himself as a person in need.²⁵ Although Bach's concept may be perceived as a certain ecclesiological narrowing of diakonia and its implementation in the public sphere (in a secularised society) as debatable, in the field of congregational diakonia (and in the process of the formation of diaconal congregation) it represents a supporting perspective that develops what is specifically Christian. Such an approach exists in our society as a certain counter-culture, and, at the same time, it might act as 'yeast'.

At the beginning of the 1990s, Hermann Steinkamp stated that the programme of the diaconal congregation was broadly endorsed but without significant changes in the practice of parishes and congregations.²⁶ As we have seen, the application of the desired process of diakonia in the whole church must be understood in at least two forms. First is the idea of the 'church for the others' (Bonhoeffer, Lange), a call for the engagement of the church in diakonia outside. The second is the idea of a diaconal congregation that does not primarily do diakonia but has the character of diakonia within itself. The Church's engagement in diakonia can be seen as a bridge between the Church and society. However, without diakonia within congregations, this bridge would lack supporting columns.²⁷ As Schäfer summarises, the idea of 'congregation for others' contains risks. Its forces could be wasted in boundless activism and Christian faith could be transformed into mere ethics. Instead of a foundation in mutual help and consciousness of reliance on Christ's diakonia towards us, this approach could lead to the misunderstanding that in diakonia 'it is about dedication to the needy based on the attitude of superior Christian helpers'.²⁸

Community-focused Congregational Diakonia

When we reflected (in the previous chapter) on the development of Christian ministry in the context of a certain theological programme aimed at diakonia (that is, at giving congregations the characteristics of diakonia), we highlighted (in particular) the emphasis on a congregation as a community of help among neighbours (as the Christian ministry in the ECCB was understood in the times of communist persecution). On the other hand, it is necessary to mention that (in a free society situation) this forced closure (as a result of the learned ghetto mentality) has become a stumbling block to the further development of congregational diakonia in the new context. The fact that a congregation owes 'itself' to society cannot be understood (in the context of the diaconal mission of the Church) merely as an invitation to participate in the internal life of the congregation. It must be understood also as the presence and engagement of the congregation as a local Christian community in the public space.

In this sense, according to Steinkamp, there is a special type of diakonia which has been devel-

23 Ibid., p. 208.

24 Ibid., p. 211.

25 Marc Edouard KOHLER, *Diakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995, p. 28.

26 Hermann STEINKAMP, *Sozialpastoral*, Freiburg i.B.: Lambertus, 1991, p. 134.

27 KOHLER, *Diakonie...*, p. 27.

28 SCHÄFER, *Gemeindediakonie...*, p. 213.

oping in Germany since the 1960s. It is a community-focused diakonia (Gemeinwesendiakonie) presented as a new method of congregational work.²⁹ Similarly, from the evangelical perspective, Hans-Jürgen Benedict argues that ‘traditional congregational diakonia has evolved (during collaboration with the super-congregational Diaconia and community-based programmes for development) into diakonia focused on a community within the neighbourhood.’³⁰ It is important for such congregational diakonia to be open to cooperation with other actors in the community – both with the institutional Diaconia and with self-government and civic activities.³¹

This approach was developed in Germany as a specific development of community work (Gemeinwesenarbeit). It is one of the methods of social work which wants people to be able to help themselves. According to Oelschlägel, community work is ‘a social spatial strategy that takes into account the entire urban district, not just the individual. It works with the local resources and inhabitants to overcome their deficits.’³² The formation of community work is related to the social changes at the end of the 19th and the beginning of the 20th century, specifically to the development of industry and related social problems. These problems emerged due to the collapse of family and neighbourhood support networks in big cities. In the American and European cities, there were initiatives to change the situation of people in slums. Such actions often started in the ecclesial environment, and they were often done in cooperation with these people in need. These initiatives are known as the settlement movement (the first was Toynbee Hall in London in 1884, then Hull House in Chicago in 1889, and Volksheim in Hamburg in 1901). In Europe, community work appeared to be a more important topic later, in the second half of the 20th century. It was inspired in particular by ideas from the US and the Netherlands. The social crises of the 1960s, which showed limited possibilities for social assistance providers, represented an important impetus.³³ While initially it was mainly about organising people within the location (in the sense of community work as the third method of social work in addition to individual case work and group work), since the 1990s the emphasis has been on social space. This orientation on social space accentuates the social process and seeks to connect the micro, meso, and macro levels (that is, to connect individuals, links within a given community, and social development).³⁴ Community work supports networks and activates people to take responsibility for themselves and the community in which they live.

The Evangelical Church in Germany officially supported the idea of a community-oriented diakonia in the document ‘Handlungsoption Gemeinwesendiakonie’ in 2007. It formulates the self-concept of Diaconia. According to this concept, Diaconia does not act only as a provider of social services, it also accepts social responsibility for the city. Together with local congregations and other non-church partners, it seeks to create a functional social space and to alleviate poverty. It is not just about acting for others; it is acting together with the others.³⁵

29 Hermann STEINKAMP, *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde*, Freiburg i. B.: Lambertus, 1985, p. 76.

30 Hans-Jürgen BENEDICT, *Kirchliche Gemeinwesenarbeit*, in: *Kirche aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, ed. Johannes EURICH, Florian BARTH, Klaus BAUMANN and Gerhard WEGNER, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, p. 275.

31 To know more about the topic, see, for example, Stefanie RAUSCH, *Gemeinwesendiakonie als strategische Orientierung kirchlicher Träger*, Wiesbaden: Springer, 2015; Martin HORSTMANN and Elke NEUHAUSEN, *Mutig mittendrin. Gemeinwesendiakonie in Deutschland*, Berlin: LIT Verlag, 2010.

32 Dieter OELSCHLÄGEL, Art. Gemeinwesenarbeit, in: *Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik*, eds. Hans-Uwe OTTO and Hans THIERSCH, Neuwied, 2001, p. 653.

33 Hans-Jürgen BENEDICT, *Kirchliche Gemeinwesenarbeit*, in: *Kirche aktiv gegen Armut und Ausgrenzung...*, p. 265.

34 Martin BECKER, *Soziale Stadtentwicklungen und Gemeinwesenarbeit in der Sozialen Arbeit*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014, pp. 14–28.

35 BENEDICT, *Kirchliche Gemeinwesenarbeit...*, p. 271.

In 1998, Theodor Strohm suggested using the term *Wichern III* for this understanding of diakonia.³⁶ The work of *Wichern* himself, in the 19th century, sought immediate rescue and assistance connected with the effort to restore Christianity in society and diakonia in the church. *Wichern II* then became a designation for the development of diakonia after the Second World War in the spirit of its integration into society.³⁷ *Wichern III* expresses community orientation, participation, and informal networks. This link to the founder of modern diakonia is not only symbolic. In his memorandum of internal mission for the German nation, *Wichern* himself sees the creation of ‘Christian associations for social purposes (concerning family, property, and labour)’ as a future challenge.³⁸ The future task of diakonia should not only be the organisation of assistance for people in need, but also their own association in order to be able to help each other. *Wichern* thus sees the desire for an association of oppressed people (in order to help each other) as a true moment (even if changed into a caricature by the socialist movement in his time) which must also be grasped by Christians.

The Power of the Weak, the Connection

In the process of finding new ideas and concepts for congregational diakonia or diaconal congregations, the key question is still what the specific contribution of Christian communities (in community-based approaches to social problems and their management) can be. And this is in the face of limited possibilities and powers. The weakening of Christian service in the CCE seems to be related to its quasi-organisational nature, manifesting itself in the existence and maintenance of institutional departments or special staff. This fact inevitably leads to an unequal ‘fight’ with a professionally organised Diaconia. What is the strength of the congregations and parishes – even when they seem to be weak outwardly?

As the form of diakonia always relates to a given social order, the new paradigm for Christian ministry can be linked to the sociological description of contemporary society as a society of networks.³⁹ The reflection of society as a society of networks is particularly linked to the sociologist Manuel Castells. He says on the subject: ‘Networks have been historically used for personal interaction, for solidarity, for reciprocal support.’⁴⁰ The network as a ‘set of interconnected nodes’ has its advantages in flexibility and adaptability. There are, of course, disadvantages. One is unable to manage complexity set in large entities.⁴¹ The advantage of bottom-up congregational diakonia, however, is precisely the fact that such a task can be freely given to other types of social systems. The growing importance of networks is related to the ‘strength of weak links’. In terms of social psychology, strong links are primarily in the family and in relationships among friends. The weak links are among acquaintances, colleagues, or among people who meet, for example, within associations, or parishes and congregations. There are studies showing the importance of

36 Theodor STROHM, ‘*Wichern drei*’ – auf dem Weg zu einer neuen Kultur des Sozialen, in: *Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse*, ed. Volker HERMANN and Martin HORSTMANN, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010, pp. 17–22.

37 The concept was programmatically used by Eugen Gerstenmaier, the initiator and first director of the Evangelical Aid organisation (Evangelisches Hilfswerk) after World War II. Cf. Eugen GERSTENMAIER, ‘*Wichern zwei*’. Zum Verhältnis von Diakonie und Sozialpolitik, in: *Das diakonische Amt der Kirche*, ed. Herbert KRIMM, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1953, pp. 467ff.

38 Johann Hinrich WICHERN, *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation*, in: Johann Hinrich WICHERN, *Sämtliche Werke, Band 1*, Berlin and Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1962, p. 274.

39 Cf. Karel ŠIMR, *Trojí diakonie. K diferenciaci křesťanského pomáhajícího jednání v moderní společnosti*, *Studia theologica* 4/2018, pp. 161–162.

40 Manuel Castells, *Toward a Sociology of the Network Society*, in: *Contemporary Sociology* 5/2000, p. 695.

41 *Ibid.*

these weak links, for example, when one is looking for a job.⁴² The new ‘network’ paradigm, in the development of congregations, has a distinct accent of diakonia. The ability of networks to cross the boundaries of different spaces, layers, and milieus⁴³ is characteristic for the original sense of diakonia.

From this perspective, the Christian ministry does not lose its importance with social transformations. It is rather the opposite. When one sees it as an organisation, it is rather insufficient. It is more appropriate to perceive it as a network (Netz), and (in this sense) to actively develop it (Netz-Werk).⁴⁴ Congregational diakonia, when understood in this way, significantly precedes the organised activities of institutionalised social services, and it also complements them. In a given type of Christian help, it is more about creating ‘nodes’ or ‘core groups’ rather than about a clearly defined membership. If the concepts of neighbourhood, community, and reciprocity are a fundamental ideological support for Christian ministry, then a potential Christian service department will not be a ‘provider’ of services to the people in need within the congregation. It will rather be a community which activates others for diakonia within the parish, and it will be the sympathetic linking of the diverse needs and resources in and around the congregation. The strength of congregational diakonia will be (instead of long-term solid programmes that are characteristic of organisations) adaptability and flexibility to respond ad hoc to emerging needs.

Obviously, the desired ‘networking’ is no Christian phenomenon. On the contrary, it makes it possible to connect the church environment with our society. Heinrich Bedford-Stroh, however, sees congregations as a suitable environment for cultivating weak links. This is an important and distinctive contribution of the congregations to civil society.⁴⁵

Conclusion

The Christian ministry in the ECCB is formed in connection with the forced withdrawal of the church and its diaconal work from the public space after the communist takeover in 1948. This unfavourable situation is reflected positively in a number of texts. It is presented as a return to the original form of the diaconal dimension of the Church. In contemporary church directives, congregational diakonia is understood as the basic form of the diaconal mission of the church even if its real significance has been weakened by the change in social conditions after 1989 and the development of organised diakonia. Key concepts for its formation are communities and help among neighbours. The emphasis is on reciprocity.

From the theological point of view, it can be understood and reflected upon as an interesting form of realisation of the diaconal congregation – as a concept developed (in a wide ecumenical scope) by theologians of the 20th century. They present it as a certain ideal of the diaconal self-realisation of the Church. In the case of organised diakonia, we can speak about the self-realisation of the Church very little. It is precisely the congregational Christian service where one can find the ‘Sitz im Leben’ – a theory of the constitutive features of the Church.

42 Ulrich JAKUBEK, *Beziehungsweisen – oder: Die Stärke schwacher Bindungen*, in: *Netzwerke sichtbar machen. Impulse für Gemeindeentwicklung*, ed. Ulrich JAKUBEK and Florian STRAUS, Nürnberg: Amt für Gemeindedienst in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, 2014, pp. 49–50.

43 Florian STRAUS, *Komplexität gemeinsam reduzieren. Konzeptionelle Aspekte der Netzwerkidee*, in: *Netzwerke sichtbar machen. Impulse für Gemeindeentwicklung*, ed. Ulrich JAKUBEK and Florian STRAUS, Nürnberg: Amt für Gemeindedienst in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, 2014, p. 56.

44 An example of an informal Christian service having such a function in the congregation was described by a fellow pastor. It could be a spontaneous conversation in front of a church in which the worshippers exchange information about the situation of absent members (such as the sick and the old ones) and decide what to do for them.

45 JAKUBEK, *Beziehungsweisen...*, p. 52.

Consequently, congregational diakonia constitutes an important 'social capital' and an opportunity to complement professional services which are limited by their clearly defined programmes and sources of funding. The Christian ministry builds on communication, community integration, natural proximity and informal networking, space for volunteer engagement, and mutual help among its members.⁴⁶ When developing the Christian character of diakonia as an organisation, the emphasis lies in its 'top-down' management. The identifying feature of congregational diakonia, though, is its 'bottom-up' formation. There is an emphasis on communion, reciprocity, and inclusion not only into the Christian community but into the entire community.

Despite unfavourable social conditions (or because of them), the development of diakonia in the ECCB in the form of congregational Christian service can be perceived as a remarkable and up-to-date⁴⁷ contribution to the diaconal formation of the church and to the creation of the diaconal congregation. It is valid despite the objection that this form of diakonia is limited to the inner space of the church. The challenge for congregational diakonia in the ECCB thus remains the search for a concept of Christian service which would preserve its foundation within the congregation and, at the same time, develop it in a free society, justify it theologically, and which would practically link its ecclesiastical anchorage with its role in civil society. This process can be guided by the sociological concept of the 'network society', and by the awareness of the 'strength of weak links' and their development and cultivation.

Contact:

Mgr. Karel Šimr, Ph.D.

University of South Bohemia in České Budějovice

Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

simr@tf.jcu.cz

46 Gerhard K. SCHÄFER, Diakonie und Gemeinde, in: *Theologie und Diakonie*, ed. Michael SCHIBILSKY and Renate ZITT, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, pp. 413ff.

47 Let us remind ourselves that the emphasis on community and neighbourhood is one of the dominant paradigms in many areas. At the level of official church statements, the call for neighbourhood became the main theme, for example, the declaration of the World Council of Churches in Larnaca in 1986. © *World Consultation on Interchurch Aid, Refugee and World Service, Diakonia 2000*, available at: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/ecumenical-solidarity/larnaca-declaration>, cited 5th May 2018.

Církev v poslání Ježíše Krista: diakonické jednání mezi sborem, společenstvím a společensky prospěšnými organizacemi¹

Annette Noller

Abstrakt

Tento článek představuje teorie církve, které jsou v současnosti rozvíjeny v německé evangelické teologii. Věnuje se úhlům pohledu, z nichž se na tyto teorie církve dívá luteránská diakonie. Diakonické jednání se stává viditelné jako forma činnosti církve v sociálně diferencované společnosti. Na pozadí procesů hluboké společenské proměny a stále klesajícího počtu lidí hlásících se k evangelickým církvím v Německu článek pojednává o otázkách budoucího rozvoje církve. Podle současných teorií praktické teologie je potřeba evangelium komunikovat v mnohých organizacích a rozmanitých profesích, aby bylo schopno oslovovat lidi různých společenských postavení a z různých prostředí. Z této perspektivy lze na diakonické organizace a diakonickou angažovanost hledět jako na zvláštní tvar církve, v níž se evangelium Boží výkupné lásky představuje jako láska k bližnímu. Článek přináší metody managementu a příklady diakonického vzdělávání, které mají za cíl komunikovat diakonický rozměr evangelia v rámci farností, ale také ve společensky prospěšných organizacích, které svým působením zastupují sociální stát.

1. Úvod: Církev – současné teorie církve²

1.1 Co je církev?

V celém průběhu dějin církví ekleziologické koncepty vždy proměňovaly a aktualizovaly víru. Němečtí praktičtí teologové předpokládají, že v Bibli je výraz „církev“ neostrý, zahrnuje např. shromáždění jako „Boží lid putující světem“ (List Židům), „zbožná skupinka“ vyvolených (Evangelium podle Lukáše), „tělo Kristovo“ (Pavel), či „učedníci poslaní do světa“ (misie a misijní

1 Tento článek je založen na osm let trvající výzkumné činnosti, která zahrnovala dvě sociologická zkoumání. Text je z větší části založen na přednášce s názvem „Komunikovat evangelium na mnoha místech. Teologie, teorie církve a sociologické aspekty současné církevní praxe“, kterou jsem přednesla v Melbourne 2.–4. září 2016. Australská konference, již organizoval John Flett, byla odpovědí na konferenci Sjednocená církev a sjednocená péče (United Church and United Care). Příspěvky z konference Znovu získat svou duši (Recapturing our Soul) ještě nebyly publikovány, budou ale publikovány v budoucnosti.

2 Annette NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform. Empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016; Annette NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform. Beiträge der Diakonatsforschung zur Kirchentheorie und -praxis*, *Praktische Theologie* 4/2016, s. 234–241.

poslání).³ V evangelické teologii se při definování církve obvykle cituje článek VII Augsburského vyznání (1530): podle této definice je církev „...Shromáždění všech věřících, mezi nimiž se evangelium káže čistě a svátosti jsou vysluhovány podle evangelia.“⁴ Toto pojetí církve je založeno na kázání a svátostech. Z pohledu luteránské dogmatiky je církev stvořena Božím slovem, které slibuje vykoupění hříšníkům a utěšuje věřící Boží milostí. Sbor se svými bohoslužbami je hlavní místo, kde se věřící setkávají a praktikují svou víru. Avšak reformace byla mnohem víc než jen čas modlitby a kázání. Byla také začátkem náboženského vzdělávání ve školách, v domácnostech (katechismus) a konfirmačního vyučování. Po staletí se evangelické církve šířily také skrze diakonické a vzdělávací činnosti.

Ve 20. století se v Německu vyvinul nový typ sboru kolem sborových domů (Gemeindehaus). Členové církví se nadále věnovali nejen naslouchání evangelium, ale také se setkávali ve skupinkách, kde diskutovali nad biblickými texty, zapojovali mládežnické skupiny, snídaně žen, sirotčí skupiny, dětskou bohoslužbu, farní oslavy, exkurze atd. Vznikaly nové církevní profese, jako jsou sboroví pedagogové (Gemeindepädagoge), a metody, jako je zážitková pedagogika (Erlebnispädagogik). Německé praktické teologie reflektovaly nové teorie církve. Starší dogmatická pojetí církve byla revidována s využitím sociologických metod. Tím se evangelický dogmatický pohled na pojetí církve proměnil.

V tomto kontextu v období více než třiceti let odhalily průzkumy a sociologická zkoumání týkající se Německé evangelické církve (Evangelische Kirche in Deutschland: EKD) a diakonie data, která mají převážně co do činění s významy, osobními závazky a církevní příslušností. Jsou posbírána od příslušníků i ne-příslušníků EKD a jejich místních sborů.⁵ Sociologické teorie, jako např. teorie systémů,⁶ inspirovaly praktické teologie k inovativním způsobům uvažování o církvi a diakonii. Jedním z výsledků je vzhled, že v moderních diferencovaných společnostech se církve nevyvíjejí jen v jedné společenské formě, ale v mnoha organizačních formách.

Toto chápání provázelo paradigmatický posun v definici církve v německé evangelické praktické teologii. Parafrázujeme-li slavnou formulaci Ernsta Langese, úkol církve je v současných publikacích definován jako „komunikování evangelia“.⁷ Paradigmatický posun vede od kázání ve sborech k širšímu pojetí církve jako komunikace evangelia „na mnohých místech“.⁸ Aby upoutalo a získalo církevní příslušníky, musí být evangelium komunikováno co největšímu počtu lidí (Mk 16,15; Mt 28,18–20) v mnoha profesích, institucích a komunikačních formách. Tento

3 Friedrich WINTZER, *Praktische Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1990, s. 20–28; Eberhard HAUSCHILDT – Uta POHL-PATALONG, *Kirche: Lehrbuch Praktische Theologie 4*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2013, s. 19–21; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 86–89.

4 Původní německý text: „Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakraments lauts des Evangelii gereicht werden,“ Confessio Augustana 1530, Art. VII, citováno z: *Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, ¹⁰1986 (BSLK), Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, s. 61; Jan HERMELINK, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens: Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2011, s. 43–46.

5 EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (ed.): *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD. Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover, 2014; Heinrich BEDFORD-STROHM – Volker JUNG (ed.): *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2015; Jan HERMELINK, *Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung (APT 38)*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2000.

6 Niklas LUHMANN, *Einführung in die Systemtheorie*, ed. Dirk BAECKER, Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag, 2002/ ⁶2011; Niklas LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1984/ ¹1987.

7 Ernst LANGE, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: týž, *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, ed. Rüdiger SCHLOZ, München: Chr. Kaiser Verlag, 1982, s. 9–52 (citát: s. 11); srov. Fritz LIENHARD, *Grundlegung der Praktischen Theologie. Ursprung, Gegenstand und Methoden (APrTh 49)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, s. 95–98 a s. 106–181; Christian GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, s. 253–326; HAUSCHILDT – POHL-PATALONG, *Kirche...*, s. 411–415; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 92–95, 442–445.

8 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 84–86, 419–445 (citát: s. 84, 419, passim).

paradigmatický posun má hluboké důsledky pro priority církevních aktivit, pro vzdělávání církevních profesionálů a pro přidělování zdrojů k dalšímu rozvoji církve. V důsledku tohoto paradigmatického posunu ukáže tento článek, jak sbory a vzdělávací aktivity a diakonická činnost společně rozvíjejí církev v diferencovaných formách a závazcích. Ukážeme, jak je každý způsob komunikování evangelia součástí pohledu na církev, která se rozvíjí jako tzv. „hybridní“⁹ organizace na „mnohých místech a v rozmanitých povoláních“.¹⁰

1.2 Teorie církve: teologické a sociologické popisy církve

Od roku 1972 objednávala Evangelická církev v Německu (EKD), která je největším svazem luteránských a reformovaných místních církví v celém Německu, reprezentativní průzkumy církevní příslušnosti. Tyto průzkumy byly založeny na sociologických metodách, zejména s využitím dotazníků a rozhovorů. Dotazováni byli členové i nečlenové v desetiletých odstupech na svůj vztah k církvi, své zapojení v církvi, svá pouta k ní a na svá očekávání vůči církevní příslušnosti.

Podívejme se nyní na významné výsledky, které se týkají naší otázky po církvi a její společenské angažovanosti. Podle průzkumu z roku 2013 je asi 60 % všech obyvatel Německa členy dvou největších křesťanských církví a platí církevní daň jako jejich trvalí členové. Tyto dvě největší institucionální organizované církve jsou Evangelická církev v Německu (EKD) a Římskokatolická církev, k nimž oběma se hlásí asi 30 % všech obyvatel Německa. Tato institucionální organizovaná forma evangelických a katolických církví trvale ztrácí členy, zejména oblastech, které byly dříve socialistické. Sociologické průzkumy však ukazují, že vazby těch, kdo jsou členy Evangelické církve v Německu (EKD), mají posledních čtyřicet let pevnou strukturu. Většina členů pociťuje hlubokou spřízněnost se svou církví, zatímco jiní se necítí být své církvi názorově blízko. Jedním z klíčových zjištění těchto průzkumů členské základny v Evangelické církvi v Německu (EKD) je, že ačkoli se činnosti místních sborů a jejich bohoslužeb nadále účastní jen asi 10–15 % všech členů, 73 % členů přesto odpovídá, že „kategoricky“ (kategorisch)¹¹ vylučují možnost, že by přestali být (daň platicím) členem své církve. Toto číslo odpovídá všem čtyřem posledním průzkumům, které EKD objednala. To vede k pojetí, že vazba k církvi není určována jen individuálním zapojením v místní farnosti. Ačkoli jsou faráři a farnosti nejlépe známé a nejvíce reprezentativní veřejné osoby a instituce v evangelických církvích, jsou i jiná kritéria církevní vazby a setrvávání v církvi. Tento jev objasňují další data, která se opakovaně objevují v posledních pěti průzkumech objednaných Evangelickou církví v Německu (EKD).¹²

Další významnou hodnotou v tomto kontextu je aspekt očekávání od církve, jak je prezentován ve všech průzkumech zaměřených na diakonickou angažovanost. V průzkumu z roku 2012, jehož výsledky byly publikovány v roce 2015, byla položena otázka: „Nakolik by se měla církev angažovat v následujících oblastech?“ („Inwiefern sollte sich die Kirche in folgenden Bereichen engagieren?“¹³). 83 % z dotazovaných členů a nečlenů označilo jako první a druhou prioritu varianty

9 Eberhard HAUSCHILDT, Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung. Anmerkungen zum Impulspapier ‚Kirche der Freiheit‘ des Rates der EKD und zur Zukunft der Evangelischen Kirche zwischen Kongregationalisierung, Filialisierung und Regionalisierung, in: *Pastoraltheologie* 1/2007, s. 56–66 (citát: s. 56. Slovo „hybridní“ zavedl Hauscholdt); NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 49–86.

10 Původní německý text: „Kirche an pluralen Orten in diversen Beauftragungen“ (NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 414; 49–86); Uta POHL-PATALONG, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004/2006; HAUSCHILDT – POHL-PATALONG, *Kirche...*; Uta POHL-PATALONG – Eberhard HAUSCHILDT (Ed.), *Kirche verstehen*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2016.

11 *Einleitung*, in: EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (ed.), *Engagement und Indifferenz*, s. 17.

12 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 49–73.

13 Gerhard WEGNER – Anja SCHÄDEL: Diakonische Potenziale, in: EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (ed.), *Engagement*

odpovědi týkající se sociální angažovanosti církve. To zahrnuje, že „církve by měla pomáhat potřebným“.¹⁴ Bohoslužby a modlitba následovaly mezi prioritami až na třetí a čtvrté pozici. Vysoká důležitost přikládána diakonické práci se nachází ve všech předchozích průzkumech, které byly vedeny stejným způsobem. To znamená, že většina členů i nečlenů očekává od církve odpovídající diakonickou angažovanost. Očekávají, že diakonické služby budou nabízeny, i když je oni sami nepotřebují.

Pojďme se znovu podívat na výsledky průzkumu vedeného Evangelickou církví v Německu (EKD). Jeden z hlavních výsledků ukazuje, že členové církve sdružených v EKD jsou k těmto církvím připojeni tzv. „distancovanými“ způsoby (distanzierte Kirchenmitgliedschaft).¹⁵ Ne všichni z nich chtějí pravidelně a trvale docházet do farností. Většina členů realizuje svůj vztah k církvi občasnými kontakty. Většina členů také udržuje kontakt se svou církví prostřednictvím přechodových rituálů či biografických změn, které jsou doprovázeny příležitostnými bohoslužbami (Kasualien). Křest dětí, konfirmace mládeže, sňatky a pohřby jsou stále považovány za významné duchovní události a příležitosti k oslavě v rodinách i jednotlivě. Občasné kontakty, např. vánoční a velikonoční bohoslužby, jsou významné jako hlavní oslavy církevního roku.¹⁶

Teorie náboženské socializace ukazují, že pro lidi, kteří věří v křesťanského Boha, je významné rané vzdělávání, k němuž dochází v rodinách, školkách a školách. Konfirmační výuka a výuka náboženství pro dospělé, kterou církve nabízí, pomáhá prohlubovat víru. Významná jsou také církevní média a veřejné informace o církvi. Všechny tyto informace a vzdělávací nabídky zvou k účasti na náboženské komunikaci a jsou tedy součástí komunikování evangelia. Komunikovat evangelium na mnohých místech je potřeba k tomu, aby dosáhlo k členům i nečlenům v jejich odlišných individuálních biografických a prostředích. Podle německé evangelické praktické teologie je tento pluralitní typ komunikování evangelia rozmanitými způsoby¹⁷ jedním z hlavních úkolů církve v sociálně diferencovaných moderních společnostech. Je výzvou pro úvahy o jednání a rozvíjení církve na mnohých místech nejen ve farnostech, ale také v oblastech diakonie, běžného života, kultury, médií a vzdělávání.

Tyto vhledy z rozličných teorií církve byly shromážděny a pojednány jako soubor teorií, které jsou výzvou pro rozvoj „církve na mnohých místech“ (Kirche an pluralen Orten)¹⁸. První, kdo nahlédl, že v dějinách i v současnosti mají farnosti svou důležitost pro rozvoj církve, byla Uta Pohl-Patalong, profesorka praktické teologie. Odhadovala však, že církve – jako veřejné instituce ve společnostech – se *nikdy* nerozvíjely *pouze* v podobě sborů.¹⁹ Po celé dějiny církve se křesťanská víra šířila mnohými formami v širokém záběru diakonických a náboženských vzdělávacích a informačních nabídek. Eberhard Hauschild, německý evangelický profesor praktické teologie, našel metaforu pro rozvoj církve na mnohých místech: multi-perspektivní fenomény církve nazval „hybridní“.²⁰ Jako moderní auta, která jezdí na benzín i na solární motory, se i církve musí rozvíjet na základě rozličných zdrojů. Církve potřebují flexibilní motory, aby mohly efektivně fungovat.

und Indifferenz, s. 93–95 (citát: s. 93, obr. 1); NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 69–71.

14 Původní německý text: „sich um Menschen in sozialen Notlagen kümmern“, tamtéž, s. 93.

15 EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (ed.), *Engagement und Indifferenz*, s. 9; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 61–71.

16 Michael MEYER-BLANK – Birgit WEYEL, *Studien- und Arbeitsbuch Praktische Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, s. 83–93; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 75–80.

17 GRETHLEIN, *Praktische Theologie...*, s. 253; původní německé slovo: „Kommunikationsmodi“.

18 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 414.

19 Uta POHL-PATALONG, *Gemeinde in historischer Perspektive*, in: BUBMANN, Peter et al. (ed.), *Gemeindepädagogik*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, s. 37–60.

20 HAUSCHILDT, *Hybrid evangelische ...*, s. 56.

Eberhard Hauschildt cituje v tomto kontextu habilitační tezi Geralda Kretzschmara, který dospěl k tomu, že „... připoutanost k církvi je biograficky utvořený produkt sebe-interpretace jedinců, v níž normální je být od této instituce vzdálen, a organizační integrace je zvláštní případ.“²¹ Teoretici církve proto doporučují, aby se pozornost věnovala nejen farní podobě církví, ale i jejich jiným formám.²²

2. V Kristově poslání: diakonická teologie a diakonická praxe

Pohled na fenomén zvaný „církve“ mohou kromě sociologických teorií církve inspirovat také některé diakonické a teologické teze. Diakonická angažovanost komunikuje evangelium slovem a sociálním jednáním. Mnou sledovaná teze vyslovuje, že diakonie je specifický způsob, jak komunikovat evangelium v sociálním tvaru církve. Podívejme se tedy na naši otázku nejprve z teologického a zejména diakonického hlediska.²³

2.1 Diakonie a evangelium

Evangelium vypráví, jak se Boží láska zjevuje v Ježíši Kristu. Ústředním tématem Kristova vtělení je sdělení Boží lásky k jeho omylnému světu. Tuto lásku lze spatřit v Božím vykoupení pro všechny hříšníky. Lze ji spatřit ve způsobu, jímž Bůh zamýšlí obnovit společenství svého stvoření se sebou a jeho účast na sobě. V Ježíši Kristu se Bůh stává člověkem, sdílí svůj život s lidmi v duchovní a společenské nouzi, v nemoci a bídě. Bůh poskytuje společenství těm, kdo jsou duchovně i sociálně chudí. Zabývá se těmi, kdo jsou nábožensky a sociálně stigmatizovaní a marginalizovaní. Tento diakonický dopad evangelia lze vysledovat ve vyprávěních o Ježíši Kristu. Je patrný v teologickém středu vykoupení. V Kristově ukřižování a vzkříšení nejde jen o spásu jednotlivců: ohlašuje se jím také spása celého stvoření (Ř 8,8–22). Individuální ospravedlnění je zasazeno ve vizích sociální spravedlnosti a míru a v obnově celého stvoření (Zj 21,1–5). Bible interpretuje skutečnost, že Kristus je Mesiáš, v tradici osvobozující a útěšné milosti. Mluví se o ní v kritickém kontextu ve vztahu k nadvládě a k vykořisťování, zvláště v tradici zastávání se chudých a utiskovaných, jak ji známe z Exodu a z prorockých tradic. Biblická vize „Božího království“ slibuje život v bratrství/sesterství a v solidaritě. Proto slavný německý teolog Dietrich Bonhoeffer řekl, že věřící se musí i modlit i praktikovat spravedlnost.²⁴

Ve středu evangelia stojí tedy velmi silně sociální angažovanost. Není to něco, co by se dalo příležitostně přidat nebo vynechat. Láska k bližnímu (Nächstenliebe) a zastávání se chudých a utiskovaných nejsou druhotným či třetím aspektem evangelia po jiných, jako je kázání a modlení: stojí v samém středu evangelia, které říká „miluj Boha a miluj svého bližního jako sebe sama“ (L 10,27). V křesťanských farnostech obecně panuje přesvědčení, že praktikování bliženecké lásky

21 HAUSCHILD, Hybrid evangelische..., s. 62 (původní německý text: „... dass Kirchenbindung ein von Individuen biografisch erworbenes Produkt der Selbstdeutung ist, bei dem die Distanz zur Institution der Normalfall, die organisatorische Einbindung der Sonderfall ist.“); GERALD KRETZSCHMAR, *Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007; týž, Eintritt und Wiedereintritt in die Kirche, in: *Praktische Theologie* 4/2010, s. 225–231.

22 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 84–86, 428–445.

23 Heinz SCHMIDT, Biblische Grundlagen der Diakonie, in: Fritz LIENHARD – Heinz SCHMIDT (ed.), *Das Geschenk der Solidarität. Chancen und Herausforderungen der Diakonie in Frankreich und Deutschland* (VDWI 28), Heidelberg, 2006, s. 112–133; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 23–32.

24 Původní německý text: „Unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neu geboren werden aus diesem Beten und diesem Tun.“ Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Werkausgabe, Bd. 8), eds. Christian GREMMELS, Eberhard BETHGE and Renate BETHGE in Zusammenarbeit mit Ilse TÖDT, München: Gütersloher Verlagshaus, 1998, s. 435n.

a diakonická angažovanost jsou formy následování Krista. V liturgiích raného křesťanství bylo přijímání eucharistie spojeno s péčí o nemocné a chudé členy. Biskupové doporučovali jáhnům, aby přinášeli dary z agapé těm, kdo nemohli přijít. Jáhnové v rané církvi měli za úkol starat se o trpící, nemocné a chudé členy. Láska rané církve byla sdílena nejen s jejími vlastními členy, ale také s potřebnými sousedy z pohanského okolí. S tímto obětavým postojem bliženecká láska podporovala poslání a růst církve a prochází celými církevními dějinami. Byla praktikována v mnišské tradici a v období reformace byla chápána jako povinnost všech křesťanů, otců a matek, občanů, řemeslníků a vůdců. V 19. století se v Německu diakonické základy udržely během průmyslové revoluce. Aby vzdělávali a podporovali děti ze sociálně znevýhodněných rodin, stavěli teologové jako Johann Hinrich Wichern tzv. „záchranné domy“ (Rettungshäuser) a vzdělávali diákonky (Diakone), aby zachraňovali hladovějící a znevýhodněné děti z fyzické a duchovní tísně. Věřící jako Theodor Fliedner zakládali diakonické mateřské domy (Mutterhaus) a vzdělávali diakonky (Diakonissen), aby podporovaly chudé a živily zejména nemocné mezi nimi.²⁵

Tyto instituce založené v 19. století v Německu existují dosud. Byly založeny jako od daní osvobozené obecně prospěšné spolky (gemeinnützige Vereine) a jsou dosud organizovány vedle církve jako náboženské instituce. Katolická Charita a evangelická Diakonie jsou dnes největší společensky prospěšné spolky v Německu, každá asi s půl milionem zaměstnanců a zhruba stejným počtem dobrovolníků. Působí v subsidiární spolupráci se státními subjekty a městskými zřizovateli v rámci německého sociálního státu.²⁶ Prostředky získávají z daní, z příspěvků (Entgelte), z pojištění (zvláště zdravotního, Kranken- und Pflegeversicherung), z dalších veřejných zdrojů a ze soukromých darů. Německé diakonické subjekty, jako je např. *Brot für die Welt* (Chléb pro svět), se také významně diakonicky angažují v mezinárodní sociální práci. Vedle těchto velkých subjektů s velkým dosahem existují také charitní aktivity jednotlivých sborů a oblastních církví v Německu, které jsou také financovány z veřejných zdrojů a veřejných daní. Část diakonických projektů je financována z církevních daní a sponsoringu. V diakonických aktivitách církví se angažuje mnoho členů i nečlenů.

V posledních letech se v Německu objevily kritické hlasy, které se ptají, zda jsou tyto velké spolky ještě schopné jednat v souladu s tradicí křesťanské víry. Tato otázka vyvstává, jakmile zaměstnanci velkých diakonických podniků s tisícovkou zaměstnanců už nejsou přesvědčení křesťané. Mimo to může být náplň jejich práce kontrolována a regulována systémem sociální péče. V německé diakonické práci se může diakonický rámec a obsah stát pro partnery a klienty neviditelným. Nedostatek peněz a současný boj o zdroje v tzv. sociální tržní ekonomii přispěly k posílení diskuse o diakonickém profilu konkrétní diakonické práce.

2.2 Diakonický profil pro diakonické organizace: diakonická korporátní kultura a firemní vize (Leitbilder)

Jak lze mluvit o diakonické angažovanosti jako o zvláštním tvaru církve, jestliže klienti a partneři nerozpoznávají její křesťanský obsah? Jak může být diakonická angažovanost viditelná jako forma křesťanské víry? Německé diakonikovědné bádání (Diakoniewissenschaft) rozvinulo několik

25 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 209–366; též, Der Diakonat – historische Entwicklungen und gegenwärtige Herausforderungen, in: též a kol. (ed.), *Diakonat – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2013, s. 42–84.

26 Thomas OLK, Freie Träger in der Sozialen Arbeit, in: Hans-Uwe OTTO – Hans THIERSCH (ed.), *Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik*, München/ Basel, 2015, s. 459–471; Ulli ARNOLD – Klaus GRUNWALD – Bernd MAELICKE (ed.), *Lehrbuch Sozialwirtschaft*, Baden-Baden: Nomos Verlag, 2014; Johannes EURICH – Wolfgang MAASER, *Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik* (VDWI 47), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013.

možných řešení, jak lze utvářet diakonické „proprium“ či tzv. „evangelický profil“. Několik z nich tu chci popsat.

Jedním z návrhů je zaměřit se na diakonický profil rozvíjením diakonické korporátní kultury. Dnes se ti, kdo analyzují globální problémy, i teoretici diakonie vážně zamýšlejí nad tzv. „měkkými faktory“ podniku, které jsou přítomné v korporátní kultuře. To zahrnuje faktory, jako jsou firemní vize, chování, postoje, sdílená etika, korporátní design a pracovní atmosféra. Kultura v tomto kontextu pojímá všechny nástroje a faktory, které utváří konkrétní vzhled a atmosféru organizace. Tato kultura je vědomě či nevědomě sdílena zaměstnanci diakonického podniku. Některé aspekty jeho kultury jsou viditelné a rozpracované v dokumentech, které odrážejí jejich tradice a uspořádanou strukturu. Beate Hofmann ukázala, že hlavní kořeny určité kultury jsou obvykle neviditelné.²⁷ Je nevědomě sdílena chováním a návyky zaměstnanců i vedoucích pracovníků dané organizace. Kulturní návyky a s nimi spojené hodnoty lze dále utvrzovat managementovými strategiemi, jako je kultura připomínání zakladatelů a zakladatelek diakonie a kultury slavení s duchovními nabídkami ve formě modliteb a pobožností. Diakonickou kulturu lze posilovat lidsky příznivou pracovní atmosférou, která poskytuje příležitosti pro interakci a pro vyjádření stížností. Je možné ji utvářet týmovými diskuzemi o etice nebo poradenskými setkáními zejména v souvislosti s oblastmi zdravotní péče.

Běžným nástrojem diakonické kultury v Německu je objasnění firemní vize (Leitbild). V těchto prohlášeních diakoničtí poskytovatelé služeb (Anbieter) formulují své hlavní hodnoty a strategické záměry v klíčových větech. Tyto věty jsou obvykle vypracovány v integrativním procesu mezi vedoucími pracovníky a zaměstnanci diakonické organizace či subjektu. Tím jsou všichni zapojeni do procesu přemýšlení o hlavních hodnotách a vizích své práce. Tento proces ujišťuje profesionály i dobrovolníky o cílech a hodnotách jejich pracoviště. Firemní vize ukazuje kulturu a hodnoty diakonické organizace na úvodní stránce jeho webových stránek. Klient a partneři tak mají přístup k informacím o organizační identitě a operativních cílech daného poskytovatele diakonických služeb.

Aby se diakonická kultura rozvíjela tímto způsobem, musí vedoucí pracovníci a zaměstnanci komunikovat o svých diakonických etikách, postojích a tradicích. Jednou z nejdůležitějších možností při rozvíjení diakonické kultury, návyků a jednání v diakonických subjektech je další vzdělávání zaměstnanců i vedoucích pracovníků s cílem prohlubovat jejich etické a teologické poznání.²⁸

2.3 Diakonické vzdělávání, diakoničtí profesionálové a služby pro diakonické hybridní aktivity ve sborech a ve společnosti

K rozvíjení mnohých způsobů komunikování evangelia ve sborech i v diakonických subjektech jsou potřeba dobrovolníci a profesionálové, kteří jsou vzdělaní v diakonické praxi. Mnoho německých diakonických subjektů poskytuje svým zaměstnancům další vzdělávání. Část tohoto dalšího vzdělávání se týká křesťanské víry, diakonických tradic a etiky. Většina zaměstnanců německých diakonických subjektů jsou členy křesťanských církví, roste ale počet těch, kteří nejsou.

27 Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmenskultur*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008; Cornelia COENEN-MARX, *Die Seele des Sozialen. Diakonische Energien für den sozialen Zusammenhalt*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2013; Georg SCHREYÖGG and Daniel GEIGER, *Organisation. Grundlagen moderner Organisationsgestaltung*, Wiesbaden: Springer; Gabler, 2016.

28 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 168–173; Jochen-Christoph KAISER, *Sozialer Protestantismus als ‚kirchliche Zweitstruktur‘* [2001], in: Volker HERRMANN – Martin HORSTMANN (Ed.), *Studienbuch Diakonie*, Bd. 2: Diakonisches Handeln, diakonisches Profil, diakonische Kirche, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2006, s. 259–279, zvl. s. 278.

Stále méně z nich má povědomí o obsahu evangelií, církevních vyznání a o diakonických tradicích. Další vzdělávání, konference a přednášky jsou tedy důležitými nástroji, které uvádí kolegy do diskursu o evangelických postojích, etice a víře.

Vedle těchto možností máme v Německu dlouhou a hlubokou tradici diakonických profesionálů, kteří jsou známi jako diákoní a diákonky (křesťanští sociální pracovníci a sestry). V německých evangelických církvích tyto profesionální tradice, které byly založeny v 19. století Johannem Hinrichem Wichernem, Theodorem Fliednerem a jejich spolupracovníky, stále přetrvávají v moderních vzdělávacích formách. V německé tradici se diákoní a diákonky převážně zabývají sociální prací a zdravotní péčí. V evangelické tradici jsou chápáni jako církevní profesionálové, kteří ohlašují evangelium v Božím poslání, ne tolik slovem, ale především sociální angažovaností.

Mohlo by proto být přínosné uvažovat o specificky křesťanském vzdělávání pro sociální pracovníky, sestry a sborové pedagogy (Gemeindepädagogen), které by je jako profesionály v sociální práci, ošetrovatelství a pedagogice uschopnilo ke komunikování křesťanské etiky, víry a postojů na jejich pracovištích. Mohli by na svých pracovištích kázat a modlit se, nakolik je to možné s ohledem na zázemí instituce.²⁹ Přemýšlení o komunikování evangelia zapojením různých církevních profesionálů nabízí nové vyhlídky pro rozvoj církve. Diakonické přístupy poskytují příležitosti pro těsný kontakt s každodenním životem, pro komunikaci s lidmi v sociálně rizikové situaci a otevírají brány do rozmanitých sociálních prostředí. Sociální angažovanost může také vést k etickým konfliktům a sporům způsobeným zásahy sociální legislativy a soutěživých tržních ekonomik. V těchto roztržštěných a kontroverzních formách jednání by diakonické subjekty podléhající státní legislativě mohly být kritizovány ze strany jiných věřících. Avšak evangelium se dál komunikuje uprostřed omylnosti stvořeného světa prostřednictvím aktivního hájení práv chudých a znevýhodněných v politických oblastech společnosti. Vzdát se diakonické angažovanosti v jejích rozmanitých formách, v různých subjektech a organizacích by znamenalo vzdát se formy komunikování evangelia v široké oblasti společnosti a každodenního života a vzdát se odpovědnosti za sociální a zdravotní nouzi. Spíše než vzdávat se diakonické angažovanosti v sociálních organizacích se tedy zdá být slibnějším uschopnit zaměstnance k tomu, aby v nich a skrze ně komunikovali evangelium.

3. Závěr: Diakonické aktivity na mnohých místech pro komunikování evangelia v široké škále sborů, společenství a diakonických organizací

Můžeme tedy shrnout, že – podle současných německých evangelických teorií církve³⁰ – hlavním posláním církví je komunikovat evangelium. K této komunikaci dochází v diferencovaných společnostech na mnoha místech a v mnoha organizačních formách. Zatímco ve farnostech musí být evangelium hlásáno hlavně faráři, lze ho také zároveň komunikovat na mnohých místech ve formě vzdělávání a diakonického jednání v rozmanitých službách, profesích a v činnosti dobrovolníků. Musí být komunikováno prostřednictvím sociálních a veřejných médií.

Ve středu všech strategií pro církve, která je rozšířena na mnoha místech jako např. ve sborech, různých společenstvích a společnosti, stojí teologicky inspirovaný pohled na církve. Ten je založen

29 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform*, s. 99–132; Táž, *Ausbildungsfragen und Dienstaufträge*, in: BAUR, Werner a kol. (ed.), *Diakonat für die Kirche der Zukunft*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2016, s. 131–141; Annette NOLLER, *Diakonat und theologische Kompetenz*, in: Ellen EIDT – Claudia SCHULZ (ed.), *Evaluation im Diakonat. Sozialwissenschaftliche Vermessung diakonischer Praxis*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2013, s. 406–431.

30 GRETHLEIN, *Praktische Theologie...*, s. 253–326; HAUSCHILDT – POHL-PATALONG, *Kirche...*, s. 411–415; LIENHARD, *Grundlegung der Praktischen Theologie...*, s. 95–98 a s. 106–181; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, s. 92–95, s. 442–445.

na vztahu k Boží výkupné lásce a k poslání kázat naději trpícímu stvoření (Ř 8,18–25). To lze uskutečňovat bohoslužbou, kázáním a přijímáním svátostí a také diakonickou angažovaností. Apoštol Pavel zdůraznil, že Kristovo tělo má mnoho rozličných údů (1 K 12,12nn; Ř 12,3nn). Hledíme-li na církev – z diakonického úhlu pohledu – jako na tělo Kristovo, potřebuje oči, uši, ústa, ruce, nohy, mozek, hlavu atd. Všechny údy, tedy i ty, které jsou znevažované a marginalizované, jsou pro fungování Kristova těla důležité. „A které pokládáme za méně čestné, těm prokazuje zvláštní čest, a neslušné slušněji zahalujeme“ říká Pavel (1 K 12,23). Pavlova ekleziologická koncepce je orientovaná na spoluúčast rozmanitých charismat a talentů. Je to inkluzivní koncept, jak apoštol Pavel stanovuje: „Trpí-li jeden úd, trpí spolu s ním všechny“ (1 K 12,26). K tomuto ztělesnění Krista dochází v celém stvoření. Rozvíjí se v církvi, která jedná a komunikuje na mnohých místech, v rozmanitých organizačních formách a rozmanitých společenských prostředích, a tím i v diferencovaných sociálních systémech jako náboženský a společensky odpovědný subjekt v moderní společnosti.

Kontakt

prof. dr. Annette Noller

Evangelische Hochschule Ludwigsburg

Paulusweg 6, 71638 Ludwigsburg, Germany

a.noller@eh-ludwigsburg.de

Church in the Mission of Jesus Christ: Diaconal Action between Congregation, Community, and Social Enterprises¹

Annette Noller

Abstract

This article introduces church theories currently being developed in German Protestant theology. The article deals with Lutheran diaconal perspectives on these church theories. Diaconal action becomes visible as a form of ecclesiastical activity in a socially differentiated society. Against the background of profound social transformation processes and an increasing decline of church membership in Protestant churches in Germany, questions of future development of the church will be discussed. Current practical theological theories argue that the Gospel needs to be communicated in plural organisations and diverse professions to reach people in different social situations and milieus. From this point of view diaconal enterprises and diaconal engagement can be seen as a special shape of Church, in which the Gospel of God's redeeming Grace is communicated as charity. Management methods and examples of diaconal education will be shown in this article, which intend to communicate the diaconal dimension of the Gospel in parochial forms but also in social enterprises, which work on behalf of a social welfare state.

1. Introduction: Church – contemporary church theories²

1.1 What is church?

Through the whole history of churches, ecclesiological concepts have transformed and actualised faith. German practical theologians assume that in the Bible the term 'church' is fluid, such as congregations as 'God's wandering people through the world' (Hebrews), or the 'pious band' of the elect (Luke's Gospel), or the 'Body of Christ' (Paul), or the 'disciples sent out to the world'

1 This article is based on an eight-year-long research activity, which included two sociological investigations. The text is mainly based on a lecture with the title 'Communicating the Gospel in Plural Places. Theology, Church Theory and the Sociological Aspects of Contemporary Church Practice', which I held in Melbourne 2nd-4th September 2016. The Australian conference, which was organised by John Flett, was a response of the United Church and United Care Conference. The Papers of the ROS-Conference (Recapturing our Soul) are not yet published but will be published in the future.

2 Annette NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform. Empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016; Annette NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform. Beiträge der Diakonatsforschung zur Kirchentheorie und -praxis, Praktische Theologie* 4/2016, pp. 234–241.

(mission and mission orders).³ In Protestant theology usually the Augsburg Confession is quoted with article VII (1530) to define church: in this definition, the Church is the ‘... gathering of all believers in which the gospel is preached pure, and the holy sacraments are delivered according to the Gospel.’⁴ This conception of the Church is based on sermon and sacraments. From a Lutheran dogmatic perspective church is created by God’s Word, which promises redemption for sinners and comforts believers with God’s Grace. The congregation with its services is the main place where believers come together and practise their faith. Nevertheless, the Reformation was much more than a time of praying and preaching. It was also the beginning of religious education in schools, homes (catechism) and confirmation lessons. Through the centuries, Protestant churches have also spread through diaconal and educational activities.

In the 20th century a new shape of congregation developed in Germany around congregation halls (Gemeindehaus). Now members of a church engaged themselves not only in listening to the Gospel but also in meeting in groups such as discussions of biblical texts, joining in youth groups, women’s breakfasts, asylum groups, children’s worship, parish parties, excursions, etc. New church professions like parish pedagogues (Gemeindepädagoge) and methods like experiential pedagogy (Erlebnispädagogik) developed. New theories of Church were reflected in German practical theologies. Former dogmatic conceptions of Church were reviewed by sociological methods. Thereby, the Protestant dogmatic view of church concepts was transformed.

In this context surveys and sociological investigations revealed data on the Protestant German Church (Evangelische Kirche in Deutschland: EKD) and diakonia for over thirty years that are especially about meanings, personal engagements and church affiliation. These are collected from church members and non-members of the ‘Protestant Church in Germany’ and their local congregations.⁵ Sociological theories such as system theories⁶ have inspired practical theologians to think about church and diakonia in innovative ways. One of the results is the insight that churches develop in modern and differentiated societies not only in one social form but in a plurality of organisational forms.

These insights were accompanied by a paradigm shift of the definition of church in German Protestant practical theology. Adapting Ernst Langes’ famous formulation, the task of church is in current publications defined as ‘communication of the Gospel.’⁷ The paradigm shift leads from preaching in congregations to a wider conception of church as communication of the Gospel ‘in

3 Friedrich WINTZER, *Praktische Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1990, pp. 20–28; Eberhard HAUSCHILDT and Uta POHL-PATALONG, *Kirche: Lehrbuch Praktische Theologie 4*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2013, pp. 19–21; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 86–89.

4 Original German text: ‘Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakraments lauts des Evangelii gereicht werden’ Confessio Augustana 1530, Art. VII, quoted from: *Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, hg.im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, ¹⁰1986 (BSLK), Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, p. 61; Jan HERMELINK, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens: Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2011, pp. 43–46.

5 EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (ed.): *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis*. V. EKD. *Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover, 2014; Heinrich BEDFORD-STROHM and Volker JUNG (eds.): *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2015; Jan HERMELINK, *Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung (APT 38)*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2000.

6 Niklas LUHMANN, *Einführung in die Systemtheorie*, ed. Dirk BAECKER, Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag, 2002/ ⁶2011; Niklas LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1984/ ¹1987.

7 Ernst LANGE, *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit*, in: Ernst LANGE, *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, ed. Rüdiger SCHLOZ, München: Chr. Kaiser Verlag, 1982, pp. 9–52, p. 11; cf. Fritz LIENHARD, *Grundlegung der Praktischen Theologie. Ursprung, Gegenstand und Methoden (APrTh 49)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, pp. 95–98 and pp. 106–181; Christian GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, pp. 253–326; HAUSCHILDT and POHL-PATALONG, *Kirche...*, pp. 411–415; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 92–95, 442–445.

plural places.⁸ To bond and gain church members, the Gospel has to be communicated to as many people as possible (Mk 16:15; Mt 28:18-20) in plural professions, institutions, and communicative forms. This paradigm shift has profound consequences for the priorities of church activities, for education of church professionals, and on the allocation of resources for further church development. As a consequence of this paradigm shift, this article will show how congregations *and* educational activities *and* diaconal agencies all together develop church in differentiated forms and engagements. It will be shown how each modus of communicating the Gospel is part of a perspective of a church that develops as a so-called ‘hybrid’⁹ organisation in ‘plural places and differentiated vocations.’¹⁰

1.2 Church theory: theological and sociological descriptions of church

Since 1972 the ‘Protestant Church in Germany’ (Evangelische Kirche in Deutschland: EKD), which is the biggest association of Lutheran and Reformed local churches in the whole of Germany, commissioned representative surveys on church membership. These surveys were based on sociological methods especially with the use of questionnaires and interviews. Members as well as non-members were questioned every ten years about their relation to, engagement with, bonding to, and expectations of belonging to the church.

Let us look at the significant results which inform our question about church and social engagement. From a survey in 2013, about 60% of all inhabitants of Germany are members of the two biggest Christian churches, paying taxes in a permanent membership. These two biggest institutional organised churches are the ‘Protestant Church in Germany’ (EKD) and the Roman Catholic Church. Each hold about 30% of membership of all inhabitants of Germany. There is a continuing declining membership in this institutional organised shape of Protestant and Catholic churches especially in former socialist areas. Nevertheless, sociological surveys show that the bonding of those who are members of the ‘Protestant Church in Germany’ (EKD) seems to have been in a constant structure for forty years. Most members feel a deep alliance to their church, while others do not feel very close in belief to the church. One of the key findings of these surveys on membership in the ‘Protestant Church in Germany’ (EKD) is that although only 10-15% of all church members continue to participate in local congregations and their worship services, nevertheless 73% answer that they exclude ‘categorically’ (‘kategorisch’)¹¹ the possibility of leaving their church as a (tax-paying) member. This figure corresponds to each of the four past surveys commissioned by the EKD. It leads to the insight that church bonding is not structured only by individual engagement to a local parish. Although pastors and parishes are the best known and most representative public persons and institutions in Protestant churches, there are other criteria of bonding and staying as a member in the church as well. This phenomenon is elucidated by other recurrent data over the last five surveys that were commissioned by the ‘Protestant Church in Germany’ (EKD).¹²

8 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 84-86, 419-445 pp. 84, 419, et al.

9 Eberhard HAUSCHILDT, Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung. Anmerkungen zum Impulspapier ‘Kirche der Freiheit’ des Rates der EKD und zur Zukunft der Evangelischen Kirche zwischen Kongregationalisierung, Filialisierung und Regionalisierung, in: *Pastoraltheologie* 1/2007, pp. 56–66, p. 56, the word ‘hybrid’ was introduced by Hauscholdt; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 49–86.

10 Original German text: ‘Kirche an pluralen Orten in diversen Beauftragungen’ (NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 414; 49–86); Uta POHL-PATALONG, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004/2006; HAUSCHILDT and POHL-PATALONG, *Kirche...*; Uta POHL-PATALONG and Eberhard HAUSCHILDT (eds.), *Kirche verstehen*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2016.

11 *Einleitung*, in: EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (ed.), *Engagement und Indifferenz*, p. 17.

12 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 49–73.

Another significant figure in this context is the aspect on church expectation as presented in all surveys about diaconal engagement. In a 2012 survey, of which the results were published in 2015, the question was asked: ‘How should the church engage herself in the following areas’ (‘Inwiefern sollte sich die Kirche in folgenden Bereichen engagieren?’¹³). Of the questioned members and non-members, 83% marked as first and second priorities those answers dealing with the church’s social engagement. This includes ‘the church should help people in need.’¹⁴ Church services and praying followed only in the third and fourth position of priorities. The high importance of diaconal work can be found in each of the previous surveys conducted in the same way. It means that most of the members and non-members expect a corresponding diaconal engagement by their church. They expect that this diaconal offering is made even when they themselves have no need of it.

Let us have another view of the results of the survey which was conducted by the German Protestant Church (EKD). One of the main results reveals that members of the EKD churches are connected to the churches in so-called ‘distanced’ (distanzierte Kirchenmitgliedschaft)¹⁵ ways. Not all of them want to join parishes consistently and continuously. Most members structure their relation to the church through temporary contacts. Also, most members maintain contact with their church in the rites of passage or biographical turning points which are accompanied by occasional services (Kasualien). Baptism for babies, confirmation for the youth, weddings, and burials: all are still seen as important spiritual and celebratory events for families and individual biographies. Temporary contacts such as Christmas and Easter services are important as main celebrations of the church year.¹⁶

Theories about religious socialisation show that for believers in the Christian God, education that takes place in childhood within families, in kindergartens, and in schools is most important. Confirmation lessons as well as adult lessons offered by the church help to deepen belief. Church media and public information about the church are important. All of this information and educational offerings invite participation in religious communication. Therefore, all of these are part of communicating the Gospel. Communicating the Gospel in plural places is necessary to reach members and non-members within their different individual biographies and milieus. Following Protestant practical German theology, this plural type of Gospel communication in diverse ‘communication modes’¹⁷ is one of the main tasks of churches in socially differentiated modern societies. It challenges thinking about the church acting and developing in plural places not only in parishes, but also in areas such as those identified with the diaconal, casual, cultural, media, and educational areas.

These insights from different church theories have been collected and discussed as a body of theories that challenge the development of the ‘church in plural places’ (‘Kirche an pluralen Orten’)¹⁸. It was Uta Pohl-Patalong, a professor in practical theology, who first arrived at the reflection that in history and at present, parishes are quite important in the development of the church.

13 Gerhard WEGNER and Anja SCHÄDEL: Diakonische Potenziale, in: EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (ed.), *Engagement und Indifferenz*, pp. 93–95, p. 93, Graphic 1; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 69–71.

14 Original German text: ‘sich um Menschen in sozialen Notlagen kümmern’, *ibid.* p. 93.

15 EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (eds.), *Engagement und Indifferenz*, p. 9; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 61–71.

16 Michael MEYER-BLANK and Birgit WEYEL, *Studien- und Arbeitsbuch Praktische Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 83–93; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 75–80.

17 GRETHLEIN, *Praktische Theologie...*, p. 253; original German word: ‘Kommunikationsmodi’.

18 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, p. 414.

Nevertheless, Pohl-Patalong assessed that churches – as public institutions in societies – were *never* developed *only* in the shape of congregations.¹⁹ Through the whole history of churches, the Christian faith was spread in plural forms within a wide focus of diaconal and religious education and informational offerings. Eberhard Hauschild, a Protestant German professor in practical theology, found a metaphor for church development in plural places. He titled the multi-perspective phenomena of church as ‘hybrid’.²⁰ Like modern cars, running on petrol and solar engines, the church has also to develop on the basis of different sources. Churches need flexible engines to run effectively. Eberhard Hauschildt quotes in this context the habilitation thesis of Gerald Kretzschmar, who worked out that ‘... the bonding to the church is a biographical formed product of individuals’ self-interpretation, in which the distance to the institution is the normal case and the organisational integration is the special case.’²¹ Therefore, church theorists recommend not only to focus on a parochial shape of churches but also on plural forms.²²

2. In the mission of Christ: diaconal theology and diaconal practice

Besides the sociological theories on church there are also some diaconal and theological theses that inspire the view of the phenomenon called ‘Church’. Diaconal engagement communicates the Gospel in word and in social action. The thesis I will follow is that diakonia is a specific way to communicate the Gospel in the social shape of the church. Let us therefore look first at our question from a theological and especially diaconal view.²³

2.1 Diakonia and the Gospel

The Gospel tells how God’s love is revealed in Jesus Christ. The central theme of Christ’s incarnation is the message of God’s love for his fallible Creation. This love is visible in God’s redemption for all sinners. It is visible in the way that God intends to restore community and participation for His Creation. In Jesus Christ, God becomes human, God shares life with people in spiritual and social need, in illness and poverty. God provides community to those who are poor spiritually and socially. He is involved with those who are religiously and socially stigmatised and marginalised. This diaconal impact of the Gospel can be found in the narratives of Jesus Christ. It can be seen in the theological centre of redemption. In Christ’s crucifixion and resurrection, it is not only the salvation of individuals but it is also a proclamation of salvation for the whole Creation (Rom 8:8-22). Individual justification is embedded in visions of social justice and peace and the renewal of the whole Creation (Rev 21:1-5). In the Bible, Christ’s messiahship is interpreted in the tradition of liberating and comforting grace. It is told within a critical context in relation to domination and exploitation especially in the advocacy tradition of the exodus and prophetic traditions. The Bible’s vision of the ‘kingdom of God’ promises life in brother-sisterhood and solidarity. This is

19 Uta POHL-PATALONG, *Gemeinde in historischer Perspektive*, in: BUBMANN, Peter et al. (eds.), *Gemeindepädagogik*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, pp. 37–60.

20 HAUSCHILD, *Hybrid evangelische ...*, p. 56.

21 HAUSCHILD, *Hybrid evangelische ...*, p. 62 (original German text: ‘... dass Kirchenbindung ein von Individuen biografisch erworbenes Produkt der Selbstdeutung ist, bei dem die Distanz zur Institution der Normalfall, die organisatorische Einbindung der Sonderfall ist.’); Gerald KRETZSCHMAR, *Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007; Gerald KRETZSCHMAR, *Eintritt und Wiedereintritt in die Kirche*, in: *Praktische Theologie* 4/2010, pp. 225–231.

22 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 84–86, 428–445.

23 Heinz SCHMIDT, *Biblische Grundlagen der Diakonie*, in: Fritz LIENHARD and Heinz SCHMIDT (eds.), *Das Geschenk der Solidarität. Chancen und Herausforderungen der Diakonie in Frankreich und Deutschland* (VDWI 28), Heidelberg, 2006, pp. 112–133; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 23–32.

why the famous German theologian Dietrich Bonhoeffer said that believers have to do both: to pray and to practice justice.²⁴

Social engagement is therefore strongly at the centre of the Gospel. It is not something that can be occasionally added or left over. Charity (Nächstenliebe) and advocacy are not a second or third aspect after others such as preaching and praying, but they are in the midst of the Gospel which tells that 'you shall love God and love your neighbour as yourself' (Lk 10:27). All over Christian parishes is the belief and conviction that practising charity and diaconal engagement is a form of imitation of Christ. In the liturgies of early Christianity, the Eucharistic communion was connected with care for ill and poor members. Deacons were advised by their bishops to take donations from agape meals to those who were not able to come. Deacons in the early church were ordered to look after the suffering, the ill, and poor members. The charity of the early church was shared not only with members but also with needy neighbours in pagan surroundings. With this selfless attitude, charity supported the mission and growth of church. Charity pervaded the church's history. It was practised in the monastic tradition and was seen as the responsibility of all Christians, fathers and mothers, citizens, craftsmen, and leaders in the period of the Reformation. In the 19th century diaconal foundations were maintained in Germany during the industrial revolution. To educate and support children from socially disadvantaged families, theologians like Johann Hinrich Wichern built so-called 'rescue homes' (Rettungshäuser) and educated deacons (Diakone) to rescue starving and underprivileged children from physical and spiritual distress. Believers like Theodor Fliedner founded diaconal womens' refuges (Mutterhaus) and educated deaconesses (Diakonissen) to support the poor and nurture especially the ill amongst them.²⁵

These 19th century foundations still exist in Germany. They were founded as tax-free associations (gemeinnützige Vereine) and are so far organised alongside churches as religious institutions. Today Catholic Caritas and Protestant Diakonie are the biggest social associations in Germany with about one million employees (each sharing about 500,000) and an equal number of volunteers. In subsidiary cooperation with state actors and municipal providers, they operate within the German welfare state.²⁶ They are mainly supported by taxes, contributions (Entgelte) from insurance (especially health-care, Kranken- und Pflegeversicherung), other public resources, and private donations. There is also a large diaconal engagement for international social work by German diaconal agencies such as 'Brot für die Welt' ('Bread for the World'). Besides these large and powerful agencies there are charity activities by congregations and church districts in Germany which are also financed by public resources and public taxes. Part of these diaconal engagements are financed by church taxes and sponsoring. Many church members and non-members engage themselves in diaconal activities. In the last years, some critical discussions have come up in Germany whether these large associations are still able to act along with the tradition of the Christian faith. This question is raised when employees of large diaconal enterprises with about a thousand employees are no longer convinced Christians. Furthermore, it is the system of social welfare legislation which could control and

24 Original German text: 'Unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neu geboren werden aus diesem Beten und diesem Tun.' Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Werkausgabe, Bd. 8), eds. Christian GREMMELS, Eberhard BETHGE and Renate BETHGE in Zusammenarbeit mit Ilse TÖDT, München: Gütersloher Verlagshaus, 1998, p. 435f.

25 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 209–366; Annette NOLLER, *Der Diakonat – historische Entwicklungen und gegenwärtige Herausforderungen*, in: Annette NOLLER et al. (eds.), *Diakonat – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2013, pp. 42–84.

26 Thomas OLK, *Freie Träger in der Sozialen Arbeit*, in: Hans-Uwe OTTO and Hans THIERSCH (eds.), *Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik*, München/ Basel, 2015, pp. 459–471; Ulli ARNOLD, Klaus GRUNWALD and Bernd MAELICKE (eds.), *Lehrbuch Sozialwirtschaft*, Baden-Baden: Nomos Verlag, 2014; Johannes EURICH and Wolfgang MAASER, *Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik* (VDWI 47), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013.

regulate the content of their work. In German diaconal work, the diaconal frame and content can become invisible to cooperation partners and clients. Lack of money and current struggles for resources in a so-called social market economy have strengthened the discussion about the diaconal profile of actual diaconal work.

2.2 Diaconal profile for diaconal enterprises: diaconal corporate culture and mission statements (Leitbilder)

How can we talk about diaconal engagement as a special shape of church if clients and cooperation partners don't recognise the Christian content any longer? How can diaconal engagement be visible as a form of Christian belief? In German diaconal sciences (Diakoniewissenschaft) some solutions have been elaborated on how the diaconal 'proprium' or so-called 'Protestant profile' can be moulded. I want to describe a few of them here.

One proposal is to focus on a diaconal profile by elaborating on a diaconal corporate culture. Today, analysts of global concerns as well as diaconal theorists look seriously at the so-called 'soft factors' of an enterprise, which are present in corporate culture. These include factors such as mission statements, behaviours, attitudes, shared ethics, corporate design, and the working atmosphere. Culture in this context means all instruments and factors that form the specific appearance and atmosphere of an organisation. This culture is shared consciously or unconsciously by the staff of a diaconal enterprise. Some aspects of the enterprise's culture are visible and worked out in papers that reflect their traditions and ordered structure. Beate Hofmann showed that the main roots of a culture are usually invisible.²⁷ It is shared unconsciously through the behaviour and habits of the staff and the leaders of an organisation. Cultural habits and their values can be reinforced through management strategies such as a culture of remembrance for diaconal founding fathers and mothers and celebratory cultures with spiritual offerings in the form of prayers and devotions. Diaconal culture can be strengthened by a humane working atmosphere that provides possibilities for interaction and the expression of complaints. It can be formed by team discussions about ethics or in counselling sessions especially among health care areas.

A common instrument of diaconal culture in Germany is the elucidation of a mission statement (Leitbild). In these statements, diaconal providers (Anbieter) formulate their main values and strategic aims in key sentences. These sentences are usually elaborated in an integrative process between the leaders and staff of a diaconal enterprise or agency. It involves the entire staff in a process of thinking about the main values and visions of their work. The process assures professionals and volunteers about the aims and values of their working place. The mission statement shows the culture and values of a diaconal enterprise on the homepage. Clients and cooperative partners can thereby access information about the organisational identity and operative aims of a diaconal provider.

In order to develop a diaconal culture in this way, staff members and leaders have to communicate about their diaconal ethics, attitudes, and traditions. One of the most important options in developing diaconal culture, habits, and actions in agencies is to think about the further education of employees, staff, and leaders to deepen their ethical and theological knowledge.²⁸

27 Beate HOFMANN, *Diakonische Unternehmenskultur*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008; Cornelia COENEN-MARX, *Die Seele des Sozialen. Diakonische Energien für den sozialen Zusammenhalt*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2013; Georg SCHREYÖGG and Daniel GEIGER, *Organisation. Grundlagen moderner Organisationsgestaltung*, Wiesbaden: Springer; Gabler, ©2016.

28 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, 168–173; Jochen-Christoph KAISER, *Sozialer Protestantismus als 'kirchliche Zweitstruktur'* [2001], in: Volker HERRMANN and Martin HORSTMANN (eds.), *Studienbuch Diakonik*, Bd. 2: Diakonisches Handeln, diakonisches Profil, diakonische Kirche, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2006, pp. 259–279, especially p. 278.

2.3 Diaconal education, diaconal professionals, and ministries for diaconal hybrid activities in congregations and society

To create plural ways of communicating the Gospel in congregations as well as in diaconal agencies, there is a need for volunteers and professionals who are educated in diaconal practice. Many German agencies provide further education for their employees. A part of this further education deals with Christian beliefs, diaconal traditions, and ethics. Most employees in German diaconal agencies are members of Christian churches. However, an increasing number of them are not. Knowledge applying to Gospel content, church confessions, and diaconal traditions is on the decrease. Therefore, further education, conferences, and lectures are important instruments that bring colleagues into discourse about Protestant attitudes, ethics, and belief.

Aside from these options we have a long and profound tradition of diaconal professionals in Germany known as deaconesses and deacons (Christian social workers and nurses). These professional traditions, which were founded in the 19th century by Johann Hinrich Wichern, Theodor Fliedner, and their colleagues, still exist in modern educational forms in Protestant German churches. In the German tradition, these (male and female) deacons are predominantly engaged in social work and health care. They are seen in the Protestant tradition as church professionals who proclaim the Gospel in God's mission, not so much through the Word but mostly through social engagement. Therefore, it might be promising to think about a specific Christian education for social workers, nurses, and community educators (Gemeindepädagogen) that enables them as social, nursing, and pedagogical professionals to communicate Christian ethics, belief, and attitudes in their work places. They could preach and pray in their working area, if possible, in respect of the institutional background.²⁹ To think about communicating the Gospel through differentiated church professionals offers perspectives for church development. Diaconical approaches provide possibilities for close contact to everyday life, for communication with people at social risk, and they open doors into socially differentiated milieus. Social engagement can also lead to ethical conflicts and controversies caused by the intervention of social legislation and competitive market economies. In these fractured and controversial forms of action, the diaconal entrepreneurs, who are ruled by state legislation, could still be criticised by other believers. However, the Gospel continues to communicate within the fallibility of Creation through active advocacy in the political areas of society. To give up diaconal engagement in its various forms, in agencies and enterprises, could thereby mean giving up a form of communicating the Gospel in a wide area of society and daily life and giving up responsibilities for social and health needs. Therefore, it seems more promising not to give up the diaconal engagement in social enterprises, but to enable the staff to communicate the Gospel in them and through them.

3. Conclusion: diaconal activities in plural places for communicating the Gospel in a widespread range in congregations, communities, and diaconal enterprises

As a result, we can summarise that – according to contemporary German Protestant Church theories³⁰ – the communication of the Gospel is the main purpose of churches. This communication

29 NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform*, pp. 99–132; Annette NOLLER, Ausbildungsfragen und Dienstaufträge, in: BAUR, Werner et al. (eds.), *Diakonat für die Kirche der Zukunft*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2016, pp. 131–141; Annette NOLLER, Diakonat und theologische Kompetenz, in: Ellen EIDT and Claudia SCHULZ (eds.), *Evaluation im Diakonat. Sozialwissenschaftliche Vermessung diakonischer Praxis*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2013, pp. 406–431.

30 GRETHLEIN, *Praktische Theologie...*, pp. 253–326; HAUSCHILDT and POHL-PATALONG, *Kirche...*, 411–415; LIENHARD, *Grundlegung der Praktischen Theologie...*, pp. 95–98 and pp. 106–181; NOLLER, *Diakonat und Kirchenreform...*, pp. 92–95, 442–445.

happens in differentiated societies in plural places and plural organisational forms. While the Gospel has to be proclaimed in parishes mainly by pastors, it can also be simultaneously communicated in plural places in the form of education and diaconal action by various ministries, professions, and volunteers. It needs to be communicated through social and public media.

At the centre of all strategies for a church that is spread over plural places, such as congregations, communities, and society, is a theologically inspired view on church. This is based on the reference to God's redeeming grace and the mission to preach hope to the suffering Creation (Rom 8:18-25). This can be done through worship, preaching, and receiving sacraments, as well as in diaconal engagements. The Apostle Paul emphasised that Christ's body has many different limbs (1 Cor 12:12ff.; Rom 12:3ff.). The church when seen – from a diaconal view – as the body of Christ needs eyes, ears, mouths, hands, feet, brain, and head, and so on. All limbs, even those that are despised and marginalised, are important for the functioning of Christ's body. 'We cover with honour those limbs which seem to be less valued' (1 Cor 12:23), Paul said. Paul's ecclesiological conception is orientated on the participation of diverse charisma and talents. It is an inclusive concept as the Apostle assessed: 'if one limb is suffering all limbs are suffering...' (1 Cor 12:26). This embodiment of Christ happens in the whole Creation. It unfolds in a church that acts and communicates in plural places, in diverse organisational forms and diverse social milieus, and thereby in differentiated social systems as a religious and socially responsible actor in modern society.

Contact

Prof. Dr. Annette Noller

Evangelische Hochschule Ludwigsburg

Paulusweg 6, 71638 Ludwigsburg, Germany

a.noller@eh-ludwigsburg.de

Spirituálně laděné intervence v krizové intervenci u sociálních pracovníc křesťanek¹

Jan Kaňák

Abstrakt

Článek pojednává o faktorech, které ovlivňují aplikování spirituálně laděných intervencí v profesionálně pojaté krizové intervenci u sociálních pracovníc, které se účastnily výzkumu o střetávání spirituálního a profesionálního diskursu. V textu je popsáno teoretické ukotvení diskursivního střetávání a v základních obrysech jsou prezentovány potíže s profesionálním diskursem v sociální práci. Následně jsou popsány spirituálně laděné intervence využívané komunikačními partnerkami a faktory, které ovlivňují jejich výběr, stejně jako tři varianty, které jsou výsledkem interakce těchto faktorů.

Klíčová slova: spiritualita, spirituálně senzitivní intervence, spirituálně orientovaná intervence, sociální práce, krizová intervence

Úvod

Článek se zaměřuje na otázku: *S ohledem na jaké faktory volí sociální pracovníc křesťanky spirituálně laděné intervence v situacích, kdy se střetává profesionální a spirituální diskurs v kontextu krizové intervence?* Položená otázka vychází z obecněji pojatého výzkumu, který se zaměřoval na konstrukci dělání sociální práce² v krizové intervenci v situacích označených jako střetávání profesionálního a spirituálního diskursu. V textu vycházím z uchopení spirituálně senzitivních a spirituálně orientovaných intervencí, které jsou podrobněji popsány jinde³. S ohledem na to, že texty, které se spirituálně laděným intervencím věnují, mají převážně deskriptivní charakter (popisují intervenci jako takovou, případně meze využití),⁴ považuji za vhodné doplnit tuto statickou stránku také popisem stránky dynamické. Protože spirituálně laděné intervence souvisí se situací střetávání profesionálního a spirituálního diskursu, budu se věnovat i tomuto konceptu.

1 Vznik tohoto příspěvku byl podpořen grantem *Nové výzvy a nová řešení ve veřejné politice a sociální práci* (MUNI/A/0784/2017).

2 Dělání sociální práce chápu jako průběžnou re/konstrukci aktivit, jež realizují sociální pracovníc a pracovníci s ohledem na své vlastní pojetí sociální práce (smyslu, cílů, úkolů, definice...), konkrétní klientský systém (klienta a jeho okolí), organizační kontext (hodnoty a pravidla organizace) a (v případě věřících pracovníků a pracovníc) vlastní spiritualitu v situacích konkrétního setkání s klientem.

3 Jan KAŇÁK, *Nedefinovaná profesionalita: Vztah diskursů spirituality a profesionality v sociální práci v soudobé odborné literatuře*, *Sociální práce / Sociální práce* 5/2016, s. 72–92.

4 Srov. Edward R. CANDA – Leola D. FURMAN, *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*, Oxford: Oxford University Press, 2010; Ann M. CALLAHAN, *Spirituality and Hospice Social Work*, New York: Columbia University Press, 2017; David S. DEREZOTES, *Spiritually Oriented Social Work Practice*, Boston: Allyn and Beacon, 2006 aj.

Následně v textu popíši metodologický rámec výzkumu a jeho limity. Poslední část článku je věnována odpovědi na výše položenou otázku. Důležitost spirituality v kontextu sociální práce zde budu brát jako předpoklad, o kterém není nutné vést diskuse, byť jsem si vědom, že by jej ne všichni přijali, a to i s ohledem na vývoj vztahu profesionality a spirituality u nás, kdy je charakter vzájemného vztahu stále hledán.⁵

1. Situace střetávání profesionálního a spirituálního diskursu

Téma diskursivního střetávání je dle mého soudu v sociální práci aktuální. Jednak se mění charakter profesionálního diskursu (tedy již různá pojetí profesionality a jejich vzájemný kontakt lze považovat za diskursivní střetávání) a zároveň se konkrétní podoba prakticky realizované sociální práce odvíjí od výsledku více či méně intenzivního střetávání diskursů různých.⁶ Pro sociální práci je obvyklé, že se v jednotlivých situacích střetává např. právní diskurs s diskursem etiky péče⁷, profesionální diskurs s diskursem manažerským⁸ či profesionální diskurs s diskursem spirituality a náboženství⁹. Sociální pracovníci a pracovníci tak mohou zažívat situace, ve kterých zvažují, zda oznámit již proběhlý trestný čin týrání svěřené osoby, či zda respektovat důvěrnost informací. Situace, v nichž mohou zvažovat, zda respektovat nařízení vedení organizace o délce kontaktu s klientem, či zda postupovat dle vlastního pojetí sociální práce. Situace, ve kterých mohou zvažovat, zda se s klientem modlit, či nikoliv.

Tyto situace lze označit za diskursivní střetávání, které lze definovat jako situace, ve kterých se setkají dva či více diskursů a tyto diskursy vstoupí do interakce – tedy začnou se vzájemně ovlivňovat.¹⁰ Toto ovlivňování nemusí být charakteristické jen v komunikaci či interakci, ale také v rámci vnitřního dialogu (např. v situacích, ve kterých pracovník váhá, jak postupovat dál). Nutné je také podotknout, že toto střetávání je situačně ovlivněno, tedy v některých situacích k němu dochází, v jiných pracovníci postupují při děláni sociální práce v souladu s diskursem jedním, byť by se diskurs druhý mohl z vnějšího pohledu zdát podstatný pro další postup. Obecný průběh představuje Baxter¹¹ na situaci střetávání dvou diskursů. Autorka formuluje tři možné průběhy střetávání (tabulka č. 1 níže). Buď jsou oba dva diskursy akceptovány jako platné pro další situaci konstrukce a navíc vytváří nový diskurs, v němž jsou původní jen těžko rozpoznatelné. Tuto variantu označuje autorka jako *transformaci*. U obou vstupujících diskursů se projevuje centripetální dynamika – tedy posun ke středu další konstrukce a akceptování diskursů.

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

6 Srov. Karen HEALY, *Social Work Theories in Context*, London: Palgrave Macmillan, 2014; Jan KAŇÁK, Diskursivní paleta sociální práce: reflektování diskursů spirituality pomocí prvků diskursivní analýzy, in: *Sociální práce v nejisté době*, ed. Ondřej ŠTECH – Peter PATYI – Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2016, s. 23–29; Cathrin MCDONALD, *Challenging Social Work: The institutional context of practice*, London: Palgrave Macmillan, 2006 aj.

7 Srov. Radka JANEBOVÁ, Dilema mezi právem a etikou aneb právo nezabavuje odpovědnosti, in: *Etika sociální práce*, ed. Miroslav KAPPL – Martin SMUTEK – Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2010, s. 38–54.

8 Srov. MCDONALD, *Challenging...*

9 Srov. KAŇÁK, *Postavení...*

10 Srov. Leslie A. BAXTER, *Voicing Relationships: A Dialogic Perspective*, London: SAGE, 2011.

11 Tamtéž, s. 120–151.

Tabulka č. 1: Varianty diskursivního střetávání

Proces	Dynamika d1	Dynamika d2	Výsledek střetávání
Transformace	Centripetální	Centripetální	Vzniká nový diskurs. Průvodní dva diskursy nejsou v novém rozpoznatelné.
Synchronické spolu-hraní	Centripetální	Centripetální	Vzniká diskurs, ve kterém jsou akceptovány oba dva diskursy, jsou ale rozlišitelné.
Diachronická separace	Centripetální / centrifugální	Centripetální / centrifugální	Vítězí jen jeden diskurs, v souladu s ním je pak konstruována další situace.

V druhé obecnější variantě dochází taktéž k centripetální dynamice u obou vstupujících diskursů. A byť jsou v konstrukci další interakce či situace přítomny oba dva diskursy, je možné při synchronickém spolu-hraní vstupující diskursy v další situaci rozpoznat. Zpravidla pak jeden hraje dominantnější roli, přítomny jsou však oba. Tyto varianty se řídí principem nenulových součtů, tedy oba dva diskursy z ní vycházejí se ziskem. Oproti nim je poslední obecnější varianta dynamiky střetávání charakteristická „logikou nulového součtu“.¹² U jednoho diskursu se projeví dynamika centripetální, kdežto u druhého centrifugální a je z další konstrukce situace vyčleněn. Pak se postupuje jen v souladu s diskursem, který při střetnutí zvítězí. Tuto variantu označuje autorka jako *diachronickou separaci*.

A právě výsledek střetávání mezi profesionálním a spirituálním diskursem ovlivňuje využití spirituálně laděných intervencí. Na obecné rovině lze, z hlediska střetávání, rozlišovat čistě profesionální sociální práci (která je v tomto kontextu charakteristická ponecháním spirituality před dveřmi pracovny – tedy pracovník se spiritualitou klienta více nezabývá), čistě spirituální činnost (práce pouze s ohledem na spirituální rovinu klienta) a následně na spirituálně senzitivní a spirituálně orientovanou sociální práci. V případě spirituálně senzitivní sociální práce je se spiritualitou nakládáno jako s jakýmkoliv jiným faktorem sociálního fungování či reflexivního životního zvládání klientů a klientek. Spiritualita je tak spíše verbalizována a, zjednodušeně řečeno, při dělení sociální práce racionalizována. Navíc je předpokládáno, že by součástí dělení sociální práce mělo být také ovlivňování spirituální roviny klienta. V případě spirituálně orientované sociální práce je pak spirituální rozvoj klienta součástí dělení sociální práce a očekávaných aktivit, pokud se na tom pracovník s klientem shodnou.¹³ Jak bude ukázáno níže, toto členění do jisté míry není zcela vyhovující při popisu dynamiky volby spirituálně laděných intervencí, a proto jej níže rozšířím ještě o spirituálně-situačně orientované pojetí.

2. Potíže s profesionálním diskursem sociální práce

Definovat diskurs spirituality v sociální práci je sice poněkud složité, protože záleží na tom, do jaké míry je v něm přítomen rozměr náboženství a s tím související pojetí spirituality,¹⁴ ale

12 BAXTER, *Voicing...*, s. 138.

13 Srov. KAŇÁK, *Nedefinovaná...*

14 Srov. CANDA, FURMAN, *Spiritual Diversity ...*, s. 60–61.

v podstatě je s ním relativně méně potíží než s diskursem profesionality. Dříve než se těmto potížím s profesionálním diskursem sociální práce budu věnovat, je nutné ve zkratce říci, že pro tuto práci považuji za diskurs spirituality jeho křesťanské pojetí, které by bylo možné charakterizovat jako „*zkušenost transformace ve vztahu člověk – Bůh, tak jak to ukázal život Ježíše Krista. Stejně tak je to inspirace Duchem svatým. Křesťanská spiritualita je chápána jako životní styl v rámci všech vztahů*“¹⁵. U diskursu profesionality takovouto definici, na které by panovala relativní shoda, ne-najdeme.

U různých pojetí diskursu profesionality najdeme na jedné straně spíše sociologické teze o tom, co je to profese, na straně druhé pak přístupy, kdy je profesionalita spojována se „*zaměřením se na kvalitu praxe*“ a je zdůrazňována v „*rámci odsouhlasených či akceptovaných*“ intervencí.¹⁶ Současně je do jisté míry neustále vyjednáována v interakcích sociálních pracovníků a pracovníc mezi sebou a s ostatními obory.¹⁷ To vedlo Payna k pochybnostem o tom, zda „*znalostní a hodnotová základna*“ sociální práce definuje její profesionalitu, a k nesouhlasu s tím, že by ji odlišovala „*od ostatních profesí*“.¹⁸ Zatímco tedy moderní pojetí diskursu profesionality, které je stále v kontextu sociální práce přítomno, definuje profesionalitu skrze externí kritéria (možnost sebe-regulace, uvědomění si poslání, autonomie, vlastní vzdělávací instituce aj., příp. pro některé také systematická teorie, či etický kodex),¹⁹ tzv. postmoderní pojetí diskursu profesionality jej zpravidla definují zevnitř, tedy od samotných konkrétních sociálních pracovníků a pracovníc, nebo v případě managerského pojetí profesionality od vedení organizace, či služeb. Objevují se tak pojetí diskursu profesionality jako nestabilního procesu vyjednávání (profesionalita je konstruována v diskusích mezi sociálními pracovníky uvnitř organizace, či mezi nimi a ostatními profesionály; je otevřena dalším diskursům a pohledům), jako rozvíjejícího se a vynořujícího se procesu učení se praxí, či jako etiky ctností (obsah termínu profesionální je konstruováno podle sociálního pracovníka nebo pracovnice, kteří jsou vnímáni a uznáni jako autority).²⁰

To má vliv na způsob, jakým je vhodné téma střetávání diskursu profesionality a spirituality v sociální práci uchopit. Zatímco z moderní perspektivy diskursu profesionality se jedná o dva odlišné diskursy, u některých postmoderních pojetí už to tak jasné není. Například Healy diskurs profesionality vůbec nedefinuje a předpokládá, že na profesionální sociální práci se podílí kombinace různých diskursů.²¹ Z některých úhlů pohledu lze tedy předpokládat, že spirituálně laděné intervence mohou být chápány jako součást profesionálního diskursu. Pro účely tohoto textu budu ale považovat spirituálně laděné intervence jako aktivity stojící mimo profesionální diskurs (spojený s vědeckým uchopením světa).

15 Donald B. PERRIN, *Studying Christian Spirituality*, New York: Routledge, 2007, s. 32.

16 Srov. Jon NIXONT et al., Toward a Learning Profession: Changing Codes of Occupational Practice within the New Management Education, *British Journal of Sociology of Education* 1/1997, s. 6–14.

17 Srov. Andy HARGREAVES, Four Age of Professionalism and Professional Learning, *Teachers and Teaching. History and Practice* 2/2000, s. 151–182.

18 Malcolm PAYNE, *What is Professional Social Work*, Bristol: The Policy Press, 2006, s. 152.

19 Ernest GREENWOOD, Attributes of Profession, *Social Work* 3/1957, s. 45–55; Robert L. RHODES, Professionalism: A Review of Its Impact on the Health Services, *Orthotics and Prosthetics* 4/1984, s. 69–74; Harold L. WILENSKY, The Professionalization of Everyone, *The American Journal of Sociology* 2/ 1964, s. 137–158.

20 Srov. Julia EVETTS, The Concept of Professionalism: Professional Work, Professional Practice and Learning, in: *International Handbook of Research in Professional and Practice-based Learning*, ed. Stephen BILLET – Christian HARTEIS – Hans GRUBER, New York: Springer, 2014, s. 29–56; Ondřej FISCHER, Potřebuje slušně vychovaný sociální pracovník zákon o sociálních službách?, in: *Profesionalita, perspektivy a rozvoj sociální práce*, ed. Zuzana TRUHLÁŘOVÁ – Katarina LEVICKÁ, Hradec Králové: Gaudemus, 2013, s. 115–122; HARGREAVES, Four...; Nigel, M. VERRALL, Social Work Practice and Competing Philosophies, *Neo: A Journal of Student Research* 1/2010, s. 1–12 aj.

21 Srov. HEALY, *Social...*

3. Spirituálně laděné intervence

Spirituálně laděné intervence lze vnímat jako specifický projev diskursu spirituality v sociální práci. Míra projevu diskursu následně ovlivňuje to, jestli je primárně oslovována spirituální rovina klienta (spirituálně orientované), či zda se sociální pracovník primárně zaměřuje na reflexivní životní zvládání či sociální fungování (spirituálně senzitivní). V prvním případě je tedy účelem intervencí podpora duchovního růstu (který je v kontextu spirituálně orientované sociální práce chápán jako integrální součást sociální práce), v případě druhém pak zvládnutí situace, se kterou se klient potýká (příčemž duchovní růst je vnímán jako součást působení jiných profesionálů, ať již se jedná o pastorační poradce, kněze, faráře či rabíny aj.). Dříve než v základních rysech představím jednotlivé intervence rozdělené podle toho, zda jsou spirituálně senzitivní, či orientované, budu se v krátkosti zabývat také tím, jakým způsobem mohou sociální pracovníci a pracovnice tyto intervence integrovat do tzv. sady akceptovatelných intervencí. Tu chápu jako celkový rozsah intervencí, technik, aktivit a jednání, které považují sociální pracovníci a pracovnice za přijatelné a vhodné z hlediska dělání sociální práce.

V podstatě lze očekávat dva obecnější způsoby inkorporace spirituálně laděných intervencí do sady těch akceptovatelných. Prvním z nich je získání vědomostí a dovedností v rámci vzdělávání a výcviků, druhou možností je pak tendence k „víru integrující profesionalitě“. V tomto procesu dochází k „integraci víry a znalostí“,²² čímž mají autoři na mysli proces, kdy je do vědomostní báze sociální práce (konstruované na profesionálním diskursu) postupně skrze vlastní zážitky se spiritualitou integrována právě spirituální rovina, resp. v případě zde prezentovaného textu z ní vycházející intervence. Zatímco v prvním případě jsou to autority či druzí lidé, kteří o spirituálně kotvených intervencích referují, stejně jako o možnostech jejich využití pro dělání sociální práce, v případě druhém je to integrace vlastních zážitků se spiritualitou a vlastní pojetí spirituality, které se podílí na rozhodnutí, které postupy mohou pracovníci akceptovat pro svoji praxi.

Následující rozdělení spirituálně senzitivních a orientovaných intervencí se opírá o analýzu 74 odborných zdrojů (článků, monografií a konferenčních sborníků), o které je podrobněji referováno v jiném textu²³. Mezi spirituálně senzitivní intervence se řadí vytváření prostoru, ve kterém budou klienti zažívat přijetí své spirituality; průběžné kontraktování míry důležitosti spirituality pro klienty a pro zažívanou situaci; domlouvání míry zapojování spirituality do procesu poskytování služeb; zvažování spirituality jako zdroje funkčního i nefunkčního copingu reflexivního životního zvládání či sociálního fungování; případně také doporučování četby duchovních textů; dále duchovní praxe pro podporu v zažívané situaci, nebo podpora v kontaktu s duchovními, pokud se zažívaná situace výrazněji dotýká oblasti spirituálního růstu. Mezi spirituálně orientované intervence jsou pak řazeny, krom spirituálního assessmentu (tedy posouzení důležitosti spirituality pro klienta a zažívanou situaci), také spolupráce s klienty na procesu odpuštění těm, kteří jim nějak ublížili; modlení se s a za klienty; podporování klientů ve spirituálním růstu.

4. Základní popis metodologického rámce

Výše položená otázka tohoto textu je formulována v návaznosti na realizovaný kvalitativně zarámovaný výzkum, který se věnoval konstrukci dělání sociální práce při střetávání profesionálního

22 Susan EVANS – Glenda DEVLIN, Client-led Spiritual Interventions: Faith-integrated Professionalism in the Context of Christian Faith-based Organisation, *Australian Social Work* 3/ 2016, s. 16.

23 Srov. KAŇÁK, *Nedefinovaná...*

a spirituálního diskursu v krizové intervenci, a to z pohledu sociálních pracovníc²⁴, které samy sebe chápou jako křesťanky (a to bez nutnosti aktivní participace v církvi). Pro kritériální výběr komunikačních partnerek byly stanoveny následující podmínky: a) aktivní výkon profese krizové intervence v délce nejméně dvou let (alespoň půl roku v organizaci), b) chápání sebe sama jako křesťanky a c) pozice sociální pracovníce – jak v rámci sebepojetí, tak v rámci vzdělání. Komunikační partnerky byly osločovány z těch organizací, které poskytovaly krizovou intervenci ambulantní formou, minimálně 5 dnů v týdnu a nepracovaly s konkrétněji vymezenou cílovou skupinou (např. oběťmi domácího násilí atp.). Souhlas s výzkumem a naplnění těchto podmínek nakonec vedlo k málo početnému vzorku (N=6), a tím se nejen tato část výstupu výzkumu řadí k linii kvalitativních výzkumů opírajících se o málo početné vzorky²⁵.

Tvorba dat probíhala formou polo-strukturovaných rozhovorů v období 3/2018 až 7/2018. Souběžně s touto fází byla data analyzována (analýza spolu s několika dodatečnými rozhovory pak byla realizována, ještě v období 8/2018 až začátek 9/2018). Zde prezentovaná část výstupů výzkumu je opřena o prvky konstruktivistické varianty zakotvené teorie²⁶. Prvotní rozhovory (na které navazovaly dodatečné kratší rozhovory) trvaly v rozmezí 96 až 184 minut. Komunikační partnerky pracují ve třech organizacích, z nichž jedna je zřizována církví (má blíže ke spirituálnímu diskursu). Výzkum byl opřen o techniku kritického incidentu, která spočívá v popisu jednoho konkrétního případu, který se vztahuje ke zkoumanému tématu. Právě málo početný vzorek a využití techniky kritického incidentu jsou výraznějšími limity zde předkládaných výstupů. Oba dva limitující faktory mohly ovlivnit rozsah popisovaných spirituálně laděných intervencí, stejně jako detailnost a různorodost faktorů, které ovlivňují jejich výběr při děláni sociální práce. Tyto limity jsou do jisté míry vyváženy rozdílným spirituálním pozadím komunikačních partnerek (katolické, evangelické, husitské, bez bližší specifikace) a také realizací dodatečných rozhovorů. Data byla zaznamenávána (fixována) na mp3 přehrávač s funkcí diktafonu. Následně doslovně transkribována. Po velmi zběžné redukci prvního řádu byly prepisy kopírovány do programu ATLAS.ti verze 7. 5. 18, ve kterém byly kódovány (kódování neprobíhalo striktně podle line-by-line coding). Zde prezentovaná zjištění jsou součástí, Interakčního modelu integrace spirituality (IMIS), který vzešel z širěji zaměřeného výzkumu a u něž je do budoucna plánováno představení v odborných periodikách a konferencích.

5. Faktory ovlivňující volbu spirituálně laděných intervencí a varianty volby

Následující text je rozdělen do tří částí. V první z nich (kapitola 5. 1) bude popsána sada akceptovatelných intervencí, a to s přihlédnutím také k těm, které vycházejí z diskursu profesionality. Větší pozornost bude věnována těm, které jsou spirituálně laděné. V druhé části budou popsány faktory (kapitola 5. 2), které ovlivňují volbu konkrétní spirituálně laděné intervence či spirituálně laděných intervencí. V poslední, třetí části (kapitola 5. 3) jsou stručně popsány výsledné podoby intervencí z hlediska pojmenovaných faktorů.

24 Píší zde sociálních pracovníc, protože nakonec byly ve výzkumu zapojeny jen ženy, byť to nebylo kritérium výběru jednotky zjišťování.

25 Srov. Ana CARAS – Antonio SANDU, The Role of Supervision in Professional Development of Social Work Specialists, *Journal of Social Work Practice* 1/2014, s. 75–94; George KARPETIS, Advocating the Clinical Social Work Professional Identity, *Journal of Social Work Practice* 1/2014, s. 23–41 aj.

26 Srov. Kathrin CHARMAZ, *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*, London: SAGE, 2006.

5. 1 Sada akceptovatelných intervencí

O sadě akceptovatelných intervencí (dále také Sada) je potřeba krátce hovořit ze dvou důvodů. Za prvé, právě z této oblasti znalostí a praktických dovedností pracovnice volily intervence. Za druhé se ukazuje, že tato Sada není shodná pro všechny sociální pracovnice. Sada je složená z intervencí, které vycházejí jak z profesionálního, tak spirituálního diskursu. V rámci prvního zmíněného jsou obsahem Sady postupy, které jsou pro krizovou intervenci obvyklé a jsou také získávány na výcvicích krizové intervence. Jde o „*takový to řemeslo*“, kterým je (krom jiného) sada „*technik, takový to struktura rozhovoru, aktivní naslouchání a tyhle věci, který patří k tomu, jak vést rozhovor*“ (r2: 016, 018²⁷). U druhé zmíněné oblasti (vycházející z diskursu spirituality) platí, že intervence pracovnice integrují z vlastního pojetí spirituality, a to proto, že jim na výcvicích nebyl dán prostor. Pokud je téma spirituality do výcviku vneseno, tak „*spíš než obecně, tak na ty sekty*“ (r3_3: 004²⁸) nebo základní definování „*duchovní potřeby při umírání*“ (r5_2: 003) či „*něco málo o tý psycho-spirituální krizi*²⁹ a pak sme si hlavně povídali o tom, jak se mu [lektorovi³⁰] daří pracovat s lidma, který neberou antipsychotika“ (r1_1: 006). Lze říci, že návody na spirituálně laděné intervence a na to „*jak s tím pracovat obecně*“ komunikační partnerky ve výcvicích nedostaly k dispozici. Zdůrazněno bylo spíše to, „*že když hledá [klient] ty otázky víry, tak jít za farářem*“ (r3_3: 004). Spirituálně laděné intervence se tedy do Sady dostávají skrze integraci některých aspektů soukromého (nepracovního) života. Z hlediska některých pohledů na dopady diskursu spirituality na aktivity sociálních pracovníků to ale není nic neobvyklého. Pokud je dle některých potřeba „*žít hodnotami ve všech rolích a vztazích*“³¹ a z nich také čerpat aktivity pro tyto role a vztahy (samozřejmě nikoliv bez ohledu na to, s kým je pracovník zrovna v kontaktu), lze říci, že diskurs spirituality v kontextu sociální práce s touto prostupností osobního do profesního počítá. Tato zjištění jsou ve shodě s tvrzením Evanse a Devilna, kteří předpokládají, že věřící sociální pracovníci a pracovnice mají tendenci se ve svém profesionálním vývoji přiblížit k „*víru integrující profesionalitě*“. Předpokládají, že je znalostní báze sociální práce postupně doplňována hodnotami a zkušenostmi ze spirituálního života pracovníků.³² Stejně jako v případě vývoje směrem k víru integrující profesionalitě i komunikační partnerky doplňují sadu akceptovatelných intervencí, které vycházejí z výcviků, o ty intervence a postupy, které mají zažité ze své vlastní spirituality.

Na tomto místě je důležité zmínit (s ohledem na rozsah textu jen v krátkosti), že se na Sadě podílí také samotné nastavení organizace. Byť počet KP neumožňuje generalizaci, je na vzorku možné popsat rozdíl mezi organizacemi tzv. sekulárními a organizací, která je zřizována církví. V té je totiž, na rozdíl od sekulárních, akceptován projev diskursu spirituality. KP r4 (004 – 010) tak mluví o tom, že v historii organizace měli „*takovej modlitební jakože sešit a že se tam napsal klient a za co chce přimluvit*“ během přímlov za klienty na poradách týmu. Stejná KP pak popisuje současnou praxi tak, že v rámci porad „*máme ztišení*“. S tím, že „*někdo, kdo to má na starosti, tak čte*

27 Označení r2 je využito jako anonymizovaný odkaz k rozhovoru s komunikační partnerkou 2. Číslo za dvojtečkou v závorce jsou čísla odstavců, které automaticky generoval program ATLAS.ti při kopírování přepisu rozhovoru.

28 Číslo za podtržítkem označuje pořadí dodatečného rozhovoru s danou komunikační partnerkou. Ostatní viz předchozí poznámka pod čarou.

29 Jedná se o specifický projev krize, která je spojená s duchovními/spirituálními zážitky a na první pohled působí dojmem psychotického onemocnění, kterým ale dle některých není. V Evropě není v MKN-10 k dispozici kód, který by ji označoval, a proto je často ve zdravotnickém kontextu diagnostikována jinak a medikována, což není u tohoto projevu krize zcela vhodné.

30 Takto jsou označena autorem tohoto textu vložena slova, která komunikační partnerky v citované větě nezmínily, ale bez nichž by citace dávala menší smysl.

31 Michael J. SHERIDAN, Spiritual Activism: Grounding Ourselves in the Spirit, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 1–2/2012, s. 204.

32 EVANS – DEVLIN, Client-led..., s. 16.

něco z Bible, modlíme se, přimlouváme se za klienty“. Církevní zřizovatel tím vytváří prostor pro akceptaci diskursu spirituality jako běžné součásti pracovních činností. Nicméně tento prostor akceptace není vnímán pouze jako bezproblémový. KP pochybuje o tom, že by klienti vnímali toto propojení s církví jako „známku kvality. Pro mnohé klienty to není známka kvality, ale vyvěšená vlajka, a pak si říkají, co mi tam asi budou říkat. Nebudou mi tam nutit víru, nebudou mi rozmlouvat rozvod?“. Tyto eventuální obavy, o kterých KP mluví, jsou v souladu s možným rozporuplným vnímáním deklarování vztahu ke konkrétní církvi, na které upozorňují některé současné výzkumy³³. I tak se ale mezi sebou KP z této organizace liší co do rozsahu spirituálně laděných intervencí v Sadě, a to podle vlastního pojetí spirituality jako takové.³⁴ Předběžně tak lze říci, že církevní zřizovatel v tomto případě vytváří jakési podhoubí pro využití spirituálně laděných intervencí a jejich konkrétní použití závisí na zhodnocení konkrétní pracovníci.

Byť zaměření výzkumu nekladlo akcent na celospolečenské konsekvence volby intervencí (ty stály v podstatě mimo výzkumný fokus), je v souladu s tezí o podhoubí a individualizovaných volbách vhodné zmínit také teze o privatizaci náboženství a „moderním náboženském individualismu“, v němž je Bůh vykládán a chápán subjektivně mimo vliv církvi.³⁵ Fakt, že může být vliv církvi na jednotlivce spíše marginální a to i v případě vlivu na Sadu a fungování KP zkoumané organizace, naznačuje i KP popisovaný spor o hodnoty poskytování služby, které „voni“³⁶ vytvářejí a které jsou vnímány jako „něco diktovaného“. S těmito hodnotami ale v organizaci nepanuje soulad a jsou některými vnímány jako „tak to není, tak to být nemůže“ (r6: 060). V českém kontextu pak může určitou roli sehrát i to, že se ke konkrétní církvi nebo náboženské společnosti hlásí (dle SLDB 2011) 14 % obyvatel.³⁷ Tento fakt může posílit výše uvedené teze o individualizaci spirituality a „tzv. kompartmentalizaci“³⁸ (tj. odloučení církve od ostatních sfér lidské působnosti i u věřících – tedy i od pracovní). Data výzkumu nicméně neumožňují zodpovědně zvážit, zda jsou volby konkrétních intervencí dány níže popsanými faktory, či zda se jedná o dopad ústupu vlivu církvi a jimi definovaných spiritualit na pracovní postupy pracovníků (tedy o součást procesů kompartmentalizace a privatizace náboženství).

V Sadě lze u KP detekovat následující intervence, které jsou pro přehlednost popsány v bodech. Jak bude ukázáno níže, nelze říci, že by všechny komunikační partnerky využívaly všechny spirituálně laděné intervence či je využívaly vždy.

- Zvážení, zda sdělit klientovi, že je pracovník věřící – tedy prezentování vlastního ukotvení ve spiritualitě. Komunikační partnerka – dále také jako KP r4 (012) – mluví o svobodě „mu to říct, nebo neříct. Není to tak, že bych musela, nebo nesměla, ale dycky je to vo logice toho“, na co se klient ptá a jak.
- Modlení se za klienty. KP r6 (132) popisuje praxi v organizaci, kdy „tady na poradách máme, že se někdy na začátku modlíme za ty klienty“. Stejně tak KP r5 (086) referuje o tom, že je pro ni „z hlediska tý práce s klientama nesmírně důležitý, že se za ně můžu modlit“.
- Modlení se s klienty. KP r5 (216) mluví o změně pohledu na modlení se s klienty: „Když se to

33 Kathleen J. MARTIN, Resistance and Change: Visual Culture, Missionization and Appropriation, In: *Indigenous Symbols and Practice in the Catholic Church*, ed. Kathleen J. MARTIN, Farnham: Ashgate Publishing, 2010, s. 9–38.

34 Byť mi rozsah textu neumožní hlubší analýzu, KP r6 (070) považuje spirituálně laděné aktivity v osobním životě za „podporu vztahu s Bohem“ a Boha chápe jako toho, kdo dal stvoření svobodu. V její Sadě se neobjevují modlitby za klienty v konkrétních situacích. Oproti tomu KP r5 (058), která je „přesvědčená, že působí“ Bůh v lidských životech i v konkrétních situacích, modlení se za konkrétní klienty v konkrétních situacích v Sadě akceptuje.

35 Michaela BARTOŠOVÁ, Mezi Bohem a církví – pluralizace náboženské zkušenosti v římskokatolické církvi, *Sociální studia* 3-4/2008, s. 90.

36 Rozuměj církevní zřizovatel.

37 Podstatné je také dodat, že 45 % respondentů tohoto cenzu na otázku neodpovědělo.

38 BARTOŠOVÁ, Mezi Bohem..., s. 93.

stávalo dřív, tak sem se s těma lidma pomodlila a nějak sem to neřešila. A pak sme si říkali, že bychom to neměli dělat.“ KP r4 (097) naopak sděluje, že „kdyby klient v tu chvíli řekl, jestli se s ním můžu pomodlit, tak řeknu jasně, můžem a udělám to.“ Oproti tomu KP r3 (295) nechápe modlitbu s klientem jako součást práce, a pokud by klient prezentoval potřebu se „pomodlit ve společenství v tom principu, shromáždí-li se dva nebo tři v mém jménu, tak je tam Kristus nějak přítomnej.“ Takovou modlitbu ale nechápe jako součást práce, ale jako jakési vnoření duchovního prostoru (KP je zároveň farářkou) do prostoru krizové intervence a jako vytváření onoho „společenství“.

- Ovlivňování spirituální roviny klienta. KP r4 (069) v krátkosti popisuje důvod postupu, ve kterém klientovi rozporovala jeho pojetí přijetí od Boha tím, že „potřebuje vod někoho slyšet, že nikdy nepřestal bejt hoden, že to nestojí na něm ani jeho chování, že spasení není z našich skutků, ale z tý druhý strany.“ Stejně tak KP r6 (096, 098) popisovala ovlivňování klientčina pojetí Boha. Klientka jej vnímala jako toho, kdo způsobuje bolest v jejím životě. Na to KP reagovala tím, že „sem spíš zdůrazňovala tu Boží lásku, to pozitivní, ten pohled, že to jako nedává smysl to její pojetí Boha.“ Tento pozitivní pohled podporovala argumentem, že pojetí klientky „nedává význam v kontextu dějin spásy, protože to je takovýto středověký pojetí, který bylo hodně mocenský.“
- Mapování spirituální dimenze klienta (a to i v případě klientem referované neexistence Boha). KP r3 (123) popisuje kontakt s klientkou, která o sobě říkala, že je ateistka tak, že se „ptala, co to znamená bejt ateista a vlastně jako, že ona to popisovala, že kdyby měla říct, v co věří, tak věří v ten život tady. Takže sme se o tom bavily, ptala sem se, doptávala sem se na to, co pro ni znamená.“ Stejně tak KP r1 (063) popisuje, že když klientka „začala mluvit o Bohu a jaký to pro ni má význam, tak jsem to shrnula, mluvila jsem o tom.“ Přičemž toto mluvení o spiritualitě klientky je rámováno jako součást odborného poskytování krizové intervence, „aby to nebylo, že se nějak potkáváme v tý duchovní části jako bratři a sestry v kostele“ (r1: 057).
- Četba duchovních textů, či veršů z Bible. KP r4 (051) popisuje, v návaznosti na výše zmíněný důvod u Ovlivňování spirituální roviny klienta, jak „fakt tahám z Bible tydle verše a snažim se mu je dát jako to útěšný, co v tuhle chvíli potřebuje.“ Stejně tak KP r3 (111) využívá duchovní literaturu, ale jako podklad pro mapování spirituality klienta a vliv na jeho reflexivní životní zvládnání: „No, a když už tam něco z tý víry vnesu, tak se o tom bavíme a že tam vnesu nějakou knihu. Třeba Proč se zlé věci stávají dobrým lidem, a furt je to jen o tom, že se bavíme, že ta kniha má zajímavý otázky a zajímavý odpovědi toho pána.“
- Zdůraznění Boha jako součásti vztahového pole klientky. KP r1 (117) např. s klientkou kreslila spirituální ecogram tak, že „sem tam nakreslila klientku uprostřed a k tomu jednotlivý postavy, včetně Boha a vztahy, jak jdou před a skrz.“

Právě ovlivňování spirituální roviny klienta je oblastí, která mne vedla k potřebě rozlišit spirituálně orientované a spirituálně-situačně orientované intervence. V odborných zdrojích se zpravidla počítá s tím, že je u spirituálně orientovaných intervencí ovlivňována spirituální rovina klienta (jeho pojetí spirituality či vztahu k Bohu a s Bohem) sama o sobě z důvodu podpory spirituálního růstu. Komunikační partnerky ale popisovaly, že ovlivňování spirituální roviny klienta činí z důvodu podpory stabilizace klienta a zvládnutí krizové situace. Komunikační partnerka r5 (212) zdůvodňuje svůj postup, vedený potřebou zdůraznit, „že Bůh nechce, abychom se báli“, tendencí stabilizovat klientku tak, „aby ještě i tohle nebylo to, co je táhne dolů“. Intervence, které jsou

tak řazené pod spirituálně orientovanou sociální práci³⁹, zde mají charakter postupů využitých z důvodů profesionálně (na základě vědecky uchopeného diskursu profesionality) konstruované logiky práce.

5. 2 Faktory ovlivňující volbu konkrétní intervence

Výběr konkrétních spirituálně laděných intervencí ze sady akceptovatelných intervencí se řídí (v případě situací, které KP popisovaly) interakcí faktorů, které ovlivňují, jak moc blízko má v danou chvíli pracovník k Roli výcvikové profesionality.⁴⁰ V krátkosti řečeno, spirituální rovinu považují KP za zásadní pro svůj život a vnímají, „že ta víra není ten kabát, kterej bych mohla odložit, když jdu do práce“ (r5: 068). Pokud bychom v této metafoře zůstali, je pak možné míru příklonu k Roli (se kterou pracovnice vstupují do kontaktu s konkrétním klientem) chápat či vnímat jako konkrétní druh oblečení. Bez ohledu na to, jaký druh oblečení pro ně vykonávání profese je, začínají děláni sociální práce s ohledem na to, že jsou profesně oblečeny. Nicméně tento druh oblečení pak určuje, jaké spirituálně laděné intervence KP využívají. Volbu spirituálně zakotvených intervencí ovlivňuje následující⁴¹:

- a) obecná míra příklonu k Roli výcvikové profesionality (neboli ono zmíněné oblečení, resp. jeho druh);
- b) vnímaná potřeba klienta a možnosti jejího naplnění.

Odborněji by bylo možné označit onu obecnou míru příklonu k Roli jako reflexivní pracovní plán⁴², který je rozvedením tezí Navrátila o reflexivním životním plánu směrem k uchopení profese sociální práce.⁴³ V kontextu strukturační teorie je možné nahlížet na obecnou míru příklonu k Roli jako na prvek „*ontologického bezpečí*“.⁴⁴ Lze ji chápat jako míru blízkosti k vědecky uchopenému diskursu profesionality. Čím blíže má dotyčná KP k takto uchopenému diskursu, tím více využívá jen profesionálně laděných intervencí či těch intervencí, které by bylo možné označit za spirituálně senzitivní. Například modlitbu s klientem tak KP 4 vnímá jako součást profese, kdežto KP 3 nikoliv (viz Modlení se s klienty v předchozí kapitole).

Druhým faktorem, který se podílí na volbě některé ze spirituálně laděných intervencí, je to, jakou potřebu a její možné naplnění u klientů a klientek KP vnímají. Vnímané potřeby je možné rozdělit do dvou obecných oblastí, buď a) se jedná o potřebu spásy, anebo o b) potřebu zvládnout situaci. Možnost naplnění potřeby je pak vztažena (opět obecně) buď směrem k Bohu (a), anebo směrem k interakci KP s klientem (b). Logicky tak vznikají čtyři možné varianty, které jsou popsány v Tabulce č. 2 níže. V tabulce jsou vyjmenovány ty intervence, které zmiňovaly KP, a to buď, že je realizovaly, či že o nich slyšely od kolegů/kolegyň (i z jiných organizací).

39 Srov. DEREZOTES, *Spiritually...*; KANÁK, *Postavení...*

40 Termín je součástí IMIS. Vyjadřuje to, že KP získaly svůj pohled na profesionalitu v kontextu výcviku v krizové intervenci, v němž byl akcent dán na postupy, které vycházejí z profesionálního diskursu opřeného o vědecky uchopený svět.

41 S ohledem na další plánované články zde považuji za nutné podotknout, že jsou faktory zjednodušeny oproti popisu v rámci IMIS, a to z důvodu přehlednosti. Myslím si, že logika dynamiky volby tím nebyla změněna.

42 Ten by bylo možné chápat jako představu jednotlivých pracovníků o tom, jak a pomocí jakých intervencí u jakých klientů je možné konstruovat děláni sociální práce.

43 Srov. Pavel NAVRÁTIL, *Reflexivní využití teorie v procesu posouzení: Problémy posouzení životní situace v pozdně moderní době. Habilitační práce*. Brno: FSS MUNI, 2009.

44 Wafa KORT – Jamel E. GHARBI, Structuration theory amid negative and positive criticism, *International Journal of Business and Social Research* 5/2013, s. 95.

Tabulka č. 2: vnímaná potřeba u klientů a možnosti jejího naplnění

Potřeba/možnosti naplnění	V interakci Boha	V interakci lidí (soc. pracovník s klientem)
Potřeba spásy	V interakcích s klienty se neprojevuje (z hlediska rozhovorů s KP) Předpoklad KP, že budeme spaseni bez ohledu na naše jednání na zemi	Tendence změnit spirituální rovinu klienta, aby odpovídala „podmínkám“ spásy
Potřeba zvládnout situaci	Modlení se za klienta Modlení se s klientem	Změna spirituální roviny pro zvládnutí situace Mapování spirituální roviny pro zvládnutí situace

Pokud je možnost naplnění vnímána v interakci od Boha směrem ke klientovi, pak je často spojována s omezeným rozsahem zásahu KP směrem ke klientům. KP 5 (096) v tomto kontextu konstatuje, že „sem hodně vnímala tu svoji omezenost, co já můžu nebo nemůžu a tak, že ten Bůh to má nějak pod kontrolou.“ V případě možnosti naplnění v interakci lidí (KP a klientů) je možnost naplnění potřeby vnímána jako možná i v onom omezeném rozsahu zásahu KP. KP 4 (105) popisuje, jak „tyhle verše já umím a stojím si za nimi“. Ve stejné fázi rozhovoru pak sděluje, že „když bude chtít klientka exorcismus, protože si myslí, že v psychoterapii upracovala už dost a tohle sou ty externí, který na ní útočí, tak se jí budu snažit sehnat kontakt. [...] To já taky vím, že to není žádný rituál, že tam nelítají plameny.“ Rozdíl mezi těmito dvěma variantami možnosti naplnění je tedy v míře, v jaké KP pro sebe v kontextu potřeby klienta definují situaci jako jimi ovlivnitelnou.

Z hlediska potřeb KP rozlišují potřebu spásy (tedy intervence, které jsou primárně cílené na spásu jako takovou) a potřebu zvládnutí situace. První zmíněná potřeba byla v rozhovorech zastoupena ve formě vzpomínky na kolegyni jedné z KP, pro kterou bylo z pohledu KP v práci s klienty charakteristické „bojovat o Pravdu a hledat univerzální pravdu“. V takovém případě pracovníci následně využívají „ty profesionální prostředky, ale cílem je ta spása“, nebo se s klienty „modlej pro tu spásu“ (r3: 269). V případě druhém (tedy potřeby zvládnutí situace) je sice se spiritualitou pracováno (ať již je spirituální rovina klienta ovlivňována, či je pouze mapována), ale cílem je „uklidnění“ (r4: 063), či „aby ještě tohle [vlastní spiritualita] nebylo to, co je táhne dolů“ (r5: 212).

5. 3 Od Oslovit Boha ke Zkoumání spirituality

Sada akceptovatelných intervencí a výše uvedené dva faktory pak ovlivňují to, jak je obecně práce s klienty s využitím spirituálně laděných intervencí strukturována. S ohledem na rozsah textu zde předkládám pouze základní popis jednotlivých variant. V rozhovorech v podstatě zaznívaly především následující tři varianty, které odpovídají vnímané potřebě, aby klient situaci zvládl.⁴⁵

45 Výše popsaná varianta intervencí na spirituální rovině klienta s ohledem na účel spásy klienta zde popsána nebude, a to především proto, že není autentickým postupem práce KP.

- Modlení se za klienty a s klienty aneb oslovit Boha (spirituálně orientované intervence).
- Změna spirituální roviny klienta pro stabilizaci jeho situace (spirituálně-situačně orientované intervence).
- Zkoumání spirituality pro snadnější orientaci v situaci (spirituálně senzitivní intervence).

V případě spirituálně orientovaných intervencí se pro KP zdůrazňuje v modlitbě, že „*je tady ještě někdo, komu na klientovi záleží ještě víc než mě*“. Neznamená to, že by aktivita realizovaná KP s klienty byla jako taková nefunkční, ale „*ty má kompetence končí a teď už je to na klientovi a na Bohu*“ (r4: 006). KP je vnímána „*omezenost, co já můžu nebo nemůžu a taky, že ten Bůh to má nějak pod kontrolou*“ (r5: 096). Modlitby jsou v tomto smyslu realizovány buď jednotlivými pracovníky, nebo (v případě, že to umožňuje organizační kultura) také skupinou pracovníků na poradách (jak to popisuje KP r4 – viz výše v kap. 5.1). Zjednodušeně řečeno je tímto pro zvládnutí situace oslovován Bůh nikoliv jako výhradní řešitel situace klientů, ale jako Ten, který může mít kontrolu nad situací (viz vyjádření KP r5) a má k dispozici ještě jiné „*kompetence*“ než pracovník (r4: 006).

V případě spirituálně-situačně orientovaných intervencí je obecným záměrem KP ovlivnit spirituální rovinu klientů, a to pomocí vlastní spirituality. KP r6 (100) popisuje nabízení vlastního pohledu na Boha a na pojetí spásy a Jeho aktivity zde na Zemi, a to s cílem „*osvobození v tom, co ona musí, nemusí, aby v tom byla svobodná*“ v konkrétní situaci krize. KP tak „*zdůrazňovala tu Boží lásku, to pozitivní. Ten pohled, že to [pohled klientky] jako nedává smysl to její pojetí Boha*“ (r6: 096). Obdobně postupovala KP r4 (051), když „*normálně otevřu tu Bibli anebo začnu říkat z hlavy ty verše vo tom, jak fakt jako Bůh je ten, kdo nás utkal v životě naší matky. Jako. Ani výšiny ani hlubiny ani lidská moc nás neodloučí vod lásky Kristovy*.“ A to v situaci, kdy součástí reakce na krizovou situaci klienta bylo také to, že se necítil hoden Boží lásky. KP pak v tomto případě dle vlastních slov ovlivňují skrze vlastní pohled a pojetí Boha či spásy spirituální rovinu klienta nikoliv z důvodu spásy či s cílem dopracovat se s klientem k z něčího pohledu správné víře, ale proto, aby se zmenšil tlak na klienta, a aby spirituální rovina klienta byla pro zvládnutí situace faktorem spíše podpůrným než komplikujícím.

Poslední varianta (spirituálně senzitivní intervence) je, stejně jako předchozí, charakteristická tím, že spiritualita klienta „*zapad[á] do kontextu tý [jejich] krize*“ (r1: 067). Nicméně spiritualita klientů je v tomto případě mapována a zvýrazňována pro klienty v kontextu jejich situací a pro pracovníky s ohledem na potřebu lépe se v situaci krize vyznat (KP r3: 121 mluví o tom, že cítila „*velkou potřebu vnitřní si zmapovat, co to znamená*“) a jako taková není měněna nebo cíleně ovlivňována. KP r1 (065) mluví o postupu, ve kterém by „*nějakým způsobem neovlivňovala [klientku] v tý její víře a zároveň, abych dávala dostatečný prostor pro tu její víru*“. V kontextu této teze pak s klientkou vytvářela „*obrázek vztahů*“, v němž zakreslila klientku „*uprostřed a k tomu jednotlivý postavy, včetně Boha a vztahy, jak jdou přes a skrz*“. Tento postup měl klientce pomoci k „*vyznání se ve svý situaci*“ (r1: 117).

Závěr

Předkládaný článek se zaměřuje na otázku: *S ohledem na jaké faktory volí sociální pracovníce křesťanky spirituálně laděné intervence v situacích, kdy se střetává profesionální a spirituální diskurs v kontextu krizové intervence?* Položená otázka, stejně jako její odpověď, vychází z širěji zaměřeného výzkumu na konstrukci dělání sociální práce v situacích střetávání obou diskursů. Volba

konkrétní spirituálně laděné intervence je na jedné straně ovlivňována sadou akceptovatelných intervencí (tedy tím, co KP považují pro sebe za intervence, které lze využít v kontextu profesionálně pojaté krizové intervence), na straně druhé pak interakcí dvou faktorů, a to a) mírou příklonu k roli výcvikové profesionality a b) vnímané potřeby klienta a možnosti jejího naplnění. Zjednodušeně řečeno, vyšší příklon k roli vede u KP k tomu, že volí spíše spirituálně senzitivní intervence než intervence spirituálně orientované. Vnímaná potřeba a možnost jejího naplnění pak ovlivňuje to, zda je intervence vedena s úmyslem mapovat spirituální rovinu (pro snadnější orientaci klienta v situaci), ovlivňovat ji (pro zvládnutí krizového stavu), či oslovit Boha (z důvodů vnímané vlastní omezené kompetence intervenovat do situace klientů).

Kontakt**Jan Kaňák**

HTF UK

Katedra psychosociální věd a etiky

Pacovská 4

140 01 PRAHA 4

honza.k@mail.muni.cz

Spiritually Formed Interventions in Crisis Intervention by Christian Female Social Workers¹

Jan Kaňák

Abstract

The article deals with factors that influence the application of spiritually formed interventions in professionally conceived crisis intervention. These interventions are done by female social workers who participated in research on the encounter of spiritual and professional discourse. The text describes the theoretical anchorage of discursive clashes and presents problems with professional discourse in social work. Subsequently, the spiritually formed interventions used by communication partners and the factors that influence their selection are described, as well as the three variants that are the result of the interaction of these factors.

Keywords: spirituality, spiritually sensitive interventions, spiritually oriented interventions, social work, crisis intervention

Introduction

The article focuses on the question: *Why (that is, what factors influence such a choice) do Christian female social workers choose a spiritually formed intervention in situations where professional and spiritual discourse clashes in the context of crisis intervention?* The question raised is based on more general research. This research focused on the process of social work practice² in crisis intervention (specifically, in situations marked as clashes between professional and spiritual discourse). The text is based on dealing with spiritually sensitive and spiritually oriented interventions which are described in more detail elsewhere.³ The texts that deal with spiritual interventions are mostly descriptive in nature (they describe the intervention as such, or the limits of its usage).⁴ Taking into account this fact, I consider it appropriate to complement this static character with a dynamic one. As the spiritually formed interventions are related to the situation of a clash between

1 This article was supported by the grant *Nové výzvy a nová řešení ve veřejné politice a sociální práci* (MUNI/A/0784/2017).

2 I see social work as a continuous re-construction of activities carried out by social workers with respect to their own concept of social work (meaning, goals, tasks, definition...), specific client system (client and its surroundings), organisational context (values and rules of organisation), and (in the case of believing workers) with respect to their own spirituality in situations of a concrete meeting with a client.

3 Jan KAŇÁK, *Nedefinovaná profesionalita: Vztah diskursů spirituality a profesionality v sociální práci v soudobé odborné literatuře*, *Sociální práce / Sociální práca* 5/2016, pp. 72–92.

4 Cf. Edward R. CANDA and Leola D. FURMAN, *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*, Oxford: Oxford University Press, 2010; Ann M. CALLAHAN, *Spirituality and Hospice Social Work*, New York: Columbia University Press, 2017; David S. DEREZOTES, *Spiritually Oriented Social Work Practice*, Boston: Allyn and Beacon, 2006; and others.

professional and spiritual discourse, I will also deal with this concept. Then I will describe the methodological framework of the research and its limits. The last part of the article will try to answer the abovementioned question. The importance of spirituality in the context of social work will be taken here as a precondition which does not need to be discussed. I am also aware of the fact that not everyone would accept it (this is true even with regard to the development of the relationship between professionalism and spirituality in our country where the nature of the relationship is still searched for).⁵

1. The Situation of a Clash between Professional and Spiritual Discourse

The topic of discursive clashes is, in my opinion, very up-to-date in social work. The nature of professional discourse is changing (that is, the various concepts of professionalism and their mutual contact can be seen as discursive clashes). At the same time, the concrete form of practically implemented social work depends on the outcome of various (more or less intense) discourse clashes (that is, the clashes between various types of discourse).⁶ It is usual for social work that, in individual situations, various types of discourses come into conflicts (for example, legal discourse with discourse of ethics of care,⁷ professional discourse with managerial discourse,⁸ or professional discourse with discourse of spirituality and religion).⁹ Social workers can experience legal situations (to report a criminal offense, in this case abuse of a person in care, or to respect the confidentiality of information). There could be situations in which they have to make various decisions (Should we respect the direction of the management of the organisation about the length of contact with the client or to follow their own concept of social work? Should we pray with a client or not? And so on.).

These situations can be described as discursive clashes. They can be defined as situations in which two or more discourses meet and interact – they influence each other.¹⁰ This influence appears not only in communication or interaction but also within the framework of internal dialogue (for example, in situations where a worker considers the next step in some process). It is also necessary to point out that these clashes are situational. In some situations, there could be clashes. In other situations, though, workers follow one specific discourse even if some other discourse could be useful or crucial for the next procedure. Baxter¹¹ introduces the general course of the two discourse clashes. The author formulates three possible courses of such clashes (Table 1 below). Both discourses are accepted as valid for the next construction situation, and, in addition, they create a new discourse in which they are hard to recognise. This variant is referred to as *transformation* by the author. In both of the incoming discourses, there are centripetal dynamics – a shift to the centre of another construction and acceptance of discourses.

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

6 Cf. Karen HEALY, *Social Work Theories in Context*, London: Palgrave Macmillan, 2014; Jan KAŇÁK, Diskursivní paleta sociální práce: reflektování diskursů spirituality pomocí prvků diskursivní analýzy, in: *Sociální práce v nejisté době*, eds. Ondřej ŠTECH, Peter PATYI and Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2016, pp. 23–29; Catherine McDONALD, *Challenging Social Work: The institutional context of practice*, London: Palgrave Macmillan, 2006; and others.

7 Cf. Radka JANEBOVÁ, Dilema mezi právem a etikou aneb právo nezavazuje odpovědnosti, in: *Etika sociální práce*, ed. Miroslav KAPPL, Martin SMUTEK and Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2010, pp. 38–54.

8 Cf. McDONALD, *Challenging...*

9 Cf. KAŇÁK, *Postavení...*

10 Cf. Leslie A. BAXTER, *Voicing Relationships: A Dialogic Perspective*, London: SAGE, 2011.

11 *Ibid.*, pp. 120–151.

Table 1: Discourse Clashes and their Variants

Process	Dynamics d1	Dynamics d2	The result of clashes
Transformation	Centripetal	Centripetal	There is a new discourse. The original two discourses are not recognisable in the new one.
Synchronous co-playing	Centripetal	Centripetal	There is a discourse in which both original discourses are accepted, but they are distinguishable.
Diachronic separation	Centripetal / centrifugal	Centripetal / centrifugal	Only one discourse wins, another situation is constructed in accordance with it.

In the second, more general, variant, there are also centripetal dynamics in both incoming discourses. And although both discourses are present in the construction of the next interaction or situation, it is possible to recognise the discourses during a synchronous co-playing in this situation. One of them is usually more dominant. Nevertheless, both of them are present. These variants are governed by the principle of non-zero sums, that is, it means that both discourses profit. Compared to them, the last, more general, variation of the dynamics of clashes is characterised by ‘*zero sum logic*’.¹² In one discourse, the centripetal dynamics manifests itself. The second one is characterised by the centrifugal dynamics, and it is exempted from further construction process. The further process then is in accordance with the winning discourse. This variant is referred to as *diachronic separation* by the author.

The result of the clash between professional and spiritual discourse influences the use of spiritually formed interventions. Generally, it is possible to distinguish purely professional social work (which is, in this context, characterised by leaving spirituality outside the office door – that is, the worker does not deal with the client’s spirituality) and purely spiritual activity (the social worker deals entirely with the client’s spirituality). Further, spiritually sensitive and spiritually oriented social work should be distinguished. In the case of spiritually sensitive social work, spirituality is treated as any other factor of social functioning or reflexive life management of clients. Spirituality is thus rather verbalised and (simply said) rationalised in the process of social work practice. Moreover, it is assumed that one part of social work practice should also be the influence on the client’s spirituality. In the case of spiritually oriented social work, the client’s spiritual development is a part of social work practice and expected activities (if a worker and his client agree on it).¹³ This distribution is, to some extent, not entirely satisfying when describing the dynamics of the choice of spiritually formed interventions (as will be shown below). I will, therefore, extend it by a spiritually oriented concept.

2. Problems with Professional Social Work Discourse

It is rather complicated to define the spirituality discourse in social work. It depends on the dimension of religion and the related concept of spirituality and their share in social work.¹⁴ On

¹² BAXTER, *Voicing...*, p. 138.

¹³ Cf. KAŇÁK, *Nedefinovaná...*

¹⁴ Cf. CANDA and FURMAN, *Spiritual Diversity ...*, pp. 60–61.

the other hand, there are relatively fewer difficulties with it than with the professional discourse. Before I start dealing with these problems with the professional discourse of social work, it is necessary to say that, for this work, I identify the spiritual discourse with the Christian view. The Christian view could be characterised as 'the experience of transformation in the relationship of a person and God (the same way as it was shown in the life of Jesus Christ). It is also the inspiration of Holy Spirit. Christian spirituality is seen as a lifestyle which includes all relationships'.¹⁵ There is no such definition (with a relative conformity) for the professional discourse.

The different concepts of professional discourse include sociological statements about the profession and its meaning. Also, there are approaches where professionalism is associated with 'focusing on the quality of practice' and is emphasised in 'the framework of agreed or accepted' interventions.¹⁶ At the same time, its form is (to some extent) constantly negotiated in the interactions of social workers with each other and in the interactions with other fields.¹⁷ The situation led Payne into doubts. He doubted the fact that the 'knowledge and value base' of social work defines its professionalism. He also disagreed with the fact that such a base would make social work different 'from other professions'.¹⁸ While the modern concept of professional discourse (still present in the context of social work) defines professionalism through external criteria (the possibility of self-regulation, awareness of one's mission, autonomy, own educational institutions, etc., and also, for some, systematic theory or code of ethics),¹⁹ the postmodern concept of professional discourse usually defines it from the inside, that is, it is defined by specific social workers themselves, or (in the case of managerial concept of professionalism) by the management of the organisation or services. Thus, the concepts of professionalism have emerged. It has been viewed as an unstable negotiation process (professionalism is constructed in discussions between social workers within their organisations, or between them and other professionals; it is open to other discourses and perspectives), as an emerging and developing learning through practice, or as the ethics of virtue (the content of the term professional is constructed by social workers who are perceived and recognised as an authority).²⁰

This affects the suitable way of dealing with the clashes between professional and spiritual discourse in social work. In the modern perspective of professional discourse, there are two different discourses. For some postmodern concepts, though, it is not so clear. Healy, for example, does not define the professional discourse and assumes that a combination of different discourses is involved in professional social work.²¹ From some points of view, it can be assumed that spiritually formed interventions can be seen as a part of the professional discourse. However, for the purposes of this text, I will consider spiritually formed interventions to be placed outside the professional discourse (associated with the scientific understanding of the world).

15 Donald B. PERRIN, *Studying Christian Spirituality*, New York: Routledge, 2007, p. 32.

16 Cf. Jon NIXONT et al., Toward a Learning Profession: Changing Codes of Occupational Practice within the New Management Education, *British Journal of Sociology of Education* 1/1997, pp. 6–14.

17 Cf. Andy HARGREAVES, Four Age of Professionalism and Professional Learning, *Teachers and Teaching. History and Practice* 2/2000, pp. 151–182.

18 Malcolm PAYNE, *What is Professional Social Work*, Bristol: The Policy Press, 2006, p. 152.

19 Ernest GREENWOOD, Attributes of Profession, *Social Work* 3/1957, pp. 45–55; Robert L. RHODES, Professionalism: A Review of Its Impact on the Health Services, *Orthotics and Prosthetics* 4/1984, pp. 69–74; Harold L. WILENSKY, The Professionalization of Everyone, *The American Journal of Sociology* 2/ 1964, pp. 137–158.

20 Cf. Julia EVETTS, The Concept of Professionalism: Professional Work, Professional Practice and Learning, in: *International Handbook of Research in Professional and Practice-based Learning*, ed. Stephen BILLET, Christian HARTEIS and Hans GRUBER, New York: Springer, 2014, pp. 29–56; Ondřej FISCHER, Potřebuje slušně vychovaný sociální pracovník zákon o sociálních službách?, in: *Profesionalita, perspektivy a rozvoj sociální práce*, eds. Zuzana TRUHLÁŘOVÁ and Katarina LEVICKÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2013, pp. 115–122; HARGREAVES, Four...; Nigel, M. VERRALL, Social Work Practice and Competing Philosophies, *Neo: A Journal of Student Research* 1/2010, pp. 1–12; and others.

21 Cf. HEALY, *Social...*

3. Spiritually Formed Interventions

Spiritually formed interventions can be seen as a specific manifestation of the spiritual discourse in social work. The degree of discourse impact consequently influences the whole process. Either the spiritual level of a specific client is primarily addressed (spiritually oriented), or whether the social worker primarily focuses on reflexive life management or social functioning (spiritually sensitive). In the first case, the purpose of the interventions is to promote spiritual growth (which is, in the context of spiritually oriented social work, seen as an integral part of social work). In the latter case, the purpose is to deal with the client's situation (spiritual growth is perceived as a part of the work of other professionals, that is, pastoral advisors, priests, pastors or rabbis, etc.). Before the introduction of individual interventions (classified either as spiritually sensitive or spiritually oriented), I will also briefly discuss a problem of how social workers can integrate these interventions into a set of acceptable interventions. I understand this set as the total range of interventions, techniques, activities, and actions that social workers consider acceptable and appropriate in terms of social work practice.

Basically, there are two more general ways of incorporating spiritually formed interventions into a set of acceptable ones. The first is the knowledge and skills acquirement in education and training, and the second is the tendency towards 'professionalism which integrates faith'. In this process, 'the integration of faith and knowledge'²² takes place. In this case, authors refer to the process where the spiritual level is gradually integrated into the knowledge base of social work (built on a professional discourse) through one's own experience with spirituality (that is, in the case of the text presented here, intervention based on the spiritual level). While, in the first case, spiritually anchored interventions (as well as the possibilities of their use for social work practice) are referred to by authorities or other people, in the latter case, two matters – the integration of one's own experiences with spirituality and one's own conception of spirituality – influence the decision about acceptable procedures for social workers' practice. The following distribution of spiritually sensitive and spiritually oriented interventions is based on an analysis of 74 expert sources (articles, monographs, and conference proceedings). This analysis is discussed in more detail in another text.²³ Spiritually sensitive interventions include: the creation of a space in which clients experience the acceptance of their spirituality; continuous dealing with the importance of clients' spirituality and the situation experienced; negotiating the degree of spirituality in the service delivery process; perceiving spirituality as a source of functional and non-functional reflexive life coping, or as a source of social functioning; spiritual texts recommendation; and spiritual practice as a support in the perceived situation, or support during contact with the clergy (if the experienced situation touches the area of spiritual growth more strongly). The spiritually oriented interventions include, in addition to spiritual assessment (that is, assessment of the importance of spirituality for the client and the situation experienced), cooperation with clients in the forgiveness process (that is, forgiving those who have somehow hurt clients), praying with and for clients, and supporting clients in spiritual growth.

22 Susan EVANS and Glenda DEVLIN, Client-led Spiritual Interventions: Faith-integrated Professionalism in the Context of Christian Faith-based Organization, *Australian Social Work* 3/ 2016, p. 16.

23 Cf. KAŇÁK, *Nedefinovaná...*

4. Basic Description of Methodological Framework

The abovementioned question of this text is formulated in connection with the realised qualitative research. This research dealt with the construction of social work practice during clashes of professional and spiritual discourse in crisis intervention (from the perspective of female social workers²⁴ who perceive themselves as Christians without the need for active participation in the Church). The following conditions were set for the criterion selection of communication partners: a) active performance of crisis intervention for at least two years (at least half a year in some organisations), b) perceiving oneself as a Christian, and c) social worker status – both in self-concept and in education. Communication partners were contacted in those organisations that provided crisis intervention in outpatient form at least five days a week and did not work with a more specific target group (e.g., victims of domestic violence, etc.). Willingness to participate in the research and, at the same time, the fulfilment of these conditions ultimately led to a small sample (N = 6). Thus, this part of the research output (and not only this one) is recognised as one of a qualitative research line based on small sample sizes.²⁵

Data were created in semi-structured interviews from 3/2018 to 7/2018. In parallel, the data were analysed (another analysis along with several additional interviews was then carried out during an additional period from 8/2018 to the beginning of 9/2018). The part of the research output presented here is based on elements of a constructivist variant of grounded theory.²⁶ Initial interviews (followed by additional shorter interviews) lasted between 96 and 184 minutes. The communication partners work in three organisations, one of which is church-founded (and it is closer to spiritual discourse). The research relied on the critical incident technique. This technique is based on describing one particular case that relates to the topic under investigation. Our small sample and the use of the critical incident technique are more significant limits of the presented outputs. Both limiting factors could influence the scope of the described spiritually formed interventions. These could also be influenced by the punctuality and variety of factors that influence their selection during social work practice. The limits are, to a certain extent, counterbalanced by the different spiritual background of communication partners (Catholic, Evangelical, Hussite, without further specification) and also by the implementation of additional interviews.

The data was recorded with an mp3 player with the recorder function. Then it was literally transcribed. After a very cursory reduction of the first order, the transcripts were copied to the ATLAS.ti version 7. 5. 18. In this program, they were encoded (the encoding was not strictly according to line-by-line coding). The findings presented here are part of the Interaction Model of Integration of Spirituality (IMIS). IMIS emerged from broader research which is going to be presented in professional periodicals and conferences.

24 This is about female social workers only as only women were involved in the research, even though it was not a criterion of the survey unit.

25 Cf. Ana CARAS and Antonio SANDU, The Role of Supervision in Professional Development of Social Work Specialists, *Journal of Social Work Practice* 1/2014, pp. 75–94; George KARPETIS, Advocating the Clinical Social Work Professional Identity, *Journal of Social Work Practice*, 1/2014, pp. 23–41; and others.

26 Cf. Kathy CHARMAZ, *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*, London: SAGE, 2006.

5. Factors Influencing the Choice of Spiritually Formed Interventions, and the Options of Choice

The following text is divided into three parts. In the first one (Chapter 5.1), a set of acceptable interventions will be described (taking into account those which are based on the professional discourse). Greater attention will be paid to those that are spiritually formed. In the second part (Chapter 5.2), factors which influence the choice of a specific spiritually formed intervention or of several such interventions will be described. The final, third part (chapter 5.3) briefly describes the resulting forms of interventions in terms of named factors.

5.1 Set of Acceptable Interventions

There are two reasons why we need to talk about a set of acceptable interventions (hereafter 'Set'). Firstly, it is precisely this area of knowledge and practical skills which provides the range of interventions for our female social workers. They chose from this Set. Secondly, it turns out that this Set is not the same for all social workers. The Set consists of interventions that are based on both professional and spiritual discourse. In the former, the contents of the Set are procedures that are customary for crisis intervention and are also acquired in crisis intervention training. It is 'a craft' which is (among other things) a set of 'techniques, such as the structure of conversation, active listening, and these things that belong to knowledge about how to conduct an interview' (r2: 016, 018).²⁷ In the latter (based on the spiritual discourse), the interventions are integrated by social workers from their own conception of spirituality as they were not given space for such a skill during their training. If the theme of spirituality is introduced into training, it is 'rather general. It is about sects' (r3_3: 004)²⁸ or the basic definition of 'spiritual needs during the process of dying' (r5_2: 003), or 'a little bit about that psycho-spiritual crisis²⁹...and then we were mainly talking about how he [the lector]³⁰ manages working with people who don't take antipsychotics' (r1_1: 006). The instructions for the spiritually formed interventions and the issue of 'how to work with it in general' were not available to the communication partners in the training. Rather, it was emphasised that 'when [the client] seeks answers for those questions of faith, he should see a pastor' (r3_3: 004). Spiritually formed interventions are thus added to the Set through the integration of some aspects of private life. Considering some views which deal with the impact of the spirituality discourse on the activities of social workers, this situation is not unusual. If, according to some, there is a need to 'live values in all roles and relationships'³¹ and to draw activities for these roles and relationships from those values (with respect to a specific person), it can be said that personal and working life (in the spiritual discourse, in the context of social work) are expected to blend. These findings are consistent with the statements of Evans and Devlin. These two authors assume that believing social workers tend to move closer to 'faith integrating professionalism' in

27 The designation r2 is used as an anonymous link to the conversation with the communication partner 2. The numbers after the colon in brackets are the paragraph numbers that the ATLAS.ti program automatically generated when copying the transcript of the dialogue.

28 The number after the underscore indicates the order of the additional interview with the communication partner. For others, see the previous footnote.

29 It is a specific manifestation of the crisis. It is associated with spiritual experiences and, at first glance, it gives the impression of a psychotic disease. According to some, though, it is not. In Europe, there is no code for it in ICD. It is, therefore, often diagnosed differently and then medicated which is not entirely appropriate for this manifestation of the crisis.

30 In this way, the author marked the words that the communication partner did not mention in the quoted sentence. They were added by the author in order to make the quote clearer.

31 Michael J. SHERIDAN, Spiritual Activism: Grounding Ourselves in the Spirit, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 1-2/2012, p. 204.

their professional development. They assume that the knowledge base of social work is gradually extended, that is, values and experience from the spiritual life of workers are gradually added.³² As with the development towards faith integrating professionalism, communication partners enrich the set of acceptable interventions based on training by those interventions and practices that are rooted in their own spirituality.

At this point, it is important to mention that the organisation itself is also involved in the Set. With regard to the scope of the text, this issue will be mentioned only briefly. Although the number of communicative partners (further referred to as CPs or CP) does not allow generalisation, it is possible to describe the difference between secular organisations and an organisation established by the Church using the sample. In the Church organisation (unlike in the secular ones) the spiritual discourse is accepted. CP r4 (004 - 010) talks about the fact that (in the history of the organisation) they had 'some kind of a prayer book. Any client could write in it if he wanted some intercession.' The intercessions took place during the team meetings of social workers. The same CP then describes the current practice of 'moments of silence' during the meetings. 'Someone is in charge of reading something from the Bible, praying, interceding for clients.' The Church (when managing some social organisation) creates space for the spiritual discourse. It is a common part of work activities. However, this space of acceptance is not always perceived as trouble-free. The CP doubts the fact that clients would perceive this connection with the Church as 'a sign of quality. For many clients, it is not a sign of quality, but a hanging flag. They wonder what they will say to me. They ask themselves: Will they force me to accept faith there? Will they doubt my decision if I decide to get divorced?' These potential concerns (mentioned by our CP) are in line with the possible contradictory perception of a relationship declaration given by someone to a particular church. This is highlighted by some recent research.³³ CPs from this particular organisation differ from each other in terms of the range of spiritually formed interventions in their Set (giving their own conception of spirituality as such).³⁴ Thus, it can be said (in this case and in advance) that the church as a managing entity of social institutions creates a kind of 'mycelium' which is important for the use of spiritually formed interventions. Their particular use then depends on the preference of particular workers.

Although the focus of the research did not emphasise the societal consequences of the choice of interventions (they were essentially outside the research focus), it is appropriate (in line with the idea of mycelium and individualised choices) to mention the thesis about the privatisation of religion and the 'modern religious individualism' which interprets God and thinks about Him in a subjective way, outside the influence of churches.³⁵ The fact that the influence of churches on individuals may be rather marginal (as well as the influence on the Set, and the functioning of the CP's organisation) is also suggested by the CP. The CP describes the dispute over the values of services that 'they create'³⁶ and which are perceived as 'something which is dictated'. However, there is no harmony when dealing with those values in the organisation. They are perceived (by some CPs) as 'it is not this way, and it cannot be that way' (r6: 060). In the Czech context, according to

32 EVANS and DEVLIN, Client-led..., p. 16.

33 Kathleen J. MARTIN, Resistance and Change: Visual Culture, Missionization and Appropriation, In: *Indigenous Symbols and Practice in the Catholic Church*, ed. Kathleen J. MARTIN, Farnham: Ashgate Publishing, 2010, pp. 9–38.

34 Although the scope of the text does not allow a deeper analysis, CP r6 (070) sees spiritually formed activities in personal life as a 'support of the relationship with God' and understands God as the one who gave freedom to Creation. Prayers for clients in specific situations do not appear in her Set. On the other hand, CP r5 (058), who is 'convinced that God affects' human lives and even in concrete situations, accepts prayers for specific clients in specific situations in the Set.

35 Michaela BARTOŠOVÁ, Mezi Bohem a církví – pluralizace náboženské zkušenosti v římskokatolické církvi, *Sociální studia* 3-4/2008, p. 90.

36 The term means: the church as a managing entity.

the 2011 Census, 14 per cent of the population are members of a particular church or religious society. This fact can also play a certain role.³⁷ This fact can reinforce the abovementioned thesis on the individualisation of spirituality and ‘compartmentalisation’³⁸ (that is, the separation of the Church from other spheres of human activity even in the case of believers, and even in the case of believers’ workplace). However, the research data does not allow us to consider whether the choices of specific interventions are determined by the factors described below, or whether it is the impact of the withdrawal of the churches (of their influence, and their defined spirituality) on female social workers and their work practice (that is, it is a part of the process of the compartmentalisation and privatisation of religion).

In the CPs’ Sets, the following interventions can be detected. They are described in points for clarity. It is not possible to say that all communication partners have used all the spiritual interventions all the time (as it will be shown below).

- Should social workers tell a client about their faith? – that is, to present his own anchorage in spirituality. The communication partner – also referred to as CP r4 (012) – talks about the freedom to ‘tell it to him (or not). It’s not that I have to, or I am not allowed but it always depends on the logic’ of what the client wants to know and in what way he asks about it.
- Praying for clients. CP r6 (132) describes the practice in an organisation. ‘Here at our meetings, we sometimes pray for those clients.’ Likewise, CP r5 (086) reports that ‘it is (when considering the work) extremely important for me that I can pray for them’.
- Praying with clients. CP r5 (216) talks about the view of praying with clients which has changed for her: ‘When it happened earlier, I prayed with these people and somehow I didn’t think about it. And then I spoke about it with the others. Then I realised that I should not do that.’ On the other hand, CP r4 (097) says that ‘if the client asks me to pray with him, I will say clearly that we can. Then I do that.’ CP r3 (295) does not consider prayer with the client as part of the work. A client can have a need to ‘pray in the community in a biblical meaning (that is, if two or three are gathered in His name, Jesus is somehow present among them).’ The CP does not understand such a prayer as a part of her work. This way, the spiritual space (this CP is also a pastor) is added to the space of crisis intervention. It is the creation of that ‘community’.
- Influencing the spiritual level of clients. CP r4 (069) briefly describes her dialogue with a client about the God’s acceptance. She says that ‘he needed to hear from someone that he had never stopped being worthy of God’s acceptance ... that this is not based on his behaviour, and that salvation is not based on our deeds but it comes from the other side.’ Similarly, CP r6 (096, 098) described how she has influenced the client’s conception of God. The client saw God as the one causing pain in her life. The CP responded to this by emphasising God’s love. ‘I have emphasised God’s love, the positive things, and the fact that the client’s conception of God did not make sense.’ The CP supported this positive view by the history of salvation. She says that ‘the client’s perception does not make sense in the context of the history of salvation as it is such a medieval concept’ (i.e., it is based on power).
- Mapping of the spiritual dimension of clients (even when some clients see God as a non-existing entity). CP r3 (123) describes contact with a client who considered herself to be an atheist. She was ‘asking about the term atheist and about its meaning. She described her beliefs and emphasised her belief in life here. So, we talked about it, and I asked what it meant to her’. Similarly, CP

37 It is also important to mention that 45% of respondents of this census did not answer the question.

38 BARTOŠOVÁ, Mezi Bohem..., p. 93.

- r1 (063) describes her experience with such a situation. When a client 'began to talk about God and His meaning for her, I summed it up, and I talked about it'. This talking about the client's spirituality is a part of the professional provision of crisis intervention. 'It should not be seen as some meeting of Church people (brothers and sisters) in that spiritual part.' (r1: 057).
- Reading spiritual texts or Bible verses. CP r4 (051) describes, in connection with the aforementioned bullet-point Influencing the spiritual level of clients, how he works with Bible. 'I really take these verses from the Bible and try to comfort him with some concrete one, with the one he needs at the moment.' Likewise, CP r3 (111) works with spiritual literature. However, this CP uses it as a basis for mapping the client's spirituality and as a way how to influence his reflexive life management: 'Well, if I mention something about faith, we talk about it and I usually mention a book. For example, I mention a book called When Bad Things Happen to Good People, and then we just talk about that book and about some interesting questions and answers in it.'
 - Emphasising God as part of the client's relationship field. For example, CP r1 (117) drew a spiritual ecogram with a client. 'I drew a client in the middle of other individual characters, including God. Then I showed her relationships in this ecogram and their moves.'

The experience with one area in the bullet-points above, namely Influencing the spiritual level of clients, has led me to the need to distinguish between spiritually oriented and spiritual situational interventions. Professional sources count on the fact that spiritually oriented interventions influence the spiritual level of the client (his conception of spirituality or his relationship with God) just by the spiritual growth support. However, communication partners described another matter. They pointed out that influencing the client's spiritual level is done in order to stabilise clients and to cope with their crisis situation. Communication partner r5 (212) justifies her procedure by the need to emphasise 'that God does not want us to be afraid', by a tendency to stabilise the client. The CP does not want this false view to be 'that issue which drags them down'. Interventions, which are (in this sense) classified under the spiritually oriented social work,³⁹ have the character of procedures used for one of their qualities – that is, professional constructed logic of work (based on scientifically conceived discourse of professionalism).

5.2 Factors Influencing the Choice of a Particular Intervention

The choice of specific spiritually formed interventions from a set of acceptable interventions is governed (in the case of situations described by the CPs) by the interaction of certain factors. These factors influence how close the worker is to the Role of Training Professionalism.⁴⁰ In short, the spiritual level is seen as essential for CPs and their lives. It is perceived by one CP that 'faith is not some coat that I could take off when I go to work' (r5: 068). If we use this metaphor, then the degree of inclination towards the Role (that is, the role accepted by workers during contact with a particular client) can be understood or perceived as a particular type of clothing. No matter what kind of clothing represents the job for them, they start doing social work professionally dressed. However, this kind of clothing determines their choice of spiritually formed interventions. The following influences the choice of spiritually anchored interventions.⁴¹

39 Cf. DEREZOTES, *Spiritually...*; KAŇÁK, Postavení...

40 The term is part of IMIS. It expresses the fact that CPs gained their insight into professionalism in the context of crisis intervention training. In such training, the accent was put on procedures based on a professional discourse. This professional discourse builds on a world which is scientifically understood.

41 With regard to other planned articles, I consider it necessary to point out that the factors are simplified (in comparison to the description in IMIS) for the sake of clarity. I think that the dynamics of choice and its logic have not been changed.

- a) the general degree of inclination towards the Role of Training Professionalism (the mentioned 'clothing', or its type);
- b) the perceived needs of clients and the possibilities of their fulfilment.

In a more professional way, it would be possible to call the general degree of inclination to the Role a reflexive work plan.⁴² The plan is the deeper explanation of Navrátil's thesis on a reflexive life plan towards better understanding in the area of social work profession.⁴³ In the theory of structuration and its context, it is possible to view the general degree of inclination to the Role as an element of 'ontological safety'.⁴⁴ It can be seen as a degree of proximity to the scientifically understood discourse of professionalism. The closer the CP concerned is to such a discourse, the more he uses only professionally formed interventions or those interventions that could be described as spiritually sensitive. For example, CP 4 perceives prayer with a client as part of a profession while CP 3 does not see it that way (see Praying with clients in the previous section).

The second factor that contributes to the choice of one of the spiritually formed interventions is the client's need and its possible fulfilment (needs perceived and detected by CPs). Perceived needs can be divided into two general areas, being either: a) the need for salvation, or b) the need to manage the situation. The possibility of fulfilling the need is then related (again in general) either to God (a), or to the interaction between the CP and her client (b). Logically, there are four possible variants that are described in Table 2 below. The table lists those interventions that were mentioned by the CPs. These were either the implemented ones or the ones mentioned by CPs' colleagues (including colleagues from other organisations).

Table 2: The Clients' Needs Perceived by CPs and the Possibility of Its Fulfilment

A specific need / The fulfilment options	Interactions concerning God	Interactions with people (social workers with clients)
The need for salvation	It is not manifested in the interactions with clients (concerning interviews with CPs) The CP's assumption that we will be saved regardless of our actions on the earth	The tendency to change the client's spiritual level in order to fulfil the 'conditions' of salvation
The need to handle the situation	Praying for clients Praying with clients	Changing the spiritual level in order to handle the situation Mapping the spiritual level in order to manage the situation

42 It could be understood as an idea of individual workers about how to help (i.e., which interventions to use for individual clients with different personal characteristics). What conditions are suitable for constructing social work practice?

43 Cf. Pavel NAVRÁTIL, *Reflexivní využití teorie v procesu posouzení: Problémy posouzení životní situace v pozdně moderní době. Habilitační práce*. Brno: FSS MUNI, 2009.

44 Wafa KORT and Jamel E. GHARBI, Structuration theory amid negative and positive criticism, *International Journal of Business and Social Research* 5/2013, p. 95.

If the possibility of fulfilment is perceived in interaction between God and a client (and God is seen as an initiator) then it is often associated with a limited scope of a CP's intervention. In this context, CP 5 (096) states: 'I felt my limitations a lot here. I was aware of things which I can or cannot do, and that God has some control over it.' In the case of interactions with people (social workers with clients) and its fulfilment, the act of meeting needs is perceived as the possible one even with the limited scope of the CPs' intervention. CP 4 (105) describes: 'I know these verses and I identify myself with them.' At the same phase of the interview, she says: 'If a client wants exorcism because she thinks she has worked enough in the area of psychotherapy, and there are some external ones that attack her, I'll try to get her some contact. [...] I also know that it is not a ritual. There are no flames.' The difference between these two options of fulfilment is how the CPs define situations (the key for the evaluation is the extent to which is a particular situation influenced by CPs in the context of the clients' needs).

When talking about needs, CPs distinguish the need for salvation (that is, interventions that are primarily aimed at salvation as such) and the need to manage the situation. The first mentioned need was represented in the interviews in the form of a memory (one of the CPs remembered her colleague's thought. For this colleague and her work with clients (from the CP's point of view) it was characteristic to 'fight for the Truth and seek universal truth'. In this case, the workers use 'the professional means keeping in mind that the real goal is salvation', or they 'pray for the salvation' with the clients (r3: 269). In the latter case (the need to handle the situation), CPs work with spirituality (the client's spiritual level is either influenced or mapped) but the aim is to 'calm down' (r4: 063). 'It [clients' own spirituality] should not pull them down' (r5: 212).

5.3 From Addressing God to Spirituality Exploration

The set of acceptable interventions and the abovementioned two factors influence how work with clients is generally structured with the usage of spiritually formed interventions. With regard to the scope of the text, I present here only a basic description of the individual variants. In fact, the following three options were expressed in the interviews the most. They correspond to the perceived need – to solve and manage clients' situations:⁴⁵

- Praying for clients and praying with clients, i.e., addressing God (spiritually oriented interventions).
- Changing the spiritual level of clients in order to stabilise their situation (spiritual situational interventions).
- Exploration of spirituality for easier orientation in the situation (spiritually sensitive interventions).

In the case of spiritually oriented interventions, the CP stresses in prayer that: 'there is someone else who cares more about the client than me'. It does not mean that the activity carried out by the CP was as such ineffective. The CP thinks, though: 'My competence ends here and now it is up to the client and God' (r4: 006). The CP sees 'the limitations ... I see what I can or cannot do, and also that God has it somehow under control' (r5: 096). Prayers, in this sense, are realised either by individual workers or (if the organisational culture allows it) also by a group of workers

⁴⁵ The above-described variant of interventions at the client's spiritual level (with regard to the client's salvation) will not be described here as it is not an authentic procedure in the area of the CP's work.

at meetings (as described by CP r4 – see chapter 5.1 above). To put it simply, God is addressed in order to manage situations. He is not understood as the sole solver of the clients' situations. He is the One who can have control over the situation (see the CP r5 and her statement), and He has other 'competencies' than those of social workers (r4: 006).

In the case of spiritual situational interventions, the general intention of the CPs is to influence the spiritual level of clients. They use their own spirituality. CP r6 (100) describes the situation of offering one's own view of God, the concept of salvation, and God's activity here on Earth. Her aim is to explain her liberation. 'There is liberation in my activities ... what I have to do or do not have to do to feel free' in a particular crisis situation. The CP 'emphasised the love of God, the positive things'. The CP was trying to explain that 'the view [the client's view], her conception of God, does not make sense' (r6: 096). CP r4 (051) chose a similar procedure. She says: 'I normally open the Bible or start saying those verses about how God is the One who forms us in our mother's life. Neither the heights nor the depths nor human power will separate us from the Christ's love.' It was in a situation where the client's reaction to the crisis was also that he did not feel worthy of God's love. In such cases, CPs influence their clients (and their spiritual level) through their own views and conception of God or salvation. They do this not because of salvation or because of the 'right' faith. All is done in order to reduce the pressure on clients and to make the clients' spiritual level supportive rather than complicated (concerning the situation and its management).

The last variant (spiritually sensitive intervention) is, as the previous one, characterised by the client's spirituality. Specifically, the clients' spirituality 'fits into the context of [their] crisis' (r1: 067). However, clients' spirituality is (in this case) mapped and highlighted in the context of clients' situations. This process is done for workers as well (in view of the need to better understand the situation). CP r3: 121 talks about her feeling: 'I felt a great need for internal understanding, a need to map the situation.' For this reason, the spirituality of clients is not changed or intentionally influenced. CP r1 (065) talks about a way in which she 'would not influence [the client] in her belief in some way, and, at the same time, she would give her enough room for her faith'. In the context of this statement, she created a 'picture of relationships' with the client. She portrayed the client 'in the middle of the picture and around the client she placed the individual characters (including God and the relationships) with their connections and intersections'. This approach should help the client to 'understand her situation' (r1: 117).

Conclusion

The article focuses on the question: *What factors influence Christian female social workers and their choice of spiritually formed interventions in situations where professional and spiritual discourse clashes in the context of crisis intervention?* The question asked, as well as its answer, is based on broader research. This research focuses on the construction of social work practice in situations of clashes between both discourses. On one hand, the choice of a specific spiritually formed intervention is influenced by a set of acceptable interventions (that is, what the CPs consider to be interventions in the context of the professionally understood crisis intervention). On the other hand, the choice is influenced by the interaction of two factors: a) the degree of inclination towards the Role of Training Professionalism, and b) the perceived needs of the client and the possibilities of its fulfilment. To put it simply, the higher inclination to the role leads CPs towards the choice of spiritually sensitive interventions rather than towards spiritually oriented interventions. The perceived need and the possibility of its fulfilment influences the intervention

and its process. The intervention is then conducted with several intentions: mapping the spiritual level (easier orientation in the situation for clients), influencing the spiritual level (managing the crisis state), or reaching out to God (due to the perception of one's own limited competence to affect the clients' situation).

Contact**Jan Kaňák**

HTF UK

Department of Psychosocial Sciences and Ethics

Pacovská 4

140 01 PRAGUE 4

honza.k@mail.muni.cz

Rozcestí kritické praxe sociální práce v kontextu institucionalizovaného systému sociálních služeb v České republice

Radka Janebová

Abstrakt:

Kritická praxe sociální práce je (mimo jiné) reakcí na rozmach ideologie neoliberalismu a jako taková to nemá s přežitím úplně jednoduché. Tento příspěvek je věnován organizacím, jejichž praxi lze či bylo možné považovat v kontextu České republiky za kritickou. Cílem bude reflektovat u vybraných organizací realizujících kritickou praxi jejich fungování ve vztahu k institucionalizovanému systému sociálních služeb a důsledky, které může začlenění do systému mít pro jejich kritickou praxi. Příklady fungování vybraných organizací mohou ukazovat, jak jsou postaveni před dilema, zda formalizovat svou existenci, vstoupit do institucionalizovaného systému sociálních služeb a zajistit si relativní finanční stabilitu s rizikem tlaků na utlumování kritické praxe, nebo zůstat deformalizovanými, což s sebou nese finanční nejistotu, avšak zároveň to poskytuje větší svobodu vykonávat kritickou praxi.

Klíčová slova: kritická praxe, sociální práce, sociální služby, institucionalizace, deformalizace, neoliberalismus, financování

Úvod

Cílem článku bude reflektovat u vybraných organizací realizujících kritickou praxi sociální práce v České republice jejich fungování ve vztahu k institucionalizovanému systému sociálních služeb a důsledky, které může začlenění do systému mít pro jejich kritickou praxi. Protože sociální práce se neděje ve vakuu, ale odráží kontexty, ve kterých se odehrává, pokusím se svá zjištění zasadit do jednoho z nejpodstatnějších současných kontextů – a to do dominujícího neoliberálního diskursu. Text je psán z východiska kritického vůči tomuto diskursu – z pozice kritické sociální práce a kritiky neoliberalismu Loïca Wacquanta. Než se dostanu k avizovanému cíli, je vhodné alespoň stručně vyjasnit roli sociální práce v neoliberální společnosti, tak jak je vnímána z kritické pozice, poté vymezit, co rozumím kritickou praxí, a teprve poté mohu formulovat hypotézy o fungování organizací realizujících kritickou praxi v institucionalizovaném systému sociálních služeb a o dopadech tohoto fungování na jejich kritickou praxi. Předložené výstupy je třeba chápat pouze jako **hypotézy** induktivně vyvozené z výše uvedených článků a ze studia dokumentů (webových stránek a facebookových profilů uvedených organizací a článků vztahujících se k popisovaným

událostem), přičemž je třeba na začátku textu deklarovat, že znění hypotéz nutně podléhá vlivu deklarované kritické pozice.

Role sociální práce v neoliberální společnosti z kritické pozice

Sociální práce je logicky ovlivňována kontextem, ze kterého vychází a ve kterém se angažuje. V zemích, které bývají optikou globálních studií označovány jako země bohatého Severu, dochází od 70. let 20. století k sérii událostí, které měly zásadní dopady na ekonomiky národních států a na vývoj sociálních států. Mezi nimi hrály prim válka ve Vietnamu, neudržitelnost dolaru krytého zlatem a následný konec Brettonwoodského systému, jomkipurská válka mezi Izraelem a jeho arabskými sousedy následovaná zvýšením cen ropy.¹ Následující celosvětová hospodářská stagnace přinesla řadu otázek k fungování sociálních států. Krizi legitimacy do té doby převládajících keynesiánských států usilujících o vyvažování negativních důsledků tržních mechanismů na životy lidí dokázali lépe využít liberálové, kteří s argumentem nepřijatelnosti pokračujících zásahů státu do svobody lidí tlačili vlády k omezování intervencionalismu a prosazování volného trhu a vlastnických práv jako klíčových principů nově fungujících států.² Nastoupilo nové dominantní ideologické paradigma – neoliberalismus, což někteří autoři označují jako tzv. neoliberální revoluci.³

Neoliberalismus lze chápat buď úzce ekonomisticky jako myšlenkový proud činný pouze v oblasti ekonomiky, postavený na předpokladu, že nejvyšší úroveň sociálního blaha celé společnosti bude dosaženo skrze principy individuální odpovědnosti, prosazování principů volného trhu a minimalizace státu. Lze ho také chápat velmi široce ve smyslu Foucaultova konceptu *governmentality*⁴ jako praxe vládnutí, která v sobě spojuje specifické technologie moci zaměřené na formování mentality subjektů v jejich každodenním fungování. Vzhledem k tomu, že první pojetí je značně zjednodušující, zatímco druhé svou neohrazeností nespécifikuje roli státu, trhu a občanství při ovládnutí lidí, vymezuje francouzský sociální antropolog a sociolog Loïc Wacquant ještě třetí pojetí neoliberalismu, které nazývá *Kentaurím státem*⁵. V něm neoliberalismus neusiluje o demontáž státu, ale chápe ho jako regulátora (nikoliv de-regulátora), který formuje občanství v souladu s požadavky trhu. Tento model je postaven na tezi, že neoliberalismus není ekonomickým, ale politickým projektem partnerství kapitálu se státem. Podobným způsobem vnímá neoliberalismus autor knihy *A Brief History of Neoliberalism* David Harvey⁶, který ho považuje za politický projekt, který má za cíl udržet na uzdě moc zaměstnanců, jimiž se vládnoucí třída cítí být ohrožena, a zároveň slouží k optimalizaci podmínek pro akumulaci kapitálu a udržení moci ekonomických elit. Prostředkem k dosažení těchto cílů je stát ve službách kapitálu. To je podle obou autorů také důvodem, proč stát stále existuje. Kapitál sám o sobě není schopen vytvářet podmínky pro svou akumulaci, takže potřebuje, aby stát přežil a pracoval v jeho prospěch. Vzhledem k tomu, že stát je hlavním zadavatelem sociální práce, jeví se toto pojetí neoliberalismu z kritické pozice jako optimální východisko pro diskuzi k roli sociální práce v éře neoliberalismu.

Česká republika sice nesdílela se zeměmi bohatého Severu neoliberální revoluci v 70. a 80. letech

1 Bob MULLALY, *The New Structural Social Work*, Ontario: Oxford University Press, 2007.

2 Ian HYSLOP, Neoliberalism and Social Work Identity, *European Journal of Social Work* 1/2018, s. 20–31.

3 Petr KRČÁL – Jiří MERTL, Reflexe neoliberalismu v sociální teorii a politické filosofii, in: *Neoliberalismus a marginalita, studie z českého reálkapitalismu*, ed. Lubomír Lupták a kol, Brno: Doplněk, 2013, s. 7–42.

4 Michel FOUCAULT, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul RABINOW, New York: The New Press, 1997.

5 Loïc WACQUANT, Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 1/2012, s. 66–79.

6 David HARVEY, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

20. století, ale poměrně bleskově ji prodělala bezprostředně po tzv. Sametové revoluci, když se rozhodla plnit body Washingtonského konsenzu. Tento desetibodový manuál vytvořený *Mezinárodním měnovým fondem* v roce 1989 je postaven na návratu ke klasické ekonomii a zcela ignoruje fakt, že problémem vyrovnaných rozpočtů nejsou výdaje, ale příjmy.⁷ Když se vláda Václava Klause pod heslem „utahování opasek“ inspirovala ve Washingtonském konsenzu a začala uplatňovat politiku škrtnů (oficiálně označovaných jako disciplinovaná fiskální politika), zrušení daňové progresse, prodávání práce pod cenou, nevýhodné liberalizace obchodu vedoucí ke kolonizaci české ekonomiky, vyvlastňování státních podniků pod hlavičkou privatizace a deregulací,⁸ v podstatě tak provedla neoliberální turborevoluci. Protože se škrty z hlediska neoliberální logiky musí primárně vztahovat k omezování funkcí státu – a to zejména v sociální oblasti – realizovala jejich druhou vlnu naplno pravicová vláda Petra Nečase v letech 2010 až 2013. Zásadním důsledkem tzv. Drábkových reforem bylo, že vedly k drastickému sociálnímu propadu těch nejslabších lidí ve společnosti.

Wacquantův⁹ Kentauří stát má dva zásadní úkoly. Za prvé regulovat prostředí k zajištění korporátního profitu a za druhé disciplinovat lidi, a to zejména příslušníky nižších vrstev. Využívá k tomu čtyři politiky. Skrze ekonomickou politiku se snaží komodifikovat oblasti ještě trhem neovládnuté a maximálně osekát výdaje v oblastech, které nepřináší kapitálu finanční zisk. Sociální politiku transformuje z ochranné do nápravné formy, takže pomoc od státu přestává být sociálním právem, jako tomu bylo v keynesiánském kapitalismu, ale je podmiňována poslušností a plněním povinností ke státu. Trestní politika slouží k přesunu lidí, kteří neobstáli před požadavky politiky sociální, do penálního systému.¹⁰ Také slouží k obnovování ztracené legitimacy státu v očích „slušných občanů“, u nichž je nejprve vyvolána morální panika z ohrožení nepřizpůsobivými, aby byli posléze uchváčeni různými zásahy státu vůči těmto lidem na okraji společnosti. Kulturní politika prosazuje ideje individuální odpovědnosti jako motivačního diskursu, který vzájemně tmelí všechny zmíněné politiky státu.

Zásadní dopady těchto politik na sociální práci se projevují v nárůstu chudých (v mezinárodním kontextu viz např. Piketty in Keller¹¹; Oxfam¹²; v českém kontextu viz např. Švihlíková¹³; Tožička¹⁴; Prokop¹⁵), v osekávání výdajů na služby sociální práce věnované lidem považovaným za nezasluhující – nezaměstnané, tzv. nepřizpůsobivé, lidi bez domova, samoživitelky (data Českého statistického úřadu z roku 2017¹⁶ naznačují, že u tzv. zasluhujících chudých nejsou až takovým problémem škrty, jako spíše dlouhodobé podfinancování systému sociální ochrany) – a v konkurenci mezi službami, která produkuje servilní chování vůči zadavatelům a limituje snahy o prosazování

7 Ilona ŠVIHLÍKOVÁ, *Jak jsme se stali kolonií*, Praha: Rybka Publishers, 2015.

8 Tamtéž.

9 WACQUANT, *Three...*, s. 66–79.

10 Zatímco původně sloužila trestní politika primárně k trestu a nápravě lidí páchajících kriminální delikty, v Kentauřím státu se podle Wacquanta stává stále více součástí jeho disciplinární Právě ruky, která má za úkol zasahovat proti chudým.

11 © Jan KELLER, Thomas Piketty: *Kapitál ve 21. století* (recenze knihy) (on-line), *Argument*, dostupné na: <http://casopisargument.cz/2017/01/31/thomas-piketty-kapital-ve-21-stoleti/>, aktualizace dne 31. 1. 2017, citováno dne 2. 3. 2018.

12 © OXFAM INTERNATIONAL, *5 Shocking Facts about Extreme Global Inequality and How to Even It Up* (on-line), dostupné na: <https://www.oxfam.org/en/even-it/5-shocking-facts-about-extreme-global-inequality-and-how-even-it-davos>, aktualizace 2018, citováno dne 2. 3. 2018.

13 ŠVIHLÍKOVÁ, *Jak...*

14 © Tomáš TOŽIČKA, *Česká republika je zchudlý stát* (on-line), *Deník Referendum*, dostupné na: <http://denikreferendum.cz/clanek/24313-ceska-republika-je-zchudly-stat>, aktualizace dne 19. 12. 2016, citováno dne 5. 3. 2018.

15 © Daniel PROKOP, *Výzkum chudých* (on-line), Praha: Median, dostupné na: http://data.idnes.cz/soubory/domaci/A161114_NEH_009_CHUDOBA1_MEDIAN.PDF, aktualizace dne 27. 10. 2016, citováno dne 5. 3. 2018.

16 © ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, *Vybrané údaje o sociálním zabezpečení za rok 2016* (on-line), dostupné na: <https://www.czso.cz/documents/10180/46002380/19002917.pdf/30a86875-3361-44c4-ae3c-d3ad502f68fa?version=1.0>, aktualizace dne 10. 11. 2017, citováno dne 22. 2. 2018.

práv klientů (viz např. Hloušková¹⁷; Valová, Janebová¹⁸; Janebová a kol.¹⁹). Zdá se tedy, že neoliberalismus může zásadním způsobem limitovat schopnost či možná ochotu sociální práce prosazovat lidská práva, sociální spravedlnost, bojovat s chudobou a nespravedlností a prosazovat etické imperativy pomoci.²⁰ Naopak může vést k důrazu na kontrolu, vnucování sociálních norem, pacifikaci lidí a jejich disciplinaci (např. Leonard²¹; Day²²; Mertl²³; Janebová, Truhlářová²⁴; Janebová²⁵). Stanovisko, že sociální práce vstupuje do služeb neoliberálního státu a stává se stále více jeho ukázkujícím nástrojem, vede některé kritické autory k tomu, že sociální pracovníky označují jako *soft cops* (např. Day²⁶; Messing²⁷), což lze přeložit jako „hodné policajty“. Na tuto situaci, kdy sociální práce začíná rezignovat na své pomáhající poslání a vstupuje do služeb Kentaurího státu, se pokouší reagovat kritická sociální práce.

Kritická praxe sociální práce v České republice a způsoby její realizace

Pojem kritická sociální práce zahrnuje celou řadu rozmanitých proudů (strukturalistický, radikální, feministické, antirasistické, transnacionální, postmodernistické, anti-opresivní přístupy atd.), přesto u nich lze nalézt některé společné znaky. Klade důraz na analýzu mocenských mechanismů vedoucích k nerovnosti a útlaku ve společnosti, na participaci lidí při řešení jejich problémů, na „zplnomocňování“ lidí ke kolektivním akcím za účelem dosažení sociálních změn a chce stát na straně utlačovaných a bezmocných lidí při dosahování společenských změn.²⁸ Příčiny vzniku sociálních problémů vidí ve strukturálních aspektech, jako jsou nespravedlivé či vykořisťující společenské uspořádání mezi sociálními vrstvami, gendery, rasami, sexuálními identitami, věkovými skupinami apod. Individuální problémy lidí jsou z pohledu kritické sociální práce vždy determinovány společenským uspořádáním.²⁹

Vzhledem k tomu, že v české sociální práci se kritická sociální práce dosud výrazněji neetablovala a nepodařilo se mi dohledat prakticky činné organizace sociální práce, které by se s tímto proudem jasně identifikovaly, využívám označení „kritická praxe“. To se zaměřuje spíše na naplňování znaků kritické praxe než na identifikaci se souborem idejí charakterizujících kritickou sociální práci.

Když jsme s Barborou Celou³⁰ hledaly výše uvedené znaky kritické sociální práce v české praxi, našly jsme několik organizací a spolků, jejichž činnosti bylo možné za kritickou praxi označit (např. Konexe, Jako doma, Vzájemné soužití, Český západ, ASLIDO, KRISA). Z našeho výzkumu

17 Zuzana HLOUŠKOVÁ, Etické aspekty účasti poskytovatelů v procesech komunitního plánování sociálních služeb, in: *Etika sociální práce*, ed. Miroslav KAPPL – Martin SMUTEK – Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2010, s. 223–228.

18 Hana VALOVÁ – Radka JANEBOVÁ, „Antiradikalnost“ českých sociálních služeb aneb jak organizace sociálních služeb řeší pokles finančních prostředků, *Sociální práce / Sociální práce* 1/2015, s. 5–23.

19 Radka JANEBOVÁ – Marcela HUDEČKOVÁ – Romana ZAPADLOVÁ – Jana MUSILOVÁ, Příběhy sociálních pracovníků a pracovníků, kteří nemlčeli – Popis prožívaných dilemat, *Sociální práce / Sociální práce* 4/2013, s. 66–83.

20 Carolyn NOBLE, Postmodern Thinking Where is It Taking Social Work?, *Journal of Social Work* 3/2004, s. 289–304.

21 Peter LEONARD, The Function of Social Work in Society, in: *Talking about Welfare: Readings in Philosophy and Social Policy*, ed. Noel W. TIMMS – David WATSON, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1976, s. 252–266.

22 Phyllis J. DAY, Social Welfare: Context for Social Control, *The Journal of Sociology & Social Welfare* 1/1981, s. 29–44.

23 Jiří MERTL, *Přerozdělování welfare. Nátroj pomoci, nebo kontroly?*, Brno: Doplněk, 2017.

24 Radka JANEBOVÁ – Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Téma kontroly ve vybraných etických kodexech sociální práce, *Caritas et veritas* 2/2018, s. 196–209 či Radka JANEBOVÁ, Vybrané principy kritické sociální práce v kontextu kontroly nedobrovolných klientů, *Sociální práce / Sociální práce* 3/2018, s. 5–21.

25 Radka JANEBOVÁ, Posedlost sociální práce managementem rizik a rezignace na potřeby, *Sociální práce / Sociální práce* 6/2018, s. 39–56.

26 DAY, Social...

27 Jill T. MESSING, The Social Control of Family Violence, *Affilia* 2/2011, s. 154–168.

28 Karen HEALY, Reinventing Critical Social Work: Challenges from Practice, Context and Postmodernism, *Critical Social Work* 1/2001.

29 Jan FOOK, *Radical Casework: A Theory of Practice*, Sydney, Australia, Allen & Unwin, 1993.

30 Radka JANEBOVÁ – Barbora CELÁ, Kritická praxe mezi „jinou“ sociální prací a aktivismem, *Sociální práce / Sociální práce* 2/2016, s. 22–38.

ale také vyplynulo, že tyto aktivity nebyly většinou identifikovaných organizací jako kritická sociální práce deklarovány. Probíhaly buď intuitivně bez reflexe vztahu k sociální práci v obecném pojetí či ke kritické sociální práci, nebo se reflektovaně vymezovaly vůči mainstreamové sociální práci a hlásily se k aktivismu. Aktivity kritické praxe byly propagovány hlavně skrze platformu KRISA (Kritická sociální akce), která svou příslušnost ke kritické sociální práci otevřeně deklaruje na Facebooku: „*Jsmo sociální pracovníci, kteří chtějí dělat sociální práci jinak! Šíříme kritickou sociální práci – v teorii i praxi.*“

V návaznosti na předchozí výzkum³¹ jsem se pokusila rozlišit čtyři způsoby realizace kritických principů sociální práce v České republice. Ty vyplynuly z aplikace dvou kritérií (viz Tabulka č. 1). První kritérium zohledňuje, nakolik jsou aktivity splňující znaky kritické sociální práce reflektovány jejími realizátory jako kritická sociální práce. Druhé kritérium sleduje, zda jsou dané aktivity vykonávány v rámci systému či mimo systém (sociálních služeb). Toto kritérium vychází od tvůrce „nové strukturální sociální práce“ Boba Mullalyho³², který rozlišil dvě cesty, jak lze dosahovat změn ve společnosti. První umírněnější cesta „uvnitř (a proti) systému“ (*working within /and against/ the system*) se zaměřuje na poskytování podpory a pomoci lidem znevýhodněným reformou stávajících institucí sociálního státu. Je spojována s intrapsychickou a interpersonální prací postavenou na principech zvyšování vědomí lidí, zplnomocnění a radikalizaci stávajících organizací sociální práce. Druhá radikálnější cesta „mimo systém (a proti systému)“ (*working outside /and against/ the system*) považuje stávající sociální systém za nereformovatelný, protože nerovnost a oprese jsou jeho integrální součástí. Proto se orientuje na aktivity, které mohou vést ke změně sociálního uspořádání, či na aktivity, které fungují nezávisle na systému sociální ochrany státu (např. zakládání alternativních služeb a organizací, zájmových koalic, sítí a sociálních hnutí, spolupráci s progresivními odbory či snahu o radikalizaci profesních asociací, angažování v politice za progresivní politické subjekty). Hranici mezi „uvnitř“ a „mimo“ systém je třeba chápat jako imaginární či neostrou, protože někdy lze obě strategie od sebe odlišit jen s velkými obtížemi. Zároveň je třeba zdůraznit, že cílem tohoto příspěvku není hodnotit adekvátnost či neadekvátnost těchto metod, ale pouze navrhnout souvislost mezi jejich „radikalitou“ a institucionalizací.

Tabulka č. 1: Čtyři způsoby realizace kritické praxe sociální práce v ČR³³

Kritéria	Reflektovaná kritická praxe sociální práce	Nereflektovaná kritická praxe sociální práce
Mimo systém	Organizace: KRISA, ASLI-DO Financování: nezávislé na státu Metody: změna systému (demonstrace, happeningy, blokády, tvorba sítí, otevřené dopisy, zplnomocňování lidí, jednání s politiky...)	Organizace: Jako doma, Konexe Financování: nezávislé na státu Metody: změna systému (demonstrace, happeningy, blokády, tvorba sítí, otevřené dopisy...)

31 Radka JANEBOVÁ, Reflexe kritické praxe sociální práce v ČR, in: *Proměny a příležitosti sociální práce v ČR, Sborník z konference pořádané ke Světovému dni sociální práce*, Praha: MPSV, 2017, s. 55–59.

32 MULLALY, *The New...*, s. 287–363.

33 JANEBOVÁ, *Reflexe...*, s. 57.

V rámci systému	Není mi známa organizace, která by se takto deklarovala	Organizace: Český západ, Vzájemné soužití Financování: může být závislé i nezávislé na státu Metody: reforma lidí a stávajících institucí (zvyšování vědomí lidí, participace na reformách, jednání s politiky...)
-----------------	---------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Za organizace, které realizují sociální práci spíše nereflektovaně a mimo systém, lze považovat *Jako doma*, orientující se na zplnomocňování žen bez domova, či *Konexe*, zaměřené na aktivizaci romských komunit. V obou případech se jedná o organizace, které jsou financovány z nadací, fondů a projektů nezávislých na státu. Při prosazování práv lidí užívají metody jako demonstrace, happeningy, otevřené dopisy, blokování ulic, posilování hrdosti, kritický akční výzkum, jednání s politiky apod., tedy běžné metody kritické sociální práce. Tyto organizace se však nedeclarují jako organizace vykonávající kritickou sociální práci. Spíše se považují za organizace aktivistické (více viz Janebová, Celá³⁴). Sociální práci vnímají pouze v jediném diskursu, a to v dominujícím tradičním/konvenčním/mainstreamovém, který je podřízen neoliberální ideologii.

Za organizace, které v rámci systému spíše nereflektovaně prosazují principy kritické sociální práce, lze považovat *Český západ* a *Vzájemné soužití* (obě se zaměřují primárně na sociální práci se sociálně vyloučenými). Nereflektovanost vyplývala z neznalosti kritické sociální práce. Jejich financování z větší části pochází z oblasti sociálních služeb. Využívají méně radikální metody kritické sociální práce – zejména metody komunitní práce, staví na principech participace a zplnomocňování lidí, avšak angažují se i v jednáních s politiky (více viz Janebová, Celá³⁵). Radikálním akcím se vyhýbají, ovšem níže popsaná zkušenost *Vzájemného soužití* z roku 2012 ukazuje, že v České republice je verbální kritika města považována za radikální krok, který může být následován sankcemi.

KRISA a *ASLIDO* (Akční skupina s lidmi bez domova) jsou skupiny, které se reflektovaně hlásí ke kritické sociální práci. Vznikly a fungují spíše mimo systém. Obě jsou založené na dobrovolné bázi. Zatímco *KRISA* funguje pouze jako platforma na Facebooku, v případě *ASLIDO* lze dohledat menší finanční podporu ze zahraničních nadací (obě jsou tedy nezávislé na „státu“). Příkladem metod sociální práce může být tvorba informačních materiálů pro lidi bez domova (Mapa bez domova, což je databáze služeb pro lidi bez domova); výzva lidem bez domova, aby hlásili násilí na pražském Hlavním nádraží Policii (oboje *KRISA*); happening před Poslaneckou sněmovnou jako protest proti stíhání Miloše Neubauera, který na chodníku vytvořil „živou šablonu“ mrtvého člověka bez domova při protestu proti novele zákona o pomoci v hmotné nouzi; či kolektivní akce lidí bez domova, kteří chtěli se zástupci Magistrátu města Ostravy jednat o prázdném městském domě v centru Ostravy určenému k demolici, přestože by mohl sloužit k sociálnímu bydlení, a následný otevřený dopis témuž Magistrátu, kde byl vyzván k jednání.

Popis čtyř způsobů realizace kritické praxe vybraných organizací v České republice zatím příliš nelypověděl o jejich souvislosti s institucionalizací a dopadech na kritičnost jejich aktivit.

34 JANEBOVÁ – CELÁ, Kritická...

35 Tamtéž.

Fungování kritické praxe ve vztahu k institucionalizovanému systému sociálních služeb

Níže se pokusím popsat fungování zmíněných organizací ve vztahu k institucionalizovanému systému a důsledky, které může začlenění do systému mít pro způsob realizace jejich kritické praxe. Konkrétním systémem je v českém kontextu myšlen systém sociálních služeb. Z Tabulky č. 1 lze vyvodit hypotézu, že organizace, které vykonávají kritickou praxi „v rámci systému“, užívají méně kritické metody (zvyšování vědomí lidí, participace na reformách, jednání s politiky) než organizace „mimo systém“ (demonstrace, happeningy, blokády, tvorba sítí, otevřené dopisy atd.). Zapojení do tohoto systému, které si vynucuje institucionalizaci, může limitovat možnost organizací realizovat některé (radikálnější) kritické metody v situacích, kdy by užití takových metod mohlo být vhodnější v zájmu klientů³⁶.

Institucionalizaci lze chápat jako proces rozvoje či transformace pravidel a procedur, které ovlivňují konkrétní soubor lidských interakcí. Jejím záměrem je regulovat společenské chování lidí uvnitř organizací nebo celé společnosti,³⁷ čehož je dosahováno transformací neformálních pravidel do strukturovaných a formalizovaných systémů,³⁸ které se stávají pro jejich členy závazné, a tedy i sankcionovatelné³⁹. Aby organizace realizující kritickou praxi mohly vykonávat své aktivity v rámci systému sociálních služeb, musely projít procesem institucionalizace, protože potřebovaly naplnit požadavky tohoto systému. Z výše uvedené tabulky vyplývá, že do systému sociálních služeb se zapojily *Vzájemné soužití* a *Český západ*.

Všechny výše zmíněné organizace původně vznikaly se záměrem aktivně prosazovat práva lidí, které vnímaly jako utlačované či marginalizované – tedy těch, které Kentaurí stát považuje za „neoliberální delikventy“.⁴⁰ Mezi ně patří lidé, kteří selhali v neoliberálním imperativu být „dobrymi tržními občany“⁴¹, lidé, kteří nemají zaměstnání a žádají kvůli tomu stát o sociální pomoc⁴². Zatímco konvenční sociální práce se orientuje na nápravu chování neoliberálních delikventů, na reformu jejich morálky, aby se stali Foucaultovými⁴³ *homo oeconomicus* – tedy podnikateli se sebou samými, či Kellerovými⁴⁴ kapitalisty se svým sociálním kapitálem, znakem kritické praxe je, že tyto lidi vnímá spíše jako oběti nespravedlivého a utlačujícího systému, který s neoliberální rafinovaností přehazuje odpovědnost za své vlastní selhávání na jednotlivce.

Cesta institucionalizace

Začátky fungování kritických organizací byly do značné míry založeny na dobrovolnické bázi, a to buď zcela bez finančních zdrojů, nebo s poměrně nízkými prostředky získanými z darů a udělených grantů různých nadací. Některé z nich se s postupným rozrůstáním počtu lidí, kterým pomáhaly, a s nárůstem zaměstnaných spolupracovníků začaly ucházet i o dotace udě-

36 O jaké situaci se jedná, je již otázka přesahující cíl tohoto příspěvku.

37 © Hans KEMAN, Institutionalization (on-line), dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/institutionalization>, aktualizace 2018, citováno dne 10. 10. 2018.

38 © Merriam-Webster, Institutionalize (on-line), dostupné na: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/institutionalize>, aktualizace 2018, citováno dne 10. 10. 2018.

39 Bohumil GEIST, *Sociologický slovník*, Praha: Viktoria Publishing, 1992, s. 134.

40 MERTL, *Přerozdělování...*

41 Mike DEE, Welfare Surveillance, Income Management and New Paternalism in Australia, *Surveillance & Society* 3/2013, s. 272–286.

42 MERTL, *Přerozdělování...*

43 Michel FOUCAULT, *Security, Territory, Population. Lectures the Collège de France 1977–1978* (ed. Michel SENELLART), New York: Palgrave MacMillan, 2009.

44 Jan KELLER, *Nejistota a důvěra aneb K čemu je modernitě dobrá tradice*, Praha: SLON, 2009.

lované státem či samosprávou. Moment, kdy se organizace rozhodovaly, zda využít nabídky dotací, či nikoliv, lze označit za rozcestí, které pravděpodobně posléze determinovalo způsob jimi realizované kritické praxe.

Část z nich se rozhodla o dotace žádat, což ale bylo podmíněno řadou formalizovaných pravidel. Musely tedy projít procesem institucionalizace, aby naplnily požadavky zadavatelů. Aktivita původně vykonávané na základě potřeb klientů bylo třeba podřídit řadě podmínek a pravidel, které vyžadovaly dotační výzvy (personální, procedurální a provozní podmínky). Klíčovým momentem byl zejména rok 2006, kdy vstoupil v platnost Zákon o sociálních službách č. 108/2006. Sb. (s účinností od 1. ledna 2007) a vznikly Standardy kvality sociálních služeb. Původní relativní nezávislost a svoboda realizovat kritickou praxi byla do značné míry omezena pravidly dotačních výzev a kontrolou jejich dodržování ze strany zadavatelů. Nad komunitní práci *Českého západu* a *Vzájemného soužití* začala převládat individuální práce s klienty, která vyplývá ze zákona o sociálních službách.

Hlavně v případě *Českého západu* ukazují výroční zprávy přesunutí priority na výkon sociálních služeb. Zatímco na počátku fungování této církevní organizace se v poslání organizace neobjevovala individuální sociální práce, ale především komunitní aktivity zaměřené na zvyšování participace romské komunity na veřejném dění, po zapojení do místní sítě sociálních služeb je ve výročních zprávách vždy na prvním místě uváděn výkon sociálních služeb. Ty ze svého zákonného vymezení (viz např. § 2⁴⁵) vnímají příčiny sociálních problémů jako individuální, stojí primárně na individuální práci s klienty, na jejich adaptaci na sociální prostředí a nezahrnují aktivity zaměřené na změnu sociálních struktur. Mezi základními činnostmi při poskytování sociálních služeb v § 35 je sice pod písmenem j) uvedena „pomoc při uplatňování práv, oprávněných zájmů a při obstarávání osobních záležitostí“, ale tato činnost je myšlena spíše ve vztahu k uplatňování práv ve vztahu k nejbližšímu sociálnímu prostředí, kterým je rodina či organizace, jejichž je, či by měla být, vyloučená osoba součástí. To se zrcadlí například v informačních systémech, do kterých se evidují výkony, kam lze jen obtížně zaznamenat jednání s politiky, psaní otevřených dopisů, medializaci situace, komunitní empowerment apod.

Z činnosti *Českého západu* nevymizely ani komunitní aktivity, ale ty se jeví s postupujícími roky jako stále více separované od majoritní společnosti. K vyslovení této hypotézy mě vede také osobní zkušenost s jedním z pracovníků této organizace na konferenci MPSV ke Světovému dni sociální práce v roce 2017. Ten tehdy v reakci na můj příspěvek o čtyřech způsobech realizace kritické praxe všem radostně avizoval, že koncepce této organizace doznala za poslední půlrok značné změny, protože se začala orientovat na Standardy kvality sociálních služeb a odklonila se od původního konceptu komunitní práce. Zdá se, že komunitní aktivity nesoucí znaky kritické praxe v organizaci stále přežívají, ale odehrávají se v nekonfliktním duchu a primárně na místní úrovni. Proces institucionalizace spuštěný snahou o zajištění stabilního financování tedy pravděpodobně vedl k přeskupení priorit organizace od komunitní práce zaměřené na potřeby vyloučených k individualizované práci. Opatrný⁴⁶ tento trend označuje jako „podvazování“ charitativního úkolu církví, které se pragmaticky orientují na favorizované (rozuměj placené) sociální služby namísto pomoci těm, kterým ostatní nepomáhají.

Podobnou cestu institucionalizace zvolilo také *Vzájemné soužití*, i když jeho aktivity působí více

45 „Pomoc musí vycházet z individuálně určených potřeb osob, musí působit na osoby aktivně, podporovat rozvoj jejich samostatnosti, motivovat je k takovým činnostem, které nevedou k dlouhodobému setrvávání nebo prohlubování nepříznivé sociální situace, a posilovat jejich sociální začleňování.“

46 Michal OPATRŇÝ, Charity a diakonie – poskytovatelé sociálních služeb nebo sekundární církevní struktura?, *Caritas et veritas* 1/2017, s. 92–97.

ambivalentně. Na jedné straně zde přežívá kritická komunitní praxe hlavně v aktivitách ředitele a sociálního pracovníka Sri Kumara Viswanathana, ale na straně druhé zde fungují klasické individualisticky orientované sociální služby financované z dotací. Organizace se institucionalizovala, zároveň se však nevzdala aktivit směřujících k prosazování práv klientů. To ukazuje kauza Přednádraží, která měla pro organizaci i finanční dopady. Když v roce 2012 Stavební úřad centrálního ostravského obvodu Moravská Ostrava a Přívoz nařídil cca dvěma stovkám obyvatel vyklizení jejich domovů do dvaceti čtyř hodin kvůli nefunkční veřejné kanalizaci a havarijnímu stavu domů, postavila se organizace za část nájemníků, kteří odmítli ultimátum akceptovat. Vishwanathan také začal kritizovat město, že vědomě rozprodalo obecní majetek, místo aby se zabývalo sociálním bydlením pro chudé. Reakce městského obvodu na sebe nenechala dlouho čekat a uložila právní službě úřadu, aby prošetřila, zda jednání Vishwanathana „*spočívající ve sdělování nepravdivých informací ohledně situace v lokalitě Přednádraží a vzbuzující v obyvatelích domů na ulici Přednádraží rozhodnutí neuposlechnout nařízení stavebního úřadu, podle kterého měli povinnost objekt vyklidit, mohlo naplnit znaky skutkové podstaty trestného činu pomluvy a návodu k trestnému činu maření výkonu úředního rozhodnutí*“.⁴⁷ Druhým odvetným krokem mohlo být následné vypovězení organizace ze dvou nebytových prostor, kde řadu let sídlila hlavní kancelář a sociálně-právní poradna (podrobněji viz Janebová a kol.⁴⁸).

Vedle toho lze ve výročních zprávách *Vzájemného soužití* dohledat další aktivity zaměřené na změnu mezosystémů a makrosystémů, jako byla například jednání s Ministerstvem kultury a s ministrem pro lidská práva o uzavření provozu firmy AGPI v Letech u Písku či iniciování urgentního setkání klíčových subjektů k řešení hrozby, že lidé v důsledku odmítavého stanoviska obcí neobdrží doplatky na bydlení. Tehdy (v roce 2015) se podařilo najít klíč k řešení, který vyjádřil ministr vnitra ve svém stanovisku, že tzv. Závazné stanovisko obcí „není závazné“, a Úřad práce mohl lidem doplatky na bydlení vyplatit. Tímto se podařilo dočasně zachránit 18 tisíc lidí před vystěhováním z ubytoven. Organizace se pak podílela společně s Platformou pro sociální bydlení a Svazem měst a obcí ČR na přípravě zákona o sociálním bydlení. Jiným úspěchem organizace bylo, že se podařilo motivovat městskou část Slezská Ostrava ke společnému kvalitnímu vzdělávání všech dětí bez rozdílu původu a etnicity. Institucionalizace tedy nezabránila *Vzájemnému soužití* ve výkonu kritické praxe, avšak organizace na vlastní kůži zažila sankce za „neposlušnost“. Je otázkou, jak je radikálnost jejích metod limitována strachem z opakování situace z roku 2012. V současné době se *Vzájemné soužití* angažuje proti zbourání osady Bedřiška, ale zatím nedošlo k užití radikálnějších metod.

Mimoходом, v podobné situaci finančního ohrožení se ocitly organizace *Člověk v tísní* a *Poradna pro občanství / Občanská a lidská práva* v Ústí nad Labem, když si dovolily otevřeným dopisem vyzvat Magistrát města Ústí nad Labem, „*aby se zodpovědně postavil k řešení krizové situace lidí, kteří momentálně bydlí na uzavíraných ubytovnách v Klíšské a Purkyňově ulici. Jejich situace je beznadějná, zodpovědný zásah města je nezbytný*“.⁴⁹ Stalo se tak v rámci vystěhování dvou sociálních ubytoven v Ústí nad Labem v červnu 2018. Poté, co po novele Zákona o pomoci v hmotné nouzi č. 111/2006 Sb. s účinností od června 2017 vyhlásil Magistrát města Ústí nad Labem na svém úze-

47 © Úřad městského obvodu Moravská Ostrava a Přívoz, Právníci prošetřili jednání a výroky pana Kumara (on-line), dostupné na: <http://www.moap.cz/cs/o-moapu/aktualne/pravnici-prosetri-jednani-a-vyroky-pana-kumara-vishwanathana>, aktualizace 2012, citováno dne 10. 7. 2013.

48 Radka JANEBOVÁ – Marcela HUDEČKOVÁ – Romana ZAPADLOVÁ – Jana MUSILOVÁ, Příběhy sociálních pracovníků a pracovníků, kteří nemlčeli – Způsoby řešení dilemat, *Sociální práce / Sociální práce* 2/2015, s. 23–37.

49 Martin KOVALČÍK, Ústecký magistrát musí lidem z uzavíraných ubytoven pomoci (on-line), *Člověk v tísní*, dostupné na: <https://www.clovekvitisi.cz/co-delame/socialni-prace-v-cr/ustecky-kraj/ustecky-magistrat-musi-lidem-z-uzaviranych-ubytoven-pomoci-5095gp>, aktualizace dne 6. 6. 2018, citováno dne 2. 8. 2018.

mí 22 oblastí se zvýšeným výskytem sociálně nežádoucích jevů a připravil obyvatele těchto oblastí o nárok na doplatek na bydlení, muselo se po uzavření dvou soukromých ubytoven vystěhovat cca 230 lidí (zejména rodiny s dětmi, senioři a invalidé). Město Ústí nad Labem se od řešení situace, kterou vyvolalo, distancovalo prohlášením, že nemá povinnost poskytnout náhradní byty, ale pouze povinnost sociální práce či sociálního poradenství. Proto požádalo poskytovatele sociálních služeb o provedení depistáže a zahájení sociální práce zaměřené na pomoc lidem ohroženým ztrátou bydlení. V situaci, kdy stát a město zapříčinily ztrátu jejich domovů, zbavily se odpovědnosti za řešení situace a odpovědnost přesunuly na sociální pracovníky (neziskových organizací i samosprávy). Ti měli politický problém řešit se zcela neadekvátním nástrojem, kterým je poradenství.

Tato neoliberální strategie bývá v zahraniční literatuře označována jako depolitizace vládnutí.⁵⁰ Jejím cílem je delegovat původně politická témata z odpovědnosti státních orgánů na nepolitické výkonné složky, ideálně do neziskového sektoru. Dochází k převádění odpovědnosti původních státních domén na organizace občanské společnosti. Vina za sociální problémy pak může být připsována nejen chudým, ale také pověřeným subjektům, které nedisponují adekvátními nástroji k jejich řešení. V případě jejich selhání by nebyla odpovědnost přičítána celostátním ani regionálním politikům, ale sociálním pracovníkům. Například náměstek primátorky Ústí nad Labem Jiří Madar reagoval na otevřený dopis obou organizací tímto prohlášením: „Rozhodující by měly být výsledky. Zatím je to tak, že ani po letech působení neziskovek čerpajících dotace z města nepřípůsobivých obyvatel a příjemců sociálních dávek neubývá. Informace o tom, kolika z nich pomohly neziskovky najít oficiální zaměstnání, nebo změnit způsob života, chybí. Bydlení v ubytovně pro řadu z nich i přes dohled neziskovek přestalo být provizoriem, ale normou a problémy jen narůstají. Na to bude potřeba se zaměřit při vyhodnocení dotací a rozhodování o jejich dalším přidělování.“⁵¹ Ukazuje se, že institucionalizace, která je cestou k lepšímu finančnímu zajištění organizace, může mít i své stinné stránky, a to zejména podporu závislosti na donátorech, která může komplikovat získání těchto dotací v případě „neposlušnosti“.

Cesta mimo institucionalizaci

Druhá část organizací se na imaginárním rozcestí rozhodla pro trnitější cestu existence a institucionalizaci se nepodřídila. Toto rozhodnutí se jeví z provedeného výzkumu i z dokumentů na webových či facebookových stránkách jako záměrné, přičemž je odůvodňováno snahou o zachování nezávislosti na zadavatelích a obavou, že by čerpání dotací omezovalo paletu radikálnějších metod, kterých se dané organizace nechtějí vzdát. KRISA je platforma vyzývající na Facebooku k nejrůznějším radikálním akcím a jako taková má asi největší svobodu v užívání radikálních metod kritické sociální práce. Není na nikom finančně závislá a jediným rizikem může být nahlášení a zrušení profilu na Facebooku. ASLIDO realizovalo své aktivity přes menší projekty (především česko-norský grant, rakouská nadace) s tím, že využívalo dobrovolníky, či lidi na DPP. Ve výroční zprávě v roce 2016 uvádějí, že se záměrně rozhodli finance na další projekty nežádat. Svobodu využívat radikálnější metody práce jim může dávat skutečnost, že členové spolku nejsou existenčně závislí na finančních příjmech z něj.

50 Matthew WOOD – Matthew FLINDERS, Rethinking Depoliticisation: Beyond the Governmental, *Policy & Politics* 2/2014, s. 151–170.

51 © ROMEA.CZ, Kauza uzavřených ubytoven v Ústí končí. Lidé opustili tělocvičnu, magistrát útočí na neziskovky a chudé (on-line), dostupné na: <http://www.romea.cz/cz/zpravodajstvi/domaci/kauza-uzavrenych-ubytoven-v-usti-konci-lide-opustili-telocvicnu-magistrat-utoci-na-neziskovky-a-chude>, aktualizace dne 24. 7. 2018, citováno dne 2. 8. 2018.

Nižší míra institucionalizace spojená s participací sociálně vyloučených lidí na druhou stranu zahrnuje riziko přehlížení, nespolupráce či označení za radikální subjekt zejména ze strany samosprávy. V případě *ASLIDO* se tak stalo například v roce 2016, kdy s nimi odmítl o podobě sociálního bydlení na Ostravsku diskutovat nejen ostravský magistrát (konkrétně koordinátorka sociálního začleňování města Ostravy), ale paradoxně i ostravská pobočka *Agentury pro sociální začleňování*. Přestože zástupci obou organizací původně účast přislíbili, posléze se od diskuze distancovali. Dostal se jim totiž do rukou leták vyzývající lidi v bytové nouzi k participaci na diskuzi, což interpretovali jako „radikální požadavky jedné ze stran“. Součástí letáku bylo také *Prohlášení o sociálním bydlení* (prohlášení vzniklo společným úsilím skupin sdružujících lidi v bytové nouzi – *Chceme bydlet z Prahy*, *Hnutí pro nové bydlení z Brna* a *Kruh naděje z Ostravy*), které bylo také oběma organizacemi považováno za radikální. Mezi ony „radikální požadavky“ patřilo například finančně dostupné bydlení v bytech, které jsou hygienicky nezávadné a v technicky dobrém stavu, se základním vybavením jako např. s funkčním topením. V prohlášení byla dále požadována dostupnost bytů bez kaucí nebo bytů s podpůrnou sociální prací, která by hájila jejich zájmy jakožto nájemníků.⁵²

Skutečnost, že méně formalizované organizace nemusí být brány ze strany samosprávy vážně, ukazuje i podobná zkušenost *Konexí* z roku 2018 ve výše popisované kauze vystěhování dvou ubytoven v Ústí nad Labem. *Konexe* jsou sice spolkem zapsaným 1. ledna 2014 u Krajského soudu v Ústí nad Labem, ale jinak fungují na neformální bázi a jejich členy jsou samotní Romové. S představiteli samosprávy mají v podstatě stejnou zkušenost jako *ASLIDO*, když nebyli vystěhovávaní lidé z ubytoven přizváni na jednání o jejich budoucnosti. Na Facebooku *Konexí* to bylo komentováno těmito slovy: „Dozvěděli jsme se, že dnešní schůzka byla narychlo přeložena na jiné místo, poté, co se její organizátoři dozvěděli, že víme, kde se má odehrát. Asi se bojí, že by tam mohli přijít lidé, o jejichž budoucnosti chtějí jednat.“

Výhodou trnitější cesty organizací realizujících kritickou praxi je finanční nezávislost, která umožňuje větší radikálnost akcí k prosazování práv lidí. Stát či samospráva na ně díky jejich neformálnímu fungování nemají finanční páku. To ale neznamená, že členové zmíněných spolků nemohou zažít odvetné akce. V jejich případě se ale nejedná o důsledky finanční, ale o osočování na osobní rovině. V případě *Konexí* byl oblíbeným objektem verbálních útoků jejich člen Miroslav Brož, který v kauze vystěhovaných ubytoven veřejně vystupoval s požadavkem, aby město řešilo dostupnost důstojného bydlení pro romské obyvatele, a kritizoval vyhlašování bezdoplatkových zón, kvůli kterým obyvatelé ubytoven přijdou o doplatek na bydlení. Za hlavní příčinu bytových problémů považoval etnickou segregaci ve městě Ústí. Také požadoval, aby město zajistilo účast osob postižených vystěhování na jednáních k této věci. Odmítal přemístění vystěhovaných osob do okrajových lokalit Ostravy, kde jim bylo nabízeno ubytování bez vody a elektřiny, zato se štěnicemi. Posléze byl představiteli města označován jako aktivista, který odrazuje obyvatele ubytoven od spolupráce se sociálními pracovníky města a neziskových organizací. Náměstek Madar se o něm vyjádřil takto: „Aktivista Brož ztěžuje zaměstnankyním magistrátu a obvodů jejich práci na končících ubytovnách. Nabádá ubytované, aby si bydlení nehledali, a napadá město tak, že zvažujeme podání trestního oznámení. Vůbec mu nejde o pořádek ve městě, klid občanů, ale jen o zviditelnění.“⁵³

52 © Eliška ČERNÁ, Příliš radikální? (on-line), *A2larm*, dostupné na: <http://a2larm.cz/2016/09/prilis-radikalni/>, aktualizace dne 29. 9. 2016, citováno dne 10. 10. 2018.

53 © Zuzana MENDLOVÁ, Ústecký magistrát selhal v integraci Romů, prohlašuje místní aktivista (on-line), *iDNES*, dostupné na: https://usti.idnes.cz/aktivista-miroslav-broz-predlice-romove-usti-nad-labem-ubytovny-phl-/usti-zpravy.aspx?c=A180622_124246_usti-zpravy_vac2, aktualizace dne 24. 6. 2018, citováno dne 10. 10. 2018.

Organizace, které dobrovolně vzdorují institucionalizaci, mají tedy díky finanční nezávislosti větší prostor pro kritičtější akce, ale zároveň nejsou ani jejich členové chráněni před vyhrožováním na osobní rovině či trestními oznámeními. Lze také předpokládat, že kritická angažovanost v ne-institucionalizované organizaci může mít následky v jiných aspektech osobního života. I aktivistická sociální pracovnice či pracovník se musí nějak žít, takže existuje reálné riziko, že pokud pracuje v oblasti sociálních služeb či veřejné správy, odveta se přesune na organizaci, v níž jsou zaměstnáni, příp. do osobního života. Pokud probíhá neplacená kritická praxe souběžně s placeným zaměstnáním, je taková situace velmi vyčerpávající, dlouhodobě neudržitelná a zasahuje do rodinného života. Existuje tedy riziko, že tyto aktivity časem vyšumí vlivem únavy ideových leaderů.

Zdá se, že Kentauří stát má dobře promyšleny strategie, jak pacifikovat kritickou praxi. Institucionalizovaní poslouchají ze strachu o peníze pro svou organizaci, zatímco neinstitutionalizované postačí ponechat napospas jejich potřebě existenčně se zajistit (případně jim občas pohrozit) a časem přestanou zlobit také.

Závěr a diskuze k otázce, jak realizovat kritickou praxi v rámci Kentauřího státu

V příspěvku jsem předložila hypotézu, že organizace založené na kritické praxi stály či stojí před dilematem, zda formalizovat svou existenci, vstoupit do institucionalizovaného systému sociálních služeb a zajistit si relativní finanční stabilitu s rizikem tlaků na utlumování kritické praxe, nebo zůstat deformalizovanými, což s sebou nese finanční nejistotu, ale současně poskytuje větší svobodu vykonávat takovou praxi v zájmu klientů. Do tohoto dilematu mohou vstupovat ještě další proměnné.

Přetrvávající kritická praxe Kumara Vishwanathana může ukazovat, že ani institucionalizovaná sociální práce nemusí na aktivismus rezignovat. Jedním z důvodů by mohla být osobnost tohoto sociálního pracovníka, který se angažuje ve vládních a mezinárodních institucích prosazujících lidská práva, je ověnčen řadou cen za svou práci a má kontakty na významné politiky s celorepublikovou působností. Jeho sociální kapitál tedy může snižovat obavy z možných sankcí.

Vyhrožování ústeckého náměstka Madara organizaci *Člověk v tísni* se také může minout účinkem, vzhledem k velikosti a politické síle této organizace. Možná může být cestou k emancipaci samotné sociální práce fúzování organizací do větších sociálních konglomerátů, které budou mít v lokálních oblastech větší sílu a nezávislost a na celostátní úrovni získají prostor i pro politický lobbying. Zajímavé ovšem bude sledovat v ústeckém kontextu osud *Poradny pro občanství / Občanská a lidská práva*, která takovou politickou silou nedisponuje.

Prosazování kritické praxe v institucionalizovaných organizacích může nahrávat také systém financování, který je vícezdrojový a ne zcela decentralizovaný. Pokud by došlo k decentralizaci a subsidiarizaci financování výhradně na úroveň obcí, mohlo by to silně utlumit kritický potenciál sociální práce zejména na místní úrovni. Díky určité odtazivosti krajského, případně státního financování od lokálních sociálních konfliktů lze stále kompenzovat finanční odvety samospráv z centralizovanějších zdrojů. Na čím vyšší úrovni odveta za aktivismus probíhá, tím je více viditelná a politicky rizikovější. Paradoxně tak může být větší centralizace financování v zájmu sociálně vyloučených lidí v konkrétních místních komunitách.

Cestou ke kritické praxi u institucionalizovaných organizací se tedy zdá být budování sociálního kapitálu a sítí ze strany sociálních pracovníků a pracovníků těchto organizací, spojování do větších sociálních holdingů a podpora centralizace financování.

V případě subjektů, které se neinstitutionalizovaly, se jako cesta přežití jeví ústup od izolovanosti kritické praxe a spojování do podpůrných sítí, které budou prosazovat zájmy „neoliberálních delikventů“ společně, a to včetně participace samotných chudých. Vzorem může být síť SWAN (*The Social Work Action Network*), která se dlouhodobě zabývá dopady ekonomické politiky na sociální práci nejen ve Velké Británii, ale také v Irsku, Řecku či Španělsku. Sdružuje sociální pracovníce, lidi z akademické sféry, studující a uživatele služeb. Tyto všechny spojují obavy o osud sociální práce v éře neoliberalismu, která je devalvována sociálními škrty, úsporami a podfinancováním, vyváděním peněz z veřejné sféry a privatizací, zaváděním tržních mechanismů a konkurence, manažerismem a oslabováním solidarity.

Kontakt

Mgr. Radka Janebová, Ph.D.

Univerzita Hradec Králové

Filozofická fakulta, Ústav sociální práce

Víta Nejedlého 573, 500 00 Hradec Králové

radka.janebova@uhk.cz

The Crossroads of Critical Social Work Practice in the Context of an Institutionalised System of Social Services in the Czech Republic

Radka Janebová

Abstract:

Critical social work practice is (amongst other things) a response to the expansion of neo-liberal ideology. Under such circumstances, it is not particularly easy for this practice to survive. This paper is devoted to organisations whose practice can be or could have been considered critical in the context of the Czech Republic. The aim will be to reflect the selected organisations implementing critical practice and their functioning in relation to the institutionalised system of social services. We will also follow the consequences that integration into the system may have for their critical practice. Examples of the functioning of selected organisations can show how they deal with a dilemma. This dilemma includes two ways: either to formalise one's existence (enter an institutionalised social service system, and provide relative financial stability for itself with the risk of the downsizing of critical practice), or remain deformed (to fight financial uncertainty, but have greater freedom to practise critical practice).

Keywords: critical practice, social work, social services, institutionalisation, deformation, neoliberalism, financing

Introduction

The aim of the article will be to reflect on the functioning of selected organisations implementing the critical practice of social work in the Czech Republic in relation to the institutionalised system of social services. We will also reflect on the consequences that integration into the system may have for their critical practice. Social work does not happen in a vacuum. It always reflects the context in which it takes place. Thus, I will try to put my findings in one of the most important contemporary contexts – in the dominant neoliberal discourse. The text is based on a starting point which is critical to this discourse – the critical social work and criticism of neoliberalism by Loïca Wacquant. Before reaching the stated aim, I would like to briefly clarify the role of social work in the neoliberal society, as perceived from a critical position. I would also like to define what I understand by critical practice. Only then can I formulate hypotheses about the functioning of organisations implementing the critical practice in the institutionalised system of social services and the impact of such functioning on their critical practice. Presented outputs should be

understood only as hypotheses derived inductively from the abovementioned articles and from the study of documents (webpages, Facebook profiles of the mentioned organisations, and articles related to the events described). It is necessary to point out that the formulated hypotheses are influenced by the declared critical position.

The Role of Social Work in Neoliberal Society from a Critical Position

Social work is logically influenced by the context in which it is based and in which it engages. In countries that are referred to as the rich North in global studies, there has been a series of events since the 1970s that have had a major impact on national economies and on the development of welfare states. Among them were the Vietnam War, the unsustainable gold-backed dollar and the subsequent end of the Bretton Woods system, and the Yom Kippur War between Israel and its Arab neighbours followed by an increase in oil prices.¹ Subsequent global economic stagnation has raised a number of issues in the area of the welfare states functioning. The crisis of legitimacy of prevailing Keynesian states (seeking to balance the negative effects of market mechanisms on people's lives) has been better used by liberals. They have argued for the unacceptability of continued state interference in the freedom of people, push governments to restrict interventionism, and promote the free market and property rights as key principles of the newly functioning states.² A new dominant ideological paradigm has emerged – neoliberalism, which, by some authors, has been called the neoliberal revolution.³

Neoliberalism can be understood economically, that is, as a stream of thoughts in the field of economics only. This view is based on the assumption that the highest level of social well-being of the whole society will be achieved through the principles of individual responsibility, the promotion of free market principles, and the minimalisation of the role of the state. Neoliberalism can also be understood very broadly in the sense of Foucault's concept of governmentality,⁴ that is, it is a practice of governance which combines the specific technologies of power aimed at shaping the mentality of subjects in their daily functioning. Given that the first concept is considerably simplistic and the second does not specify the role of state, market, and citizenship (when controlling people), the French social anthropologist and sociologist Loïc Wacquant defines the third notion of neoliberalism. He calls it the centaur state.⁵ In it, neoliberalism does not seek to dismantle the state. The state is understood as a regulator (not a de-regulator) that shapes citizenship according to market requirements. This model is based on the notion that neoliberalism is not an economic but a political project of partnership between the state and capital. In a similar way, David Harvey,⁶ the author of *A Brief History of Neoliberalism*, perceives neoliberalism as a political project that aims to keep the power of employees under control (due to a feeling of endangerment within the ruling class). He sees that it also optimises the conditions for capital accumulation and for maintaining the power of economic elites. The means to achieve these goals is the state in the service of capital. According to both authors, this is also the reason why the state still exists. Capital itself is not able to create conditions for its accumulation. It needs the state to survive,

1 Bob MULLALY, *The New Structural Social Work*, Ontario: Oxford University Press, 2007.

2 Ian HYSLOP, Neoliberalism and Social Work Identity, *European Journal of Social Work* 1/2018, pp. 20–31.

3 Petr KRČÁL and Jiří MERTL, Reflexe neoliberalismu v sociální teorii a politické filosofii, in: *Neoliberalismus a marginalita, studie z českého reálnokapitalismu*, ed. Lubomír Lupták et al., Brno: Doplněk, 2013, pp. 7–42.

4 Michel FOUCAULT, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul RABINOW, New York: The New Press, 1997.

5 Loïc WACQUANT, Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 1/2012, pp. 66–79.

6 David HARVEY, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

work for it, and bring benefits to it. Given the fact that the state is the main sponsor of social work, this concept of neoliberalism from a critical position appears to be the optimal starting point for a discussion about the role of social work in the era of neoliberalism.

Although the Czech Republic did not share the neo-liberal revolution with the countries of the rich North in the 1970s and 80s, it underwent this process in a flash immediately after the Velvet Revolution when the country decided to follow the Washington Consensus. This 10-point manual created by the *International Monetary Fund* in 1989 is based on a return to classical economics and completely ignores the fact that revenue is the problem of balanced budgets, not the costs.⁷ When the government of Vaclav Klaus, under the slogan ‘belt tightening’, became inspired by the Washington Consensus and began to apply a policy of cuts (officially referred to as disciplined fiscal policy), abolition of tax progression, selling labour at a low price, disadvantageous trade liberalisation leading to the colonisation of the Czech economy, and expropriation of state enterprises under the aegis of privatisation and deregulation,⁸ they basically carried out a neoliberal turbo-revolution. The cuts (in neoliberal logic) must primarily relate to the reduction of state functions – especially in the social sphere. The right-wing government of Petr Nečas realised the second wave of cuts in 2010-2013. A major consequence of Drábek’s reforms was a drastic social downturn for the socially weakest people in society.

Wacquant’s⁹ centaur state has two essential tasks. Firstly, it should regulate the environment to ensure corporate profit, and secondly, it should discipline people, especially members of the lower classes. It uses four policies for those purposes. Through economic policy, it seeks to commodify areas that are still uncontrolled by the market, and it wants cut spending in areas that do not yield profit to capital. It transforms social policy from protective to correctional. State aid is not a social right anymore (as it was in Keynesian capitalism). The aid is conditioned by obedience and duty to the state. The purpose of crime policies is to move people who have failed to meet the demands of social policy into the penalty system.¹⁰ It also helps to restore the state’s lost legitimacy in the eyes of ‘decent citizens’. Firstly, moral panic is induced (citizens feel threatened by inadaptable people), and secondly, citizens are calmed by strict state intervention against these marginalised people. Cultural politics promotes ideas of individual responsibility as a motivational discourse that mutually connect all the aforementioned policies of the state.

The fundamental impacts of these policies on social work are reflected in the growth of the poor (in the international context, see, for example, Piketty in Keller,¹¹ Oxfam,¹² and in the Czech context, see, for example, Švihlíková,¹³ Tožička,¹⁴ and Prokop¹⁵), in cost cuts in the area of social work services (these are dedicated to people who, according to the politics, do not deserve financial support – unemployed, inadaptable, homeless people, single mothers; data from the

7 Ilona ŠVIHLÍKOVÁ, *Jak jsme se stali kolonií*, Praha: Rybka Publishers, 2015.

8 Ibid.

9 WACQUANT, *Three...*, pp. 66–79.

10 While criminal policy (at the beginning) served primarily to punish and rehabilitate people committing criminal offenses, in the centaur state it is becoming more and more a part of the state’s disciplinary ‘right hand’ which is designed to intervene against the poor.

11 © Jan KELLER, Thomas Piketty: Kapitál ve 21. století (review) (online), *Argument*, available at: <http://casopisargument.cz/2017/01/31/thomas-piketty-kapital-ve-21-stoleti/>, updated 31st January 2017, cited 2nd March 2018.

12 © OXFAM INTERNATIONAL, 5 Shocking Facts about Extreme Global Inequality and How to Even It Up (online), available at: <https://www.oxfam.org/en/even-it/5-shocking-facts-about-extreme-global-inequality-and-how-even-it-davos>, updated 2018, cited 2nd March 2018.

13 ŠVIHLÍKOVÁ, *Jak...*

14 © Tomáš TOŽIČKA, Česká republika je zchudlý stát (online), *Deník Referendum*, available at: <http://denikreferendum.cz/clanek/24313-ceska-republika-je-zchudly-stat>, updated 19th December 2016, cited 5th March 2018.

15 © Daniel PROKOP, Výzkum chudých (online), Praha: Median, available at: http://data.idnes.cz/soubory/domaci/A161114_NEH_009_CHUDOBA1_MEDIAN.PDF, updated 27th October 2016, cited 5th March 2018.

Czech Statistical Office in 2017¹⁶ suggest that in the case of the poor who 'deserve' financial help, the cuts are not such a big problem: the more serious problem is a long-term under-financing of the social protection system), and in the competition between services (that produces servile behaviour towards contracting entities and limits efforts to enforce client rights; see, for example, Hloušková,¹⁷ Valová and Janebová,¹⁸ and Janebová et al.¹⁹). So it seems that neoliberalism can fundamentally limit the ability or possible willingness of social work to promote human rights and social justice, fight poverty and injustice, and to promote ethical imperatives of aid.²⁰ Conversely, it can lead to exaggerated control, imposition of social standards, pacification, and disciplining of people (see, for example, Leonard,²¹ Day,²² Mertl,²³ Janebová and Truhlářová,²⁴ and Janebová²⁵). The opinion that social work is entering the service of the neoliberal state and is becoming more and more the disciplining tool of such a state leads some critical authors towards using new titles. They call social workers *soft cops* (e.g., Day,²⁶ Messing²⁷). This entitling can be translated as 'nice cops'. Critical social work is trying to respond to this situation in which social work resigns from its helping mission and enters the centaur state.

Critical Practice of Social Work in the Czech Republic and Ways of Its Implementation

Critical social work includes a variety of different approaches (structuralist, radical, feminist, anti-racist, transnational, postmodernist, anti-oppressive, etc.). However, some common features can be found in them. It emphasises the analysis of the power mechanisms leading to inequality and oppression in society, the participation of people in solving their problems, the empowerment of people to do collective actions in order to achieve social change, and the desire of the oppressed and powerless to achieve social change (it wants to stay by the side of those people during such actions).²⁸ The causes of the emergence of social problems are seen in structural aspects, such as the unfair or exploitative social order between social strata, genders, races, sexual identities, age groups, etc. From the point of view of critical social work, people's individual problems are always determined by social organisation.²⁹

16 © ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, Vybrané údaje o sociálním zabezpečení za rok 2016 (online), available at: <https://www.czso.cz/documents/10180/46002380/19002917.pdf/30a86875-3361-44c4-ae3c-d3ad502f68fa?version=1.0>, updated 10th November 2017, cited 22nd February 2018.

17 Zuzana HLOUŠKOVÁ, Etické aspekty účasti poskytovatelů v procesech komunitního plánování sociálních služeb, in: *Etika sociální práce*, ed. Miroslav KAPPL, Martin SMUTEK and Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Hradec Králové: Gaudeamus, 2010, pp. 223–228.

18 Hana VALOVÁ and Radka JANEBOVÁ, 'Antiradikálnost' českých sociálních služeb aneb jak organizace sociálních služeb řeší pokles finančních prostředků, *Sociální práce / Sociálna práca* 1/2015, pp. 5–23.

19 Radka JANEBOVÁ, Marcela HUDEČKOVÁ, Romana ZAPADLOVÁ and Jana MUSILOVÁ, Příběhy sociálních pracovníků a pracovníků, kteří nemlčeli – Popis prožívaných dilemat, *Sociální práce / Sociálna práca* 4/2013, pp. 66–83.

20 Carolyn NOBLE, Postmodern Thinking Where is It Taking Social Work?, *Journal of Social Work* 3/2004, pp. 289–304.

21 Peter LEONARD, The Function of Social Work in Society, in: *Talking about Welfare: Readings in Philosophy and Social Policy*, ed. Noel W. TIMMS and David WATSON, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1976, pp. 252–266.

22 Phyllis J. DAY, Social Welfare: Context for Social Control, *The Journal of Sociology & Social Welfare* 1/1981, pp. 29–44.

23 Jiří MERTL, *Přerodělování welfare. Nátroj pomoci, nebo kontroly?*, Brno: Doplněk, 2017.

24 Radka JANEBOVÁ and Zuzana TRUHLÁŘOVÁ, Téma kontroly ve vybraných etických kodexech sociální práce, *Caritas et veritas* 2/2018, pp. 196–209, further cf. Radka JANEBOVÁ, Vybrané principy kritické sociální práce v kontextu kontroly nedobrovolných klientů, *Sociální práce / Sociálna práca* 3/2018, pp. 5–21.

25 Radka JANEBOVÁ, Posedlost sociální práce managementem rizik a rezignace na potřeby, *Sociální práce / Sociálna práca*, 6/2018, pp. 39–56.

26 DAY, Social...

27 Jill T. MESSING, The Social Control of Family Violence, *Affilia* 2/2011, pp. 154–168.

28 Karen HEALY, Reinventing Critical Social Work: Challenges from Practice, Context and Postmodernism, *Critical Social Work* 1/2001.

29 Jan FOOK, *Radical Casework: A Theory of Practice*, Sydney, Australia, Allen & Unwin, 1993.

Given the fact that critical social work has not been significantly established yet in the Czech social work and I have not been able to find practically active organisations of social work which would clearly identify with this stream, I use the term ‘critical practice’. Rather, it focuses on fulfilling the characteristics of critical practice rather than identifying with a set of ideas that characterise critical social work.

When Barbora Celá³⁰ and I were looking for the abovementioned features of critical social work in Czech practice, we found several organisations and associations whose activities could be labelled as critical practice (e.g., Konexe, Jako doma, Vzájemné soužití, Český západ, ASLI-DO, and KRISA). However, our research also showed that the activities were not declared as critical social work by most of those organisations. They took place either intuitively without a reflection of their relationship to social work in general terms or to critical social work, or they based their identity on opposing mainstream social work, and they declared themselves to be part of activism. Critical practice activities were mainly promoted through the KRISA platform (Critical Social Action) which openly declares itself to be a part of critical social work on Facebook: ‘We are social workers who want to do social work differently! We spread critical social work – in theory and practice.’

Following previous research,³¹ I tried to distinguish four ways of implementing critical principles of social work in the Czech Republic. These resulted from the application of two criteria (see Table 1). The first criterion assesses to what extent activities with the features of critical social work are recognised by its implementers as critical social work. The second criterion monitors whether the activities are performed within the system or outside the system of social services. This criterion comes from Bob Mullaly³² and his ‘new structural social work’. He has distinguished two ways of achieving change in society. The first, more moderate way ‘working within (and against) the system’ aims to provide support and assistance to people disadvantaged by the existing welfare institutions of the social state and their reform. It is associated with intrapsychic and interpersonal work based on the principles of raising people’s awareness, empowerment, and radicalisation of existing social work organisations. The second, more radical way ‘working outside (and against) the system’ considers the existing social system unreformable because inequality and oppression is an integral part of it. Therefore, it focuses on activities that may lead to a change in the social order, or on activities that operate independently of the state social protection system (for example, establishment of alternative services and organisations, interest coalitions, networks and social movements, cooperation with progressive trade unions, efforts to radicalise professional associations, involvement in politics in a form of progressive political entities). The boundary between ‘inside’ and ‘out’ is to be understood as imaginary or blurred since sometimes both strategies can be distinguished only with great difficulty. At the same time, it should be emphasised that the aim of this paper is not to assess the adequacy or inadequacy of these methods but merely to suggest a link between their ‘radicality’ and institutionalisation.

30 Radka JANEBOVÁ and Barbora CELÁ, Kritická praxe mezi ‘jinou’ sociální prací a aktivismem, *Sociální práce / Sociálna práca* 2/2016, pp. 22–38.

31 Radka JANEBOVÁ, Reflexe kritické praxe sociální práce v ČR, in: *Proměny a příležitosti sociální práce v ČR, Sborník z konference pořádané ke Světovému dni sociální práce*, Praha: MPSV, 2017, pp. 55–59.

32 MULLALY, *The New...*, pp. 287–363.

Table 1: Four ways of implementing critical principles of social work in the Czech Republic³³

Criteria	Reflected critical practice of social work	Critical practice of social work without a reflection
Outside the system	Organisation: KRISA, AS-LIDO Financing: independent of the state Methods: system change (demonstrations, happenings, blockades, networking, open letters, empowering of people, dealing with politicians ...)	Organisation: Jako doma, Konexe Financing: independent of the state Methods: system change (demonstrations, happenings, blockades, networking, open letters ...)
Within the system	I do not know an organisation that would declare itself this way	Organisation: Český západ, Vzájemné soužití Financing: independent or dependent on the state Methods: reform of people and of existing institutions (raising people's awareness, participation in reforms, dealing with politicians ...)

Organisations that implement social work rather without reflection and outside the system are Jako doma (it is focused on empowering homeless women) or Konexe (aimed at activating Roma communities). Both are organisations that are funded by foundations, funds, and projects, independently of the state. When enforcing people's rights, they use methods such as demonstrations, happenings, open letters, street blocking, pride enhancement, critical action research, dealing with politicians, etc., that is, the common methods of critical social work. However, these organisations do not recognise themselves as critical social work performers. Rather, they consider themselves to be the activist organisations (cf. Janeb, Celá³⁴). They perceive social work only in a single discourse, in the dominant traditional/conventional/mainstream one which is under the control of neoliberal ideology.

The organisations that promote the principles of critical social work without reflection and within the system are Český západ and Vzájemné soužití (both focus primarily on social work with socially excluded). They belong to the other category (critical practice of social work without reflection) due to the lack of knowledge of critical social work. Most of their funding comes from social services. They use fewer radical methods of critical social work – especially community work methods. They build on the principles of participation and empowerment of people, but they also engage in negotiations with politicians (cf. Janebová and Celá³⁵). They avoid radical actions. However, the experience of Vzájemné soužití in 2012 (described below) shows that in the Czech Republic verbal criticism of the city administration is considered a radical step that may be followed by sanctions.

³³ JANEBOVÁ, *Reflexe...*, p. 57.

³⁴ JANEBOVÁ and CELÁ, *Kritická...*

³⁵ *Ibid.*

KRISA and ASLIDO (Action Group with Homeless People) are groups that consider themselves (reflectively) as a part of critical social work. They were created and have been functioning rather outside the system. Both are founded on a voluntary basis. While KRISA works only as a platform on Facebook, ASLIDO receives minor financial support from foreign foundations (both are therefore independent of the 'state'). Examples of social work methods can include: the creation of information material for homeless people (Mapa bez domova, a database of services for homeless people; by KRISA); a call for homeless people to report violence at the Prague Main Railway Station (KRISA); a happening in front of the Chamber of Deputies (it was a protest against the prosecution of Miloš Neubauer who created a 'live template' of a dead homeless man on the pavement in protest against the amendment to the Act on Assistance in Material Need); or collective actions of homeless people who wanted to discuss with the representatives of the Ostrava City Council an empty town house in the centre of Ostrava (this house was intended for demolition although it could serve for social housing), with a subsequent open letter to the same City Hall in Ostrava where the deputies were encouraged to act.

The description of four ways of implementing the critical practice of selected organisations in the Czech Republic has not yet proven their connection with institutionalisation and its impact on their critical activities.

Functioning of critical practice in relation to the institutionalised system of social services

Below I will try to describe the functioning of these organisations in relation to the institutionalised system. I will also present the consequences that inclusion in the system may have for their critical practice and its realisation. In the Czech context, the concrete system is the system of social services. A hypothesis can be deduced from Table 1: organisations that perform critical practice 'within the system' use less critical methods (raising people's awareness, participating in reforms, negotiating with politicians) than organisations 'outside the system' (demonstrations, happenings, blockades, networking, open letters, etc.). Engaging in the system which enforces institutionalisation can limit the ability of organisations to implement some (more radical) critical methods in situations where the use of such methods could be in the interests of clients.³⁶

Institutionalisation can be understood as a process of developing or transforming rules and procedures that affect a particular set of human interactions. Its intention is to regulate the social behaviour of people within organisations or the whole of society.³⁷ This regulation is achieved by transforming informal rules into structured and formalised systems³⁸ that become binding for their members and therefore sanctionable.³⁹ In order to be able to carry out their activities within the social services system, critical practice organisations have to undergo an institutionalisation process and to meet the system requirements. The above table information shows that *Vzájemné soužití* and *Český západ* joined the social services system.

All of the abovementioned organisations were originally created with the intention to actively promote the rights of the people who were perceived as oppressed or marginalised – that is,

36 These situations are beyond the objective of this paper.

37 © Hans KEMAN, Institutionalization (online), available at: <https://www.britannica.com/topic/institutionalization>, updated 2018, cited 10th October 2018.

38 © Merriam-Webster, Institutionalise (online), available at: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/institutionalise>, updated 2018, cited 10th October 2018.

39 Bohumil GEIST, *Sociologický slovník*, Praha: Viktoria Publishing, 1992, p. 134.

those who were considered 'neoliberal offenders' by the centaur state.⁴⁰ These include people who have failed to be 'good citizens participating in the market'⁴¹ and did not follow the neoliberal imperative, that is, people who do not have a job and ask the state for social help.⁴² While conventional social work is aimed at correcting the behaviour of neoliberal offenders, that is, reforming their morals (to transform them into Foucault's⁴³ *homo oeconomicus* – that is, entrepreneurs, or Keller's⁴⁴ capitalists with their social capital), a sign of critical practice is that it sees these people as victims of an unjust and oppressive system. In the critical practice view, this oppressive system (with a soft cunning) shifts responsibility for its own failure to the individual.

Institutionalisation and Its Way

The beginnings of the functioning of critical organisations were largely based on a voluntary basis. The organisations were either entirely without financial resources or with relatively low funding from donations and grants. Those were provided by various foundations. Some of them began to apply for subsidies granted by the state or by local governments due to their own gradual growth (in the number of people they helped, and in the growth of employed co-workers). The moment when organisations decided whether or not to use the subsidies could be described as a crossroads that probably later determined the way of their critical practice.

Some of them decided to apply for subsidies. These were, however, determined by a number of formalised rules. So, they had to go through the process of institutionalisation in order to meet the demands of the contracting authorities. Activities originally performed on the basis of clients' needs were subject to a number of conditions and rules stated in subsidy calls (personnel, procedural, and operational conditions). The key moment was especially the year 2006 when the Social Services Act No. 108/2006 Coll. came into force (with effect from 1 January 2007) and Standards of Quality of Social Services were established. The original relative independence and freedom while implementing critical practice has been largely limited by the rules of subsidy calls and by contracting authorities (who were checking the compliance). In the case of Český západ and Vzájemné soužití, the individual work with clients began to dominate over community work. This change was based on the Social Services Act requirements.

Especially in the case of Český západ, annual reports show the shift of priorities, that is, the performance of social services was prioritised. At the beginning of this church organisation, individual social work did not appear in the mission of the organisation. There were mostly community activities aimed at increasing the participation of the Roma community in public affairs. After enrolment into the local social services network, the performance of social services is put in the first place in their annual reports. Given the legal definition of social services (see, for example, § 2⁴⁵), the causes of social problems are perceived as individual. They are based primarily on individual work with clients, on the client's adaptation to the social environment. They do not include activities aimed at changing social structures. The basic activities within the social services (in

40 MERTL, *Přerozdělování...*

41 Mike DEE, Welfare Surveillance, Income Management and New Paternalism in Australia, *Surveillance & Society* 3/2013, pp. 272–286 (translated from the Czech version).

42 MERTL, *Přerozdělování...*

43 Michel FOUCAULT, *Security, Territory, Population. Lectures the Collège de France 1977–1978* (ed. Michel SENELLART), New York: Palgrave MacMillan, 2009.

44 Jan KELLER, *Nejistota a důvěra aneb K čemu je modernitě dobrá tradice*, Praha: SLON, 2009.

45 'The assistance must be based on the individual needs of the person, it must help people actively, encourage the development of their autonomy, motivate them to do activities that do not lead to long-term stagnation or deepening of the unfavourable social situation, and it must strengthen their social inclusion.'

§ 35 in section j) are ‘assistance with obtaining rights, legitimate interests, and assistance in the procurement of personal matters.’ This activity, however, is meant in relation to the nearest social environment. This could be a family or an organisation to which the concrete excluded person is or should be connected. This is reflected, for example, in information systems that record performance where negotiations with politicians, writing open letters, media coverage of the situation, community empowerment, etc. are difficult to record.

Community activities have not disappeared from the activities of Český západ but they appear to be increasingly separated from the majority of society during the years. My hypothesis is also based on my personal experience with one of the employees of this organisation at the MPSV (Ministry of Labour and Social Affairs) conference on the World Social Work Day in 2017. At that time, in response to my contribution about the four ways of implementing critical practice, he was happy to announce that the concept of this organisation had undergone significant changes over the last six months (as it focused on the Standards of Quality of Social Services, and had departed from the original concept of community work). It seems that community-based activities with the attributes of critical practice still survive in the organisation, but they take place in a non-conflicting spirit and primarily at local level. Thus, the process of institutionalisation triggered by the pursuit of stable funding has probably led to a regrouping of the organisation’s priorities from community work (aimed at the needs of the excluded) to individualised work. Opatrný⁴⁶ calls this trend a ‘tying’ of the charitable task of churches. They pragmatically focus on favoured (paid) social services instead of helping those who are not helped by any of the others. Similarly, Vzájemné soužití has chosen the same path of institutionalisation, although its activities are more ambivalent. Their critical community practice survives mainly in the activities of the director and social worker Sri Kumar Viswanathan. Of course, there are classic individualist-oriented social services funded by subsidies as well. So, the organisation became institutionalised, but at the same time it did not give up its activities which help to enforce clients’ rights. This shows the Přednádraží case, which had negative financial implications for the organisation. When in 2012, the Civil Office of the Central Ostrava District of Moravská Ostrava and Přívoz ordered about two hundred inhabitants to vacate their homes within twenty-four hours due to a dysfunctional public sewerage system and a broken-down state of the houses, the organisation stood by a part of the tenants who refused to accept the ultimatum. Vishwanathan also began to criticise the city. He said that they were selling off the municipal property instead of dealing with social housing for the poor. The city district’s response came quickly and ordered the Office’s legal service to investigate whether Vishwanathan’s actions,

which included spreading of false information about the situation in Přednádraží and causing the residents of the street Přednádraží not to comply with the building authority’s regulation (according to which they were obliged to evacuate it), could fulfil the factual elements of the criminal act of defamation and the factual elements of instructions to the criminal act of obstructing the execution of an official decision.⁴⁷

46 Michal OPATRŇÝ, Charity a diakonie – poskytovatelé sociálních služeb nebo sekundární církevní struktura?, *Caritas et veritas* 1/2017, pp. 92–97.

47 © Úřad městského obvodu Moravská Ostrava a Přívoz, Právníci prošetří jednání a výroky pana Kumara (online), available at: <http://www.moap.cz/cs/o-moapu/aktualne/pravnici-prosetri-jednani-a-vyroky-pana-kumara-vishwanathana>, last update 2012, cited 10th July 2013.

The second retaliatory step could be the subsequent expulsion of the organisation from two non-residential premises where the head office and the social and legal counsel were located for many years (for more details, see Janebová et al.⁴⁸).

In addition, other activities aimed at changing mesosystems and macrosystems can be found in the annual reports of *Vzájemné soužití*. For example, there are negotiations with the Ministry of Culture and the Minister for Human Rights on closing AGPI in Lety, near Písek in South Bohemia, or initiating an urgent meeting of key stakeholders to help people who were dealing with the threat of not receiving additional payment for housing (as a result of the rejection of municipalities). At that time (2015), the solution was found and expressed by the Minister of the Interior in his opinion that the Binding Standpoint of Municipalities 'is not binding' and the Labour Office then paid for the additional payment for housing. In this way, it was managed to temporarily save 18 thousand people from evictions from hostels. The organisation, together with *Platforma pro sociální bydlení* (the Platform for Social Housing) and *Svaz měst a obcí ČR* (the Union of Towns and Municipalities of the Czech Republic), participated in the preparation of the act on social housing. Another success of the organisation was that it managed to motivate the city district of Slezská Ostrava to a common quality of education for all children, regardless of their origin and ethnicity. Institutionalisation, therefore, did not prevent *Vzájemné soužití* from the performance of critical practice, but the organisation itself experienced sanctions for 'disobedience'. It is questionable whether the radicality of its methods is limited now by the fear of repeating the situation in 2012. At present, *Vzájemné soužití* is engaged in action against the demolition of *Bedřiška* colony but no radical methods have been used so far.

Incidentally, *Člověk v tísni* and *Poradna pro občanství / Občanská a lidská práva* in Ústí nad Labem found themselves in a similar situation of financial threat. This situation was caused by an open letter which was sent to the Municipality of Ústí nad Labem. They asked the Municipality to 'respond responsibly to the crisis situation of people who are currently living in closing hostels in Klíšská and Purkyňova streets. Their situation is hopeless and the city's responsible intervention is necessary.'⁴⁹ This happened as part of the eviction of two social hostels in Ústí nad Labem in June 2018. After the amendment to the Act on Assistance in Material Need No. 111/2006 Coll., with effect from June 2017, the Municipality of Ústí nad Labem declared in its territory 22 areas with an increased incidence of socially undesirable phenomena. The additional payment for housing (until that time sponsored by the Municipality) was taken away from the residents of those areas, and 230 people had to leave two closed hostels (mainly families with children, seniors, and disabled). The city of Ústí nad Labem distanced itself from the situation that it had caused. They declared that the city was not obliged to provide alternative apartments. According to them, there is only the obligation of social work or social counselling. Therefore, the city asked the social service provider to carry out screening and start social work aimed at helping people at risk of losing their housing. It was a situation where the state and the city caused the loss of people's homes, but they relieved themselves of their responsibility for dealing with the situation and transferred it to social workers (non-profit organisations and local governments). Social workers then had to deal with a problem using a completely inadequate tool, i.e., counselling.

48 Radka JANEBOVÁ, Marcela HUDEČKOVÁ, Romana ZAPADLOVÁ and Jana MUSILOVÁ, Příběhy sociálních pracovníků a pracovníků, kteří nemlčeli – Způsoby řešení dilemat, *Sociální práce / Sociálna práca* 2/2015, pp. 23–37.

49 Martin KOVALČÍK, Ústecký magistrát musí lidem z uzavíraných ubytoven pomoci (online), *Člověk v tísni*, available at: <https://www.clovekvtisni.cz/co-delame/socialni-prace-v-cr/ustecky-kraj/ustecky-magistrat-musi-lidem-z-uzaviranych-ubytoven-pomoci-5095gp>, last update 6th June 2018, cited 2nd August 2018.

This neoliberal strategy is often referred to as depoliticisation of governance in foreign literature.⁵⁰ Its aim is to delegate originally political issues to non-political executive bodies, ideally to the non-profit sector. It is a delegation of responsibility. It is a transfer of originally state domains to civil society organisations. The blame for social problems can then be attributed not only to the poor but also to the entrusted entities that do not have adequate tools to address them. In the event of their failure, responsibility would not be attributed to national or regional politicians, but to social workers. For example, Deputy Mayor of Ústí nad Labem, Jiří Madar, responded to the open letter from both organisations in the following way:

The results should speak for themselves. For years, non-profit subjects have been using the financial subsidies of the city, and there is still the same number of inadapted residents and recipients of social benefits. The number is not decreasing. There is no information about how many of those people were helped (and in what way) by the non-profit organisations (i.e., whether the non-profit organisation helped them to find an official job or change their way of life). Housing in a hostel for a number of them (despite the non-profit organisations' supervision) stopped being a temporary situation and became a permanent norm, and problems only grow. This reality will need to be addressed during the process of grant evaluation (and their further allocation).⁵¹

It turns out that institutionalisation, which should be the way of better financial security for an organisation, may also have its drawbacks. Specifically, it is the growth of dependence on donors which may complicate the acquisition of the subsidies in the event of 'disobedience'.

The Way Outside Institutionalisation

At the imaginary crossroads, the second group of organisations decided for a thornier path of existence and did not subordinate to the process of institutionalisation. Given our research and documents on the internet or Facebook pages, this decision appears to be deliberate. It is justified by the desire to maintain independence from the contracting authorities and by the fear that the use of subsidies would limit the variety of more radical methods (and those organisations do not want to give up such methods). KRISA is a platform that (through Facebook) summons people up for a variety of radical actions. As such, it has probably the greatest freedom to use radical methods of critical social work. It is not financially dependent on anyone. The reporting and cancelling of a Facebook profile is its only risk. ASLIDO carried out its activities through smaller projects (mainly Czech-Norwegian grant, Austrian foundation), using volunteers or people who needed supplemental income. In the 2016 annual report, they said they had deliberately decided not to ask for funding for other projects. The freedom to use more radical methods of work may be given to them by the fact that the members of the association are not financially dependent on it.

However, the lower level of institutionalisation associated with the participation of socially excluded people involves several possible risks (for example, the organisation can be overlooked by other entities, there is a lack of cooperation with others, or it can be labelled as a radical entity especially by the municipality). In the case of ASLIDO, for example, this happened in 2016 when not only the Ostrava Municipality (specifically the Social Inclusion Coordinator of Ostrava) but

50 Matthew WOOD and Matthew FLINDERS, Rethinking Depoliticisation: Beyond the Governmental, *Policy & Politics* 2/2014, pp. 151–170.

51 © ROMEA.CZ, Kauza uzavřených ubytoven v Ústí končí. Lidé opustili tělocvičnu, magistrát útočí na neziskovky a chudé (online), available at: <http://www.romea.cz/cz/zpravodajstvi/domaci/kauza-uzavrenych-ubytoven-v-usti-konci-lide-opustili-telocvicnu-magistrat-utoci-na-neziskovky-a-chude>, last update 24th July 2018, cited 2nd August 2018.

also *Agentura pro sociální začleňování* (the Ostrava Branch of the Agency for Social Inclusion) refused to discuss the form of social housing in the Ostrava region with them. Although the representatives of both organisations initially promised their participation, they later distanced themselves from the discussion. They had been given a leaflet calling on people who were in housing need to participate in the discussion, and this was then interpreted as ‘radical demands of one of the parties’. The leaflet also included *Prohlášení o sociálním bydlení*, i.e., a Declaration on Social Housing (a statement that was created by a joint effort of groups bringing together people in housing need – *Chceme bydlet* from Prague, *Hnutí pro nové bydlení* from Brno and *Kruh naděje* from Ostrava). This was also marked as radical by both organisations. Among these ‘radical demands’ were, for example, affordable housing in apartments that are hygienically and technically sound, with basic equipment such as functional heating. The declaration also required the availability of apartments without the requirement of paying a deposit or apartments with supportive social work. This social work should have protected the interests of the tenants.⁵²

The fact that less formalised organisations do not have to be taken seriously by the local government is shown in the case of *Konexe* in 2018 in the abovementioned affair of evicting two hostels in Ústí nad Labem. Although *Konexe* is an association registered on 1 January 2014 at the Regional Court in Ústí nad Labem, it operates on an informal basis and their members are themselves Roma. This organisation has basically the same experience with the local government representatives as *ASLIDO*, as the evicted people were not invited to the meeting dealing with their future. *Conexe* commented this fact on Facebook using the following words: ‘We learned that today’s meeting was hastily moved to another place as its organisers had learned that we knew about the place. Perhaps they are afraid that people might come whose future should be decided there.’

The advantage of a thornier journey is the financial independence of these organisations applying critical practice. Such a situation enables them to promote human rights via more radical actions. Due to their informal functioning, local governments cannot apply any financial leverage. But that does not mean that members of these associations cannot experience retaliatory actions. In their case, however, these are personal accusations rather than financial punishments. In the case of *Konexe*, the favourite object of verbal attacks was Miroslav Brož, who publicly spoke about the case of evicted hostels. He publicly asked the city to deal with the availability of decent housing for Roma people and he criticised the announcement of free-from-subsidies zones for which the residents would lose housing subsidies. He considered ethnic segregation as the main cause of housing problems in Ústí. He also wanted people affected by eviction to be a part in the negotiations, and he asked city to ensure this. He refused the decision to relocate evicted persons to the outskirts of Ostrava where they were offered accommodation without water and electricity, but with bedbugs. He was later called an activist by the city’s leaders, that is, as a person who discourages residents from working with the city’s social workers and non-profit organisations. Deputy Madar said: ‘The activist Brož makes it harder for municipal employees to work on the case of evicted hostels. He urges the residents not to seek housing and he attacks the city. We are considering filing a complaint. He is not at all concerned with order in the city, or the peace of the citizens. He just wants to make himself more visible.’⁵³

52 © Eliška ČERNÁ, Příliš radikální? (online), *A2larm*, available at: <http://a2larm.cz/2016/09/prilis-radikalni/>, last update 29th September 2016, cited 10th October 2018.

53 © Zuzana MENDLOVÁ, Ústecký magistrát selhal v integraci Romů, prohlašuje místní aktivista (online), *iDNES*, available at: https://usti.idnes.cz/aktivista-miroslav-broz-predlice-romove-usti-nad-labem-ubytovny-phl-/usti-zpravy.aspx?c=A180622_124246_usti-zpravy_vac2, last update 24th June 2018, cited 10th October 2018.

Organisations that voluntarily resist institutionalisation therefore have greater space for more critical action due to financial independence, but their members are not protected from personal threats or complaints. It can also be assumed that critical involvement in a non-institutionalised organisation can have consequences in other aspects of personal life. Even activist social workers must somehow make a living. If he works in the field of social services or public administration, there is a real risk of retaliation. The target could be the organisation in which they are employed, or even their personal life. If unpaid critical work is being carried out in parallel with paid employment, it is a very exhausting, unsustainable situation in the long-term and it interferes with family life. Thus, there is a risk that these activities will eventually erode due to the fatigue of ideological leaders.

The centaur state seems to have well-thought-out strategies to pacify critical practice. The institutionalised subjects fear losing money for their organisation while the non-institutionalised ones have to solve the need of existential security. In the second case, it is enough to leave them in such situation, or to threaten them from time to time. As a result, they stop making problems as well.

Conclusion and Discussion on How to Implement Critical Practice within the Centaur State

In this paper, I have presented a hypothesis which says that critical practice organisations have faced or are still facing an existential dilemma. They can either formalise their existence, entering the institutionalised system of social services, and secure relative financial stability with the risk of pressures on their critical practice (that is, they might have to dampen their critical practice), or remain deformed. This deformed state brings financial uncertainty, but (at the same time) provides greater freedom. Such organisations can do critical practice in the interests of clients. Other variables may enter this dilemma.

The continuing critical practice of Kumar Vishwanathan may indicate that even institutionalised social work may not resign from activism. One of the reasons could be the personality of this social worker, who has been involved in governmental and international human rights institutions, has received a range of awards for his work, and has been in contact with major national politicians. Hence, his social capital can reduce concerns about possible sanctions.

Deputy Madar's actions and his threatening can also be ineffective, given the size and political strength of the threatened organisation *Člověk v tísni*. Merging the organisations into larger social conglomerates (that will have greater strength and independence in local areas and will also have space for political lobbying at national level) might be the way to emancipation. However, in the context of the Ústí nad Labem Region, it will be interesting to follow the fate of *Poradna pro občanství / Občanská a lidská práva* which does not have such political power.

Critical practice in institutionalised organisations is promoted also due to a better funding system which is multi-source and not completely decentralised. If decentralisation and subsidiarity of funding took place and organisations operated at municipal level only, this could severely dampen the critical potential of social work, especially at local level. Due to some kind of detachment of regional or state funding from local social conflicts, it is still possible to compensate the financial retaliation of self-governments from more centralised sources. The higher the level of retaliation for activism, the more visible and politically risky it is. Paradoxically, greater centralisation of funding might be for the benefit of socially excluded people in specific local communities.

Thus, the path to critical practice (among institutionalised organisations) seems to be social cap-

ital and network increase (done by social workers in these organisations), merging into larger social holdings and promotion of funding centralisation.

In the case of non-institutionalised subjects, they should limit their isolated critical practice and join support networks that promote the interests of 'neoliberal offenders' together, including the participation of the poor themselves. The model may be the Social Work Action Network (SWAN) which has been dealing with the impact of economic policy on social work not only in the UK but also in Ireland, Greece and Spain. It brings together social workers, people in the academic area, students, and service users. All of these have common fears, and they are concerned about the fate of social work in the era of neoliberalism which is being devalued by social cuts, savings and underfunding, the removal of money from the public sphere and privatisation, the introduction of market mechanisms and competition, managerialism, and the weakening of solidarity.

Contact

Mgr. Radka Janebová, Ph.D.

University of Hradec Králové

Faculty of Arts, Institute of Social Work

Víta Nejedlého 573, 500 00 Hradec Králové

radka.janebova@uhk.cz

Studie/články– varia (Studies – Varia)

Vliv závažného onemocnění na „tradiční“ či „alternativní“ spiritualitu nemocných: Výsledky výzkumu ve skupině „tradičně“/„alternativně“ věřících respondentů¹

Jana Maryšková

Abstrakt

Článek představuje základní výsledky kvalitativního výzkumu *Vliv závažného onemocnění na „tradiční“ či „alternativní“ spiritualitu nemocných* realizovaného v březnu až květnu 2018. Výzkumný soubor tvořilo 20 respondentů různých věkových skupin z Jihočeského kraje se závažným onemocněním, z nichž polovina byla „tradičně“ a polovina „alternativně“ věřících. Výzkum se zaměřil na odraz této mezní životní situace v jejich spiritualitě v kontextu klinické pastorační péče. Výsledky výzkumu ukázaly, že závažné onemocnění vzbuzuje otázky po smyslu a otevírá tím prostor jak pro „tradiční“, tak pro „alternativní“ spiritualitu. Zároveň však není faktorem, který by podstatně působil na vzájemnou otevřenost obou typů spirituality. V rámci stávající spirituality tak dochází k jejímu upevnění, prohloubení a posílení, u tzv. „alternativně“ věřících k rozšíření zájmu i o duchovní věci, nikoli však o křesťanství. Klinickou pastorační péčí to staví před otázku, jak oslovit i tzv. „alternativně“ věřící a jak vyjít vstříc jejich spirituálním potřebám, aniž by však ztratila ze zřetele své křesťanské zakotvení.

Klíčová slova: klinická pastorační péče, „spiritual care“, nemocniční kaplan, „tradiční“ spiritualita, „alternativní“ spiritualita, závažné onemocnění

Předložený článek představuje základní výsledky kvalitativního výzkumu, který byl realizován v roce 2018 v regionu jižních Čech. Cílem, který si výzkum kladl, bylo zjistit, zda a jakým způsobem může závažné onemocnění ovlivnit „tradiční“² či „alternativní“³ spiritualitu respondentů,

1 Tento článek vznikl za finanční podpory Grantové agentury Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, projekt č. 028/2018/H „Vliv závažného onemocnění na tradiční či alternativní spiritualitu nemocných“.

2 Vycházíme zde z předpokladu, že spiritualita je obecnou charakteristikou člověka a je v různé míře přítomná u naprosté většiny jedinců. Srov. Pavel ŘÍČAN, Spiritualita v centru struktury osobnosti, in: *Psychologie osobnosti*, ed. Marek BLATNÝ, Praha: Grada, 2010, s. 225–238. „Tradiční“ spiritualitou se zde rozumí spiritualita vycházející z křesťanských kořenů, kterou lze definovat jako „osobní prožívání vztahu k transcendentní skutečnosti, v tomto případě konkrétně k trojjedinému Bohu, (...) jakož i konkrétní podmínky, okolnosti, metody a etapy rozvoje tohoto vztahu.“ Ivan ŠTAMPACH, Nahradila spiritualita náboženství?, in: *Spiritualita. Fenomén spirituality z pohledu filozofie, religionistiky, teologie, literatury, teorie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců*, ed. Hana BABYRÁDOVÁ – Jiří HAVLÍČEK, Brno: Masarykova univerzita, 2006, s. 99–105.

3 Pod pojmem „alternativní“ spiritualita se v tomto článku rozumí tzv. deinstitucionalizovaná spiritualita zahrnující celou šíři fenoménů, jako je např. „četba horoskopů, víra ve schopnosti léčitelů, věštění či výklad karet, zájem o parapsychologii, různé meditační techniky,

a to ve třech níže uvedených aspektech. Analýza těchto dat umožnila získat poznatky, které mohou být přínosné pro klinickou pastorační péči poskytovanou pacientům v této mezní životní situaci.

1. Teoretická východiska

V rámci komplexní péče o pacienta se dnes, vedle péče o fyzickou stránku, stala integrální součástí nemocniční péče v Evropě také péče o spirituální potřeby pacienta, která je realizována i v České republice v podobě tzv. klinické pastorační péče⁴ poskytované nemocničními kaplany. Zatímco u našich západních sousedů je tato péče již dlouhodobě etablovaná, v České republice ještě není samozřejmostí ve všech nemocnicích. Její zavádění je spojeno mj. s definováním organizační struktury, cílů, postavení nemocničních kaplanů v rámci nemocnic, jejich kompetencí apod., což implikuje i potřebu objasnění role, postavení a přínosu klinické pastorační péče zejména v sekulárních nemocnicích. Ačkoli se tato problematika může zdát v českém prostředí již dostatečně diskutovaná, v sousedních německy mluvících zemích je v současné době aktuálním tématem nové vymezení úlohy a definice klinické pastorační péče v souvislosti s tzv. „spiritual care“, která může být v budoucnu tématem i u nás. Vztah „spiritual care“ jako nového interdisciplinárního konceptu péče a klinické pastorační péče není diskutován jen v sousedních zemích. Řada konceptů „spiritual care“ byla vypracována ve Velké Británii a v USA, kde toto téma vyvolalo diskuse mezi konzervativními a liberálními teology o pozitivních a negativních „spirituální péče“ oproti konfesně zaměřené pastorační péči.⁵ Z anglo-amerického prostředí ostatně tento termín pochází: Ve Velké Británii, USA a v Kanadě se před více než 25 lety etabloval jako odborný termín v oblasti zdravotnictví. V Evropě se tento výraz rozšířil nejprve v Holandsku, postupně pronikl i do Německa a dalších německy mluvících zemí,⁶ kde se této tematice věnují odborníci z řad teologů s přesahem do medicíny či lékařské etiky.⁷ V Německu byla založena *Mezinárodní společnost pro zdraví a spiritualitu* (Internationale Gesellschaft für Gesundheit und Spiritualität) se sídlem v Mnichově, která vydává vlastní odborný časopis *Spiritual Care* a zabývá se vedle celé řady témat i problematikou vztahu náboženství, religiozity, víry a spirituality k nemoci a zdraví.⁸ „Spiritual care“ vychází ze široce definovaného pojmu spiritualita, kterou lze chápat jako vnitřní postoj a osobní hledání smyslu v různých životních situacích, zejména však v situacích spojených s existenciálními otázkami a která, takto pojata, nepatří do výlučné kompetence nemocničních kaplanů, ale je záležitostí i dalších profesních skupin, které pracují s těžce nemocnými a umírajícími pacienty.⁹ Podle Ulricha H. J. Körtnera je „spiritual care“ odrazem skutečnosti, že medicínsko-etické problémy jsou přítomny ve třech rovinách: v rovině personální (lékař–pacient), v rovině institucionální (nemocnice) a v rovině kulturní, hodnotové, světonázorové a náboženské orientace. Ve všech těchto rovinách je zároveň přítomno téma „spirituality, náboženství a kultury u lůžka nemocného“, přičemž právě „spiritual care“ má všechny tyto roviny zohledňovat nejlépe

jóga, new age, východní medicína, „alternativní“ medicína jako např. homeopatie apod.“ Dana HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, Praha: Karolinum, 2013, s. 14.

4 Definice klinické pastorační péče viz např. Marie OPATRŇÁ, *Etické problémy v onkologii*, 2. přeprac. a doplň. vyd., Praha: Mladá fronta, 2017, s. 95.

5 Srov. Ulrich H. J. KÖRTNER, *Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, s. 94.

6 Srov. Doris NAUER, *Spiritual Care statt Seelsorge?*, 1. vyd., Stuttgart: Kohlhammer, 2015, s. 10.

7 Za všechny jmenujme např. M. Beloka, C. Kohli Reichenbachovou, B. a A. Hellerovi, E. Fricka, M. Klessmanna, D. Nauerovou, U. H. J. Körtnera či T. Rosera.

8 Srov. Traugott ROSER, *Seelsorge und Spiritual Care*, in: *Handbuch der Krankenhauseelsorge*, ed. Michael KLESSMANN, 4. rozšíř. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, s. 70–71.

9 © Srov. Michael KLESSMANN, *Im Strom der Zeit ... Von der evangelischen über die ökumenische zur interkulturellen Seelsorge und spiritual care (on-line)*, dostupné na: https://www.researchgate.net/publication/274455153_Im_Strom_der_Zeit, citováno dne 17. 3. 2019.

a má pomoci integrovat úzce konfesně vázanou pastorační péči různých církví do obsáhlejšího konceptu péče a doprovázení v rámci systému nemocnice.¹⁰ T. Roser navrhuje chápat pojem „spiritual care“ jako nadřazený pojem, jako svého druhu „deštník“, pod kterým mají své místo různé profesní skupiny a různé koncepty, tedy i pastorační péče církví. Ta se však zároveň musí profilovat vůči ostatním profesím poskytujícím „spiritual care“ a jasně formulovat své proprium.¹¹ To s sebou přináší otázky týkající se její nové role, definice a kompetencí.

Úvahy o úloze a místu klinické pastorační péče v nemocnicích jsou proto v tomto kontextu legitimní i v České republice, zejména s ohledem na přetrvávající nízký zájem Čechů o církev a s nimi spojený typ spirituality či religiozity na jedné straně,¹² a naopak na poměrně vysoký zájem o tzv. „alternativní“ spiritualitu na straně druhé.¹³ Ačkoli je klinická pastorační péče, jak z její definice vyplývá, zaměřena na poměrně široké spektrum klientů bez ohledu na jejich vyznání, nabízí se otázka, zda a nakolik je skutečně schopná oslovit i tzv. „alternativně“ věřící pacienty a zda by si vyžádali doprovázení nemocničním kaplanem. Zahraniční výzkum mezi onkologickými pacienty např. ukázal, že 40 % z nich označuje za svého spirituálního doprovázejícího rodinné příslušníky a přátele, 29 % člena zdravotnického personálu a pouze 17 % duchovní či nemocniční kaplany.¹⁴ Další otázkou je, zda i někteří křesťané v období závažného onemocnění nehledají pomoc mimo oblast křesťanství a zda závažné onemocnění skutečně otevírá prostor pro otázky po smyslu, po tom, co člověka přesahuje, a dotýká se tak oblasti spirituality, transcendence a náboženství.¹⁵ Předložený kvalitativní výzkum hledal odpovědi na tyto otázky zaměřením se na mezní životní situaci a její odraz ve spiritualitě „tradičně“ i „alternativně“ věřících respondentů v kontextu klinické pastorační péče. Podnětem k výzkumu byla vedle toho i skutečnost, že zatímco spirituální potřeby nemocných v souvislosti se závažným onemocněním či vliv spirituality/religiozity na fyzické, duševní zdraví a pohodu pacienta jsou častým předmětem výzkumného zájmu, u opačného vztahu – vlivu závažného onemocnění na „tradiční“ či „alternativní“ spiritualitu nemocných není podobný zájem zřejmý a neexistuje relevantní literatura k tomuto tématu.

2. Výzkumná část

Vlastní výzkum probíhal v období březen až květen 2018 v regionu jižních Čech. Oproti původně zamýšlené metodě dotazníkového šetření prostřednictvím kvantitativního výzkumu byl pro sběr dat zvolen kvalitativní výzkum prováděný metodou polostrukturovaného rozhovoru, který se jevil jako vhodnější vzhledem k osobní povaze otázek a možnosti hloubkového rozhovoru, i když přináší data od menšího množství respondentů.¹⁶ Výzkum byl zaměřen na dva cíle. Prvním z nich bylo zjistit, jaké faktory se podílely na utváření „tradiční“ či „alternativní“ spirituality respondentů. Druhým cílem pak bylo zodpovědět otázku, jakým způsobem ovlivňuje závažné onemocnění

10 Srov. KÖRTNER, *Leib und Leben ...*, s. 93–94.

11 Srov. ROSER, *Seelsorge und Spiritual Care...*, s. 62–76; dále srov. © Michael KLESSMANN, *Im Strom der Zeit ...*

12 Srov. např. výzkum americké agentury *Pew Research Center*, jehož výsledky byly zveřejněny v roce 2017. © Pew Research Center, *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe. National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes* (on-line), dostupné na: <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>, citováno dne 10. 2. 2019.

13 Srov. HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí...*, s. 14–15 a s. 74.

14 Srov. ROSER, *Seelsorge und Spiritual Care...*, s. 74.

15 Srov. Marek VÁCHA – Radana KÖNIGOVÁ – Miloš MAUER, *Základy moderní lékařské etiky*, Praha: Portál, 2012, s. 71–87.

16 Ačkoli se v kvalitativních výzkumech užívá termín „komunikační partneri“, je v tomto článku ponechán výraz „respondent“, který podle našeho názoru lépe vystihuje podstatu tohoto výzkumu a který užívá např. i J. Hendl. Srov. Jan HENDL, *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace*, 4. přeprac. a rozšíř. vyd., Praha: Portál, 2016, s. 168–170.

„tradiční“ i „alternativní“ spirituální postoje nemocných. Za tímto účelem byly definovány dvě stěžejní výzkumné otázky a jejich podotázky:

1) **Jaké faktory se podílely na utváření „tradiční“ či „alternativní“ spirituality respondentů?**
Jakým způsobem tyto faktory ovlivnily jejich spirituální postoje v době před závažným onemocněním?

2) **Jakým způsobem se závažné onemocnění promítá do „tradiční“ či „alternativní“ spirituality respondentů?** *Do jaké míry otvírá závažné onemocnění prostor pro „tradiční“ či „alternativní“ spiritualitu respondentů? Vede závažné onemocnění ke změně stávající „tradiční“/„alternativní“ spirituality ve smyslu jejího upevnění, oslabení či ztráty? Dochází v důsledku závažného onemocnění ke změně „tradičních“ spirituálních postojů směrem k „alternativním“ a naopak?*

2.1 Postup výzkumu

Data byla získána od respondentů z Jihočeského kraje se snahou o rovnoměrné zastoupení mužů i žen. Dalšími důležitými kritérii výběru respondentů bylo prodělané či prodělávané závažné onemocnění a věk respondentů. Horní věková hranice nebyla omezena, dolní věková hranice byla stanovena na 20 let s přihlédnutím k tomu, že věk od 20 do 25–30 let je z hlediska vývojové psychologie považován za období časně dospělosti, kdy je již dosaženo osobní zralosti, dochází k upevnění identity dospělého, upřesnění osobních i profesních cílů¹⁷ a tito respondenti by tedy již měli být schopni zamýšlet se seriózněji a hlouběji nad otázkami souvisejícími se smyslem a hodnotou života v souvislosti se závažným onemocněním. Posledním kritériem byla „víra“ respondentů, tedy zda jsou tzv. „tradičně“ či „alternativně“ věřící. Celkem bylo osloveno 30 respondentů, 8 z nich účast ve výzkumu odmítlo, 2 – žena a muž ve věku 73 a 80 let – nebyli zahrnuti do vlastního výzkumu, ale s jejich pomocí byla ověřena srozumitelnost a jasnost výzkumných otázek před jejich konečnou formulací. Výzkum byl proveden na vzorku 20 respondentů, z nichž nejmladšímu bylo v době výzkumu 28 let, nejstaršímu 75 let. 10 respondentů bylo ve skupině tzv. „tradičně“ věřících a 10 ve skupině tzv. „alternativně“ věřících, přičemž v první skupině bylo rovnoměrné zastoupení mužů i žen (5 + 5), ve druhé skupině byl výrazně vyšší podíl žen (8 + 2), což odpovídá i zjištěním jiných výzkumů, podle nichž ženy častěji než muži věří v amulety, horoskopy, léčitele i věštce, a to bez ohledu na své vzdělání, věk, ekonomickou aktivitu, velikost místa bydliště aj.¹⁸ Z 20 respondentů 11 mělo onemocnění onkologické, 4 respondenti onemocnění psychiatrické, 2 kardiovaskulární a po jednom respondentovi onemocnění gastroenterologické, metabolické a plicní.

2.1.1 Realizace rozhovorů a etický aspekt

Všichni respondenti byli osloveni osobně, prvními respondenty byli zběžně známí lidé z bezprostředního okolí autora, kteří následně doporučili další možné respondenty a pomohli se zprostředkováním kontaktů. Poté bylo postupováno metodou „sněhové koule“. Před realizací vlastního dotazování bylo telefonickým rozhovorem s respondenty ověřeno, zda splňují výše uvedená kritéria, poté byly upřesněny informace o místě a čase setkání. Rozhovory probíhaly v různých prostředích podle volby respondentů a bez účasti třetích osob, vždy se však jednalo o tzv. bezpečné

17 Srov. Josef LANGMEIER – Dana KREJČÍŘOVÁ, *Vývojová psychologie*, Praha: Grada, 2006, s. 167–170.

18 Srov. HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí...*, s. 110; dále srov. Olga NEŠPOROVÁ, *Českolipská necirkevní spirituální scéna*, in: *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Dušan LUŽNÝ – Zdeněk R. NEŠPOR a kol., Praha: Malvern, 2008, s. 150.

prostředí. Před samotným dotazováním byli respondenti informováni o účelu rozhovoru a o tom, že rozhovor bude nahráván na diktafon a následně přepsán, avšak získaná data – s výjimkou dat demografických – zůstanou anonymní. Na základě této informace byli respondenti dotázáni, zda souhlasí s uskutečněním rozhovoru ve smyslu poučeného souhlasu.¹⁹ Průměrná délka hlavní fáze rozhovorů byla asi 35 minut, celková délka s úvodní a ukončovací fází, v níž byly položeny i otázky týkající se demografických údajů, cca 45–50 minut.

Vzhledem k poměrně osobnímu charakteru některých otázek, kterých se výzkum týkal, konkrétně závažného onemocnění a víry respondentů, bylo třeba vzít v úvahu také etické hledisko. V průběhu celého výzkumu byl kladen důraz na dodržování etických zásad zachování důvěrnosti a poučeného souhlasu.²⁰ Citlivá otázka povahy onemocnění byla položena pouze v obecné rovině, konkrétní diagnóza ani prognóza nemoci nebyla předmětem výzkumu a není rovněž uvedena žádná spojitost mezi určitým druhem onemocnění a konkrétním respondentem. Jména respondentů byla pro účely článku změněna tak, aby žádné z použitých křestních jmen neodpovídalo skutečným jménům respondentů. Pokud jde o otázku víry, příslušnost ke skupině „tradičně“ či „alternativně“ věřících byla určována podle toho, jak se respondenti sami deklarovali a následně pomocí dvou skupin upřesňujících otázek, které byly použity v šetřeních uváděných socioložkou D. Hamplovou. Jednalo se o otázky – věříte v: Boha?, posmrtný život?, nebe?, peklo?, zázraky? A dále – věříte v: amulety?, reinkarnaci?, léčitele?, věštce?, astrologii?,²¹ přičemž míra souhlasu v jedné i druhé skupině otázek nebyla dle očekávání u všech výroků stejně vysoká, podstatný však byl souhlas s jedním či druhým typem otázek.

2.2 Způsob analýzy a zpracování dat

Zpracování dat probíhalo cestou tematické analýzy založené na doslovné transkripci dvaceti rozhovorů a otevřeném kódování. Mezi transkripcí a kódováním textu nebyla provedena redukce prvního řádu, jak ji doporučuje např. M. Miovský.²² Texty byly ponechány v celém rozsahu, tedy i s pasážemi, které na položené otázky přímo neodpovídaly, s nedokončenými větami apod., neboť ty často dokreslovaly názory respondentů. Vlastní analýza rozhovorů probíhala pomocí otevřeného kódování, tzn. zařazováním slov, sousloví, odstavců do obsahově podobných kategorií výroků a jejich subkategorií. Ačkoli je otevřené kódování spojeno s tzv. metodou zakotvené teorie,²³ je, jak uvádí V. Suchomelová, „využíváno i dalšími analytickými přístupy pro svou jednoduchost a efektivnost při rozřídění velkého objemu dat“²⁴, a bylo proto použito i v tomto výzkumu. V počáteční fázi čtení textu byly barevně označeny hlavní tematické okruhy. Pro každý okruh byla zvolena jiná barva, umožňující následnou snazší orientaci v textu, jak navrhuje M. Miovský.²⁵ Ke každému tematickému okruhu byly následně vytvořeny základní kategorie – kódy v barvě odpovídající danému tématu, kterými byly označeny opakující se, pro výzkum relevantní výroky, jejichž výskyt tak byl díky barevnému odlišení v textu velmi přehledný. Ve druhé fázi kódování byly znovu procházeny jednotlivé texty, jejich části byly přiřazovány k základním kategoriím vytvořeným v první fázi a v případě potřeby došlo k vytvoření kategorie nové. První, hrubé rozčlenění

19 Srov. Roman ŠVAŘÍČEK – Klára ŠEĐOVÁ a kol., *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*, Praha: Portál, 2007, s. 46–49.

20 Srov. tamtéž, s. 43–49.

21 Srov. HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí...*, s. 59–61.

22 Srov. Michal MIOVSKÝ, *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*, Praha: Grada, 2006.

23 Srov. Anselm STRAUSS – Juliet CORBINOVÁ, *Základy kvalitativního výzkumu: postupy a techniky metody zakotvené teorie*, Brno: Sdružení Podané ruce; Boskovice: Albert, 1999.

24 Věra SUCHOMELOVÁ, *Senioři a spiritualita: duchovní potřeby v každodenním životě*, Praha: Návrat domů, 2016, s. 130.

25 Srov. Michal MIOVSKÝ, *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*, Praha: Grada, 2006.

textu bylo provedeno metodou „tužka – papír“, následně byly texty zpracovány za pomoci softwarového programu MAXQDA 12. Vztahy mezi kategoriemi a subkategoriemi byly rovněž znázorněny pomocí tzv. myšlenkových map v aplikaci Mindly. Tematická analýza umožnila získat ze zkoumaných textů množství výpovědí, postojů, názorů k jednotlivým tematickým okruhům. Ty byly poté porovnávány s výsledky a poznatky jiných kvantitativních a kvalitativních výzkumů.

3. Výsledky

V následující části jsou představeny výsledky výzkumu, a to v základní podobě vzhledem k rozsahovým možnostem článku.

3.1 Utváření a proměna spirituality v průběhu života

V první části analýzy dat šlo o hledání stěžejních faktorů, které měly vliv na utváření „tradiční“ či „alternativní“ spirituality respondentů v průběhu jejich života a v době před závažným onemocněním. Z odpovědí respondentů vyplynulo, že lze rozlišit zhruba tři základní faktory: kořeny víry v rodině a utváření představ o Bohu v dětství, tedy to, co bychom mohli souhrnně označit jako *podobu rané náboženské socializace*, dále *významné životní předěly* a konečně *závažné onemocnění*, o němž bude podrobně pojednáno níže. Důležitým faktorem utvářejícím základní orientaci směrem k „tradiční“ či „alternativní“ spiritualitě respondentů byla jejich *náboženská socializace v dětství*, jejíž vliv na pozdější spiritualitu tzv. „tradičně“ věřících respondentů se projevil ve dvou ohledech. Prvním z nich byla její výrazná sociální dimenze – náboženské aktivity se odehrávaly v rámci rodiny či církve a jak výzkum ukázal, pokud respondenti vnímali návštěvu bohoslužeb a další religiózní praktiky jako povinnost, zvyk či dokonce donucení, v období *významných životních předělů*, kdy tato „povinnost“ zmizela, je na delší či kratší dobu nahradili jinými aktivitami. K těmto *životním předělům* patřily vstup na vysokou školu, který u některých respondentů vzbudil zájem o různé „alternativní“ fenomény, dále sňatek, kdy pod vlivem druhého partnera přestal věřící partner na čas praktikovat, a zejména změna politických poměrů v roce 1989, která u řady respondentů vzbudila zájem o „alternativní“ spiritualitu (např. paní Alena, 40 let; paní Květa, 53 let; pan Marek, 47 let, či paní Zdena, 75 let). Za druhé analýza dat ukázala, že u těch respondentů, jejichž rodiny byly méně „ortodoxní“ a jejichž návštěva bohoslužeb, náboženský život a religiózní praktiky byly nepravidelné a málo intenzivní, došlo v období *významných životních předělů* k utlumení zájmu o křesťanství, či dokonce k dočasné převaze zájmu o „alternativní“ spiritualitu. Toto zjištění koresponduje s výsledky kvantitativního výzkumu *DIN 2006*, podle něhož je v českém prostředí pravděpodobnost, že respondent bude věřit prvkům křesťanské věrouky, ale i pravděpodobnost, že bude věřit tzv. „alternativním“ fenoménům, významně ovlivněna návštěvností bohoslužeb v dětství, přičemž důležitou roli hraje četnost těchto návštěv. Nejsilnější víra v amulety, horoskopy, schopnosti věštců apod. byla u těch, kdo chodili v dětství na bohoslužby jen čas od času (tj. méně než 1x měsíčně). Významnou roli zde kromě toho hrála i náboženská socializace v rodině.²⁶ Zásadní změnou pro respondenty byl okamžik „zvnitřnění“ jejich víry a vytvoření osobního vztahu k Bohu, který je přivedl zpět ke křesťanství.

Také ve skupině tzv. „alternativně“ věřících respondentů ovlivnila podoba rané náboženské socializace jejich pozdější spiritualitu, avšak v jiném smyslu než v předchozí skupině. Ačkoli je osm

26 Srov. Dana HAMPLOVÁ, Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 4/2008, s. 714–715.

respondentů z této skupiny pokřtěno, devět respondentů uvedlo, že alespoň jeden z rodičů nebo prarodičů byl věřící a pět respondentů mělo v dětství nějakou zkušenost s návštěvou kostela, četbou Písma či modlitbou, přesto nebyly rodiny, v nichž respondenti vyrůstali, spojeny s životem církevních institucí a nepředávaly „tradiční“ víru další generaci. Občasná návštěva kostela především o významných svátcích proto nemohla vytvořit dostatečný základ pro pozdější křesťanskou orientaci respondentů. Jak uvádí D. Hamplová, „občasný kontakt s církví a náboženstvím v dětství zvyšuje zájem o nadpřirozeno, ale není dostatečný na to, aby v lidech zakořenilo vědomí existence konkrétních náboženských skutečností“.²⁷ Absence náboženské socializace v církvích a rodinách tak vytvořila prostor pro jiný typ spirituality než tzv. „tradiční“. U dvou respondentů (paní Gabriela, 43 let; pan Daniel, 60 let) lze vysledovat kořeny „alternativní“ spirituality přímo v rodině, která podnítila jejich dlouhodobý zájem o astrologii a léčitelství. V období *významných životních předělů* a zejména v období *vážné nemoci* pak respondenti nehledali odpovědi na své otázky a problémy v křesťanství, ale v nejrůznějších „alternativních“ fenoménech. K *významným životním předělům* v této skupině respondentů, které měly – ať již prostřednictvím spolužáků, známých, přátel či boomu esoterické literatury v 90. letech 20. století – podíl na vzbuzení zájmu o „alternativní“ spiritualitu, patřily vstup na střední školu, změna politických poměrů v roce 1989 a potřeba zásadní životní změny v dospělém věku. Tyto *životní předěly* významným způsobem ovlivnily spiritualitu „alternativně“ věřících respondentů ve smyslu vyvolání zájmu či jeho rozšíření a prohloubení.

3.2 „Tradiční“ a „alternativní“ spiritualita v kontextu závažného onemocnění

V další části analýzy dat bylo cílem zjistit, jakým způsobem se závažné onemocnění promítá do „tradiční“ či „alternativní“ spirituality respondentů. Za tímto účelem bylo zkoumáno, zda a do jaké míry otvírá závažné onemocnění prostor pro „tradiční“ či „alternativní“ spiritualitu, zda závažné onemocnění vede ke změně stávající „tradiční“/„alternativní“ spirituality ve smyslu jejího upevnění, oslabení či ztráty a zda dochází v důsledku závažného onemocnění ke změně „tradičních“ spirituálních postojů směrem k „alternativním“ a naopak.

3.2.1 Nemoc jako otevřený prostor

Ve skupině tzv. „tradičně“ věřících všichni respondenti shodně uvedli, že nemoc pro ně znamenala změnu žebříčku hodnot, a to především v hlubším pohledu na vlastní život, uvědomění si hodnoty zdraví (např. Pavel, 50 let; Věra, 28 let) a v přehodnocení životních priorit. U řady respondentů přestala být na prvním místě práce (Adam, 58 let) a pro některé, jako např. pro paní Alenu, znamenala nemoc návrat k Bohu: „*spousta věcí přestala být důležitá, a naopak to byl návrat zpátky k víře v Boha*“ (Alena, 40 let). S tím úzce souvisely i otázky, které si respondenti v souvislosti s nemocí kladli. Většina respondentů uvedla, že začala více uvažovat o smyslu, o smrti, měla obavy o budoucnost rodiny, kladla si otázku „proč?“. „*Ta nemoc vás pohltí, ptáte se, proč mě se to stalo?*“ (David, 41 let). Dvě respondentky sice odpověděly, že si takovéto otázky vůbec nekladly, v průběhu dalšího vyprávění však uvedly: „*(...) i když jsem se ptala, proč stůňu, když jím zdravě*“ (Zdena, 75 let); „*(...) co bude do budoucna jsem samozřejmě řešila*“ (Květa, 53 let). Pouze jedna respondentka si neuvědomuje, že by se takovými otázkami zabývala: „*Ne, neuvědomuju si to. Já jsem se s tím vyrovnávala dobře, a protože jsem to brala takhle dobře, tak to tak bralo i moje*

²⁷ Tamtéž, s. 715.

okolí“ (Irma, 42 let). Svou roli v tomto případě mohla sehrát skutečnost, že tato respondentka, která v dětství a mládí necítila potřebnou podporu a přijetí ze strany rodiny, zažila v době nemoci silnou a pro ni zásadní podporu v církevním společenství, které se za ni modlilo, pomáhalo jí a dodávalo vědomí, že je obklopena blízkými lidmi a není na zvládnání nemoci sama. Význam rodiny a přátel při vyrovnávání se se závažným onemocněním potvrzuje i klinická psycholožka Laura Janáčková: „Nejhorší je, když je člověk se svou nemocí sám. (...) A je také zcela jasné, že emocionální opora v průběhu nemoci má prokazatelně kladný vliv na její zvládnání.“²⁸ Bezvýhradně přijetí a podpora ze strany společenství proto mohly sehrát pozitivní roli při zvládnání nemoci i u této respondentky. Zdrojem naděje a oporou při vyrovnávání se s nemocí byla pro respondenty podle jejich vyjádření kromě rodiny a blízkých přátel jednoznačně víra a důvěra v Boha jako Toho, kdo je „*garantem smyslu*“ (David, 41 let; Alena, 40 let), kdo „*nenechá člověka na holičkách*“ (Irma, 42 let), „*nese ho ve své náručí*“ (Petr, 65 let), „*komu lze svou situaci předložit a nechat další vývoj událostí na něm*“ (Adam, 58 let; Věra, 28 let) či „*ke komu se v době nemoci vracíme zpět*“ (Marek, 47 let). Výpovědi „tradičně“ věřících respondentů ukázaly, že závažné onemocnění je příležitostí k zastavení se v každodenním shonu, k hlubšímu pohledu na dosavadní život, přehodnocení životních priorit a že tzv. existenciální otázky si v souvislosti se závažnou nemocí reflektovaně či nereflektovaně klade většina z nich. Nemoc zároveň pro tyto respondenty znamenala okamžik uvědomění si důležitosti vlastní víry v Boha při zvládnání nemoci a přimknutí se k Bohu jako ke zdroji naděje a smyslu.

Také respondenti ve skupině tzv. „alternativně“ věřících uváděli v souvislosti se závažným onemocněním změnu žebříčku hodnot, která – podobně jako ve skupině tzv. „tradičně“ věřících respondentů – spočívala v hlubším pohledu na vlastní život a zdraví (paní Ivana, 47 let; paní Karolína, 67 let), přehodnocení priorit zejména ve vztahu k práci (paní Milada, 66 let; paní Jindřiška, 68 let; paní Vendula, 48 let) a zaměření se na podstatné věci (paní Gabriela, 43 let; pan Daniel, 60 let). Podobně jako respondenti v první skupině se i „alternativně“ věřící respondenti zabývali úvahami o budoucnosti, obavami ze smrti a hledáním příčiny či smyslu nemoci. Paní Jarmila, 45 let, např. uvedla: „*Takže jsem si kladla otázku, co bude. Taky jsem se občas ptala, proč zrovna já, jakej to má smysl.*“ Zdroje naděje byly pro respondenty ve skupině „alternativně“ věřících na rozdíl od skupiny tzv. „tradičně“ věřících různorodé. Na prvním místě respondenti uváděli rodinu a přátele. Paní Karolína, 67 let, pan Jakub, 37 let, a paní Ivana, 47 let, vnímali nemoc „*jako svůj osud*“, resp. karmu a tento postoj jim – vedle podpory rodiny – pomáhá ve vyrovnávání se s nemocí. Naproti tomu pro paní Miladu, 66 let, paní Vendulu, 48 let, a paní Danu, 43 let, byla nemoc příležitostí a motivací k zásadní změně života, jak výstižně uvedla paní Milada: „*Ta nemoc je dopis shůry. Je tu proto, aby tě něco naučila, ale musíš něco změnit*“. Pro posledně jmenované respondentky byla posilou v nemoci zejména víra v sebe sama („*já to dám*“) a přesvědčení, že práce na sobě a změny v různých oblastech života – nejčastěji v oblasti stravování a vztahů – povedou k uzdravení. Jak odpovědi tzv. „alternativně“ věřících respondentů ukazují, i zde je nemoc otevřeným prostorem jak pro reflexi dosavadního života, tak pro obavy o budoucnost svou i nejbližších lidí a navozuje otázky po příčině, případně smyslu onemocnění. Zatímco ve skupině tzv. „tradičně“ věřících respondentů byly tyto otázky od počátku spojeny s křesťanskou vírou v Boha jako zdroje naděje a garanta smyslu, ve druhé skupině respondentů se otázka „proč“ týkala více příčiny onemocnění a hledání jejího zdůvodnění, méně pak smyslu onemocnění. Nemoc byla v této skupině respondentů chápána mimo jiné jako „osud“, kterým se příčina onemocnění vysvětluje, či jako příležitost ke změně ve smyslu změněného přístupu k tělu či osobnostního rozvoje za pomoci různých alternativních metod.

28 Laura JANÁČKOVÁ, *Život je boj. Praktický průvodce rakovinou pro nemocné a jejich blízké*, Brno: Grifart, 2014, s. 53.

3.2.2 Změny „tradiční“/„alternativní“ spirituality v době nemoci

Další fáze analýzy dat byla zaměřena na zkoumání toho, zda závažné onemocnění vede ke změně stávající „tradiční“/„alternativní“ spirituality ve smyslu jejího upevnění, oslabení či ztráty. Úvodem je třeba říci, že obě skupiny respondentů měly zkušenost s „tradiční“/„alternativní“ spiritualitou již v době před onemocněním.

Ve skupině tzv. „tradičně“ věřících výzkum ukázal, že u většiny respondentů došlo v období vážné nemoci ke změně jejich víry v Boha ve smyslu jejího prohloubení, upevnění, zniternění či ozdravení, a to i u těch respondentů, kteří v době tzv. *významných životních předělů* svou víru nepraktikovali či se zajímali o různé alternativní směry. Pouze jedna respondentka uvedla, že nemoc její dosavadní víru v Boha nijak neovlivnila. Naopak pro pana Marka, 47 let, kterému v mladém věku zemřeli oba rodiče a který přestal v Boha věřit, znamenala jeho vlastní nemoc postupný návrat k Bohu. Ačkoli pro něj bylo obtížné o celé věci hovořit, uvedl: „*Hodně teď o Bohu přemýšlím. Někde uvnitř cítím, že mě Bůh má rád a že se na něj můžu obrátit se všema otázkama a prosbama. Ale je to hodně osobní*“. V této souvislosti uvedme výsledky výzkumu *International Social Survey Program 2008*, který naznačil, že „víra v Boha je do značné míry dynamická, (...) každý šestý respondent uvedl, že svoji víru během života změnil. Častější přitom byla ztráta víry (nevěřím v Boha, ale dříve jsem věřil/a – 11 %) než konverze (věřím v Boha, ale dříve jsem nevěřil/a – 5 %).“²⁹ Mezní situace, jakou je závažné onemocnění, by proto mohla vést až ke krajnímu postoji – ztrátě víry v Boha. Ve skupině tzv. „tradičně“ věřících respondentů se však takovýto postoj v souvislosti s vlastním závažným onemocněním nepotvrdil, ačkoli čtyři respondenti uvedli, že pro ně nemoc byla zkouškou víry. Pro respondenty znamenala nemoc změnu i v dalších oblastech jejich duchovního života. U některých v období nemoci proměnila jejich dřívější představa o Bohu. Např. pan David, 41 let, uvedl: „*Proměnila, uvědomí si opravdu člověk v té nemoci tu závislost na Bohu. On je garant (smyslu) a my jsme prostě jen tvorové (...)*“. V podobném duchu se vyjadřovali i ostatní respondenti: v průběhu nemoci se změnila nejen jejich víra v Boha, ale i představa o Bohu a vztah k Bohu, který se pro ně stal laskavějším, bližším a niternějším. Nemoc proměnila mnohdy dětské či neurčité představy o Bohu ve vnímání Boha jako všemohoucího, dobrotivého, jako garanta smyslu, dárce klidu (např. paní Zdena, 75 let; pan David, 41 let; paní Alena, 40 let; paní Věra, 28 let; pan Petr, 65 let, a další). Nemoc podle výpovědí respondentů ovlivnila i další důležitou součást jejich duchovního života, a to modlitbu, která v době nemoci zintenzivněla, stala se pravdivější, vroucnější, ale také naučila respondenty setrvávat v Božím mlčení (např. pan Petr, 65 let; paní Věra, 28 let). To, co se u respondentů naopak nezměnilo, byla pravidelná účast na bohoslužbách, svátostech a setkáních společenství, pokud jim to zdravotní stav dovolil.

Rovněž ve skupině tzv. „alternativně“ věřících respondentů došlo pod vlivem závažného onemocnění ke změnám postojů k alternativním metodám, a to v pozitivním slova smyslu. To vedlo jednak k prohloubení zájmu o tyto metody (zpravidla se jednalo o výklad různých druhů karet a astrologii), ale také k rozšíření zájmu o další druhy alternativních metod, především „alternativní medicíny“³⁰, ale také o energii čaker, tantru či rodinné konstelace. Nemoc pozitivně ovlivnila názor respondentů především na „alternativní“ medicínu, protože respondenti se přesvědčili, že „*to funguje*“, jak uvedla např. paní Ivana, 47 let. Pozitivní zkušenosti s alternativními metodami

29 HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí...*, s. 58–59.

30 Autoři Z. Vojtíšek, P. Dušek a J. Motl uvádí, že „s některou z rovin spirituality obvykle pracují snad všechny metody tzv. alternativní medicíny. Poskytují většinou nějakou spirituální antropologii (např. nauku o čakrách či akupunkturních drahách), přicházejí s předpokladem existence pozitivní duchovní energie, odkrývají skrytý smysl pacientových potíží a tvoří smysluplný příběh jeho života, (...) ponechávají pacienta spolupracovat na uzdravení prostřednictvím účasti na rituálech, vykonávaných samotným léčitelem (...) apod.“ Srov. Zdeněk VOJTÍŠEK – Pavel DUŠEK – Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012, s. 23.

vedly k rozšíření zájmu o literaturu s touto tematikou, k návštěvě přednášek, kurzů a workshopů a některé respondenty také k tomu, že se sami začali věnovat výkladu karet či astrologii.³¹ Pokud jde o léčitele, respondenti důsledně rozlišovali mezi léčiteli a šarlatány, před kterými varovali. Na léčitelích oceňovali především celostní přístup – propojení tělesné, duševní a duchovní stránky. Léčitelé podle vyjádření respondentů dodávají v období nemoci pozitivní energii, psychickou pohodu, klid, jistotu, že vše dobře dopadne (např. paní Ivana, 47 let; paní Jarmila, 45 let; paní Karolína, 67 let; paní Jindřiška, 68 let; paní Dana, 43 let) a posílají léčivou energii. Zajímavá je v této souvislosti otázka, kterou si ve svém výzkumu položila E. Křížová, a sice, „zda k vyhledání alternativní péče dochází po proměnách hodnotového rámce a v důsledku změněných preferencí a přání nemocného (...), anebo zda tyto hodnotové přerody následují teprve po pozitivní zkušenosti s alternativní léčbou a představují tak upevnění této orientace.“³² Z analýzy dat předloženého výzkumu vyplývá, že se zde uplatnily obě tyto varianty. Respondenti ve skupině tzv. „alternativně“ věřících se obraceli k alternativním metodám především z důvodu potřeby celostního vnímání těla a duše a po pozitivních zkušenostech s těmito metodami u nich došlo k upevnění a rozšíření této orientace. Nemoc, která primárně vyžadovala řešení zdravotního problému, respondenty vedla i k zamýšlení se nad věcmi „mezi nebem a zemí“ a k duchovní podstatě, tyto úvahy však nesměřovaly k zájmu o křesťanství, jak bude uvedeno níže.

3.2.3 Vzájemná otevřenost „tradiční“ a „alternativní“ spirituality

Poslední část výzkumu se věnovala otázce, zda a nakolik jsou v období závažného onemocnění tzv. „tradičně“ věřící respondenti otevření alternativním postupům a naopak tzv. „alternativně“ věřící respondenti některým prvkům křesťanství. Otázce prolínání typů spirituality se věnoval i kvantitativní výzkum *International Social Survey Program 2008*, jehož výsledky ukázaly, že v České republice, na rozdíl od jiných zemí, zájem o jeden typ spirituality – v tomto případě o „alternativní“ spiritualitu – nezvyšuje zájem o jiný typ náboženských fenoménů.³³ Vzhledem k tomu, že závažné onemocnění představuje specifickou situaci, bylo zajímavé sledovat, zda výsledky výše uvedeného šetření platí i v tomto případě.

Výzkum ukázal, že ve skupině tzv. „tradičně“ věřících mělo pět respondentů zkušenost s alternativními metodami v souvislosti se svým onemocněním, z toho dva zprostředkovaně. Paní Věra, 28 let, a pan David, 41 let, onemocněli v období dospívání a prostřednictvím svých rodičů se dostali do péče nejrůznějších léčitelů. Oba tuto zkušenost hodnotili negativně, pan David ji vyjádřil slovy: „Do dneška mamka říká, jak mi to pomohlo, jak jsem se zlepšil. Já jsem říkal – mamko, bralaš mě k čarodějnici.“ Přes přetrvávající onemocnění jsou oba respondenti praktikujícími křesťany a ani jeden z nich žádné alternativní metody nevyhledává. Pan Marek, 47 let, v době svého onemocnění navštívil čínského léčitele, u kterého podstupoval akupunkturu, ale jak sám řekl, nepovažoval ji za alternativní způsob léčby, neboť ji neprováděl léčitel, ale čínský lékař. Podobně vnímá akupunkturu i paní Květa, 53 let, která ji absolvovala ještě před svým onemocněním. Ani ona ji nechápe jako „alternativu“, neboť ji neprováděl léčitel, nýbrž lékařka. Akupunktura, podobně jako homeopatie, je, jak se v tomto výzkumu ukázalo, některými křesťany považována za dobře kompatibilní s jejich křesťanskou orientací. Právě homeopatii se intenzivně věnovala poslední z pětice respon-

31 Podle vyjádření respondentů se přitom nejednalo o zábavu, nýbrž o „víru“ v horoskopy a karty odhalující budoucnost, osud, naznačující cestu, kterou se má respondent vydat apod.

32 Eva KŘÍŽOVÁ, Jak užívají čeští pacienti alternativní léčebné postupy a jak hodnotí jejich efekty? (Sociologický průzkum zkušeností s alternativní medicínou a postojů k ní), *Praktický lékař* 1/2001, s. 36.

33 Srov. HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí...*, s. 77–81.

dentů, paní Zdena, 75 let. Její zájem o tuto alternativní metodu byl přítom na počátku veden zdravotními problémy. Sama na toto období vzpomíná takto: „*Já jsem hledala duchovno, ale tohle souviselo s tou mou léčbou, ten zájem a to duchovno se k tomu přidalo.*“ Paní Zdena svými slovy potvrdila výsledky výzkumu O. Nešporové, které ukázaly, že lidi přitahuje propojení duchovna s běžným životem a tělesnem. „Takto to funguje i v případě léčitelství, kde je primární zdravotní problém na úrovni tělesné, se kterým přichází klienti na poradu, a teprve posléze se ukáže, že způsob jeho odstranění spočívá v postupech, ve kterých hraje duchovní stránka či osobnostní proměna důležitou část.“³⁴ Analýza dat v této skupině respondentů naznačila, že závažné onemocnění je faktorem, který může vést „tradičně“ věřící k otevřenosti vůči druhému typu spirituality, míra této otevřenosti však není příliš velká a je dána primárně potřebou tělesného uzdravení. Pokud už se „tradičně“ věřící zajímali o alternativní metody, pak to byla zejména akupunktura a homeopatie, které nejsou vnímány jako alternativní. Nikdo z této skupiny věřících nenavštívil v době své nemoci kartáře, věštce, nenechal si posílat léčivou energii, nenosil amulet pro štěstí apod.

Podíváme-li se na skupinu tzv. „alternativně“ věřících, pak míra otevřenosti vůči druhému typu spirituality je ještě nižší než v předchozí skupině respondentů. Někteří respondenti sice připustili, že v době nemoci přemýšleli o Bohu, jejich vnímání Boha se však značně lišilo od křesťanského pojetí. Pro paní Karolínu, 67 let, není Bůh osobním Bohem, nýbrž energií, pro pana Jakuba, 37 let, myšlenkovou konstrukcí, další si pod pojmem Bůh buď neuměli představit nic nebo hovořili o vesmíru, pozitivní energii, vyšší inteligenci. Poměrně pozitivně byla mezi respondenty vnímána návštěva kostela (sedm respondentů z deseti uvedlo, že kostel navštěvují, a to nejen v době nemoci), která však není výrazem křesťanské praxe. Někteří mají kostel spojený se vzpomínkami na vánoční a velikonoční svátky, většina respondentů uvedla, že navštěvují kostel kvůli atmosféře, tichu, klidu, možnosti být v něm sami či v něm pravidelně zapalují svíčku. Tyto výpovědi z části korespondují s výsledky výzkumu agentury STEM z prosince 2017. Podle těchto výsledků chodí 1x měsíčně do kostela pouze 8 % Čechů, v době Vánoc je to však 38 %, neboť Češi, i když nevěří v Boha, řadí návštěvu kostela mezi vánoční zvyky.³⁵ Kladně se respondenti vyjádřili také k tomu, zda se v době nemoci modlili. Šest respondentů uvedlo, že ano, přičemž šlo především o modlitbu jako prosbu o pomoc – „*aby vše dobře dopadlo*“, „*aby byly dobré výsledky vyšetření*“. Jak ukázal výzkum R. Tichého, „modlitba překvapivě není závislá na náboženském vyznání ani na víře v Boha. (...) Podoba modlitby ovšem na víře v Boha závisí značně: modlitba jako nárazová prosba o pomoc vyžaduje nárazovou víru (...).“³⁶ V pojetí „alternativně“ věřících však modlitba není realizací vztahu s osobním Bohem, nýbrž spíše formulkou, která má fungovat podobně jako amulet pro štěstí. Pokud se respondenti vyjadřovali k církvím, pak vesměs negativně; zejména římskokatolickou církev vnímali prizmatem válek, odpustků, prezentace moci, sektářství, čarodějnických procesů a vyjadřovali nedůvěru k církvi jako instituci (např. paní Jarmila, 45 let; paní Milada, 66 let; paní Vendula, 48 let; paní Dana, 43 let). Celkově lze konstatovat, že respondenti z této skupiny neprojevovali v době závažného onemocnění žádný hlubší zájem o prvky křesťanství a že ani v této skupině respondentů nezvyšuje zájem o „alternativní“ spiritualitu zájem o jiný typ náboženských fenoménů.

34 Olga NEŠPOROVÁ, Českolipská necírkevní spirituální scéna, in: *Náboženství v menšině: religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Dušan LUŽNÝ – Zdeněk R. NEŠPOR a kol., Praha: Malvern, 2008, s. 155.

35 Srov. © STEM, Téměř dvě pětiny občanů řadí mezi vánoční zvyky návštěvu kostela (on-line), dostupné na: <https://www.stem.cz/temer-dve-petiny-obcanu-radi-mezí-vanocni-zvyky-navstevu-kostela-2/>, citováno dne 26. 1. 2019.

36 Srov. Radek TICHÝ, Náboženské/spirituální představy, zkušenosti a zájmy českolipských občanů, in: *Náboženství v menšině: religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Dušan LUŽNÝ – Zdeněk R. NEŠPOR a kol., Praha: Malvern, 2008, s. 178.

4. Shrnutí a závěry pro klinickou pastorační péči

Analýza získaných dat v první řadě potvrdila, že závažné onemocnění je mezní životní situací, v níž si naprostá většina respondentů z obou skupin klade otázky po smyslu, vyjadřuje obavy z budoucnosti, ze smrti, přehodnocuje dosavadní životní priority a hledá zdroje naděje, posily a opory, a to jednak v rámci rodiny a nejbližších přátel, jednak v souladu se svým spirituálním zaměřením: „tradičně“ věřící ve víře v Boha jako garanta smyslu, „alternativně“ věřící respondenti sami v sobě, v chápání nemoci jako osudu či karmy a v zásadních životních změnách spojených s různými alternativními praktikami. Závažné onemocnění tedy otvírá prostor pro spiritualitu, nikoli však nutně spiritualitu „tradiční“.

V další části analýzy dat výzkum ukázal, že v době závažného onemocnění dochází ke změně stávající spirituality jak „tradičně“, tak „alternativně“ věřících respondentů, a to ve smyslu jejího upevnění, prohloubení, posílení a v případě tzv. „alternativně“ věřících i k rozšíření zájmu jak o další alternativní praktiky, tak o duchovní věci, nikoli však o křesťanství. Respondentům ze skupiny tzv. „tradičně“ věřících, a to i těm, kteří se v době před onemocněním po nějaký čas věnovali „alternativní“ spiritualitě, otevřela nemoc prostor k hledání a přijetí smyslu nemoci, k jejímu vnitřnímu zpracování, k duchovnímu ukotvení, což vedlo k očištění, zvnitřnění a prohloubení jejich víry v Boha a zintenzivnění křesťanských praktik. U žádného z respondentů nedošlo v době závažného onemocnění ke ztrátě „víry“ a k opuštění dosavadních spirituálních postojů ve prospěch druhého typu spirituality. Jak výsledky výzkumu ukázaly, bylo sice ve skupině tzv. „tradičně“ věřících možné pozorovat jistou otevřenost vůči „alternativní“ spiritualitě, konkrétně vůči „alternativní“ medicíně (akupunktura a homeopatii), míra této otevřenosti však nebyla příliš velká a byla dána primárně potřebou tělesného uzdravení. Obě zmíněné metody navíc respondenti nevnímali jako alternativní. Ani respondenti ze skupiny tzv. „alternativně“ věřících neprojevovali v době závažného onemocnění hlubší zájem o prvky křesťanství. Tuto skutečnost lze interpretovat tak, že saturuje-li „alternativní“ spiritualita potřeby a požadavky respondentů v oblasti tělesného zdraví, psychické pohody, osobnostního rozvoje a poskytuje-li i určitý hodnotový rámec, nevystává potřeba zajímat se o jiné náboženské fenomény, např. o křesťanství.

Jak výsledky výzkumu ukázaly, je otevřenost „alternativní“ spirituality vůči křesťanství velmi nízká, což se může odrazit i v klinické pastorační péči. Zatímco u tzv. „tradičně“ věřících respondentů tak může klinická pastorační péče v mezní životní situaci přijít s širokou nabídkou pomoci v podobě modlitby, návštěvy bohoslužeb, svátostí, rituálů a duchovního doprovázení, pro tzv. „alternativně“ věřící respondenty se zdají být tyto možnosti omezené. Respondenti z této skupiny projevují k církvím spíše despekt, nemají potřebu setkání s duchovním a jak se zdá, různé alternativní praktiky plně uspokojují jejich potřeby. Křesťanství, jak uvedla jedna z respondentek, „není jejich cestou“. Mohlo by se tedy zdát, že by pro tuto skupinu klientů byla vhodnější výše zmíněná nekonfesní „spiritual care“ vycházející ze široce definovaného pojmu spiritualita, která, takto pojata, je záležitostí nejen nemocničních kaplanů, ale i dalších profesí, které mohou reagovat na spirituální potřeby lidí v nemocnici. Klinická pastorační péče však ze své definice není zaměřena pouze na úzkou skupinu „tradičně“ věřících, ale je ekumenická, nábožensky pluralitní a měla by být schopna vycházet vstříc spirituálním potřebám všech skupin lidí, kterým je určena. Nemocniční kaplani musí samozřejmě respektovat ty, kteří odpovědi na své existenciální otázky nehledají v křesťanství a nepřejí si duchovní doprovázení. Jak je zdůrazněno v dekretu *Ad gentes*, „církev přísně zakazuje, aby byl někdo k přijetí víry nucen nebo přiváděn či lákán nepatřičnými

způsoby (...)“.³⁷ Jakkoli může být snaha o navázání kontaktu s tzv. „alternativně“ věřícím pacientem z důvodu jeho nezájmu obtížná, nabízí situace závažného onemocnění témata, prostřednictvím kterých lze i tyto pacienty oslovit. Analýza dat ukázala, že k těmto tématům patří především rodina, zejména děti, dále práce, změna životního stylu v souvislosti s onemocněním či osobnostní rozvoj. Tato témata mohou napomoci kontaktu s pacientem a mohou rovněž skrývat potenciál pro hlubší rozhovor (např. obavy o budoucnost rodiny). Nemocniční kaplan může prostřednictvím těchto témat napomáhat nemocnému k vnitřnímu přijetí jeho nemoci, překonání strachu a úzkosti, k aktivování vnitřních zdrojů síly a nacházení zdrojů naděje i mimo oblast křesťanství. Dalším „styčným bodem“ může být pro klinickou pastorační péči potřeba holistického propojení tělesné a duchovní stránky, kterou „alternativně“ věřící respondenti ve výzkumu deklarovali. Také křesťanství hájí celostní pohled na člověka jako jednoty těla, duše a ducha, sdílí definici zdraví jako dobra tělesného, duševního, společenského i duchovního „a tento pohled ještě prohlubuje o mravní život člověka, jeho životní styl, vztah k druhým lidem, k závažným hodnotám života a konečně i k Bohu jako prvnímu a poslednímu zdroji života“.³⁸ I zde by proto mohla klinická pastorační péče nalézt společné téma s „alternativně“ věřícími.

Možným tématem rozhovoru může být i křesťanství jako zkušenost respondentů z dětství. Jak výzkum ukázal, většina respondentů ve skupině tzv. „alternativně“ věřících je pokřtěná a polovina z nich má z dětství zkušenost s některou z křesťanských praktik – návštěvou kostela, modlitbou či četbou Písma. I když se u respondentů jedná spíše o vzpomínky, které patří minulosti, mohou být ve vhodném okamžiku výchozím bodem pro nemocniční kaplany.

Výše uvedený výzkum ukázal ještě jeden, pro klinickou pastorační péči důležitý aspekt. „Alternativně“ věřící respondenti v rozhovorech varovali před tzv. šarlatány a jejich praktikami a kritizovali byznys se zdravím u některých z nich. Různé alternativní metody a postupy mohou bezpochyby poškodit pacienty ve fyzické, psychické i duchovní oblasti, jak upozorňuje např. J. Heřt. Ten uvádí kromě rizika přímého poškození pacienta riziko falešné diagnózy, finanční ztráty, zanedbání řádné léčby, nevhodné rady léčitelů, negativní ovlivnění lékaře a další.³⁹ Nemocniční kaplani musí přirozeně respektovat svobodu pacienta v rozhodování, mohou však i „alternativně“ věřícímu pacientovi, se kterým jsou v kontaktu, doporučit, aby si promluvil s ošetřujícím lékařem dříve, než učiní rozhodnutí týkající se např. ukončení či odmítnutí léčby ve prospěch léčby „alternativní“.

Klinická pastorační péče zůstává i v setkání s „alternativně“ věřícími pacienty křesťanskou službou vycházející z toho, že člověk má ve svém srdci zákon vepsaný Bohem a ve svém svědomí – „nejtajnějším středu a svatyni“ – může naslouchat Božímu hlasu.⁴⁰ Každý člověk je navíc způsobem, který zná jen Bůh, spojen s velikonočným tajemstvím⁴¹ a obě tyto skutečnosti znamenají, že každý člověk je zároveň schopen zakoušet sám sebe jako místo Božího působení. Proto lze i v komunikačně obtížných situacích „alternativně“ věřícímu pacientovi implicitně – již pouhým spolubytím s ním v obtížné životní situaci, svou účastí, empatickým nasloucháním, ale i mlčením – zprostředkovat Boží blízkost, soucitnou Boží lásku a naději.

Jak z výše uvedeného vyplývá, může být klinická pastorační péče partnerem i tzv. „alternativně“ věřícím pacientům v době jejich závažného onemocnění, nalezne-li společná témata k rozhovoru, která, jak výše uvedený výzkum ukázal, nemusí být zpočátku zřejmá, avšak jsou implicitně

37 *Ad gentes*, čl. 13.

38 Tomáš HALÍK, *Sedm úvah o službě nemocným a trpícím*, Brno: Cesta, 1991, s. 9.

39 Jiří HEŘT, *Alternativní medicína a léčitelství*, Praha: Nosková Věra, 2011, s. 214–215.

40 Srov. *Gaudium et spes*, čl. 16.

41 Srov. tamtéž, čl. 22.

přítomna ve vyjádření pacientů. Nelze samozřejmě vyloučit, že by bylo snazší oslovit a doprovázet tyto pacienty v rámci tzv. „spiritual care“ prostřednictvím jiných osob než nemocničních kaplanů; klinická pastorační péče však má v rámci nemocnic ještě jednu specifickou úlohu vyplývající z jejího křesťanského zakotvení: přispívá mj. k humanizaci medicíny a je tak hluboce evangelizační.⁴²

Závěr

Výzkum, který je předmětem tohoto článku, se zabýval problematikou vlivu závažného onemocnění na „tradiční“ či „alternativní“ spiritualitu nemocných. Analýza dat zároveň umožnila získat poznatky, které mohou být přínosné pro klinickou pastorační péči.

Jak analýza dat ukázala, otevírá závažné onemocnění prostor nejen pro tzv. „tradiční“, ale i tzv. „alternativní“ spiritualitu, přičemž jejich vzájemná otevřenost je velmi nízká. Zatímco ve skupině „tradičně“ věřících respondentů bylo možné pozorovat určitý zájem o alternativní metody motivovaný snahou o uzdravení, ve druhé skupině nebyla inklinace ke křesťanství pozorovatelná vůbec. Nikdo z respondentů v této skupině neprojevil v souvislosti se závažným onemocněním zájem o „tradiční“ spiritualitu a jak z výsledků výzkumu vyplynulo, alternativní metody plně saturovaly potřeby těchto respondentů. Tato skutečnost staví klinickou pastorační péči před otázku způsobu oslovení pacientů ze skupiny tzv. „alternativně“ věřících a možnosti jejich doprovázení. V sekulárním českém prostředí, v němž je nízký zájem o církev a s nimi spojený typ spirituality či religiozity a naopak poměrně vysoký zájem o „alternativní“ spiritualitu, navíc vyvolává otázku po úloze a místě klinické pastorační péče, zejména v souvislosti s tzv. „spiritual care“, která je nyní diskutována v sousedních německy mluvících zemích. Aby klinická pastorační péče dostala svému poslání „prospět trpícím v těžkých situacích bez ohledu na jejich vyznání“,⁴³ musí hledat témata, prostřednictvím kterých lze oslovit i „alternativně“ věřící pacienty a způsoby, jak vyjít vstříc jejich spirituálním potřebám, aniž by přitom ztratila ze zřetele své křesťanské zakotvení. Předložený výzkum ukázal, že taková témata lze najít.

Kontakt na autora

Mgr. et Mgr. Jana Maryšková

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie a charitativní práce

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

marysj00@tf.jcu.cz

42 Toto vyjádření není v rozporu s Etickým kodexem nemocničního kaplana, v němž je výraz „neevangelizační“ užit ve významu „nemisijní“.

43 © Katolická asociace nemocničních kaplanů, Dohoda o duchovní péči ve zdravotnictví mezi Českou biskupskou konferencí a Ekumenickou radou církví v České republice (on-line), dostupné na: <http://kaplan-nemocnice.cz/wp-content/uploads/2014/03/Dohoda-o-duchovni-peci-ve-zdravotnictvi-mezi-ceskou-biskupskou-konferenci-a-ekumenickou-radou-cirkvi-v-ceske-republice-ke-sta%5BEen%3%AD.pdf>, citováno dne 26. 2. 2019.

The Effect of Serious Disease on the 'Traditional' or 'Alternative' Spirituality of Patients: Research Results in Groups of Believers with 'Traditional'/'Alternative' Beliefs¹

Jana Maryšková

Abstract

The article presents the basic results of the qualitative research *The Effect of Serious Illness on the 'Traditional' or 'Alternative' Spirituality of Patients*. This research was conducted from March to May 2018. The research group consisted of 20 respondents (coming from different age groups and living in South Bohemia) with serious illness, half of which were 'traditional' and half 'alternative' believers. The research focused on this marginal life situation in the respondents' spirituality and its impact in the context of clinical pastoral care. Research has shown that serious illness raises questions of meaning and, in that way, opens up space for both 'traditional' and 'alternative' spirituality. At the same time, it is not a factor that would significantly influence the mutual openness of both types of spirituality. In the context of existing spirituality, it is thus consolidated, deepened, and strengthened. The 'alternative' believers become more interested in spiritual things, but not in Christianity. Clinical pastoral care therefore stands before the matter of how to approach the 'alternative' believers and how to meet their spiritual needs without losing its Christian anchorage.

Key words: clinical pastoral care, 'spiritual care', hospital chaplain, 'traditional' spirituality, 'alternative' spirituality, serious illness

The article presents basic results of qualitative research which was realised in 2018 in the region of South Bohemia. The aim of the research was to find out if and how serious disease can affect the 'traditional'² or 'alternative'³ spirituality of respondents in three aspects below. The analysis

1 This article was created with the financial support of the Grant Agency of the University of South Bohemia in České Budějovice, project No. 028/2018/H 'The Effect of Serious Disease on Traditional or Alternative Spirituality of Patients'.

2 We build on the assumption that spirituality is a general characteristic of man and is present, to varying extent, in the vast majority of individuals. Cf. Pavel ŘÍČAN, *Spiritualita v centru struktury osobnosti*, in: *Psychologie osobnosti*, ed. Marek BLATNÝ, Praha: Grada, 2010, pp. 225–238. Here, 'traditional' spirituality refers to a spirituality raising from the Christian roots which can be defined as 'the personal experience of the relationship to the transcendental reality, in this case, to the Trinity, (...) and also as the specific conditions, circumstances, methods and stages of development of that relationship. Ivan ŠTAMPACH, *Nahradila spiritualita náboženství?*, in: *Spiritualita. Fenomén spirituality z pohledu filozofie, religionistiky, teologie, literatury, teorie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců*, eds. Hana BABYRÁDOVÁ and Jiří HAVLÍČEK, Brno: Masarykova univerzita, 2006, pp. 99–105.

3 In this article, the term 'alternative' spirituality refers to the deinstitutionalised spirituality which covers a wide range of phenomena, such as 'reading horoscopes, belief in the ability of healers, divination or interpretation of cards, interest in parapsychology, various meditation

of this data has enabled us to gain insights that can be beneficial for clinical pastoral care, that is, for care which is provided to patients in this marginal life situation.

1. Theoretical basis

In addition to the physical care of patients, the care of the patient's spiritual needs has become an integral part of complex hospital care in Europe. In the Czech Republic, it is called clinical pastoral care.⁴ This type of care is provided by hospital chaplains. While this care has been established in our western neighbours for a long time, it is not commonplace in all hospitals in the Czech Republic. Its implementation is connected, among other things, with the definition of organisational structure, objectives, the position of hospital chaplains within hospitals, their competences, etc. Thus, there is a need to clarify the role, status, and benefits of clinical pastoral care, especially in secular hospitals. Although this issue may seem to be sufficiently discussed in the Czech environment, a new definition of the role and definition of clinical pastoral care, in the context of the term 'spiritual care', is nowadays a current topic in the neighbouring German-speaking countries. This term could become a topic in the Czech Republic as well. The relationship of 'spiritual care' as a new interdisciplinary concept of care and clinical pastoral care is not discussed in neighbouring countries only. A number of 'spiritual care' concepts have been developed in the UK and the US, where the topic has sparked a debate between conservative and liberal theologians about the positives and negatives of 'spiritual care' versus traditional pastoral care (focused on denomination).⁵ Indeed, this term comes from the Anglo-American environment: more than 25 years ago, it was established in the UK, the United States, and Canada as a medical reference. In Europe, this expression first spread in Holland, and gradually penetrated into Germany and other German-speaking countries,⁶ where the topic is explored by theologians from the field of medicine or medical ethics.⁷ In Germany, the *International Society for Health and Spirituality* (Internationale Gesellschaft für Gesundheit und Spiritualität) was established in Munich. It publishes its own professional magazine *Spiritual Care* and deals with, in addition to a number of other topics, religion, religiosity, faith, and spirituality in relation to disease and health.⁸ 'Spiritual care' is based on a broadly defined notion of spirituality. The latter can be understood as an inner attitude and personal search for meaning in different life situations, especially in situations associated with existential questions. In this sense, the term does not fall within the exclusive competence of hospital chaplains but is a matter for other professional groups working with severely ill and dying patients.⁹ According to Ulrich H. J. Körtner, 'spiritual care' is a reflection of the fact that medical-ethical problems are present on three levels: personal (physician-patient), institutional (hospital), and at the level of one's culture, values, world-view, and religion. At the same time, the theme of 'spirituality, religion, and culture at the patient's bedside' is present on all these levels.

techniques, yoga, new age, Eastern medicine, 'alternative' medicine such as homeopathy, etc.' Dana HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, Praha: Karolinum, 2013, p. 14.

4 For a definition of clinical pastoral care, see, for example, Marie OPATRŇÁ, *Etické problémy v onkologii*, 2nd revised and updated edition, Praha: Mladá fronta, 2017, p. 95.

5 Cf. Ulrich H. J. KÖRTNER, *Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 94.

6 Cf. Doris NAUER, *Spiritual Care statt Seelsorge?*, 1st ed., Stuttgart: Kohlhammer, 2015, p. 10.

7 Let us mention, for example, M. Belok, C. Kohli Reichenbach, B. and A. Heller, E. Frick, M. Klessmann, D. Nauer, U. H. J. Körtner or T. Roser.

8 Cf. Traugott ROSER, *Seelsorge und Spiritual Care*, in: *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, ed. Michael KLESSMANN, 4th extended ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 70–71.

9 © Cf. Michael KLESSMANN, *Im Strom der Zeit ... Von der evangelischen über die ökumenische zur interkulturellen Seelsorge und spiritual care (on-line)*, available at: https://www.researchgate.net/publication/274455153_Im_Strom_der_Zeit, cited 17th March 2019.

‘Spiritual care’ takes into account all these levels best and it helps to integrate generally denominationally based pastoral care in different churches into a more comprehensive concept of care and support within the hospital system.¹⁰ According to T. Roser, the term ‘spiritual care’ should be understood as a superior term, as a kind of ‘umbrella’ under which various professional groups and different concepts, including pastoral care by churches, have their place. At the same time, however, it must create its profile and define itself in relation to other ‘spiritual care’ professions and clearly formulate its proprium.¹¹ This brings questions about its new role, definition, and competency.

Therefore, in this context, thoughts about the role and place of clinical pastoral care in hospitals are also legitimate in the Czech Republic. This applies especially with regard to the persisting low interest of Czechs in churches and the related type of spirituality or religiosity on one hand,¹² and a rather high interest in ‘alternative’ spirituality on the other.¹³ Although clinical pastoral care, as its definition implies, is aimed at a relatively wide range of clients (regardless of their religion), the question is whether and to what extent it is able to reach the ‘alternatively’ believing patients and whether these patients would ask for a hospital chaplain. For example, foreign research among cancer patients has shown that 40% of them consider their family members and friends to be their spiritual companions. Also, 29% of them refer, in this sense, to medical staff, and only 17% to spiritual or hospital chaplains.¹⁴ Another question is whether even some Christians, in times of severe illness, seek help outside Christianity, and whether serious illness really opens up room for questions of meaning, for transcendence, and thus touches upon the sphere of spirituality, transcendence, and religion.¹⁵ The presented qualitative research has sought answers to these questions by focusing on the marginal life situation and its reflection in the ‘traditional’ and ‘alternative’ spirituality of respondents in the context of clinical pastoral care. The research was also inspired by the fact that while the spiritual needs of patients (in connection with a serious illness), or the influence of spirituality/religiosity on the physical health, mental health, and well-being of the patient are a frequent subject of research interest, the opposite relationship – the effect of a serious disease on the ‘traditional’ or ‘alternative’ spirituality of patients – has not been explored and there has not been an interest. Also, there is no relevant literature on the subject.

2. Research

The actual research took place between March and May 2018 in the region of South Bohemia. The originally intended quantitative research was not used for the questionnaire. Instead, the qualitative research was used for data collection. The semi-structured interview method seemed more appropriate due to the personal nature of the questions and the possibility of an in-depth interview even though it supplied data from a smaller number of respondents.¹⁶ The research was

10 Cf. KÖRTNER, *Leib und Leben ...*, pp. 93–94.

11 Cf. ROSER, *Seelsorge und Spiritual Care...*, pp. 62–76; further cf. © Michael Kessmann, *Im Strom der Zeit...*

12 Cf., for example, Pew Research Center research, published in 2017. © Pew Research Center, *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe*. National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes (online), available at: <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>, cited 10th February 2019.

13 Cf. HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí...*, pp. 14–15 and 74.

14 Cf. ROSER, *Seelsorge und Spiritual Care...*, p. 74.

15 Cf. Marek VÁCHA, Radana KÖNIGOVÁ and Miloš MAUER, *Základy moderní lékařské etiky*, Praha: Portál, 2012, pp. 71–87.

16 Although the term ‘communication partners’ is used in qualitative research, the term ‘respondent’ is used in this article. We believe that this term represents the essence of this research better. It is also used, for example, by J. Hendl. Cf. Jan HENDL, *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace*, 4th revised and expanded edition, Praha: Portál, 2016, pp. 168–170.

focused on two goals. The first was to find out what factors had contributed to the formation of the 'traditional' or 'alternative' spirituality of the respondents. The second goal was to answer the question of how the 'traditional' and 'alternative' spiritual attitudes are affected by a serious disease. In order to fulfil the goals, two key research questions and their sub-questions were defined:

1) **What factors contributed to the formation of 'traditional' or 'alternative' spirituality of respondents?** *How did these factors affect their spiritual attitudes before the serious illness?*

2) **How does a serious disease affect the 'traditional' or 'alternative' spirituality of respondents?** *To what extent does a serious disease open up space for the 'traditional' or 'alternative' spirituality of respondents? Does a serious illness lead to a change in the existing 'traditional'/'alternative' spirituality in terms of its consolidation, weakening or loss? Does a serious disease cause a shift from the 'traditional' spiritual attitudes to the 'alternative' ones and vice versa?*

2.1 Research Procedure

The data were obtained from respondents from the South Bohemian Region. The equal presence of men and women in the sample was our aim. Other important criteria for the selection of respondents were the past experience of serious illness, or the current experience of serious illness, and the age of the respondents. The upper age limit was not limited, while the lower age limit was 20 years. The age of 20 to 25-30 is considered to be early adulthood in terms of developmental psychology. At this age, personal maturity is already achieved, identity is consolidated, and personal and professional goals are clarified.¹⁷ These respondents should therefore be able to think more seriously and deeper about issues related to the meaning and value of life in relation to a serious illness. The last criterion was the 'faith' of respondents, that is, whether they are 'traditional' or 'alternative' believers. A total of 30 respondents were approached. Eight respondents refused to participate in the research. Two of them – a woman and a man, aged 73 and 80 – were not included in the research but they helped to make the research questions more understandable and clearer before their final formulation. The research included 20 respondents. The youngest was 28 at the time of research, the oldest was 75. Ten respondents were in the group of 'traditional' believers, and the other 10 respondents were in the 'alternative' group. While the first group consisted of a balanced representation of both men and women (5 + 5), the other group had a significantly higher share of women (8 + 2). This fact is also reflected in the findings of other research. According to them, women (more often than men) believe in amulets, horoscopes, healers, and diviners, regardless of their education, age, economic activity, size of place of residence, etc.¹⁸ Out of 20 respondents, 11 had oncological disease, 4 respondents had a psychiatric diagnosis, two had cardiovascular disease, and the last three respondents had a gastroenterological, metabolic, and pulmonary diagnosis.

2.1.1 Realisation of Interviews and Ethical Aspects

All respondents were approached in person, the first respondents being people from the immediate social surrounding of the author who subsequently recommended other possible respondents

17 Cf. Josef LANGMEIER and Dana KREJČÍŘOVÁ, *Vývojová psychologie*, Praha: Grada, 2006, pp. 167–170.

18 Cf. HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí...*, p. 110; further cf. Olga NEŠPOROVÁ, *Českolipská necirkevní spirituální scéna*, in: *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Dušan LUŽNÝ and Zdeněk R. NEŠPOR et al., Praha: Malvern, 2008, p. 150.

and helped to mediate contacts. Then the 'snowball' method was used. Before the interview itself, it was verified (by telephone interview with the respondents) that they met the above criteria. Then information about the place and time of the meeting was specified. The interviews were conducted in different environments, according to the respondents' choice, and without the participation of third parties. It was always a safe environment. Prior to interviewing, the respondents were informed about the purpose of the interview, and that the conversation would be recorded and then rewritten. They were also assured that the data obtained – with the exception of demographic data – would remain anonymous. Based on this information, the respondents were asked whether they agreed to participate in an interview (i.e., whether they gave informed consent).¹⁹ The average length of the main phase of the interviews was about 35 minutes, the total length with the introductory and closing phases (during which questions about demographic data were asked) was about 45-50 minutes.

In view of the relatively personal nature of some of the issues covered by the research (namely the serious disease and the respondents' beliefs), it was also necessary to take into account the ethical aspect. Throughout the research, the emphasis was on complying with the ethical principles of confidentiality and informed consent.²⁰ The sensitive question of the nature of the disease was asked only in general. Neither the specific diagnosis nor the prognosis of the disease has been researched, and there is also no association between a particular disease type and a particular respondent. The names of the respondents were changed for the purposes of the article. None of the first names corresponded to the real names of the respondents. Regarding the question of faith, belonging to the 'traditional' or 'alternative' group of believers was determined by the respondents' own declaration, and then by using two groups of clarifying questions that were used in the surveys by sociologist D. Hamplová. These were questions of do you believe in: God, afterlife, heaven, hell, miracles? And the further questions were of do you believe in: amulets, reincarnation, healers, diviners, astrology?²¹ As expected, the level of consent in one or the other group of questions was not the same for all statements. However, the acceptance of one or the other type of questions was essential.

2.2 Method of Data Analysis and Processing

The data processing was done through thematic analysis based on a literal transcription of twenty interviews and open coding. First order reduction was not performed between transcription and text coding. This reduction is recommended, for example, by M. Mioviský.²² The texts were left in their full version, including the passages that did not respond directly to the questions (with unfinished sentences, etc.). These passages often made the respondents' opinions clearer. The analysis of the interviews was done by using open coding (that is, categorising words, phrases, paragraphs into similar content categories and their subcategories). Although open coding is linked to the grounded theory method,²³ it is, as stated by V. Suchomelová, 'used by other analytical approaches for its simplicity and efficiency in large-scale data sorting',²⁴ and has therefore been used in this research. In the initial reading phase, the main themes were colour-coded. A different colour

19 Cf. Roman ŠVAŘÍČEK, Klára ŠEĐOVÁ et al., *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*, Praha: Portál, 2007, pp. 46–49.

20 Cf. *ibid.*, pp. 43–49.

21 Cf. HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí...*, pp. 59–61.

22 Cf. Michal MIOVISKÝ, *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*, Praha: Grada, 2006.

23 Cf. Anselm STRAUSS and Juliet CORBINOVÁ, *Základy kvalitativního výzkumu: postupy a techniky metody zakotvené teorie*, Brno: Sdružení Podané ruce; Boskovice: Albert, 1999.

24 Věra SUCHOMELOVÁ, *Senioři a spiritualita: duchovní potřeby v každodenním životě*, Praha: Návrat domů, 2016, p. 130.

was chosen for each theme making the subsequent orientation in the text easy (as suggested by M. Miovský).²⁵ Basic categories were then created for each thematic area – codes in the colour corresponding to the given theme. These codes were used to mark recurring, relevant research statements. The occurrence of these statements was very clear thanks to colour differentiation in the text. In the second phase of the coding, individual texts were checked again. Their parts were assigned to the base categories created in the first phase, and a new category was created when necessary. The first, rough differentiation of the text was done using the ‘pencil-paper’ method. Then the texts were processed using the MAXQDA 12 software program. The relations between individual categories and subcategories were also illustrated by mind-maps in the application Mindly. The thematic analysis enabled us to obtain a number of statements, attitudes, and opinions regarding the individual thematic areas from the texts examined. These were then compared with the results and findings of the other quantitative and qualitative researches.

3. Results

The following part presents the results of the research in the basic form with respect to the scope of the article.

3.1 The Shaping and Transformation of Spirituality throughout Life

The first part of the data analysis was a search for key factors that influenced the formation of the ‘traditional’ or ‘alternative’ spirituality during the respondents’ lives and before the serious illness. The answers of the respondents showed that it is possible to distinguish roughly three basic factors: the roots of faith received in the family environment and the formation of ideas about God in childhood (that is, what we could, in sum, describe as a form of *early religious socialisation*), *significant breaking points in life*, and finally a *serious illness* (which will be discussed in detail below). An important factor shaping the basic orientation towards the ‘traditional’ or ‘alternative’ spirituality of respondents was their *religious socialisation in childhood*. Its influence on the later spirituality of the ‘traditionally’ believing respondents was manifested in two respects. The first was its distinctive social dimension. Religious activities took place within the family or the church, and as the research showed, if the respondents perceived their visit to worship and other religious practices as an obligation, habit, or even an enforced activity, they replaced it (in the period of *significant breaking points in life*) with other activities for longer or shorter periods after the disappearance of this duty. These *breaking points* included the beginning of university studies (which attracted some respondents to various ‘alternative’ phenomena), marriage (believers stopped practising for a while due to the influence of their spouses), and, in particular, the change of political circumstances in 1989. Due to this political change, many respondents became interested in ‘alternative’ spirituality (e.g., Alena, 40; Květa, 53; Marek, 47; or Zdena, 75). Secondly, data analysis showed that some respondents (whose families were less ‘orthodox’ and whose attendance at religious services, religious life, and religious practices were irregular and less intensive) decreased their interest in Christianity or even temporarily (in the period of *breaking points in life*) increased their interest in ‘alternative’ spirituality. This finding corresponds to the results of the quantitative research *DIN 2006*. According to this research, in the Czech environment, the probability that the respondent will believe the elements of Christian beliefs

25 Cf. Michal MIOVSKÝ, *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*, Praha: Grada, 2006.

(but also the probability that he will believe 'alternative' phenomena) is significantly influenced by the attendance of worship services in childhood. The frequency of these visits plays an important role. The strongest belief in amulets, horoscopes, diviners, etc., was among those who worshiped in their childhood only from time to time (i.e., less than once a month). In addition, religious socialisation in the family also played an important role.²⁶ A fundamental change for the respondents was the moment of 'internalising' their faith and creating a personal relationship with God that brought them back to Christianity.

Also, in the group of 'alternative' believers, the form of early religious socialisation influenced their later spirituality, but differently (in comparison to the previous group). Although eight respondents in this group were baptised, nine respondents said that at least one of the parents or grandparents was a believer, and five respondents had some experience of visiting church, reading the scriptures, or praying in childhood, the families (in which the respondents grew up) were not associated with the life of ecclesiastical institutions and did not pass on 'traditional' faith to the next generation. The occasional visit to church, especially during important holidays, could not form a sufficient basis for the later Christian orientation of the respondents. According to D. Hamplová, 'occasional contact with the Church and religion in childhood increases the interest in the supernatural, but it is not sufficient enough to create one's awareness of specific religious facts.'²⁷ The absence of religious socialisation in churches and families thus created space for a different type of spirituality than the 'traditional' one. We can trace the roots of 'alternative' spirituality in the family in the case of two respondents (Gabriela, 43; Daniel, 60). Their families have even sparked their long-term interest in astrology and healing. In the period of *significant breaking points* in life and especially in the *period of serious illness*, the respondents did not seek answers to their questions and problems in Christianity but in various 'alternative' phenomena. In this group of respondents who (through their classmates, acquaintances, friends, or the esoteric literature boom in the 1990s) contributed to arousing interest in 'alternative' spirituality, the *breaking points in life* were mainly the beginning of later high school studies, political changes after 1989, and the need for a major life change in adulthood. These *breaking points* in life significantly influenced the spirituality of 'alternatively' believing respondents, including the induction of interest, or the expansion and deepening of such matter.

3.2 'Traditional' and 'Alternative' Spirituality in the Context of Serious Illness

In the next part of the data analysis, the aim was to find out how a serious disease is reflected in the respondents' 'traditional' or 'alternative' spirituality. It was examined whether and to what extent serious illness opens up a space for 'traditional' or 'alternative' spirituality, whether a serious illness leads to a change in existing 'traditional'/'alternative' spirituality (in terms of its consolidation, weakening, or loss), and whether (as a result of a serious illness) 'traditional' spiritual attitudes change towards the 'alternative' or vice versa.

3.2.1 Illness as Open Space

In the group of 'traditional' believers, all respondents stated that their disease meant a change in the ranking of values. These changes included a deeper view of one's own life, an awareness

26 Cf. Dana HAMPLOVÁ, Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 4/2008, pp. 714–715.

27 Ibid., p. 715.

of the value of health (e.g., Pavel, 50; Věra, 28), and a re-evaluation of life priorities. Suddenly, work was not in the first place (Adam, 58), and for some respondents (such as Alice) the disease meant a return to God: *'Many things were not important, in fact, it was mainly about my return to faith in God.'* (Alena, 40). This was closely connected with the respondents' questions related to the disease. Most respondents started thinking more about the meaning of life and of death. They worried about the future of their family, and asked the question 'why?' *'The disease will swallow you, and you start asking why it happened to me?'* (David, 41). Although two respondents said they had not asked such questions at all, they stated (in the course of another narration): *'(...) even though I was asking myself why I was sick given the fact that I had eaten healthily'* (Zdena, 75); *'(...) of course, I was dealing with matters of the future'* (Květa, 53). Only one respondent did not realise that she would have dealt with such questions: *'No, I don't realise it. I dealt with it well. And because I took it this way, so did the people around me.'* (Irma, 42). An important role could be played by the fact that this respondent (who had not felt the necessary support and acceptance during her childhood) had the strong support of the Church community during her illness. They prayed for her, helped her. They also let her know that she was surrounded by close people and that she was not alone when dealing with the illness. The importance of family and friends in coping with a serious illness is confirmed by the clinical psychologist Laura Janáčková: *'The worst thing is when a person has to deal with the illness and he is alone. (...) And it is also quite clear that emotional support during the illness has a proven positive effect on the process of dealing with this illness.'*²⁸ *Unconditional acceptance and support of the community could play a positive role in dealing with the disease in the case of this respondent. The source of hope and support in coping with the disease was (in addition to family and close friends) faith and trust in God as the 'guarantor of the meaning'* (David, 41; Alena, 40). God is seen as the *'One who will not leave the person'* (Irma, 42), who *'carries him in His arms'* (Peter, 65). One can also *'present his situation to God and let Him decide about future events'* (Adam, 58; Věra, 28) or *'one can also return to God in times of illness'* (Marek, 47). The statements of 'traditionally' believing respondents have shown that serious illness is an opportunity to stop in the everyday hustle and bustle, to look deeper in life, to rethink life priorities. Most of the respondents refer to existential questions in relation to a serious illness. At the same time, the illness meant a moment of realising the importance of their own faith in God while coping with the disease, and the importance of coming closer to God as a source of hope and meaning.

The respondents in the 'alternative' group of believers also reported a change in the ranking of values in relation to a serious illness. Their illness (like in the group of 'traditionally' believing people) brought a deeper consideration of their own lives and health (Ivana, 47; Karolína, 67), a reassessment of priorities especially in relation to work (Milada, 66; Jindřiška, 68; Vendula, 48), and a focus on essentials (Gabriela, 43; Daniel, 60). Like the respondents in the first group, the 'alternative' believers also considered the future, the fear of death, and the search for the cause or meaning of the disease. Jarmila, 45, for example, said: *'So I asked myself what my future would be. I also asked myself sometimes: Why has this happened to me? What is the point of this?'* The sources of hope were different for respondents in the 'alternative' group of believers in comparison with the 'traditional' group of believers. In the first place, there were family and friends. Karolína, 67, Jakub, 37, and Ivana, 47, perceived the disease as *'their fate'*, respectively their karma, and this attitude helps them to cope with the disease (in addition to family support). For Milada, 66, Vendula, 48, and Dana, 43, the illness was an opportunity and motivation for a major change in life.

28 Laura JANÁČKOVÁ, *Život je boj. Praktický průvodce rakovinou pro nemocné a jejich blízké*, Brno: Grifart, 2014, p. 53.

As Milada said aptly: *'The disease is a letter from above. It is here to teach one something. But also, one has to change something.'* For the latter mentioned respondents, faith in oneself (*'I will make it through'*) was the greatest strength. They also believed that working on oneself and making changes in different areas of life (most often in the area of eating and relationships) would lead to recovery. The answers of 'alternatively' believing respondents show that, here too, their disease is an open space both for the reflection of life and for worries about one's future and about the future of their closest ones. It also raises questions about the cause or meaning of the disease. While in the group of 'traditional' believers these questions were (from the beginning) connected with the Christian belief in God as a source of hope and a guarantor of meaning, in the second group of respondents the question 'why' concerned the cause of the disease and finding its explanation. It was less about the sense of the disease. In this group of respondents, the disease was understood, among other things, as 'fate' (which explains the cause of the disease), or as an opportunity to change (in the sense of different body treatment, or personality development while using various alternative methods).

3.2.2 Changes in 'Traditional'/'Alternative' Spirituality at the Time of Illness

The next phase of data analysis was focused on examining whether a serious illness leads to a change in existing 'traditional'/'alternative' spirituality. These changes include consolidation, weakening, or loss of the spirituality. It is necessary to say that both groups of respondents have had experience with 'traditional'/'alternative' spirituality before the disease.

In the group of 'traditionally' believing respondents, our research showed that most of the respondents changed their belief in God in the time of serious illness in the sense of deepening, consolidation, internalisation, or restoration, even among respondents who (at the time of their significant breaking points in life) did not practice their faith or were interested in different alternative directions. Only one respondent said that the disease has had no effect on her existing faith in God. On the contrary, for Marek, 47 (who stopped believing in God at a young age when his parents died) his own illness meant a gradual return to God. Although it was difficult for him to talk about the matter, he said, *'I'm thinking about God a lot now. Somewhere inside I feel that God loves me and that I can turn to Him with all the questions and requests. But it's very personal.'* In this context, let us mention the results of the *International Social Survey Program 2008*. This survey suggested that 'belief in God is largely dynamic, (...) every sixth respondent said he had changed his faith during his life. More frequent was the loss of faith (I do not believe in God, but I previously believed – 11%) than conversion (I believe in God, but I did not believe before – 5%).'²⁹ A marginal situation (such as a serious illness) could therefore lead to an extreme attitude – a loss of faith in God. However, in the group of 'traditionally' believing respondents, such an attitude has not been confirmed in relation to their own serious illness. Four respondents said the disease was a test of faith for them, though. The disease has also changed other areas of respondents' spiritual life. For some, their earlier image of God has changed. David, 41, said: *'My idea of God has transformed. One realises his addiction to God during the disease. He is the guarantor (of meaning) and we are just creatures (...)'* Other respondents also spoke in the same way: they not only have their beliefs in God changed during the period of illness, but also the image of God and the relationship to God has changed. He has become more kind and closer to them. The disease has often transformed immature or vague images of God into the perception of God as

29 HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí...*, pp. 58–59.

almighty, good, as the guarantor of meaning, the giver of peace (e.g., Zdena, 75; David, 41; Alena, 40; Věra, 28; Petr, 65; and others). According to the respondents, the illness has also influenced another important part of their spiritual life, namely, prayer. It became more intensive, truthful, fervent, but it also taught the respondents the ability to remain in God's silence at the time of illness (e.g., Petr, 65; Věra, 28). On the other hand, among the things which have not changed for the respondents was their regular attendance at worship, sacraments, and community meetings, as long as their health allowed them.

Also, in the group of 'alternative' believers, attitudes towards alternative methods has changed under the influence of serious disease, in a positive sense. This has led to a deepening of interest in these methods (usually the interpretation of different types of cards and astrology), but also to the widening of interest in other types of alternative methods, especially in 'alternative medicine',³⁰ but also in chakras, tantra, or in family constellations. The disease has positively influenced the respondents' opinion especially on 'alternative' medicine. The respondents have been convinced that '*it works*', as (for example) Ivana, 47 said. Positive experiences with alternative methods have led to an increase of interest in literature on this subject, to attendance at lectures, courses, and workshops. Some respondents have also begun to devote themselves to card interpretation or astrology.³¹ As far as healers are concerned, respondents consistently distinguished between healers and charlatans, and they warned against the latter. In particular, they appreciated the holistic approach of healers – linking the physical, mental, and spiritual aspects. According to respondents, healers give (during the illness) positive energy, mental well-being, calmness, assurance that everything will turn out well (e.g., Ivana, 47; Dana, 43), and send healing energy. An interesting question (in this context) was asked by E. Křížová in her research, 'whether one finds alternative care after changes in the value framework and due to changed preferences and wishes (...) or whether these value transitions follow after the positive experience with an alternative treatment, and thus represent a consolidation of this view'.³² The research data (and its analysis) suggests that both of these variants have taken place. Respondents in the group of 'alternative' believers turned to alternative methods mainly because of the need for a holistic perception of body and soul. After a positive experience with these methods, the respondents consolidated and extended them. The disease, which primarily required a health solution, also made the respondents think about things '*between heaven and earth*' and spiritual essence. These considerations did not lead to an interest in Christianity, as will be discussed below.

3.2.3 Mutual Openness of 'Traditional' and 'Alternative' Spirituality

The last part of the research dealt with the question of whether (and to what extent) 'traditionally' believing respondents are open to alternative procedures and, vice versa, whether 'alternative' believers are open to some elements of Christianity. The question of the blending of the different types of spirituality was also addressed by the quantitative research of the International Social

30 The authors Z. Vojtíšek, P. Dušek and J. Motl state that 'usually all methods of alternative medicine work with some of the levels of spirituality. They mostly provide some spiritual anthropology (e.g. teaching about chakras or acupuncture meridians), come with the presumption of positive spiritual energy, uncover the hidden meaning of the patient's troubles and make a meaningful story of one's life, (...) these methods let the patient participate in healing through rituals which are performed by healer himself or herself (...) etc.' Cf. Zdeněk VOJTÍŠEK, Pavel DUŠEK and Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012, p. 23.

31 According to the respondents, it was not about entertainment, but about 'faith' in horoscopes and cards revealing the future, fate, indicating the path (which should be taken by the respondent), etc.

32 Eva KŘÍŽOVÁ, Jak užívají čeští pacienti alternativní léčebné postupy a jak hodnotí jejich efekty? (Sociologický průzkum zkušeností s alternativní medicínou a postojů k ní), *Praktický lékař* 1/2001, p. 36.

Survey Program 2008. Unlike in other countries, the results for the Czech Republic showed that interest in one type of spirituality ('alternative' spirituality) does not increase the interest in another type of religious phenomena.³³ Given the fact that a serious disease is a specific situation, it was interesting to find out whether the results of the above investigation apply in our case as well. According to our research, five respondents in the group of 'traditional' believers have had experience with alternative methods in connection with their illness. For two of them, this experience was mediated. Věra, 28, and David, 41, became sick during adolescence and through their parents were treated by various healers. Both of them assessed this experience negatively. David said: *'Even today, Mum says how it helped me, and how I improved after that, and I say: Mom, you took me to a witch.'* Despite the persistent disease, both respondents are practising Christians and neither of them seeks alternative methods. Marek, 47, at the time of his illness visited a Chinese healer. He was undergoing acupuncture. Nevertheless, he did not consider it as an alternative treatment because it was not done by a healer but by a Chinese doctor. Květa, 53, sees acupuncture in the same way. She underwent it even before her illness. As with the others, she does not see it as 'alternative' because it was not done by a healer but by a doctor. Acupuncture, like homeopathy, is, as shown in this research, considered by some Christians to be quite compatible with their Christian orientation. The last of the five respondents, Zdena, 75, has been intensively engaged in homeopathy. Her interest in this alternative method was initially driven by health problems. She recalls this period herself as follows: *'I was looking for spirituality, but this was related to my treatment. The interest and the spirituality were added later.'* Zdena confirmed (by her words) the results of O. Nešporová's research. According to this research, people are attracted by the interconnection of spirituality with everyday life and body. 'That's how it works for healing. A patient comes with his health problem, and it is primarily at the physical level. Then he finds out that there are procedures how to get rid of this health problem. But what is important, these procedures are strongly connected with one's spiritual side, or they require a personality change.'³⁴ Data analysis in this group of respondents indicated that a serious disease is a factor that can lead 'traditional' believers to openness to the other type of spirituality, but the degree of openness is not very large and is primarily connected to the longing for physical recovery. If 'traditional' believers were already interested in alternative methods, it was mainly acupuncture and homeopathy. These were not perceived as alternative. None of this group of believers visited a fortune teller, did not receive purposefully healing energy, did not wear an amulet for happiness, etc., at the time of their illness. In the group of 'alternative' believers, the degree of openness to the other type of spirituality is even lower than in the previous group of respondents. While some respondents admitted that they were thinking of God at the time of illness, their perception of God was very different from the Christian concept. For Karolína, 67, God is not a personal God, it is an energy. For Jakub, 37, God is a thought construct. The others were not able to imagine anything or they talked about the universe, positive energy, and higher intelligence. Visiting churches was perceived quite positively by the respondents (seven out of ten respondents said that they had visited a church not only during the time of illness). However, it is not an expression of Christian practice. For some of them, churches represent their memories of Christmas and Easter. Most respondents said that they had visited a church because of the atmosphere, silence, calmness, the possibility of being in it alone, or the possibility of lighting a candle regularly. These statements partly correspond

33 Cf. HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí...*, pp. 77–81.

34 Olga NEŠPOROVÁ, *Českolipská necírkevní spirituální scéna*, in: Dušan LUŽNÝ and Zdeněk R. NEŠPOR et al., *Náboženství v menšině: religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern, 2008, p. 155.

to STEM agency research results from December 2017. According to these results, only 8% of Czechs go to church at least once a month. At Christmas, though, it is 38%. Czechs, even if they do not believe in God, rank a church visit among Christmas habits.³⁵ The respondents also positively commented on prayer at the time of illness. Six respondents said they had been praying. It was a prayer as a request for help especially – ‘to make things go well’, ‘to make the test results good’. R. Tichý commented on the results in his research: ‘Surprisingly, prayer does not depend on religion or belief in God. (...) However, the form of prayer depends heavily on faith in God: prayer as a plea for help requires a burst of faith (...)’.³⁶ However, prayer (in the concept of ‘alternative’ believers) is not a realisation of a relationship with a personal God. It is rather a formula that is supposed to function in the same way as an amulet for happiness. If the respondents commented on the churches, as in ecclesial institutions, their comments were generally negative. Mainly the Roman Catholic Church was perceived through the prisms of wars, indulgences, the presentation of power, sectarianism, and witch trials. Especially, the Church was not trusted as an institution (e.g. Jarmila, 45; Milada, 66; Vendula, 48; Dana, 43). Overall, respondents from this group did not show any deeper interest in the elements of Christianity at the time of serious illness. Even in this group of respondents, an interest in ‘alternative’ spirituality does not increase the interest in another type of religious phenomenon.

4. Summary and Conclusions for Clinical Pastoral Care

First of all, the data analysis confirmed that a serious illness is a marginal life situation. In such a situation, the vast majority of respondents (from both groups) want to know the sense of it, express their fears (this includes their future and also death), re-evaluate life priorities, and look for sources of hope, reinforcement, and support. These sources can be within the family and closest friends. In accordance with one’s spiritual focus, ‘traditional’ believers look for these sources in faith in God, who is the guarantor of meaning. ‘Alternative’ respondents look for the sources in themselves, in understanding (they understand the illness as fate or karma), and in vital changes in life associated with different alternative practices. Thus, a serious disease opens up a space for spirituality, but not necessarily a ‘traditional’ spirituality.

In the next part of the data analysis, the research showed that (at the time of serious illness) the existing spirituality changes within both groups of ‘traditionally’ and ‘alternatively’ believing respondents. These changes are consolidation, deepening, strengthening, and, in the case of ‘alternative’ believers, an extending of interests to other alternative practices and to spiritual things, but not to Christianity. Respondents from the group of ‘traditional’ believers, including those who (for some time) devoted themselves to ‘alternative’ spirituality at the time before the illness, made a space for the seeking and acceptance of the meaning of the illness, for the internal processing of the illness, and for the spiritual anchoring at the time of the illness. That situation has led to the purification, internalisation, and deepening of their faith in God and to the intensification of Christian practices. None of the respondents lost their ‘faith’ at the time of the severe illness, abandoned existing spiritual attitudes, or changed one type of spirituality for another. As the results of the research have shown, it was possible to observe some openness to ‘alternative’ spirituality, namely ‘alternative’ medicine (acupuncture and homeopathy) in the group of ‘traditional’

35 Cf. © STEM, Téměř dvě pětiny občanů řadí mezi vánoční zvyky návštěvu kostela (on-line), available at: <https://www.stem.cz/temer-dve-petiny-obcanu-radi-mezí-vanocni-zvyky-navstevu-kostela-2/>, cited 26th January 2019.

36 Cf. Radek TICHÝ, Náboženské/spirituální představy, zkušenosti a zájmy českolipských občanů, in: Dušan LUŽNÝ and Zdeněk R. NEŠPOR et al., *Náboženství v menšině: religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern, 2008, p. 178.

believers, but the degree of openness was not very great and was primarily due to the need for physical healing. Moreover, the two methods were not perceived by the respondents as alternative. Also, respondents from the 'alternative' group of believers did not show a deeper interest in elements of Christianity at the time of serious illness. This fact can be interpreted by the fact that 'alternative' spirituality meets the needs and demands of respondents in the field of physical health, well-being, personal development, and provides a value framework. Thus, there is no need to engage in other religious phenomena such as Christianity.

As research results have shown, the openness of 'alternative' spirituality towards Christianity is very low. This fact can affect the clinical pastoral care. In the group of 'traditionally' believing respondents, clinical pastoral care in marginal life situations can offer a wide range of help in the form of prayer, worship services, sacraments, rituals, and spiritual accompaniment. While the range is quite wide for the 'traditional' group, for 'alternative' believers these possibilities are limited. Respondents from the 'alternative' group tend to look down on the churches, they do not feel the need to meet the clergy, and they fully satisfy their needs by various alternative practices. Christianity, as one of the respondents said, 'is not their way'. It might therefore seem that for the 'alternative' clients the abovementioned non-confessional 'spiritual care' would be better. It is based on a broadly defined spirituality, which is a matter of not only hospital chaplains but also of other professions which deal with the spiritual needs of people in hospital. However, pastoral care is not focused only on a narrow group of 'traditionally' believing people. It is ecumenical, religiously plural, and should be able to meet the spiritual needs of all the relevant groups of people. Of course, hospital chaplains must respect those who do not seek answers to their existential questions in Christianity and do not want spiritual accompaniment. As pointed out in the *Ad Gentes* decree, 'the Church strictly forbids anyone to be forced or brought in or lured by inappropriate means to receive faith (...)'.³⁷ Although the attempt to make contact with the 'alternative' believer may be difficult due to his lack of interest, these patients can be addressed within the area of topics connected with their serious health situation. Data analysis has shown that these topics include primarily family (especially children), as well as work and lifestyle changes related to illness or personal development. These topics can help to reach out to the patient. There can also be some potential for more in-depth interviews (such as concerns about the family's future). The hospital chaplain (through these topics) can help the patient to internally accept his illness, to overcome fear and anxiety, to activate internal sources of strength, and to find sources of hope even outside Christianity.

Another 'point of contact' for clinical pastoral care may be the need for a holistic link between the physical and spiritual element that was stated by 'alternative' believers in the research. Christianity also defends the holistic view of a person. He is viewed as a unity of body, soul and spirit. Christianity shares the definition of health as physical, mental, social and spiritual good. 'This view is (in Christianity) further deepened through the moral life of a person, his lifestyle, his relationship with other people, his serious life values and, finally, through his relationship with God as the first and last source of life.'³⁸ Here again, clinical pastoral care could find a common theme with 'alternative' believers.

Christianity as a childhood experience may also be a possible topic for an interview with the respondents. As research has shown, most of the respondents in the group of 'alternative' believers were baptised and half of them experienced some Christian practice during their childhood

37 *Ad gentes*, art. 13.

38 Tomáš HALÍK, *Sedm úvah o službě nemocným a trpícím*, Brno: Cesta, 1991, p. 9.

– church visiting, prayer, or Scripture reading. Although these are rather memories that belong to the past, they can be the starting point for hospital chaplains at an appropriate time.

The above research has shown another important aspect for clinical pastoral care. ‘Alternative’ respondents in the interviews warned against charlatans and criticised their practices (health as a business). Various alternative methods and procedures can undoubtedly harm patients in the physical, mental, and spiritual areas, as pointed out by J. Heřt. According to him, (in addition to the risk of direct damage of the patient) there is a risk of false diagnosis, financial loss, neglect of proper treatment, inappropriate healers’ advice, negative influence on the doctor, and others.³⁹ Hospital chaplains must naturally respect the patient’s decision-making freedom. However, they may also talk to an ‘alternatively’ believing patient (who they are in contact with) about important decisions. They can recommend him to speak with his physician before making any serious decision (for example, giving up traditional treatment in favour of an ‘alternative’ one).

Clinical pastoral care is still a Christian ministry even when meeting ‘alternatively’ believing patients. This premise is based on the fact that a person has God’s law written in his heart, and that he can listen to God’s voice in his conscience – ‘the most secret core and sanctuary.’⁴⁰ What is more, every person is connected with the Easter mystery⁴¹ in a way that only God knows. Both of these facts mean that every person is also able to experience himself as somewhere where God’s work takes place. Therefore, even in a situation when one has difficulty in communicating, it is possible to implicitly mediate God’s closeness, compassion, love, and hope. This can be done by mere co-existence (participation, empathic listening, but also by silence) with the ‘alternative’ believer (patient) in a difficult life situation.

As stated above, clinical pastoral care can also help patients who believe in some ‘alternative’ way at the time of their severe illness, if the chaplain and the patient find common discussion topics. Such topics, as the above research has shown, may not be obvious but are implicitly present in patients’ expressions and talks. Obviously, it would be easier to reach out and accompany these patients within ‘spiritual care’ differently (that is, through someone else than hospital chaplains). However, clinical pastoral care has a specific role within hospitals coming from its Christian anchoring: it contributes, among other things, to the humanisation of medicine and is thus deeply evangelistic.⁴²

Conclusion

The research that is the subject of this article deals with the issue of the effect of severe disease on the patients’ ‘traditional’ or ‘alternative’ spirituality. At the same time, analysis of the data enables us to acquire knowledge that can be beneficial for clinical pastoral care.

As data analysis has shown, serious illness opens up not only space for ‘traditional’ but also ‘alternative’ spirituality. However, their mutual openness is very low. While there was some interest in alternative methods (motivated by healing efforts) in the ‘traditional’ group of believers, there was no inclination to Christianity in the second (‘alternative’) group. None of the respondents in the second group showed interest in ‘traditional’ spirituality in connection with serious illness, and (as the research results showed) alternative methods fully satisfied the needs of these respondents. There is an issue in clinical pastoral care of how to approach patients from the ‘alternative’ group

39 Jiří HEŘT, *Alternativní medicína a léčitelství*, Praha: Nosková Věra, 2011, pp. 214–215.

40 Cf. *Gaudium et spes*, art. 16.

41 Further cf. art. 22.

42 This statement does not contradict the Ethical Code of the hospital chaplain. The term ‘non-evangelistic’ is used as ‘non-missionary’ there.

of believers and how to accompany them. Moreover, in a secular Czech environment, there is a low interest in churches and the associated type of spirituality or religiosity and, on the contrary, a relatively high interest in 'alternative' spirituality. It raises the question of the role and place of clinical pastoral care, especially in the context of 'spiritual care' (which is now being discussed in neighbouring German-speaking countries). In order to fulfil its goal and 'help suffering patients regardless of their beliefs',⁴³ clinical pastoral care must find topics which can be relevant for 'alternative' believers as well. It has to find ways how to fulfil their spiritual needs. At the same time, clinical pastoral care has to bear in mind its Christian anchoring. The research has shown that such topics can be found.

Contact

Mgr. et Mgr. Jana Maryšková

University of South Bohemia in České Budějovice

Faculty of Theology, Department of Ethics, Psychology and Charity Work

Kněžská 8, 370 01 Ceske Budejovice

marysj00@tf.jcu.cz

43 © Katolická asociace nemocničních kaplanů, Dohoda o duchovní péči ve zdravotnictví mezi Českou biskupskou konferencí a Ekumenickou radou církví v České republice (on-line), dostupné na: <http://kaplan-nemocnice.cz/wp-content/uploads/2014/03/Dohoda-o-duchovn%C3%AD-p%C3%A9%C4%8Di-ve-zdravotnictv%C3%AD-mezi-%C4%8Ceskou-biskupskou-konferenc%C3%AD-a-Ekumenickou-radou-c%C3%ADrkv%C3%AD-v-%C4%8Cesk%C3%A9-republice-ke-sta%C5%BEen%C3%AD.pdf>, cited 26th February 2019.

Weisure – fenomén, životní styl, nebo zlozvyk?

Martina Kočerová

Abstrakt

Článek se zabývá fenoménem *weisure* a změnami, které tento fenomén přináší v oblasti volného času. Jde o teoretickou studii, jejímž cílem je ukázat na úlohu pedagogiky volného času v moderní západní společnosti, kde dochází k rozvolnění hranice mezi časem práce a volným časem. Článek dochází k závěru, že z pohledu pedagogiky volného času je žádoucí působit na jedince již v dětství, kdy se utváří základ osobnosti a formuje se hodnotová orientace. Volný čas nepojímá primárně jako časový prostor ale spíše jako důležitou životní polohu, která významně ovlivňuje vyváženost života každého jedince a také společnosti jako celku. Pedagogika volného času by se měla v prevenci životního stylu *weisure* zaměřit zejména na rozvoj volnočasových kompetencí, hodnotovou výchovu, kritické myšlení a socializaci. A naopak – výchova ve volném čase by se neměla orientovat na pouhou realizaci aktivit a činností, a to i přes jejich atraktivitu, zábavnost či smysluplnost. Pokud se totiž zamění výchovné působení ve volném čase za pouhé naplnění volného času aktivitami a činnostmi, dochází k instrumentalizaci volného času a rozvoji životního stylu *weisure*. Namísto učení se zacházet se svobodou, zodpovědností, vytrvalostí, místo hledání smyslu se dítě učí konzumovat volnočasové aktivity, bavit se a selektivně si vybírat dle momentální nálady či módy. *Volný čas* jako časová kategorie z života člověka nevymizel, smazává se však podstata *volného času*, která je do velké míry ovlivněna *instrumentalizací a pedagogizací volného času*. *Volný čas* nabývá charakteru povinnosti, čímž je snižován potenciál, kterým *volný čas* disponuje. A právě tento vývoj podtrhuje význam *pedagogiky volného času*, která by měla své úsilí zaměřit nejen na děti a mládež, ale také na edukaci rodičů a pedagogů volného času, kteří se na *instrumentalizaci a pedagogizaci volného času* v mnohém podílí.

Klíčová slova: hodnotová výchova, instrumentalizace volného času, intravidual, pedagogika volného času, pedagogizace volného času, volný čas, volnočasové kompetence, *weisure*

Úvod

Zdá se, že ve světě poměrně hojně diskutovaný fenomén *weisure* zatím nevzbuzuje v českém prostředí příliš pozornosti. Pokud je mu věnován prostor v odborném tisku, pak je to zejména v oblasti sociologie, nikoliv pedagogiky, což platí i pro většinu zahraničních pojednání. To ovšem neznamená, že by česká společnost tímto fenoménem nebyla zasažena. Obdobně jako v jiných technologicky vyspělých zemích je také v České republice běžnou součástí života užívání

nejmodernějších technologií. I v ČR se stále častěji setkáváme s tím, že mizí jasná hranice mezi prací a *volným časem*, mezi privátní a veřejnou sférou, mezi ryze pracovními a volnočasovými aktivitami.

Volný čas je stále pro mnoho lidí časovým úsekem, v němž je možné nebo nutné si odpočinout po práci, ať již aktivně, či pasivně. Pro jiné je to čas seberealizace a kompenzace nenaplněných potřeb, tužeb a přání v čase práce. Mnozí se ve *volném čase* chtějí bavit a užít si života a – možná paradoxně – zapomenout na starosti s životem spojené. Čím dál početnější skupina lidí má ale pocit, že si nemůže dovolit odložit pracovní povinnosti a mít *volný čas*, a tudíž je stále on-line. Rozšiřuje se také okruh lidí, zejména mladých, v jejichž životě se volnočasové aktivity stávají součástí práce. Jak lidé pojmají *volný čas* a co od *volného času* očekávají, poukazuje na jejich pojetí života jako celku.

Weisure a změny v uspořádání života moderní západní společnosti se nachází v recipročním vztahu. Zatímco život současných prarodičů byl jasně strukturován co do času, prostoru i sociálních rolí, život dnešních mladých lidí vykazuje značné změny. Hranice se smazávají, moderní technologie umožňují nejen vykonávat několik věcí najednou, ale dokonce být na několika místech současně. Možné je i být v jeden okamžik v několika různých časech, s různými lidmi, v různých kulturách. Práce a zábava se prolínají, někdy dokonce zcela splývají, a není zřejmé, co je práce a co zábava. Člověk ztrácí jasné hranice a přestává si být jist dokonce sám sebou. Disponuje sice značnou svobodou, kterou ale nedokáže uchopit, neboť mu chybí referenční rámce, tolik potřebné pro rozhodování a budování identity. Vzniká *intraividual* – jedinec nerozlišující hranice, zpochybněný, nejistý.¹

Byť pro některé lidi mizí hranice mezi prací a *volným časem*, čímž dochází ke zpochybnění životního prostoru *volného času*, přesto význam *pedagogiky volného času* není umenšen. Právě naopak, životní styl *weisure* přináší pro *pedagogiku volného času* nové výzvy a je třeba, aby se s nimi vypořádala.

1. Co je *weisure*

V roce 2009 vyšel na webových stránkách CNN článek *Welcome to the „weisure“ lifestyle*², pojednávající o trendu nazývaném anglicky *weisure*³. Jedná se o fenomén, který se vyznačuje rozostřením hranice mezi prací a *volným časem*. Nepostihuje jen americkou společnost (kde byl poprvé popsán), ale vyskytuje se kdekoliv, kde moderní technologie a virtuální realita infiltrovaly život člověka. Jde o jev, se kterým se můžeme setkat také v současné české společnosti.

Název *weisure* použil poprvé americký sociolog Dalton Conley, který ve své knize *Elsewhere, U.S.A.*⁴ porovnává životní styl svých prarodičů, rodičů a svých současníků. Všimá si rozdílů týkajících se zejména hranice mezi časem stráveným v práci a *volným časem*, která se postupně rozvolňuje. Zatímco v životě prarodičů je tato hranice zcela zřetelná, pracovní čas se výrazně lišil od *času volného* a pracovní činnosti od volnočasových aktivit, u současné generace mnohdy tuto

1 Srov. Dalton CONLEY, *Elsewhere, U.S.A.: How We Got from the Company Man, Family Dinners, and the Affluent Society to the Home Office, BlackBerry Moms, and Economic Anxiety*, New York: Pantheon Books, 2008, s. 156–171; Srov. © Dalton CONLEY, Rich man's burden, *The New York Times*, September 2, 2008, dostupné na: <https://www.nytimes.com/2008/09/02/opinion/02conley.html>; Srov. Gilles LIPOVETSKY, *Les temps hypermodernes*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2004, s. 8–148; Srov. Manfred SPITZER, *Cyberkrank!*, München: Droemer Verlag, 2015, s. 25–46.

2 Srov. © Thom PATTERSON, *Welcome to the „weisure“ lifestyle*. CNN. May 11, 2009, dostupné na: <http://edition.cnn.com/2009/LIVING/worklife/05/11/weisure/?iref=nextin>.

3 Jde o spojení dvou anglických slov – *work* a *leisure*. V českém jazyce neexistuje ke slovu *weisure* jazykový ekvivalent. *Dictionary.university* (online), heslo: *weisure*.

4 Srov. CONLEY, *Elsewhere...*, s. 31.

jednoznačnou hranici nenalzááme (ať již sledujeme časové rozlišení, nebo aktivity považované za typicky pracovní a typicky volnočasové). Zatímco prarodiče pracovali proto, aby v čase důchodu mohli odpočívat a věnovat se svým zálibám, současný člověk často pracuje a opět pracuje. Život prarodičů byl strukturovaný a bylo jasně dáno nejen kdy, ale také kde se pracuje – kdy a kde a s kým se tráví *volný čas*. Současný člověk nejenže se může velmi rychle přemísťovat z místa na místo, ale díky moderním technologiím může být na několika místech současně. Smazává se tak hranice nejen prostorová a časová, ale člověk může ve stejnou chvíli pracovat i bavit se – současně být i nebýt v práci.⁵

Také tradiční rozdělení rolí v rodině mizí. Dříve bylo jasné, kdo vaří, kdo se stará o zahradu, kdo o dům či domácnost. Dnes se členové rodiny obvykle během dne stravují každý zvlášť a mimo domov, společně strávený čas u jídla je velmi omezený. Děti vyzvedává ze školy a vozí na kroužky ten z rodičů, kdo má právě méně nabitý program, a pokud je rodina spolu, velmi často jde jen o fyzickou přítomnost, neboť jednotliví členové rodiny jsou právě on-line někde jinde, nebo jsou vyrušováni vyřizováním telefonátů, emailů apod. Většina času je vlastně časem, který současná moderní společnost tráví prací, ať už je člověk fyzicky kdekoliv.⁶

Změny se týkají zejména tří životních oblastí – ekonomiky, rodiny a technologií – a dávají zrod novému typu člověka nazývanému *intraidividual*⁷. Ten je doslova bombardován nesčetnými stimuly v jeden jediný okamžik, jako by se pohyboval ve více světech zároveň. Samozřejmě ne všichni lidé žijí tímto životním stylem, nicméně vlivem těch, kteří tak žijí, se mění „hrací pole“ i pro ostatní, neboť modernistické rozdělení (pojednané v následující kapitole) domov – kancelář, práce – *volný čas*, veřejné – privátní a dokonce i já – ti druzí již neplatí. Hranice mezi prací a domovem mizí, technologie formují rodinný život, práce proniká do *volného času* a naopak. Činnosti a společenské prostory se stávají nejednoznačnými, přestává být jasné i to, co je vlastně práce a co zábava, nebo, co je pracovní nástroj a co hračka. Rozmazení hranic má za následek neustálou rozkolísanost a nejistotu.⁸ V důsledku oslabování významu předepsaných způsobů chování (jak tomu bylo v moderní společnosti), s prohlubující se *personalizací* (provázající dobu postmoderní) a s důrazem na jednání, které je založené na osobní volbě a zodpovědnosti, dost možná není ani jasné, kde by se jedinec měl nacházet a co by měl dělat.⁹

Životním stylem *weisure* jsou ovlivněni zejména ti, kteří pracují mentálně a ke své práci využívají moderní technologie. Jde o skupinu lidí propojených sociálními sítěmi, které jsou nevyhraněné a mohou představovat jak zdroj zábavy, tak pracovní prostředí. Souputníci on-line světem mohou být – a často i skutečně jsou – zároveň přáteli i pracovními partnery. Jsou to ale také děti a mladí lidé, jejichž životní prostředí je již neodmyslitelně spjato s moderními technologiemi, které tak formují základ pro jejich životní styl v budoucnosti.¹⁰

5 Srov. tamtéž, s. 141–155; Srov. LIPOVETSKY, *Les temps...*, s. 11–30.

6 Srov. CONLEY, *Elsewhere...*, s. 141–155; Srov. LIPOVETSKY, *Les temps...*, s. 11–43.

7 Jde o osobu, která nerozlišuje hranice mezi domovem a místem práce, protože její pozornost je neustále přitahována rozmanitými toky informací. *Definition – Of. Community dictionary by Farlex* (online), heslo: *intraidividual*.

8 Srov. CONLEY, *Elsewhere...*, s. 141–155; Srov. PATTERSON, *Welcome...*; Srov. © Eric STODDART, „Fuelled by dreams and powered by imagination“: Considering digital technologies through the lens of a theology of play. *Practical Theology* 1/2015, dostupné na: <https://doi.org/10.1179/1756074815Y0000000002>, s. 19–40; Srov. Manfred SPITZER, *Demencia digital*, Barcelona: Ediciones B, 2013, s. 27–103; Srov. SPITZER, *Cyberkrank!...*, s. 25–46.

9 Srov. Gilles LIPOVETSKY, *Lère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris: Editions Gallimard, 1983, s. 7–99.

10 Srov. CONLEY, *Elsewhere...*, s. 141–170; Srov. © Fred LEE, Living a life of weisure? *WiseBread. Living large on a small budget*, May 20, 2009, dostupné na: <https://www.wisebread.com/living-a-life-of-weisure>; Srov. PATTERSON, *Welcome...*; Srov. Robert A. STEBBINS, *New Directions in the Theory and Research of Serious Leisure*. New York: Mellen Press, 2001, s. 13–185; Srov. STODDART, „Fuelled...“; Srov. SPITZER, *Cyberkrank!...*, s. 141–155.

2. Weisure a moderní pojetí volného času

Weisure-time je obousměrný koncept, kdy lidé ve svém *volném čase* vyřizují pracovní záležitosti a na dovolenou jezdí jen tam, kde je on-line připojení. Mohou tak být stále ve spojení a kdykoliv je třeba, mohou se do pracovních záležitostí vložit; případně tráví víkendy v práci. V posledních letech jde ale stále častěji o opačný směr prolínání práce a *volného času* – zábava, čas trávený na sociálních sítích, chatování s přáteli jsou realizovány během práce. Jde ale skutečně o nový jev, nebo o návrat k obdobnému pojetí života, jaké bylo před vymezením životní kategorie *volného času*, jak ji známe v moderní společnosti?

S konceptem *volného času* (v pojetí *scholé*) je možné se setkat již v antice,¹¹ kde *volný čas* poskytoval příležitost pro osobní přemýšlení, promýšlení života, objevování vlastní spirituality a byl protikladem fyzické práce. Byl nejen časem, ale také stavem považovaným za vytoužené bytí a za cestu k pokroku prostřednictvím intelektuální, kontemplativní a estetické činnosti, byl součástí životního stylu a hledáním kvality života. Nicméně byl výsadou především svobodných pánů, demokratizace *volného času* je až moderním fenoménem.¹²

Na *volný čas* jakožto obdobu *scholé* nahlíží i někteří moderní autoři. Jedním z nich je Pieper¹³, který představuje *volný čas* jako vnitřní stav duše charakteristický ne-aktivitou, která je protikladem ideálu přecenění práce (ve smyslu antického *σχολή*). Jde o postoj slavení, v němž nejen že není námaha, ale jde přímo o její protiklad provázený klidem a vyčleněním se ze sociální funkce. Vlastním smyslem *volného času* je zůstat člověkem, což znamená porozumět si a realizovat se jako bytost, která je zaměřena na celek skutečnosti.

Za předchůdce *volného času* lze považovat festivaly a svátky, které bývaly časem úniku z rutiny, stresu a jednotvárnosti každodenního života. Ale nejen to, společně prožitý čas, kdy si lidé připomínali důležité události z historie svého kmene nebo národa, upevňoval pospolitost, kmenovou či národní identitu a vědomí toho, že člověk někam patří, není sám, ale má historii a má také budoucnost. Zároveň šlo také o události, které rozměřovaly čas, neboť přicházely v pravidelných intervalech v průběhu roku či života, a dávaly tak možnost zastavit se, rekapitulovat, rozjímat, plánovat a připravit se na to, co přijde po nich. Člověk tak mohl shodit tíhu minulosti a upřít svůj zrak k věcem budoucím v perspektivě svého života jako celku.¹⁴

Podle Maslowa¹⁵ jsou nejvyššími potřebami člověka potřeba někam patřit, uznání, úcta a seberealizace. Na rozdíl od tohoto pojetí existují i taková, jež za nejvyšší potřebu považují hledání toho, co má pro člověka povahu nejhlubší i nejvyšší hodnoty, povahu posledního smyslu, jak je možné zahlédnout například u Frankla¹⁶. Jde o nalezení toho, co člověka přesahuje, a to lze jedinečně tehdy, pokud v životě člověka bude čas či postoj *kontemplace* a slavení. S Franklovým názorem vstupuje do polemiky Lipovetsky¹⁷, který tvrdí, že proces *personalizace*, který provází postmoderní dobu a proměnu časovosti, systematicky odstraní vše transcendentní a člověku zůstává jen čistě aktuální a zcela subjektivní. Postmoderní člověk žije tedy život, který je zcela bez cíle a beze smyslu a ve kterém je vydán napospas závratnému sebeokouzlení.

11 Srov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Praha: Rezek, 2013.

12 Srov. Christopher R. EDGINTON – Rodney B. DIESER – Donald G. DEGRAAF, *Leisure and Life Satisfaction. Foundational Perspectives*, Boston: McGraw Hill, 2006, s. 29–41; Srov. Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz Verlag, 1959; Srov. Jürgen HABERMAS, *The structural transformation of the public sphere*, Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1991, s. 141–180.

13 Srov. Josef PIEPER, *Muße und Kult*, München: Kösel, 1949, s. 43–50.

14 Srov. Michal KAPLÁNEK (Ed.), *Volný čas a jeho význam ve výchově*, Praha: Portál, 2017, s. 6–30.

15 Srov. © Abraham H. MASLOW, A theory of human motivation, *Psychological Review* 4/1943, dostupné na: <http://dx.doi.org/10.1037/h0054346>, s. 370–396.

16 Srov. Zuzana SVOBODOVÁ, *Nelhostejnost: Črty k (ne)náboženské výchově*, Praha: Malvern, 2004, s. 15–28.

17 Srov. LIPOVETSKY, *Lère du vide...*, s. 7–99.

Ve středověku bylo volno spojováno s tržní nečinností obchodníků, zároveň svou odezvou nacházela i aristotelská tradice, a to v důrazu na *kontemplativní život* (*vita contemplativa*), který měl být vyvážením života praktického (*vita activa*). Teprve humanismus přinesl spojení *volného času* s atributem osobní svobody, kterou ještě více zdůraznilo osvícenství. Podle Nahrstedta¹⁸ mělo právě osvícenství, které akcentovalo ideál svobody, rozhodující vliv na moderní pojetí *volného času*. Ve svých úvahách přitom navazoval na osvícenecké autory.¹⁹

Až v období industrializace se ale formuje *volný čas* v moderním pojetí, kdy je jasně daná pracovní doba a člověk po odchodu z práce tráví čas v privátní zóně, která je vyplněna volnočasovými aktivitami, časem s rodinou a přáteli. Za faktory, které vedly k modernímu rozdělení života na sféru veřejnou a privátní, lze považovat následující tři: místo zaměstnání je odlišné od bydliště; je jasně dána pracovní náplň; za čas strávený na pracovišti či za splněný pracovní úkol náleží mzda.²⁰ Zatímco první dva faktory se uplatňovaly ve školství ještě před industrializací,²¹ třetí je spojené právě s obdobím průmyslové revoluce. Došlo tak k rozdělení života na sféru veřejnou a privátní, na čas povinnosti a *čas volna*. Období industrializace je spojené s dalším faktorem, který významně zasáhl do zmíněného rozdělení času. Byla jím délka pracovní doby a právo na dovolenou. Víze o snížení pracovní doby a rozšíření práva na *volný čas* pro všechny vyslovili již utopističtí socialisté,²² nicméně až Marxův²³ požadavek demokratizace *volného času* se stal jedním z cílů sociálního hnutí za sociální spravedlnost, které vyústilo v postupné snižování pracovní doby a ustanovení práva na dovolenou pro všechny.²⁴

2.1 Volný čas – zbytkový čas

Moderní doba akcentovala disciplínu vedoucí k normalizovanému a standardizovanému chování a k formování co nejlepších výrobních schopností.²⁵ Logickým vyústěním těchto důrazů bylo formování *volného času* v závislosti na vzniku a rozvoji zaměstnaneckých vztahů a vymezování vzhledem k povinnostem, zejména pak k práci.²⁶ S tím souviselo také chápání *volného času*, který byl spojován především s odpočinkem po práci a na další práci²⁷ a s kompenzací toho, čeho se v čase povinností nedostává.²⁸ V návaznosti na popsany vývoj došlo k restrukturalizaci života lidí

18 Srov. Wolfgang NAHRSTEDT, *Freizeitpädagogik in der nachindustriellen Gesellschaft*, Neuwied/Darmstadt, 1974, s. 18–64; Srov. Wolfgang NAHRSTEDT, *Freizeitpädagogik*, In: Helmwart HIERDIES ed., *Taschenbuch der Pädagogik*, Bd. 1., Baltmansweiler: Pädagogischer Verlag, 1986, s. 222–235.

19 Srov. NAHRSTEDT, *Freizeitpädagogik in der nachindustriellen...*; Srov. NAHRSTEDT, *Freizeitpädagogik...*, s. 18–64; Srov. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, s. 6–30.

20 Srov. HABERMAS, *The structural...*, s. 141–180; Srov. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, s. 6–30; Srov. Horst OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit*, 3. Aufl., Opladen: Leske+Budrich, 1996, s. 28–56.

21 Srov. Jan A. KOMENSKÝ, *Didactica magna*, Brno: Komenium, učitelské nakladatelství, s.r.o., 1948, s. 91–162.

22 Srov. Thomas MORE, *Utopia*, Indianapolis: Hackett, 1999; Srov. Tommaso CAMPANELLA, *La città del Sole*, Milan: Feltrinelli, 2004; Srov. Francis BACON, *New Atlantis*, Manchester: Manchester University Press, 2002.

23 Srov. MARX, *Das Kapital...*

24 Na základě čl. 424 Versaillské smlouvy se konala ve Washingtonu od 28. 10. do 30. 11. 1919 mezinárodní konference pracujících, která schválila návrh osmihodinového pracovního dne a čtyřicetihodinového pracovního týdne. Tento požadavek (zejména osmihodinové pracovní doby) se důrazně zopakoval na mimořádném Sjezdu odborů Mezinárodního odborového svazu v r. 1920 v Londýně. (Údaje dle: Franz OSTERROTH – Dieter SCHUSTER, *Chronik der deutschen Sozialdemokratie*, Hannover: Dietz Verlag, 1963, s. 234 a 256, cit. dle Nahrstedta); Srov. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*, s. 28–56; Srov. Michal KAPLÁNEK, *Pedagogika volného času – projekt budoucnosti, nebo slepá ulička?*, *Pedagogika* 1/2010, s. 12–20; Srov. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, s. 6–30; Srov. Hermann GIESECKE, *Zur Geschichte der Freizeit und ihrer Erforschung*. In: Hermann GIESECKE (Ed.), *Freizeit und Konsumerziehung*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1968, s. 9–18.

25 Srov. Gilles LIPOVETSKY, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris: Editions Gallimard, 1991.

26 Srov. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, s. 3–12.

27 Srov. GIESECKE, *Zur Geschichte...*, s. 9–18.

28 Srov. HABERMAS, *The structural...*, s. 141–180; Srov. Horst OPASCHOWSKI, *Pädagogik der Freizeit. Grundlegung für Wissenschaft und Praxis*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1976, s. 23–56.

v moderní společnosti, jak je popisována v kapitole 1, a k vymezení *volného času* jakožto reziduální kategorie, jejíž hodnota se odvíjí především od práce.²⁹

O takto nahlíženém *volném čase* pojednává Filipcová³⁰, která jej spojuje s možností zvolit si činnosti, jimiž jedinec tento čas naplní. Zároveň připouští možnost upřednostnění nečinnosti, když poukazuje na to, že ve *volném čase* člověk „může“, ale „nemusí“, a tento pocit už sám o sobě považuje za bohatství. Polemizuje tak do jisté míry například s Petrosjanem³¹, jenž *volný čas* chápe zejména jako sféru „prosté reprodukce pracovní síly“.³² Filipcová není první, kdo vyslovil nesouhlas s pojetím *volného času* jen jako „prodloužené ruky práce“. Již v roce 1880 publikoval Paul Lafargue spisek v českém překladu nazvaný *Právo na lenost*³³, v němž deklaruje právo člověka volně nakládat se svým časem – tedy i s *volným časem*.

Filipcová poukazuje na to, že:

„způsob, jak se pracovní síla reprodukuje v mimopracovní době obecně a ve *volném čase* zejména, se pochopitelně zpětně odráží ve výrobním procesu samém. Jenomže člověk přece není pouhá pracovní síla – být pracovní silou, to není jeho jediná společenská a lidská role. Redukovat lidskou osobnost na pracovní sílu znamená učinit z výroby konečný smysl a cíl lidských dějin. Znamená to, že člověk existuje a žije, protože vyrábí, že tedy existuje a žije proto, aby vyráběl? Zúžení pohledů na *volný čas* do této jediné roviny vede i k určitým zjednodušujícím schémátům v názorech na pozitivní či – jak se často říká – racionální nebo efektivní využívání *volného času*.“³⁴

Ve svém pojetí *volného času* nezapomíná ani na sféru rekreace.³⁵ Připomíná, že činnosti *volného času* nemusí vždy být v prvé řadě spojeny s výsledkem v podobě konkrétního výtvaru, ale také s prožitkem, požitkem nebo poznatkem. *Volný čas* se taktéž podílí na utváření životního způsobu a umožňuje rozvíjení participace v dané kultuře.³⁶

S odlišným atributem spadajícím do *volného času* přichází Červinka³⁷, který vidí *volný čas* ve spojení s výchovou dětí a upozorňuje, že sem nelze zařazovat činnosti spojené s přípravou jídla, úklidem domácnosti, nákupem a pasivním odpočinkem.

Vážanský³⁸ připomíná, že člověk často transferuje v práci osvojené vzorce chování do úseku *volného času* a opačně (tzv. kongruenční teorie *volného času*). Taktéž se zamýšlí nad tím, že *volný čas* je sice sférou svobody a svobodné volby, avšak je zde jisté ohraničení možností využívání kapacity *volného času* pracovními limity, nejrůznějšími bariérami a předsudky, neboť dochází k aplikování repertoáru pracovních modelů jednání i v této oblasti relativní svobody.

Hovoří o tzv. hypotéze shody s teoriemi redukce, generalizace a identity. Kromě této hypotézy existuje ještě hypotéza kontrastu s teoriemi kompenzace, ventilu a zotavení. Obě tyto hypotézy patří k tzv. negativnímu vymezení *volného času*, jenž chápe *volný čas* jako práci podmíněný prostor jednání. Tento přístup k *volnému času* předpokládá, že v práci člověk potlačuje své emoce,

29 Srov. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, s. 6–30.

30 Srov. Blanka FILIPCOVÁ, *Člověk, práce, volný čas*, Praha: Svoboda, 1966.

31 Srov. S. G. PETROSJAN, *Vněrabočeje vremja trudjaščichsja v SSSR*, Moskva, 1965, s. 12.

32 Srov. FILIPCOVÁ, *Člověk...*, s. 50.

33 Srov. Paul LAFARGUE, *Le Droit à la Paresse*. Éditions de la République des Lettres. Publication numérique (format ePub), 2012.

34 FILIPCOVÁ, *Člověk...*, s. 50.

35 Srov. tamtéž, s. 24–25.

36 Srov. Blanka FILIPCOVÁ, *Volný čas a kultura v průmyslovém městě*, Praha: Ústav pro kulturně výchovnou činnost, 1974, s. 24–25.

37 Srov. Antonín ČERVINKA, *Volný čas a pracovní den*, *Nová mysl* 11/1962, s. 1292.

38 Srov. Mojmir VÁŽANSKÝ, *Základy pedagogiky volného času*. 2. doplněné vydání, Brno: Print-Typia, 2011, s. 30–32.

prožívá celou řadu latentních strachů, nepokojů, nejistot a stresu vedoucích k psychickému napětí a vnitřnímu neklidu a vše toto následně kompenzuje ve svém *volném čase*, což je předpokladem a zárukou zdraví a dobré pohody.³⁹

Jiným pojetím je tzv. pozitivní, které nahlíží na *volný čas* jako na samostatnou oblast života, která má hodnotu sama o sobě a poskytuje místo k růstu, ke hledání smyslu života a identifikaci, je prostorem pro objevování pravých kvalit života s možností seberealizace a uspokojování potřeb.⁴⁰ Do jaké míry se tzv. negativní a pozitivní pojetí *volného času* liší, je otázkou. Každé z nich nahlíží na *volný čas* z jiné strany, nicméně u obou je zdůrazněn protiklad práce a *volného času*, dvou oblastí života téhož jedince, jež jsou vůči sobě ve vztahu poměrně nepřátelském a tudíž neslučitelném. Avšak pozitivní chápání *volného času* se přece může stát východiskem pro celistvější přístup podporující myšlenku lidské jednoty, jak tomu je u přístupu, který chápe člověka jako nedělitelnou bytost a ne jako jedince složeného z pracujícího tvora na jedné straně a volnočasové osoby na straně druhé. Práce a *volný čas* se v takovém případě nemohou posuzovat jako navzájem oddělená autonomní pole, v obou musí být uspokojena základní potřeba seberealizace, relativní nezávislosti a smyslu života, což přispívá jak k mnohostrannému vývoji osobnosti, tak podněcuje okolní prostředí.

2.2 Volný čas – leisure

Tak, jak se v historii vyvíjela společnost, procházely vývojem i všechny oblasti lidského života včetně *volného času*. Pojetí *volného času* jakožto zbytkové kategorie vzhledem k práci (které bylo popsáno v kapitole 2.1) tak není jediným, se kterým se můžeme setkat.

V anglicky mluvících jazykových oblastech, kde je rozvíjen anglosaský badatelský proud tzv. *leisure studies* (někde také *leisure sciences*),⁴¹ se setkáváme se dvěma pojmy, které v češtině odpovídají *volnému času*. Jsou jimi *free time* a *leisure*, přičemž *free time* označuje spíše časový úsek, zatímco *leisure* je vícerozměrným konceptem. Někdy je *leisure* popisován jako důležitá společenská, kulturní a ekonomická síla, která má významný vliv na pocit štěstí, spokojenosti, zdraví a duševní pohody v životě každého jedince. *Leisure* je spojen s relativní svobodou od nátlaku či omezení, je spojen s pocitem pozitivního dopadu, je motivován vnitřní touhou a dovoluje objevovat a uplatňovat schopnosti daného jedince. V americké společnosti se pojem *leisure* začal používat ve 40. letech minulého století a postupem času se jeho význam ustálil ve smyslu *leisure* jako cesty, jak přinášet rovnováhu do života jedince. Jde nejen o hledání možností relaxace, seberozvoje, kulturní a rodinné stability a interakce, ale taktéž o možnost úniku, originality, komplexnosti, dobrodružství, vzrušení a fantazie.⁴²

Stebbins, jeden z autorů zabývajících se problematikou *leisure* a *free time*,⁴³ popisuje zmíněné dva koncepty následovně. *Leisure* označuje dobrovolně zvolené aktivity, kterým se člověk chce věnovat a které samy o sobě nebo cesta k jejich realizaci přináší uspokojení; ve kterých může uplatnit své schopnosti, nápady a být úspěšný a jimž se věnuje v době označované za *free time*. *Free time* je časem mimo nepříjemné povinnosti, s příjemným závazkem býti potěšen (či pohoštěn, léčen), jako podstata *leisure* již od *homo otiosus – leisure man*.⁴⁴

39 Srov. tamtéž.

40 Srov. tamtéž.

41 Srov. Tony BLACKSHAW, *Leisure*, London: Routledge, 2010.

42 Srov. EDGINTON – DIESER – DEGRAAF, *Leisure...*, s. 31–38.

43 Srov. STEBBINS, *New Directions...*; Srov. Robert. A. STEBBINS, *Serious Leisure. A Perspective for Our Time*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2007, s. 1–5.

44 *Leisure man* je člověk, jemuž bohatství a/nebo sociální pozice dovoluje zabývat se příjemnými společenskými, kulturními a sportovními

Na základě této definice pojmu *free time* by se mohlo zdát, že se alespoň co do času a prostoru jedná o širší pojem, než je *leisure*, neboť *free time* je zde pojímán jako čas svobodný od povinností, a je tedy volný k tomu, aby s ním jedinec naložil dle svého uvážení. Využije-li jej k *leisure* či jakkoli jinak, je na jeho svobodné volbě, a tedy můžeme říci, že *leisure* se může stát náplní *free time*. Avšak vyvstává otázka, zda lze *free time* naplnit také něčím jiným, než je *leisure*? Nebo snad platí, že každá náplň *free time* je *leisure*? A platí snad, že každý *leisure* je také *free time*? Nebo můžeme říci, že *leisure* má své vymezení na základě kvality činností a lze ho mít kdekoli a kdykoli – včetně *free time*, kdežto *free time* má jasně vymezené hranice právě tím, že se odehrává výhradně mimo práci a povinnosti a je prostorem určeným k smysluplnému využití? Pokud by platilo poslední zmíněné, pak by nebylo možné s takovou jistotou tvrdit, že *free time* je širším pojmem než *leisure*, a dále by bylo znesnadněno porovnání jejich šíře jako takové, neboť jsou založeny na odlišných paradigmatech. *Leisure* je vymezen na základě kvality činnosti, kdežto *free time* je odvozen od kvality času.

Stebbins⁴⁵ k tomu podotýká, že někdy bývá výraz *free time* používán záměnně k *leisure*. Ve svém *free time* je možné se nudit následkem nicnedělání nebo aktivity, která je nezajímavá, nepodnětná. Stejná situace však může nastat v práci nebo taktéž při plnění jiných než pracovních povinností. Pokud je nuda považována za negativní stav mysli, pak lze namítat, že nejde o *leisure*, neboť pro *leisure* je typický pozitivní přístup, mimo jiné také tvořený názory, radostným očekáváním a vzpomínkami na prožitě činnosti a situace. Samozřejmě se ale může stát, že očekávání jedince bude nerealistické, čímž se začne nudit a přetvářet je v něco zcela odlišného od *leisure*. A to vše se může odehrávat v rámci *free time*, což dobře ilustruje, jak může tento čas obsáhnout širší oblast života než *leisure*, jenž se nachází uvnitř tohoto času.

Stebbins⁴⁶ rozlišuje mezi *serious leisure* a *casual leisure*, avšak pokud bychom tato dvě pojetí spojili, pak je *leisure* zdrojem neformálního experimentování, náhodného objevování a spontánního vynalézání, a tedy hlavním zdrojem pocitu štěstí. *Leisure* je dále spojován s trvalým užitekem, jako je seberealizace, sebeobohacení, posílení sebehodnocení – tudíž identity,⁴⁷ a upevnění a rozvinutí schopností a strategií k osobnímu a sociálnímu začlenění. Taktéž je spojen s produkcí sociálního kapitálu, se zvýšením smyslu sounáležitosti mezi individuálním sebepotvrzením nezávislosti a mezi jednotlivcem a skupinou, což je umožněno díky síti vztahů, jež je základem pro vzájemnost a oboustrannou pomoc v případě potřeby.⁴⁸

Havighurst⁴⁹ a Kaplan⁵⁰ spojují *leisure* především s participací na životě společnosti ať již v širším, či užším měřítku, tedy s místní komunitou, dále pak se vzděláváním, seberozvojem a trvalým užitekem. Havighurst⁵¹ dále *leisure* spojuje s dostatkem možností k zajímavému prožívání, tvůrčímu vyjádření osobnosti s tím, že akcentuje pravidelné a rutinní utváření životních činností. *Leisure* má být zdrojem úcty k sobě a respektování ostatních. Kaplan⁵² požadavek vztahu ke společnosti vyjadřuje budováním vědomí „nějak k něčemu patřit“ a domnívá se, že *leisure* by měl být prospěšný jak jedinci, tak společnosti (*leisure lifestyle*). *Leisure* dále spojuje s rozvojem vlastní

zájmy či zábavou spíše než zaměstnáním. Původně označení pro muže, jenž je nezávislý na majetku a který se může věnovat jakémukoli zájmu, a to během času, kdy běžný muž musí pracovat. *Urban dictionary* (online), heslo: man of leisure.

45 Srov. STEBBINS, *New Directions...*, s. 177–179.

46 Srov. tamtéž.

47 Srov. Shaun BEST, *Leisure Studies: Themes & Perspectives*, London: SAGE Publications, 2010, s. 177–258.

48 Srov. STEBBINS, *New Directions...*, s. 177–179.

49 Srov. Robert J. HAVIGHURST, Employment, retirement and education in the mature years, in: Guglielmo WEBER, *Aging and retirement*, Gaingswill, 1955.

50 Srov. Max KAPLAN, *Leisure in America*, New York: Willey, 1960, s. 76.

51 Srov. HAVIGHURST, Employment...

52 Srov. KAPLAN, *Leisure...*, s. 76.

individuality a uváděním v soulad různých individuálních funkcí, kromě jiného tím, že přináší do života jedince pozitivní zážitky a podněcuje tvůrčí síly. Nezapomíná ani na možnost vyrovnávání tlaků, které plynou z pracovního procesu a všedního dne, a kromě vzdělávání a získávání informací vidí *leisure* jako významný prvek při formování životní orientace jedince.

Leisure je spojován s tvůrčím a aktivním prožíváním *volného času*, přičemž podle některých autorů (např. Rojka) dokonce pasivní či konzumní využívání *volného času* za *leisure* vůbec považovat nelze.⁵³

Vidíme, že *leisure* má pro rozličné lidi různé významy, jež daly vzniknout několika konceptům: *leisure* jako čas; jako činnost; jako stav mysli; jako kvalita aktivit; jako společenský konstrukt; jako společenský nástroj; jako protiutilitární koncept a jako součást holistického procesu.⁵⁴

Pokud tedy uvažujeme o *volném čase* jako o kategorii reziduální (jak byl *volný čas* pojednán v kapitole 2.1, kdy toto pojetí navazuje zejména na sociologii rozpracovanou Weberem, Parsonsem nebo v současnosti např. Robertsem⁵⁵), pak jde spíše o *volný čas* ve smyslu *free time*. Oproti tomu existuje tzv. pozitivní vymezení *volného času* (zmíněné v kapitole 2.1), které mluví předně o vytvoření prostoru – *free time*. Avšak zde se již předpokládá, že *free time* bude využit k *leisure*, tedy k aktivitám přinášejícím pozitivní rozvoj osobnosti jedince, což se promítne do jeho celkového života a životního stylu. Jak podotýká Kaplánek⁵⁶, nudit se ve *free time* je docela dobře možné, ovšem prožívat *leisure* jako nudu nelze.

Jak tedy v kontextu této kapitoly uvažovat o *weisure*? Na rozdíl od *free time*, který má jasně vymezené hranice, *weisure* hranice rozvolňuje a tím koncept *volného času* narušuje, až boří (kapitola 1). Ale jak je tomu ve vztahu k *leisure*, který se nutně nemusí odehrávat v prostoru *free time*, a je vymezen na základě kvality činností? Díváme-li se na *weisure* z pohledu pozitivního rozvoje jedince v kontextu jak osobního života, tak společnosti (jak byl *leisure* pojednán v této kapitole), pak *weisure* kvalitu činností spojenou s *leisure* nevykazuje. Jde spíše o zlovyk, který následně vede k rozvoji nezdravého životního stylu (kapitola 3 a 4). Ač se tedy fenomén *weisure* rodí z *leisure* a *work* (jak bylo pojednáno v kapitole 1), současně podstatu obou těchto základů destruuje.⁵⁷

3. *Weisure* jako naplnění ideálu volnočasového životního stylu?

Zatímco dříve člověk pracoval a stoupal po pomyslném kariérním žebříčku⁵⁸, aby získal více času, který bude moci trávit doma, s rodinou a přáteli, dnes čím je člověk kariérně výše, tím více času tráví v práci.⁵⁹ Zatímco Dumazedier⁶⁰ mluvil o *společnosti volného času* jako o vizi budoucnosti, kdy moderní technologie umožní zkrácení pracovní doby a tím se prodlouží čas, který člověk může věnovat sám sobě, rodině, zájmům, dnes to vypadá spíše naopak. Moderní technologie jsou právě tím, co člověku umožňuje pracovat i mimo kancelář, dokonce v době volna, a pracovat tak více. Samozřejmě se změnil charakter práce, kdy alespoň část populace jejich práci baví, užívají si ji nebo alespoň některé její aspekty, nebo dokonce je jejich koníčkem.⁶¹ Ale také se změnila společnost,

53 Srov. Chris ROJEK, *Leisure and Culture*, New York: Palgrave Macmillan, 2000; Srov. Chris ROJEK, *Leisure Theory: Principles and Practice*, New York: Palgrave, 2005.

54 Srov. EDGINTON – DIESER – DEGROAF, *Leisure...*, s. 38–44.

55 Srov. Ken ROBERTS, *Leisure Industries*, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

56 Srov. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, s. 29.

57 Srov. Ulrich BECK, *Risikogesellschaft (Auf dem Weg in eine andere Moderne)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, s. 113–250.

58 Srov. Steven J. OVERMAN, *The protestant ethic and the spirit of sport. How Calvinism and capitalism shaped America's games*, Macon, GA: Mercer University Press, 2011, s. 17–41.

59 Srov. CONLEY, *Elsewhere...*, s. 141–155.

60 Srov. Joffre DUMAZEDIER, *La révolution culturelle du temps libre (1968–1988)*, Paris: Méridiens Klincksieck, 1988, s. 58–175.

61 Srov. EDGINTON – DIESER – DEGROAF, *Leisure...*, s. 29–41; Srov. LEE, *Living...*

kteřá je v dŮsledku procesu *personalizace* mĚnĚ uspořádaná na základĚ vnĚjší determinace. Mnohem více je jednání jednotlivcŮ výsledkem podvĚdomĚho hledání sama sebe, vlastního Já.⁶²

Marxova teorie odcizenĚ práce⁶³ ěi Habermasova kompenzaění teorie⁶⁴ jako by ztrácely na aktualnosti. *Volný ěas* je více vnĚmán tak, jak jej popisuje Dumazedier⁶⁵, kteřý řiká, že k *volnému ěasu* neodĚditelnĚ patřĪ nevykonávání ěinností pod tlakem závazkŮ vyplývajících ze sociálních rolĪ, dĚlby práce a potřeby zachovat a rozvíjet vlastní život. Oproti tzv. zbytkové (reziduální) teorii *volného ěasu* (zmĚněné v kapitole 2.1) pojímá tento ěas jako souhrn ěinností, do nichž ělovĚk vstupuje s oěekáváním a jež mu přĪnášĪ přĪjemné zázĪtky a uspokojení. Za základní atribut *volného ěasu* považuje možnost svobodného rozhodnutí.

Sue⁶⁶, francouzskĚy sociolog *volného ěasu*, výše zmĚněný pohled obohacuje o funkci sociální, do níž zařazuje proces *socializace* v rŮzných sociálních prostředĪch, jenž vede k sebetvřzení a k dosažení sociálního uznání. Ovšem jestli má *volný ěas* tuto funkci i v době postmodernĪ (nebo hypermodernĪ) a do jakĚ míry nebo v jakĚ podobĚ mŮže bŮt socializaění funkce *volného ěasu* naplňována, je jistĚ námĚtem k diskuzi, uvĚdomĪme-li si, že podle LipovetskĚho:

„vede proces *personalizace* k zánĪku *socializace* založené na disciplĪnĚ. Po autoritativní a mechanické drezuře přĪchází homeopatickĚy a kybernetickĚy zpŮsob *socializace*; po rozkazujícím řĪzení přĪchází volitelnĚy programování na objednávku. Proces *personalizace* postavil do popředĪ osobní realizaci a respektování subjektivní zvláštnosti a jedineěné osobitosti jakožto základní hodnotu. Právo bŮt naprosto sám sebou a co nejvíce si užívat je totiž neodĚditelnĚ od spoleěnosti, kteřá svobodu ělovĚka povýšila na základní hodnotu, a je pouze nejzazším projevem individualistické ideologie. SpoleěenskĚy a individuální jednání uŹ není motivováno snahou po univerzálnosti, nŮybrž hledáním vlastní identity.“⁶⁷

U citovaných autorŮ (Dumazedier a Sue) si mŮžeme všimnout, že bytĚ *volnému ěasu* přĪpisují vlastní hodnotu, kteřá se neodvíjí od vztahu k práci, ale spĪše od významu, kteřý *volný ěas* a volnoěasové aktivity mají v kontextu života jako celku (lze porovnat s kapitolou 2.1), přesto stále uvažují o *volném ěase* jako o ěasovém úseku, kteřý je od práce oddĚlen jasnou hranicí. Jak bylo ale uvedeno v kapitole 1, tato hranice se v současné postmodernĪ spoleěnosti rozvolňuje, ba dokonce v subjektivním vnĚmání nĚkterých jedincŮ neexistuje. ZatĪmco dřĪve lidé pracovali tvrdĚ, aby oni sami nebo jejich dĚti nemuseli pracovat, dnes ěím více ělovĚk vydĚlá, tím více pracuje. ZatĪmco dřĪve, kdyŹ ělovĚk vydĚlal peníze, prožíval svobodu,⁶⁸ nyní, ěím více vydĚlá, tím vĚtší tlak pociťuje.⁶⁹ BŮt „on“ dvacet ětyři hodin sedm dnŮ v tĚdnu se stává „novou normalitou“. Jestliže se mĚní vzájemné postavenĪ mezi pracĪ a privátnĪm životem, mĚní se vztah práce a *volného ěasu*, práce a života – hranice se stĪrajĪ. Ale jak je pak možné najĪt životní rovnováhu, o kteřé se zmiňuje Pieper⁷⁰ (kapitola 2)? Hannah Inam⁷¹ nabĪzĪ řešení: přestat hledat rovnováhu a zaět přemýšlet, jak bŮt plný

62 Srov. LIPOVETSKY, *LĚre du vide...*, s. 76; Srov. LIPOVETSKY, *L'empire...*, s. 54.

63 Srov. MARX, *Das Kapital...*, s. 873–874.

64 Srov. HABERMAS, *The structural...*

65 Srov. Joffre DUMAZEDIER, *Vers une civilisation du loisir?*, Paris: Editions du Seuil, 1962, s. 46–168.

66 Srov. Roger SUE, *Le loisir*, Paris: Presses universitaires, 1993, s. 31–52.

67 LIPOVETSKY, *LĚre du vide...*, s. 10.

68 Srov. HABERMAS, *The structural...*, s. 141–180.

69 Srov. CONLEY, *Elsewhere...*, s. 154–168.

70 Srov. PIEPER, *MuŹe und Kult...*, s. 43–50.

71 Srov. © Henna INAM, Forget work life balance: seven paradigm shifts for the new 24/7 normal. *Forbes.com*. October 7, 2013. Retrieved

energie a kreativní v celém životě – žít život s vášní (*passion*) a účastenstvím (*contribution*). Tato výzva připomíná myšlenky Horsta Opaschowského⁷², který stál v 70. letech 20. století u zrodu koncepce *pedagogiky volného času* (*Freizeitpädagogik*), jejímž cílem bylo integrovat oblasti práce a *volného času* v jeden celek lidského života, a překlenout tak Habermasem⁷³ popisovanou propast mezi prací a *volným časem* (sférou veřejnou a soukromou, jak bylo zmíněno v kapitole 1). Člověk by se měl rozvíjet v umění promýšlet a uspořádat veškerý čas svého života svobodně a současně zodpovědně, aby časové úseky, s nimiž může volně disponovat, také skutečně užíval podle svého svobodného rozhodnutí, a to k prospěchu svému i ostatních.⁷⁴

Podle Inam⁷⁵ by měl člověk zacílit do svého nitra ve smyslu hledání vnitřní rovnováhy místo očekávání na zásah zvenčí – na vnitřní svobodu místo očekávání na svobodné vnější okolnosti. Životní rovnováha nemůže být cílem života člověka, tedy příčinou, pro kterou člověk žije, ale má být přítomna v životě jakožto jeho předpoklad.⁷⁶ Jako bychom se opět vraceli ke konceptu *kontemplativního* života (kapitola 2), se kterým se setkáváme již v době řecké filosofie akcentující životní vyváženost. Ta se zakládala na dvou sférách – aktivním životě, který zahrnoval záležitosti tohoto světa; a rozjímavém životě, jenž není obtížen tlakou života, a může se tak oddávat hledání pravdy.⁷⁷ Nicméně podle Inam⁷⁸ má rovnováhu do života člověka přinést nikoliv *kontemplace*, ale relaxace a zábava jakožto součást pracovního procesu. Na rozdíl od času *kontemplace*, kdy se člověk odděloval od obstarávek běžného života, aby se mohl plně a nerušeně soustředit na nazírání za smysly vnímatelného, má se současný člověk ponořit do činnosti a být pohlčen a unášen (*flow*) tvůrčím procesem. *Kontemplace* byla předpokladem života budoucího, *flow* je zpřítomněním budoucnosti.⁷⁹ Zábava má být cestou k odstranění toho, co by rušilo či dokonce bránilo tomuto stavu pohlčení. Zatímco *kontemplace* měla poskytnout prostor k reflexi a uspořádání si hodnot vedoucím k porozumění sobě samému a objevení vlastní hodnoty, *flow* je předpokladem života, který se vyznačuje kompletní absorpcí v tom, co člověk dělá.⁸⁰ Zatímco *kontemplace* je cestou k vyvázání se z produkce či konzumu jakožto jediné náplni a smyslu života⁸¹ a k nalezení svobody a životní rovnováhy, *flow* je cestou, jak splynout s prací – už nebýt ani výrobní silou,⁸² ale prací samou.

Jestliže byl život moderního člověka roztržštěn do dvou sfér – práce a *volného času* (kapitola 2.1), které by měly být dle Opaschowského⁸³ integrovány v jeden celek, život současného člověka, tedy životní styl *weisure*, sice určitou integraci vykazuje, leč jejím výsledkem není prožívání života jako celku, ale redukce života na práci, často pak práci domnělou.⁸⁴ Neboť, jak upozorňuje Conley⁸⁵, lidé velmi často tráví prací mnoho hodin, tudíž jim na aktivity, které by jinak dělali ve *volném čase*, čas nezbyvá. Jenže mnoho hodin tráví prací také proto, že se na ni nesoustředí

from <https://www.forbes.com/sites/hennainam/2013/10/07/forget-work-life-balance-seven-paradigm-shifts-for-the-new-247-normal/>.

72 Srov. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der Freizeit...*, s. 28–56; Srov. Horst OPASCHOWSKI, *Paedagogik und Didaktik der Freizeit*, Opladen: Leske und Budrich, 1987, s. 32–64; Srov. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*, s. 22–43.

73 Srov. HABERMAS, *The structural...*, s. 141–180.

74 Srov. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*, s. 22–43.

75 Srov. INAM, *Forget...*

76 Srov. INAM, *Forget...*

77 Srov. Hannah ARENDT, *Vita activa neboli O činném životě*, Praha: OIKOYMENH, 2009; Srov. PIEPER, *Muße und Kult...*, s. 43–50.

78 Srov. INAM, *Forget...*

79 Srov. LIPOVETSKY, *Lère du vide...*, s. 7–33; Srov. LIPOVETSKY, *Les temps...*, s. 11–47.

80 Srov. Jeanne NAKAMURA – Mihai CSIKSZENTMIHALYI, „The concept of flow.“ In: C. R. SNYDER – Shane J. LOPEZS (Eds.), *Handbook of positive psychology*, New York: Oxford University Press, 2002, s. 89–105.

81 Srov. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der Freizeit...*, s. 28–56; Srov. OPASCHOWSKI, *Paedagogik und Didaktik...*, s. 32–64.

82 Srov. Karl MARX – Friedrich ENGELS, *Das kommunistische Manifest*. Berlin-Ost, 1955, s. 15.

83 Srov. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*, s. 22–43.

84 Srov. CONLEY, *Elsewhere...*, s. 145–177; Srov. SPITZER, *Cyberkrank!...*, s. 17–25.

85 Srov. CONLEY, *Elsewhere...*, s. 145–177.

a zabývají se vším možným kolem, což je ve značné míře následek prohlubujícího se *individualismu*, který upřednostňuje sebekontrolu před tradičními způsoby normalizace, přičemž je ale doprovázen slabou vůlí a nevázaností. Výsledkem je pak jedinec neschopný odložit některé aktivity na později, neboť život je soustředěn na právě probíhající okamžik.⁸⁶ Někteří dokonce podléhají přesvědčení, že jinak to nelze, naopak, že svůj čas využívají lépe. Moderní technologie totiž velkou část práce vykonají za ně, čímž jim zbývá čas, který nemusí promrhat, ale využít k nějaké další činnosti, buď zábavě, či další práci. Už si ale neuvědomují, že žádnou z těchto činností nedělají pořádně, dokonce se domnívají, že jsou tak dobří, protože zvládají více činností najednou (*multitasking*).⁸⁷ Ve výsledku není často jasné, zda právě pracují, nebo se baví, ale ani jedno nedosahuje podstaty, pro kterou je děláno.⁸⁸ Podle Lipovetského⁸⁹ jde o hyperaktivní kulturu zaměřenou na výkonnost, která nemá konkrétní smysl ani cíl, a je orientována pouze na to, co je teď a tady. V hypermoderní době má člověk pocit časového nedostatku a nastává časový paradox: čím je člověk rychlejší, tím méně má času. Považovat tedy *weisure* za naplnění volnočasového životního stylu nelze, ba naopak, v mnohém jsou tyto dva životní styly v rozporu.

4. Instrumentalizace volného času

Weisure není fenoménem, se kterým se setkáváme jen u dospělých, již u dětí můžeme pozorovat známky *weisure* nebo *instrumentalizovaného volného času* (*leisure* nikoliv *free time*, jak bylo pojednáno v kapitole 2.2, neboť hranice mezi prací a *volným časem* mizí). Zatímco si děti dříve hrály, nyní se socializují s vrstevníky, dříve hnetly hlínu, teď rozvíjí manuální zručnost prostřednictvím 3D pomůcek, dříve kopaly do míče, nyní tříbí své fyzické schopnosti, dříve hrály fotbal, teď se učí fungovat v systému založeném na pravidlech a s institucionalizovanými dospělými autoritami (trenérem, vychovatelem). Může se zdát, že jde o totéž – jen s jiným pojmenováním. Často jde skutečně o stejné aktivity s novými názvy, ale často ani o stejné aktivity nejde. Mění se nejen to, co děti dělají, ale také, jak myslí, reagují. Mnohdy už ani nelze hovořit o *volném čase*, protože tento prostor mizí a místo něj je tu *instrumentalizovaný leisure – weisure*.⁹⁰

Není to v historii poprvé, kdy se setkáváme s *instrumentalizací volného času*. Již v roce 1892 se v Německu konala konference, kterou pořádala *Berliner Centralstelle für Arbeiter-Wohlfahrtseinrichtungen*, která se kromě jiných témat věnovala také otázce „jak účelně využít *volný čas*“. *Volný čas* byl novou oblastí života (jak bylo pojednáno v kapitole 2), která zejména v zemích silně ovlivněných protestantskou etikou vyvolávala otázky až obavy.⁹¹ Riziko spojené s časem, kdy si člověk může dělat co chce, což zahrnuje také to, že nemusí dělat nic, tedy nic užitečného a účelného, vedlo k *pedagogizaci volného času*. Tu můžeme pozorovat i později, v praxi totalitních režimů 20. století, nacismu a komunismu. S voláním po „smysluplném trávení *volného času*“ jakožto cíli *pedagogiky volného času* se však setkáváme i v současnosti,⁹² přičemž nejde o nic jiného než o *instrumentalizaci volného času*.

Dětem je dospělými organizován téměř veškerý čas,⁹³ čímž *volný čas* částečně nebo i zcela ztrácí

86 Srov. BECK, *Risikogesellschaft...*, s. 113–246; Srov. LIPOVETSKY, *L'empire...*, s. 43–56.

87 Srov. SPITZER, *Cyberkrank!...*, s. 53–68.

88 Srov. CONLEY, *Elsewhere...*, s. 152–186; Srov. SPITZER, *Cyberkrank!...*, s. 53–71.

89 Srov. LIPOVETSKY, *Les temps...*, s. 11–47.

90 Srov. CONLEY, *Elsewhere...*, s. 144–152.

91 Srov. Max WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München: Verlag C.H.Beck, 2004.

92 Srov. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*, s. 28–56; Srov. KAPLÁNEK, *Pedagogika...*; Srov. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, s. 23–30.

93 Srov. © Peter GRAY, *How we deprive children of the physical activity they need*. Psychology Today. Posted Jun 29, 2018, dostupné na: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/freedom-learn/201806/how-we-deprive-children-the-physical-activity-they-need>.

povahu *volného času* a nabývá spíše charakter povinnosti. Pokud dětem ještě nějaký neorganizovaný čas zbyde, velmi často jej tráví hraním počítačových her,⁹⁴ které je připravují pro jejich budoucí pracovní život. Učí je vydělávat peníze, nakupovat a prodávat, hromadit jmění, pěstovat a vyrábět různé suroviny, virtuálně krmit své dvojrozměrné zvířecí mazlíčky (nejznámější a nejrozšířenější je patrně Minecraft⁹⁵, který nabízí i propojení se stavebnicí LEGO⁹⁶). Ovšem nejsou to jen počítačové hry, ale i celá řada her deskových, které jsou za tímto účelem vytvořené.⁹⁷ Když pomíneme možné negativní důsledky, které hraní počítačových her a užívání on-line technologií vůbec může mít na vývoj dítěte,⁹⁸ jde o spojení práce a hry. U dětí i dospělých se tak práce podobá domovu a domov práci – rozdíl mezi privátní a veřejnou sférou je nejasný až nerozeznatelný.⁹⁹ Nejenže jsou tak děti vystavovány kybernetickému způsobu socializace, ale současně jsou volitelně programovány na objednávku¹⁰⁰ a formovány v životním stylu *weisure*.

Výchova ve *volném čase* spadá do oblasti neformálního vzdělávání, které je směřováno v návaznosti na vzdělávání formální, které se od roku 2012 v ČR uskutečňuje v souladu s Rámcovým vzdělávacím programem¹⁰¹, zavádějícím do školní výchovy pojem klíčových kompetencí (v Evropském kontextu se tento pojem v souvislosti se vzděláváním objevuje již v 90. letech 20. století). Jde o soubor znalostí, dovedností, postojů a hodnot, které si má jedinec osvojit jako základ, na němž bude stavět ve svém osobním a profesním životě. Díky osvojení klíčových kompetencí by mělo dojít k úspěšnému zařazení jedince do společnosti a zároveň k zajištění funkčnosti, ekonomické výkonnosti a konkurenceschopnosti společnosti jako celku.¹⁰² I když by při osvojování klíčových kompetencí nemělo jít pouze o aplikaci na úrovni tvorby materiálních hodnot, tedy o uplatnění na trhu práce a zařazení do pracovního procesu, jedná se o prioritní cíl. Pokud by totiž osvojení klíčových kompetencí mělo vést k uchopení vlastního bytí, porozumění sama sobě, vnímání svého života jako celku, jestliže by jedinec měl být schopen promýšlet svůj život ve vztahu k dalším lidem i společnosti¹⁰³, pak by muselo jít především o výchovu hodnotovou (bude pojednáno v kapitole 5), ale tu koncept klíčových kompetencí zahrnuje jen velmi okrajově.¹⁰⁴

Proměna *volného času* (ať již ve smyslu *free time* či *leisure*) v pouhý nástroj – ať již výchovného zhodnocování *volného času*, prevence rizik (skutečných, nebo často domnělých), nebo manipulace či trhu¹⁰⁵ – a cílení výchovy na smysluplné (či efektivní) využití *volného času* (kapitola 2.1) je v mnohém položením základu pro rozvoj životního stylu *weisure*.

94 Srov. © Petr SAK, *Proměny volného času a zaostávání pedagogiky*, 2006, dostupné na: http://www.insoma.cz/index.php?id=1&n=1&d_1=paper&d_2=2006_06a.

95 Srov. © Microsoft. Minecraft (online), 2019, dostupné na: <https://minecraft.net/en-us>.

96 Srov. © LEGO Group. LEGO (online), 2018, dostupné na: <https://www.lego.com/cs-cz/themes/minecraft>.

97 Srov. © Dětský podnikatelský klub (online), 2019, dostupné na: <http://www.detskypodnikatelskyklub.cz/nase-hry>.

98 Srov. Manfred SPITZER, *Demencia digital*, Ediciones B, 2013, s. 119–201; Srov. SPITZER, *Cyberkrank!...*; Srov. © Peter GRAY, *Benefits of play revealed in research on video gaming*. Psychology Today. Posted Mar 27, 2018, dostupné na: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/freedom-learn/201803/benefits-play-revealed-in-research-video-gaming>.

99 Srov. CONLEY, *Elsewhere...*, s. 144–152.

100 Srov. LIPOVETSKY, *Lěre du vide...*, s. 12–32.

101 Srov. © Metodický portál RVP, *Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání* (online). Praha: VÚP, 2007, dostupné na: <http://www.vuppraha.rvp.cz/wp-content/uploads/2009/12/RVPZV-pomucka-ucitelum.pdf>, citováno dne 8. 3. 2019.

102 Srov. © Communication department of the European Commission, *Lisabonská strategie* (online), dostupné na: www.europa.eu, citováno dne 8. 3. 2019.

103 Srov. © UNESCO Digital Library, *Learning: the treasure within*. Report to UNESCO of the International Commission on education for the twenty-first century (online), dostupné na: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000109590>, citováno 8. 3. 2019.

104 Srov. Martina KOČEROVÁ – Petr BAUMAN, *Rozvoj kritického a tvořivého myšlení v prostoru volného času*, in: *Kritické a tvořivé myšlení: není to málo?*, ed. Petr BAUMAN, České Budějovice: TF JU, Centrum filozofie pro děti, 2013, s. 168–185.

105 Srov. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, s. 24–93.

5. Weisure jako výzva pro pedagogiku volného času

Pedagogika volného času zahrnuje nejen výchovu ve *volném čase*, ale také výchovu pro *volný čas* a výchovu *volným časem*. Můžeme mluvit o třech rozměrech této výchovy: jedním je sama výchova, která zohledňuje specifické podmínky plynoucí z relativně svobodného rozhodování jedince v tomto časovém úseku jeho života; druhým je *volný čas*, jehož hodnotné využití se odvíjí od motivace a rozvinutých kompetencí; třetí pak jsou prostředky výchovy.¹⁰⁶ Pokud zvažujeme úlohu *pedagogiky volného času* v souvislosti s fenoménem *weisure*, který se vyznačuje rozostřením až smazáním hranice mezi *časem* pracovním a *volným*, pak je třeba si položit otázku, zda všechny tři uvedené rozměry zůstávají aktuálními.

Pro zodpovězení této otázky je potřeba vymezit cílovou skupinu. Pedagogika volného času se v současném pojetí nezaměřuje pouze na děti a mládež (jak tomu bylo v případě užšího pojetí *pedagogiky volného času* navazujícího na mimoškolní výchovu), ale také na dospělé či seniory. Nicméně, vezmeme-li v potaz psychologický vývoj dle Eriksona¹⁰⁷, pak s dospělostí nastupuje osobnostní zralost a ustává hluboké formování, které probíhá v období dětství a adolescence. Samozřejmě i v dospělosti je jedinec schopen do hloubky jdoucích změn, avšak tyto probíhají zejména v závislosti na jeho osobním rozhodnutí, význam výchovného působení jiných dospělých osob se snižuje a změny jsou obvykle časově náročnější než v období dětství.

Oproti tomu dětství a adolescence jsou vývojovými etapami osobnostního zrání, osobnost jedince není zatím zformována, jedná se o čas hledání, experimentování. Osobní rozhodnutí sice i v tomto věku hraje významný vliv při formování osobnosti, značnou roli hraje ovšem také působení druhých osob (především rodičů, pedagogů) a sociálního prostředí.¹⁰⁸ Dá se při tom předpokládat, že osvojené vzorce chování, hodnotová orientace a dovednosti získané v dětství se stanou základem pro myšlení, zvažování, jednání jedince v dospělosti. Pokud je tedy v dětství položen základ pro *instrumentalizaci volného času* (jak bylo pojednáno v kapitole 4), s velkou pravděpodobností si jedinec tento přístup k *volnému času* přenesení také do dospělosti. Naopak, pokud v dětství dojde k rozvoji takového myšlení, které směřuje k uvědomění si významu *volného času* pro kvalitu života, může být položen základ prevence rozvinutí životního stylu *weisure* jak u dítěte, tak v jeho dospělosti. Z uvedeného vyplývá, že primární cílovou skupinou, na kterou by se *pedagogika volného času* měla zaměřit v prevenci rozvoje životního stylu *weisure*, by měly být děti a mládež.

Životní styl *weisure* je provázen rozmlžením hranic, kdy není zřejmé, co je práce a co *volný čas*, co jsou pracovní aktivity a co zábava. A neboť tento trend nelze oddělit od vývojové etapy společnosti, v níž vznikl, souvisí *weisure* se snížením významu až ztrátou referenčních rámců sloužících za pevné body při orientaci jednotlivce v životě (pojednáno v kapitole 1). *Individualizaci* a *personalizaci* provází oslabování volných vlastností a nevázanost, což s sebou přináší absenci cílů a smyslu,¹⁰⁹ oslabení schopnosti rozhodovat se, tudíž také neschopnost uchopit zodpovědně svou svobodu. Jednotlivec se zaměřuje primárně na přítomný okamžik, což je u dětí ještě více umocněno tím, že se z pohledu vývojových fází nachází v období konkrétního myšlení. S rozvojem abstraktního myšlení u mládeže¹¹⁰ sice nastává hlubší uvědomění si budoucnosti, nicméně ta je často vnímána jako neznámá, nejistá

106 Srov. Petr BAUMAN, *Východiska pedagogiky volného času v perspektivě soudobých edukačních koncepcí*, in: *Volný čas a jeho význam ve výchově*, ed. Michal KAPLÁNEK, Praha: Portál, 2017, s. 51–60.

107 Srov. Erik H. ERIKSON, *The life cycle completed*, New York: W. W. Norton & Company, 1998.

108 Srov. Jan ČÁP – Jiří MAREŠ, *Psychologie pro učitele*, Praha: Portál, 2001; Srov. Jean PIAGET – Bärber INHELDER, *The psychology of the child*, New York: Basic Books, 2008; Srov. Lev S. VYGOTSKY, *Concrete human psychology*, *Soviet Psychology* 2/1989, s. 53–77.

109 Srov. LIPOVETSKY, *Les temps...*, s. 11–47.

110 Srov. ERIKSON, *The life cycle...*, s. 55–82.

a tudíž nechtěná. Následkem je pak opět únik do současnosti, fixace na dětství a odmítání dospět.¹¹¹ *Weisure* vzniká v návaznosti na užívání moderních technologií, čemuž jsou děti vystaveny již od útlého věku, což významně zasahuje do procesu socializace. Socializace dítěte do různých sociálních skupin je narušena a někdy i nahrazena kyber socializací (kapitola 3).¹¹²

Pedagogika volného času by se tedy u dětí a mládeže měla zaměřit na: (1) rozvoj volnočasových kompetencí; (2) hodnotovou výchovu; (3) rozvoj kritického myšlení a (4) socializaci. Rozvoj volnočasových kompetencí nesouvisí pouze s *volným časem*, ale s časem vůbec. Jde o soubor schopností, dovedností a vlastností, který jedince uschopňuje svobodně a přitom zodpovědně zacházet se svým časem, přičemž klíčovým faktorem je uchopení vlastní svobody. Rozvojem volnočasových kompetencí se buduje základ pro svobodné prožívání života a rozhodování se na základě vědomého a kritického zvažování s ohledem jak na osobní prospěch, tak zároveň i na prospěch společnosti. Volnočasové kompetence umožňují jedinci reflektovat své potřeby, kriticky porozumět sobě samému a zvažovat společenské souvislosti.¹¹³

Pro reflexi a kritické zvažování jsou klíčové hodnoty, které tvoří základ pro rozhodování se na základě kritérií. Formování hodnotového systému v dětství tvoří základ pro postoje a rozhodování v životě dospělého člověka. S tím souvisí schopnost přijmout zodpovědnost za sebe sama, za svá rozhodnutí, za svůj život.¹¹⁴ V hodnotové výchově nejde především o zprostředkování hotového hodnotového vědění, nýbrž se jedná o hodnoty jako nástroj ovlivňování činnosti jedince, jeho motivace a životního rozvrhování.¹¹⁵ Hodnotová výchova a kritické myšlení nachází propojení v reflexi, která vede k překonání a transformaci nejasností, pochybností a konfliktních situací do stavu, který umožňuje najít rovnováhu v životě.¹¹⁶ Mělo by tedy jít nejen o hodnotovou výchovu, jejíž podstatou je přivedení ke smyslu pro hodnoty, ale také výchovu k hodnocení a k vědomé reflexi vlastních hodnocení.¹¹⁷

Volný čas je provázen navazováním neformálních vztahů, které dávají vzniknout neformálním sociálním skupinám, a jak bylo uvedeno v kapitole 2.2, někteří autoři *leisure* přímo spojují s participací na společnosti a pocitem sounáležitosti.¹¹⁸ Jsou to skupiny, které vznikají na základě společných zájmů, kdy jedinec do určité skupiny není přidělen, ale chce do ní patřit. *Volný čas* je tedy pro budování vztahů příhodnější než např. formální skupina, kterou je školní třída, kam je dítě zařazeno, aniž by mohlo na tomto rozhodnutí jakkoliv participovat. Může tak snáze docházet k rozvoji sociálních kompetencí, které uschopňují jedince ke kontaktu se společností, při němž se budují vztahy a odbouívají sociální bariéry, a tím je vyrovnávána tendence k útěku ze společnosti a k privatizaci zájmů. Se sociální kompetencí úzce souvisí kompetence komunikativní, která zahrnuje schopnosti sdělovat a chápat, navazovat vztahy a společensky se chovat, čímž zabraňuje izolaci a napomáhá socializaci.¹¹⁹ Podstatou *volného času* je svoboda, a tudíž probíhající procesy mohou být řízeny či spolurízeny samotnými účastníky na základě jejich vlastních rozhodnutí. Ve *volném čase* může převažovat sebekontrola nad kontrolou, je možné objevovat, odhalovat smysl a podstatu (kapitola 2) a učit

111 Srov. Benjamin R. BARBER, The global infantilization: how we become more and more “kidults” without noting loss of freedom in society, *Der Tagesspiegel*, September 9, 2001; Srov. Benjamin R. BARBER, *Consumed: how markets corrupt children, infantilise adults and swallow citizens whole*, New York: W. W. Norton, 2007; Srov. © Martina KOČEROVÁ, Post-Adolescent Society as a Challenge for Education, *Pedagogická orientace* 4/2017, dostupné na: <https://doi.org/10.5817/PedOr2017-4-520>, s. 520–539.

112 Srov. SUE, *Le loisir...*, s. 31–52; Srov. SPITZER, *Demencia...*, s. 119–201.

113 Srov. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*; Srov. PIEPER, *Muße und Kult...*

114 Srov. ERIKSON, *The life...*

115 Srov. Naděžda PELCOVÁ, Hodnotová výchova a výchova k hodnocení, *Pedagogika* 10/2013, s. 285–300.

116 Srov. John DEWEY, *How we think. A restatement of the relation of reflective thinking to the educative process*, Boston: D.C., 1933.

117 Srov. PELCOVÁ, *Hodnotová...*

118 Srov. HAVIGHURST, *Employment...*; Srov. KAPLAN, *Leisure...*; Srov. Robert A. STEBBINS, *Leisure and Positive Psychology: Linking Activities with Positiveness*, London: Palgrave Macmillan, 2015.

119 Srov. KAPLÁNEK, *Volný čas...*

se z chyb, neboť procesy probíhající ve *volném čase* nemusí být primárně zaměřeny na výsledky, příp. těchto výsledků nemusí být dosaženo v předem určeném čase. Dítě se může zcela ponořit do procesu, zkoumat různé varianty řešení, experimentovat, nedělat nic a dokonce se úmyslně vydat cestou, o které ví, že k cíli nevede, a to jen proto, aby získalo tuto zkušenost, či ověřilo zprostředkovanou teoretickou znalost (rozvoj kulturní a kreativní kompetence). Může se učit stanovovat si cíle, rozhodovat se a vzít zodpovědnost za svá rozhodnutí v míře, která odpovídá jeho aktuálnímu stupni vývoje, a připravovat se tak na převzetí zodpovědnosti za svůj život v dospělosti.¹²⁰

Jak bylo ale uvedeno na začátku této kapitoly, v dětském věku se na formování životního stylu dítěte podílí zejména dvě významné skupiny, jimiž jsou rodiče a pedagogičtí pracovníci (v pojetí tohoto článku zejména pedagogové volného času). Jsou to právě oni, kdo v největší míře ovlivňují podobu *volného času* dítěte, proto by *pedagogika volného času* měla cílit také na ně. *Pedagogika volného času* by v souladu se svými úkoly měla být rodičům nápomocna při jejich rozhodování o způsobu trávení *volného času* jejich dětí, aby v co nejnižší míře docházelo k *instrumentalizaci volného času* (jak bylo uvedeno v kapitole 4). *Pedagogika volného času* by se v této oblasti měla soustředit zejména na publikování literatury, ale zároveň také na pořádání seminářů a přednášek určených pro rodiče pojednávajících nejen o možnostech trávení *volného času*, ale zejména o hodnotové výchově vedoucí ke kritickému pochopení sebe sama a k reflexi společenských souvislostí.¹²¹

Co se týká pedagogů volného času, mělo by jít především o jejich profesní přípravu, která se ovšem nedá oddělit od osobnostního růstu. V České republice není žel této přípravě věnována patřičná pozornost a společenská prestiž profese pedagoga volného času není příliš vysoká (je spíše nízká, což dokládají i legislativní dokumenty týkající se nároků na profesní přípravu pedagogů volného času¹²²). Důsledkem toho se pak v praxi často setkáváme s pedagogy, kteří se zaměřují primárně na plánování a realizaci programové nabídky a mnohem méně na promyšlení možností rozvoje schopností a osvojování takových dovedností, které dítěti umožní uvědomit si, kým je, a to nejen v kontextu společnosti a kultury, do které patří, ale i v celoživotním kontextu.¹²³ Jde pak často o pedagogy, kteří více akcentují správnost postupu a líbivost aktivit než vytváření prostoru pro kladení otázek, zvažování dilemat, konfrontování sama sebe v různých situacích, hledání řešení, rozhodování a přijetí zodpovědnosti.

Pokud totiž má jít především o hodnotovou výchovu (jak bylo pojednáno výše v souvislosti s dětmi a mládeží), nemůže jít o pouhou realizaci aktivit a činností, a to i přes jejich atraktivitu, zábavnost či smysluplnost. Pokud totiž zaměníme výchovné působení ve *volném čase* za naplnění *volného času* aktivitami a činnostmi, může být výsledkem právě *instrumentalizace volného času* a rozvoj životního stylu *weisure*. Namísto učení se zacházet se svobodou, zodpovědností, vytrvalostí, místo hledání smyslu se dítě učí konzumovat volnočasové aktivity, bavit se a selektivně si vybírat dle momentální nálady či módy.

Hodnotová výchova a s ní související rozvoj volnočasových kompetencí, kritického myšlení a reflexivní praxe¹²⁴ však klade poměrně vysoké nároky na pedagogy, u nichž je nezbytné, aby svou sebevýchovu vedli ve stejném duchu. Aby se zabývali více reflexí současné situace s akcentem na

120 Srov. Peter GRAY, Play as a foundation for hunter-gatherer social existence, *American Journal of Play*, Spring 1/2009, s. 476–522; Srov. David F. LANCY, Teaching: natural or cultural?, in: *Evolutionary perspectives on child development and education*, ed. David C. GEARY – Daniel B. BERCH, New York: Springer, 2016, s. 33–65.

121 Srov. OPASCHOWSKI, Pädagogik der freien Lebenszeit...

122 Srov. © Zákon č. 563/2004 Sb., o pedagogických pracovnících a o změně některých zákonů, dostupné na: <http://www.msmt.cz/file/38850/>, citováno dne 8. 3. 2019; Srov. Vyhláška č. 317/2005, o dalším vzdělávání pedagogických pracovníků, akreditační komisi a kariérním systému pedagogických pracovníků, dostupné na: <http://www.msmt.cz/file/38840/>, citováno dne 8. 3. 2019.

123 Srov. © UNESCO Digital Library, *Learning...*

124 Srov. DEWEY, *How we think...*

rozdávající se postmoderní životní styl než vytvářením široké nabídky volnočasových aktivit, která ovšem nemusí nutně znamenat výchovu hodnotovou, často ani hodnotnou. Primárním by tedy ve volnočasové výchově nemělo být vytváření bohaté nabídky aktivit, případně vršení zážitků, ale učení se promýšlet, zvažovat, reflektovat. Aktivita by měla být pouze prostředkem či prostředím k přemýšlení o sobě, smyslu svého života, které bude následováno formováním hodnotové orientace a kritického myšlení.

Závěr

Weisure je spojen s rozostřením až smazáním hranic mezi prací a *volným časem* (pojednáno v kapitole 1) a s životem lidí v současné tzv. západní společnosti. Zda se jedná o společnost v pozdní fázi modernity¹²⁵, nebo o postmoderní¹²⁶, či dokonce hypermoderní¹²⁷ společnost, je předmětem diskuzí, které přesahují rámec tohoto článku. Avšak ať již budeme současnost nazývat jakýmkoliv z uvedených názvů, zřejmé je, že život společnosti i jedince zaznamenává změny. Zatímco v době, kterou Lipovetsky¹²⁸ nazývá moderní, byl jedinec jasně veden k disciplíně směřující k normalizovanému a standardizovanému chování, současnost se vyznačuje *individualizací* a *personalizací*. Jednání člověka již není vedeno tradicí, ale odvíjí se od co největší možnosti soukromé volby. Tradiční způsoby normalizace zeslabují svůj vliv, do popředí se dostává důraz na svobodu a sebekontrolu, na druhé straně je *personalizace* provázena slabou vůlí, tudíž také nízkou vnitřní motivovaností (kapitola 1).

Jakou úlohu může ve společnosti, kde se mísí *volný čas* a práce, zastávat *pedagogika volného času*? Nepozbývá smyslu? Ať se již zaměříme na pojetí *pedagogiky volného času* vycházející z mimoškolní výchovy, jak byla rozvíjena zejména v tzv. socialistickém bloku, nebo na *pedagogiku volného času* v pojetí německém, tedy jako na otevřenou práci s dětmi a mládeží, v obou pojetích byl *volný čas* jasně vymezen. Jasně formulován byl také cíl *pedagogiky volného času*, jímž bylo naučit děti a mládež smysluplně trávit *volný čas* (kapitola 2.1). Ať již byla ona smysluplnost dána skutečným zájmem o rozvoj osobnosti dítěte, výchovou ideologickou nebo prevencí sociálně patologických jevů, vedla postupně k *pedagogizaci* a *instrumentalizaci volného času* (kapitola 4). S vývojem společnosti se ale důraz na smysluplné trávení *volného času* ukazuje jako neaktuální (kapitola 5). Současná společnost přináší nové výzvy i pro *pedagogiku volného času*. Vystává dokonce otázka, jestli má *pedagogika volného času* ještě vůbec své místo v době životního stylu *weisure*, kdy jasné hranice *volného času* mizí. Životní styl *weisure* se týká především vyspělých západních zemí, ale jestliže se zaměříme na volnočasovou výchovu v těchto zemích, zjistíme, že tato není nijak významně rozvíjena a uplatňována. Zatímco např. v minulosti v USA bylo téma výchovy pro *volný čas* významnou součástí diskurzu o koncepci vzdělávání, v současnosti není tento aspekt v dokumentech americké vzdělávací politiky významně tematizován.¹²⁹ Obdobně je tomu v Německu, kde se ve 20. století rozvíjel obor *Pedagogika volného času*, avšak po diskusích o (ne)vhodnosti *pedagogizace* času svobody se od výchovného zaměření ustupuje (v současnosti jde zejména o pedagogický výzkum volného času).¹³⁰ Ztratila snad tedy *pedagogika volného času* skutečně svůj význam?

Situace v České republice je poněkud odlišná. *Pedagogika volného času* pojímá nejen výchovu ve *volném*

125 Srov. Zygmunt BAUMAN, *The liquid modernity*, Cambridge: Polity Press, 2000.

126 Srov. Jean-François LYOTARD, *Toward the postmodern*, New York: Humanity Books, 1998; Srov. Jean BAUDRILLARD, *The consumer society: myths and structures*, London: Sage Publications, 1998.

127 Srov. LIPOVETSKY, *Les temps...*

128 Srov. LIPOVETSKY, *L'ère du vide...*; Srov. LIPOVETSKY, *Les temps...*

129 Srov. BAUMAN, *Východiska...*

130 Srov. KAPLÁNEK, *Pedagogika...*

čase, ale také výchovu pro *volný čas* a výchovu *volným časem*. Můžeme mluvit o třech rozměrech této výchovy: jedním je sama výchova, která zohledňuje specifické podmínky plynoucí z relativně svobodného rozhodování jedince v tomto časovém úseku jeho života; druhým je *volný čas*, jehož hodnotné využití se odvíjí od motivace a rozvinutých kompetencí; třetí jsou pak prostředky výchovy.¹³¹ Odpovídá ale takto pojatá *pedagogika volného času* aktuální situaci, kdy se ztrácí jasné hranice volného času?

Podíváme-li se na život dětí a mládeže (jakožto primární cílové skupiny, jak bylo pojednáno v kapitole 5), můžeme vidět, že *volný čas* jako časová kategorie nevymizel. Co se smazává, je podstata *volného času*, která je do velké míry ovlivněna *instrumentalizací* a *pedagogizací volného času* (kapitola 4). *Volný čas* nabývá charakteru povinnosti, čímž je snižován potenciál, kterým disponuje. A právě tento vývoj zakládá na významu *pedagogiky volného času*, která by měla své úsilí zaměřit nejen na děti a mládež, ale také na edukaci rodičů a pedagogů volného času, kteří se na *instrumentalizaci* a *pedagogizaci volného času* v mnohém podílí (kapitola 5).

Volný čas je časem svobody a tohoto atributu by neměl být zbavován. Není to ale svoboda vytržená z kontextu společnosti, nýbrž svoboda umožňující formování hodnotového základu, a to v návaznosti na osobní zkušenosti a v kontextu skupiny. Je to svoboda vystavující člověka nutnosti zvažovat, rozhodovat se a poskytující prostor k zakoušení důsledků svých rozhodnutí, ať již se týkají výhradně osoby daného jedince, nebo i celé skupiny. Tím se jedinec učí uvažovat v širším kontextu (jak společenském, tak časovém) a přijímat zodpovědnost za svá rozhodnutí. Dokonce může zakusit tzv. paradox svobody, kdy na základě vlastního svobodného rozhodnutí svou svobodu omezí, a to buď proto, že jemu osobně to přinese prospěch, nebo proto, že upřednostní zájem druhých. Dítě se tak učí se svobodou pracovat jak v kontextu svého života, tak i společnosti. A tak vidíme, že *volný čas* v sobě skrývá velký potenciál pro formaci, na druhou stranu je právě jí ohrožen a to zejména, když úmyslná formace vytlačí neúmyslnou a spontánní.

Pedagogika volného času má tedy své místo i v současné společnosti. Co se mění v návaznosti na vývoj společnosti, jsou její cíle, metody či formy práce. Již nejde o smysluplné trávení *volného času*, ale o hodnotovou výchovu, rozvoj volnočasových kompetencí, rozvoj kritického myšlení a socializaci. Životní styl *weisure* neubírá na významu *pedagogiky volného času*, jak by se snad mohlo očekávat, ale naopak, zejména úloha výchovy pro *volný čas* je zdůrazněna. Neboť bez *volného času* je ohrožena kvalita života jak jednotlivce, tak společnosti. Akcentována je také výchova ve *volném čase*, neboť jde o prostor, v němž je možné zaměřit se více na hledání podstaty života člověka než v čase povinností. A nezůstává stranou ani výchova skrze *volný čas*, neboť základním atributem *volného času* je svoboda, a jak příhodněji vést současného člověka k umění svou svobodu zodpovědně uchopit v kontextu života svého i společnosti než svobodou samou.

Kontakt:

Mgr. Martina Kočerová

Katedra pedagogiky, Teologická fakulta,
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
martina.koceroва@tf.jcu.cz

131 Srov. BAUMAN, Východiska...

Weisure – Phenomenon, Lifestyle, or Vice?

Martina Kočerová

Abstract

The article deals with the phenomenon of *weisure* and the changes brought by it in the area of leisure. It is a theoretical study aimed at showing the role of leisure-time pedagogy in modern Western society where the boundary between work time and leisure is loosened.

The conclusion given from the perspective of leisure time pedagogy states that it is desirable to influence an individual during his childhood as the basis of personality and value orientation are formed in this period. Leisure time pedagogy does not consider leisure time to be a space in time. It is rather an important life attitude that significantly influences the balance of life of every individual and also of society as a whole. In the area of the prevention of the *weisure* lifestyle, leisure time pedagogy should focus especially on the development of leisure time competences, value education, critical thinking, and socialisation. Conversely, leisure education should not focus on the mere realisation of activities (despite their attractiveness, entertainment, or meaningfulness). If the educational action in leisure time is replaced by the mere fulfilment of free time (choosing the activities only), leisure time instrumentalisation and the development of the *weisure* lifestyle can occur. Instead of learning how to deal with freedom, responsibility, and perseverance, and instead of looking for meaning, the child learns to consume leisure activities, entertain himself, and selectively choose activities according to the mood or fashion. *Leisure time*, as a time category, has not disappeared from a person's life, but the essence of *leisure time* (which is largely influenced by *instrumentalisation* and by *pedagogy of leisure time*) is being erased. *Leisure time* receives the character of an obligation, and its potential is reduced that way. It is this development that underscores the importance of *leisure time pedagogy* which should focus its efforts not only on children and young people but also on the education of parents and leisure time educators who are involved in *instrumentalisation* and the *pedagogical forming of leisure time* in many ways.

Keywords: value education, leisure time instrumentalisation, intravidual, leisure time pedagogy, pedagogical forming of leisure time, leisure time, leisure time competence, weisure

Introduction

Even if the phenomenon of *weisure* is quite frequently discussed in the world, it does not seem to attract much attention in the Czech environment. If it is given space in the professional press, it is mainly in the field of sociology, not pedagogy (which is also true for most foreign treatises).

However, this does not mean that Czech society has not been affected by this phenomenon. As in other technologically advanced countries, the use of the newest technologies is also a common part of life in the Czech Republic. Even in the Czech Republic, a clear border between many areas is disappearing. This is true for work and *leisure time*, private and public spheres, job activities and leisure activities.

Leisure time is still for many people a time period intended for possible or necessary relaxing after work, either in an active or passive way. For others it is a time of self-realisation and realisation of unfulfilled needs, desires, and wishes – things which cannot be fulfilled during the time of work. Many people want to have fun during their *leisure time* and enjoy life and – perhaps paradoxically – they want to forget about life-related concerns. However, an increasingly large group of people feel that they cannot afford to postpone their duties and have some *leisure time*. Therefore, they are still online. There is also a growing range of people, especially young ones, who consider leisure activities a part of their job. How people think of their *leisure time* and what they expect from their *leisure time* shows their concept of life as a whole.

Weisure and changes in the life structure of modern Western society are in a reciprocal relationship. While the lives of today's grandparents have been clearly structured in terms of time, space, and social roles, the lives of today's young people show significant changes. Boundaries are being erased, and modern technology not only allows one to do several things at once but it allows one to be in several places at the same time. It is also possible to be simultaneously at several different time zones (with different people, in different cultures). Work and fun are blending together. Sometimes, they could be even completely merged, and then it is not clear what is work and what is fun. One loses clear boundaries and even stops being sure of one's own self. Although he has considerable freedom, he cannot manage it. This is caused by a lack the reference frameworks which are so very needed for decision-making and identity building. An *intravidual* arises – an individual who cannot distinguish boundaries, one who is uncertain and has doubts.¹

The boundaries between work and *leisure time* disappear for some people. Such a situation is causing the questioning of *leisure time* and its importance and place. Nevertheless, the importance of *leisure time pedagogy* is not diminished. On the contrary, the lifestyle of *weisure* brings new challenges into *leisure time pedagogy* and these have to be dealt with.

1. What Is *Weisure*

In 2009, the CNN website published the article 'Welcome to the "Weisure" Lifestyle'.² The article dealt with the new trend called *weisure* in English.³ *Weisure* is a phenomenon characterised by blurring the boundaries between work and *leisure time*. It was first described in the US. However, it does not affect American society only. It occurs anywhere where modern technology and virtual reality have permeated human life. It is a phenomenon that we can also see in contemporary Czech society.

1 Cf. Dalton CONLEY, *Elsewhere, U.S.A.: How We Got from the Company Man, Family Dinners, and the Affluent Society to the Home Office, BlackBerry Moms, and Economic Anxiety*, New York: Pantheon Books, 2008, pp. 156–171; cf. © Dalton CONLEY, Rich man's burden, *The New York Times*, September 2, 2008, available at: <https://www.nytimes.com/2008/09/02/opinion/02conley.html>; cf. Gilles LIPOVETSKY, *Les temps hypermodernes*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2004, pp. 8–148; cf. Manfred SPITZER, *Cyberkrank!*, München: Droemer Verlag, 2015, pp. 25–46.

2 Cf. © Thom PATTERSON, Welcome to the 'weisure' lifestyle. *CNN*. May 11, 2009, available at: <http://edition.cnn.com/2009/LIVING/worklife/05/11/weisure/?iref=nextin>.

3 It is a combination of two English words – *work* and *leisure*. In the Czech language, there is no language equivalent to *weisure*. *Dictionary. university* (online), keyword: *weisure*.

The term *weisure* was first used by American sociologist Dalton Conley. In his book *Elsewhere, U.S.A.*⁴, he compares the lifestyle of his grandparents, parents, and his contemporaries. He follows the differences, in particular, between the time spent at work and *leisure time*. Their boundaries have gradually become loose. Considering the grandparents, the boundary is quite clear. Their working time was significantly different from the *leisure time*. The same is valid for working and leisure time activities. In the case of the contemporary generation, we often do not find this clear boundary. This is true for both time division and activities (typical working activities or typical leisure time activities). While the grandparents were working in order to have rest and enjoy their hobbies at the time of retirement, a contemporary person works all the time. The life of the grandparents was structured. It was clear when and where one worked – when, where (and with whom) one spent his *leisure time*. A contemporary person moves from place to place very quickly. Thanks to modern technology, he can be in several places simultaneously. The time and space boundaries are blurred and, in addition to that, one can work and have fun at the same time – to be or not to be at work at the same moment.⁵

Also, the traditional division of roles in the family has been disappearing. Previously, it was clear who was cooking, who took care of the garden, house, or household. Today, family members usually eat each day separately and away from home. Time spent together at the table is very limited. Children are picked up from school and then driven to their afterschool activities by one of the parents, who has a less busy schedule. If the family is together, it is very often as a physical presence only as the individual family members are online somewhere else or are disturbed by phone calls, emails, etc. The contemporary modern society spends most of the time working regardless of one's physical location.⁶

The changes mainly concern the three life spheres – economy, family, and technology. These changes give birth to a new type of person called an *intraividual*.⁷ He is literally attacked with innumerable stimuli in one single moment. It seems as if he is living in more worlds at the same time. Of course, not all people live this lifestyle. The influence of those who do, though, changes the playing field for others. It is supported by the fact that the modernist divisions (discussed in the next chapter), that is, home – office, work – *leisure time*, public – private, and even me – others, no longer apply. The boundaries between work and home are disappearing, technology is shaping family life, work is pervading *leisure time*, and vice versa. Activities and social spaces are becoming ambiguous. What is work and what is fun, or what is a work tool and what a toy, is no longer clear. The blurring of borders results in constant unstableness and uncertainty.⁸ As a consequence of the weakening of the established behaviour (in modern society), the deepening of *personalisation* (accompanying the postmodern period), and putting emphasis on action based on personal choice and responsibility, it is perhaps not clear where the individual should stand and what he should do.⁹

Especially those who work mentally and use modern technology for work are influenced by the

4 Cf. CONLEY, *Elsewhere...*, p. 31.

5 Cf. *ibid.*, pp. 141–155; cf. LIPOVETSKY, *Les temps...*, pp. 11–30.

6 Cf. CONLEY, *Elsewhere...*, pp. 141–155; cf. LIPOVETSKY, *Les temps...*, pp. 11–43.

7 This is a person who does not distinguish the boundaries between home and work. His attention is constantly focused on the diverse flows of information. *Definition – Of. Community dictionary by Farlex* (online), keyword: *intraividual*.

8 Cf. CONLEY, *Elsewhere...*, pp. 141–155; cf. PATTERSON, *Welcome...*; cf. © Eric STODDART, 'Fuelled by dreams and powered by imagination': Considering digital technologies through the lens of a theology of play. *Practical Theology* 1/2015, available at: <https://doi.org/10.1179/1756074815Y.0000000002>, pp. 19–40; cf. Manfred SPITZER, *Demencia digital*, Barcelona: Ediciones B, 2013, pp. 27–103; cf. SPITZER, *Cyberkrank!...*, pp. 25–46.

9 Cf. Gilles LIPOVETSKY, *Lère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris: Editions Gallimard, 1983, pp. 7–99.

weisure lifestyle. It is a group of people interconnected by social networks. Such networks are ambivalent and can be both a source of entertainment and a working environment at the same time. The online world members can be, and often are, both friends and business partners. There are also children and young people whose environment is inherently connected with modern technologies. Undoubtedly, the technology forms the basis for their future lifestyle.¹⁰

2. *Weisure and the Modern Concept of Leisure Time*

Weisure-time is a two-way concept. It describes a lifestyle of people who work in their *leisure time*. For a holiday, such people go to places with an internet connection only. In this way, they can still be connected, and influence work matters if necessary. Eventually, they spend weekends at work. In recent years, however, the other variant of *leisure time* and work blending has increased. Leisure time activities (entertainment, time spent on social networks, chatting with friends) have been done during work. But is it really a new phenomenon? Perhaps, it is more a return to a past concept of life (that is, the concept which was usual before defining the life category of *leisure time* as we know it in modern society?).

It is possible to meet the concept of *leisure time* even in antiquity¹¹ (in the concept of *scholé*). At that time, *leisure time* provided an opportunity for personal thinking, thinking about life, discovering one's own spirituality, and it was also the opposite of physical work. It was not merely a time but a state, a desired way of living, and a way to progress through intellectual, contemplative, and aesthetic activities. It was part of the lifestyle and the quest for quality of life. Nevertheless, it was the privilege of free men. The democratisation of *leisure time* is a modern phenomenon.¹²

Some modern authors view *leisure time* as an analogy to the *scholé*. Pieper,¹³ for example, represents *leisure time* as the inner state of the soul. This state is characterised by non-activity, and it opposes the ideal of labour overestimation (in the sense of the ancient *σχολή*). It is an attitude of celebration representing the direct opposite to effort. This attitude is accompanied by calmness and exclusion from social function. The actual purpose of *leisure time* is to remain human. This means to understand and realise oneself as a human being who focuses on reality as a whole.

Festivals and holidays, which used to be a time of escape from routine, stress, and the monotony of everyday life, can be considered a predecessor of *leisure time*. But not only that. During that time spent together, people remembered important events from the history of their tribe or nation, and strengthened their togetherness, their tribal or national identity. There was the awareness of the fact that one belongs to a certain place (that one is not alone but has a history and also a future). At the same time, these events were a time frame as they came at regular intervals throughout the year or life. They were giving the opportunity to stop, recap, contemplate, plan, and prepare for what would come after them. Thus, one could throw down the weight of the past and fix one's eyes on future things in the perspective of one's life as a whole.¹⁴

10 Cf. CONLEY, *Elsewhere...*, pp. 141–170; cf. © Fred LEE, Living a life of *weisure*? *WiseBread. Living large on a small budget*, May 20, 2009, available at: <https://www.wisebread.com/living-a-life-of-weisure>; cf. PATTERSON, *Welcome...*; cf. Robert. A. STEBBINS, *New Directions in the Theory and Research of Serious Leisure*. New York: Mellen Press, 2001, pp. 13–185; cf. STODDART, 'Fuelled...'; cf. SPITZER, *Cyberkrank!...*, pp. 141–155.

11 Cf. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Praha: Rezek, 2013.

12 Cf. Christopher R. EDGINTON, Rodney B. DIESER and Donald G. DEGRAAF, *Leisure and Life Satisfaction. Foundational Perspectives*, Boston: McGraw Hill, 2006, pp. 29–41; cf. Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz Verlag, 1959; cf. Jürgen HABERMAS, *The structural transformation of the public sphere*, Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1991, pp. 141–180.

13 Cf. Josef PIEPER, *Muße und Kult*, München: Kösel, 1949, pp. 43–50.

14 Cf. Michal KAPLÁNEK (Ed.), *Volný čas a jeho význam ve výchově*, Praha: Portál, 2017, pp. 6–30.

According to Maslow¹⁵ the highest needs of a person are to belong, to acknowledge, to respect, and to fulfil one's life. Apart from this concept, there are also other approaches that are looking for the highest need elsewhere. Frankl, for example, considers the highest need to find what has the deepest and highest value for a person, that is, a final meaning.¹⁶ The task is to find out what transcends a person. This can only be done if there is a time or attitude leading to *contemplation* and celebration in a person's life. Lipovetsky¹⁷ challenges Frankl's opinion. He claims that the process of *personalisation* (which accompanies postmodern times and the transformation of temporality) has systematically removed everything transcendent. People are left with things which are current and completely subjective. Thus, a postmodern person lives a life that is completely without a goal or meaning. In such a life, he is exposed to a dizzying self-enchancement.

In the Middle Ages, leisure time was associated with traders' market inactivity. At the same time, the Aristotelian tradition was also responding to this idea. It emphasised the *contemplative life* (*vita contemplativa*), which should balance the practical life (*vita activa*). The breaking point came with humanism. It brought the connection of *leisure time* with the attribute of personal freedom. The humanistic idea was further emphasised by the Enlightenment era. According to Nahrstedt,¹⁸ the Enlightenment (which accentuated the ideal of freedom) had a decisive influence on the modern concept of *leisure time*. He based his thoughts on Enlightenment authors.¹⁹

However, a modern concept of *leisure time* was formed during the industrialisation period. This period brought a clear definition of working time. After leaving work, people spend time in a private zone. The time after work is filled with leisure activities, and activities with family and friends. The factors that led to the modern division of life into the public and private spheres are the following three: the place of one's employment is different from the place of one's residence; a job description is clearly given; wages are paid for time spent in the workplace or for a fulfilled work task.²⁰ While the first two factors were applied in education before industrialisation,²¹ the third is linked to the industrial revolution. Thus, there was a division of life into the public and private sphere, into the time of duty and the *leisure time*. The period of industrialisation is associated with another factor that has significantly affected the aforementioned distribution of time. It was the length of working time and the right to work leave. The vision of reducing working time and expanding the right to *leisure time* for all people has already been expressed by the utopian socialists.²² It was Marx's²³ demand for *leisure time* democratisation, however, which has become one of the objectives of the social movement for social justice. These activities have resulted in a gradual reduction of working time and the establishment of the right to work leave for all.²⁴

15 Cf. © Abraham H. MASLOW, A theory of human motivation, *Psychological Review* 4/1943, available at: <http://dx.doi.org/10.1037/h0054346>, pp. 370–396.

16 Cf. Zuzana SVOBODOVÁ, *Nelhostejnost: Črty k (ne)náboženské výchově*, Praha: Malvern, 2004, pp. 15–28.

17 Cf. LIPOVETSKY, *Lère du vide...*, pp. 7–99.

18 Cf. Wolfgang NAHRSTEDT, *Freizeitpädagogik in der nachindustriellen Gesellschaft*, Neuwied/ Darmstadt, 1974, pp. 18–64; cf. Wolfgang NAHRSTEDT, *Freizeitpädagogik*, in: Helmwart HIERDIES ed., *Taschenbuch der Pädagogik*, Bd. 1., Baltmansweiler: Pädagogischer Verlag, 1986, pp. 222–235.

19 Cf. NAHRSTEDT, *Freizeitpädagogik in der nachindustriellen...*; cf. NAHRSTEDT, *Freizeitpädagogik...*, pp. 18–64; cf. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, pp. 6–30.

20 Cf. HABERMAS, *The structural...*, pp. 141–180; cf. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, pp. 6–30; cf. Horst OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit*, 3. Aufl., Opladen: Leske+Budrich, 1996, pp. 28–56.

21 Cf. Jan A. KOMENSKÝ, *Didactica magna*, Brno: Komenium, učitelské nakladatelství, s.r.o., 1948, pp. 91–162.

22 Cf. Thomas MORE, *Utopia*, Indianapolis: Hackett, 1999; cf. Tommaso CAMPANELLA, *La città del Sole*, Milan: Feltrinelli, 2004; cf. Francis BACON, *New Atlantis*, Manchester: Manchester University Press, 2002.

23 Cf. MARX, *Das Kapital...*

24 The International Labour Conference (based on Article 424 of the Treaty of Versailles) was held in Washington from 28th October to 30th November 1919. The proposal of an eight-hour working day and a 40-hour working week was approved. This demand (especially the eight-hour working day) was strongly reiterated at an extraordinary IFTU (The International Federation of Trade Unions) congress

2.1 Leisure Time – Residual Time

Modern times have accentuated discipline. Such an approach has led to standardised behaviour and to the formation of the best production capabilities.²⁵ The logical consequence of these emphases was the formation of *leisure time* in connection with the emergence and development of employment relationships and with duties, especially work duties.²⁶ This was also related to the understanding of *leisure time*, which was mainly associated with relaxing after work, gaining energy for further work,²⁷ and doing activities which could not be done during work time.²⁸ The abovementioned development has led to changes in the structure of people's lives in modern society (as described in Chapter 1), and to the definition of *leisure time* as a residual category. As such, *leisure time* and its value depend on work mainly.²⁹

Filipcová³⁰ deals with this view of *leisure time* and connects it with one's possibility to choose activities for this time. She also admits that one can choose to do nothing. This choice (that one 'can' or 'does not have to' do something in one's *leisure time*), though, is considered a privilege. She argues, to a certain extent, with Petrosjan,³¹ who sees leisure time mainly as a sphere of 'simple reproduction of one's work forces'.³² Filipcová is not the first author who does not see *leisure time* as a 'prolonged hand of work'. In 1880, Paul Lafargue published *Le Droit à la Parasie* ('The Right to Be Lazy').³³ In this written work he defends one's right to freely manage his own time (leisure time included). Filipcová emphasises that

the way of reproduction of work power (at time out of work generally, and during *leisure time* mainly) influences the work production itself. Man is not just work power, though. To be work power is not his only social or human role. To reduce a person to work power only, it means to make production the only sense and goal of human existence. It would mean that a person lives and exists because he produces. Does it mean that he only exists for production purposes? Such a narrow view of *leisure time* leads to certain simplified schemes concerning the positive (often called rational, or effective) usage of *leisure time*.³⁴

In her view of *leisure time*, she does not forget about recreation.³⁵ She emphasises that *leisure time* activities do not have to be connected with some concrete result (with a concrete form) in the first place. The result could be experience, feeling, or knowledge as well. *Leisure time* forms ways of

in London in 1920. (Data in accordance with: Franz OSTERROTH and Dieter SCHUSTER, *Chronik der deutschen Sozialdemokratie*, Hannover: Dietz Verlag, 1963, pp. 234 and 256, cited according to Nahrstedt); cf. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*, pp. 28–56; cf. Michal KAPLÁNEK, *Pedagogika volného času – projekt budoucnosti, nebo slepá ulička?*, *Pedagogika* 1/2010, pp. 12–20; cf. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, pp. 6–30; cf. Hermann GIESECKE, *Zur Geschichte der Freizeit und ihrer Erforschung*, in: Hermann GIESECKE (Ed.), *Freizeit und Konsumerziehung*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1968, pp. 9–18.

25 Cf. Gilles LIPOVETSKY, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris: Editions Gallimard, 1991.

26 Cf. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, pp. 3–12.

27 Cf. GIESECKE, *Zur Geschichte...*, pp. 9–18.

28 Cf. HABERMAS, *The structural...*, pp. 141–180; cf. Horst OPASCHOWSKI, *Pädagogik der Freizeit. Grundlegung für Wissenschaft und Praxis*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1976, pp. 23–56.

29 Cf. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, pp. 6–30.

30 Cf. Blanka FILIPCOVÁ, *Člověk, práce, volný čas*, Praha: Svoboda, 1966.

31 Cf. S. G. PETROSJAN, *Vněrabočeje vremja trudjaščichsja v SSSR*, Moskva, 1965, p. 12.

32 Cf. FILIPCOVÁ, *Člověk...*, p. 50.

33 Cf. Paul LAFARGUE, *Le Droit à la Parasie*. Éditions de la République des Lettres. Publication numérique (format ePub), 2012.

34 FILIPCOVÁ, *Člověk...*, p. 50.

35 Cf. *ibid.*, pp. 24–25.

living and enables participation in the given culture.³⁶

Červinka³⁷ brings a different attribute into the discussion about *leisure time*. He considers the connection between *leisure time* and the upbringing of children. In his opinion, family activities (such as cooking, cleaning, shopping, or relaxing in a passive way) cannot be associated with *leisure time*.

Vážanský³⁸ points out that people often transfer learned work frameworks into their *leisure time* and the other way around (the congruent theory of *leisure time*). He also thinks about *leisure time* in terms of freedom and one's free choice. However, he sees certain limits to the usage of *leisure time*. There are work limits, various barriers, and prejudice caused by the application of various work behavioural models in this area of relative freedom.

He speaks about a hypothesis of compliance with the theories of reduction, generalisation, and identity. Besides this theory, there is another one called a hypothesis of contrast with the theories of compensation, relief, and recovery. Both these hypotheses belong to the negative definition of *leisure time*. They understand leisure time as a space for action which is conditioned by work. This approach towards leisure time assumes that people control and eliminate their emotions at work. In addition, people have to deal with many latent fears, restlessness, uncertainty, and stress. These conditions lead to psychological tension and to internal restlessness. Eventually, one has to compensate for this during one's *leisure time* as it is a precondition for (and assurance for) health and good psychological state.³⁹

There is also a positive definition of *leisure time*. This approach sees *leisure time* as an independent life area which has its own value, and provides space for growth, identity and life-meaning searching, true values discovery, self-realisation, and the fulfilment of needs.⁴⁰

The number of differences between the negative and positive approach to *leisure time* is questionable. Each of them views leisure time differently. Both approaches, though, emphasise the fact that work opposes *leisure time*. And if both work and *leisure time* are areas of one single human life, they have a negative relationship, and they cannot be united. The positive approach, though, can become a starting point for a more solid way to *leisure time* definition which supports the idea of human unity (similar to the approaches that understand man as a unity instead of seeing him as an individual with two antagonistic elements inside – work and *leisure time*). In such a case, work and *leisure time* cannot be evaluated as two detached independent areas. Both of them have to fulfil the need for self-realisation, a certain independency, and meaning of life. Such processes support the complex development of personality, and they also support the person's environment.

2.2 Leisure Time – Leisure

The historical development of human society has brought the development of all areas of human life (including *leisure time*). *Leisure time* as a residue, that is, the time which is left after work (as described in Chapter 2.1), has not been the only approach over time.

In English-speaking countries, known for their Anglo-Saxon scientific approach called leisure studies (or leisure sciences),⁴¹ we can meet two English terms covering a single term in Czech.

36 Cf. Blanka FILIPCOVÁ, *Volný čas a kultura v průmyslovém městě*, Praha: Ústav pro kulturně výchovnou činnost, 1974, pp. 24–25.

37 Cf. Antonín ČERVINKA, *Volný čas a pracovní den*, *Nová mysl* 11/1962, p. 1292.

38 Cf. Mojmír VÁŽANSKÝ, *Základy pedagogiky volného času*. 2nd extended edition, Brno: Print-Typia, 2011, pp. 30–32.

39 Cf. *ibid.*

40 Cf. *ibid.*

41 Cf. Tony BLACKSHAW, *Leisure*, London: Routledge, 2010.

These are *free time* and *leisure*. *Free time* means a sequence of time while *leisure* is a more complex term. *Leisure* is sometimes described as an important social, cultural, and economic power which influences the feeling of happiness, satisfaction, health, and psychological well-being in the life of every individual. *Leisure* is connected to a relative freedom. The individual feels free from pressure or limitations, has a feeling of positive impact, and is motivated by an internal enthusiasm. *Leisure* allows one to discover and use one's abilities as well. The term *leisure* has been used since the 1940s in American society. Over time, its meaning has been established. The term *leisure* means the ways to bring balance to one's life. This covers not only the possibility of relaxing, personal development, cultural and family stability, and interaction, but also the possibility of escape, originality, complexity, adventure, excitement, and fantasy.⁴²

Stebbins, one of the authors dealing with *leisure* time and *free time* issue,⁴³ offers the following definitions of the two terms. In his opinion, *leisure* covers optional activities. Either these activities or the way to their realisation bring satisfaction. One can use one's skills or ideas to do them and be successful. All of this takes place during the time sequence called *free time*. *Free time*, on the other hand, is a time away from unpleasant duties. It has been built on pleasant engagements (to be pleased, served, or cured) since the time of *homo otiosus – leisure man*.⁴⁴

One could assume that the term *free time* covers a broader part of space and time than *leisure*. *Free time* is seen as a time without duties, as a time available for the individual's choice. Whether one uses this time for *leisure* or for any other purpose depends on one's free choice. *Leisure* then can become a part of *free time*. There is a question, though, whether one can fill his *free time* by something other than *leisure*? Or is it true that every *free time* activity is *leisure*? And is it also true that all *leisure* is *free time*? Or can one say that *leisure* is based on the quality of activities (and, therefore, it can be spent wherever and whenever – and that includes one's *free time*) while *free time* has its clear limits (given by the fact that it takes place out of work and duties, and it is a space for meaningful use)? If the last assumption is true, then it would be hard to claim that *free time* is a wider term than *leisure*. Also, it would be even harder to compare their width and scale as they are based on different paradigms. *Leisure* is defined by the quality of an activity whereas *free time* is based on the quality of time.

Stebbins⁴⁵ adds the idea that sometimes the terms *free time* and *leisure* can be exchanged. One can be bored during one's *free time*, which is a consequence of inactivity or uninteresting activity. The same situation can happen at work or during the fulfilment of other duties. If boredom is considered a negative state of mind, then one can argue that such a situation is not *leisure* as *leisure* is characterised by a positive attitude. Such an attitude consists of (besides other things) opinions, positive expectations, and memories concerning the activities and situations experienced. However, the individual's expectations can be unrealistic, and he then becomes bored. Then he can modify the situation and change it into something quite different from *leisure*. This whole process can take place within the *free time* framework. As one can see, then, it perfectly illustrates the fact that *free time* can cover a wider part of life than *leisure* (as *leisure* is positioned within the extent of *free time*). Stebbins⁴⁶ distinguishes between *serious leisure* and *casual leisure*, however, if one connects these

42 Cf. EDGINTON, DIESER and DEGRAAF, *Leisure...*, pp. 31–38.

43 Cf. STEBBINS, *New Directions...*; cf. Robert. A. STEBBINS, *Serious Leisure. A Perspective for Our Time*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2007, pp. 1–5.

44 *Leisure man* is a person whose wealth and/or social status allows him to deal only with pleasant social, cultural and sport events, or some amusement. These activities prevail over his working duties. Originally, this term characterises a man who is financially independent, and can spend his time focusing on any pleasant activity. This takes place during the sequence of time when other people have to work.

45 Cf. STEBBINS, *New Directions...*, pp. 177–179.

46 Cf. *ibid.*

two approaches then *leisure* is a source of informal experiments, accidental discoveries, and spontaneous inventions. Thus, *leisure* is the main source of happiness. It is further connected to the permanent usefulness which is associated with self-realisation, self-enrichment, and self-evaluation strengthening – thus, it is associated with the strengthening of identity,⁴⁷ and with the strengthening and development of activities and strategies for the desired personal and social status. *Leisure* is also connected with social capital production, an increase of solidarity between the individual's confirmation of independence, and between the individual and social group (this is enabled by the network of relationships which form a base for reciprocity and reciprocal help in case of need).⁴⁸

Havighurst⁴⁹ and Kaplan⁵⁰ connect *leisure* mainly with participation in the life of society both in the wider and narrower sense (which includes local communities, education, self-development, and permanent profit). Havighurst⁵¹ further connects *leisure* with enough opportunities for interesting feelings and creative personal expression. In his view, it also accentuates the regular and routine creation of life activities. *Leisure* should be a source of self-respect, and respect to others. Kaplan⁵² indicates the requirement of a relationship towards society through the consciousness forming. The idea is to 'belong to something somehow'. He thinks that *leisure* should be useful to an individual as well as to society (*leisure lifestyle*). He also connects leisure with the development of one's individuality, and with bringing various individual functions into balance. *Leisure* supports these functions by bringing positive experiences and inhibiting creative forces. He does not forget about the balancing function. In his opinion, *leisure* can put in balance the pressure coming from work or everyday rush. *Leisure* is also positively connected to education, to the process of gaining new information, and it also significantly affects one's life direction and its formation. *Leisure* is associated with the creative and active experiencing of *leisure time*. According to some authors (e.g., Rojka), the passive or consumer-like use of *leisure time* cannot even be considered *leisure*.⁵³

One can assume that *leisure* means for different people different things. These various meanings have induced the creation of several concepts: *leisure* as time, an activity, a state of mind, a quality of activities, a social construct, a social instrument, the anti-utilitarian concept, and a part of the holistic process.⁵⁴

If one then considers *leisure time* a residual category (as presented in Chapter 2.1 where this concept follows mainly sociology in Weber's, Parson's or, currently, in Robert's⁵⁵ view), it is then *leisure time* in the sense of free time. Opposite this, there is the positive definition of *leisure time* (mentioned in Chapter 2.1) which deals (foremost) with the creation of space – *free time*. But, even here, it is expected that *free time* will be used for *leisure* (that is, for activities which bring positive personal development, and thus affect one's life and lifestyle). Kaplánek⁵⁶ states that while it is possible to be bored during one's *free time*, it is impossible to perceive *leisure* in the same way.

47 Cf. Shaun BEST, *Leisure Studies: Themes & Perspectives*, London: SAGE Publications, 2010, pp. 177–258.

48 Cf. STEBBINS, *New Directions...*, pp. 177–179.

49 Cf. Robert J. HAVIGHURST, Employment, retirement and education in the mature years, in: Guglielmo WEBER, *Aging and retirement*, Gaingswill, 1955.

50 Cf. Max KAPLAN, *Leisure in America*, New York: Willey, 1960, p. 76.

51 Cf. HAVIGHURST, *Employment...*

52 Cf. KAPLAN, *Leisure...*, p. 76.

53 Cf. Chris ROJEK, *Leisure and Culture*, New York: Palgrave Macmillan, 2000; cf. Chris ROJEK, *Leisure Theory: Principles and Practice*, New York: Palgrave, 2005.

54 Cf. EDGINTON, DIESER and DEGRAAF, *Leisure...*, pp. 38–44.

55 Cf. Ken ROBERTS, *Leisure Industries*, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

56 Cf. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, p. 29.

How then (in the context of this chapter) to think about *weisure*? In comparison with *free time* (which has clearly defined limits), *weisure* makes the limits loose. In this way, it erodes (or even eliminates) the concept of *leisure time* (Chapter 1). What about the relationship between *weisure* and *leisure*? It was said that *leisure* does not have to take place within *free time*, and it is defined by the quality of activities. If one views *weisure* within the framework of positive personal development in the context of both the person himself and society (as described in this chapter), then *weisure* does not contain the quality of *leisure*. It is more or less a bad habit which consequently leads to the development of an unhealthy lifestyle (Chapters 3 and 4). And even if the phenomenon *weisure* is created from *leisure* and work (as described in Chapter 1), it (in fact) ruins the essence of both these bases.⁵⁷

3. *Weisure* as a Fulfilment of the Ideal Leisure Time Lifestyle?

While in the past man worked and climbed up an imaginary career ladder⁵⁸ to gain more time for home, family, and friends, today it is the other way around, that is, the better the job position, the more time one spends at one's job.⁵⁹ While Dumazedier⁶⁰ spoke about a *society of leisure time*, and considered it a vision of our future (that is, modern technology could enable the shortening of work time and, at the same time, the lengthening of time devoted to oneself, family, and hobbies), it is the exact opposite nowadays. Modern technologies are tools which enable people to work outside the office, even during their time off work. The effect is that people work more. Of course, the character of work has changed. A part of the population enjoys work (or at least some of its aspects), and some people see their job as a hobby.⁶¹ Also, society has changed due to the process of *personalisation*. It is less influenced by external determination. The behaviour of individuals is the result of an unconscious searching for oneself, for one's true self.⁶²

It looks as if Marx's theory of alienation of work⁶³ or Habermas's compensation theory⁶⁴ have been losing their impact on current society. *Leisure time* is now perceived more in accordance with Dumazedier,⁶⁵ who connects *leisure time* with inactivity in the area of social engagements, work, and needs (in the area of maintenance and development of one's life). In contrast to the residual theory of *leisure time* (mentioned in Chapter 2.1), he sees this time as a sum of activities which are entered into with positive anticipation, and bring pleasant experiences and satisfaction. He considers one's choice to decide freely the basic attribute of *leisure time*.

Sue,⁶⁶ a French sociologist dealing with *leisure time*, adds to the abovementioned view the social function. He associates this function with the socialisation process in different social environments, which leads to the social recognition of an individual. Whether *leisure time* includes this function even in the postmodern (or hypermodern) time, and what scope or what form socialisation (as a function of *leisure time*) can have or fulfil, are questions for discussion. It is debatable especially if one acknowledges the fact that (according to Lipovetsky):

57 Cf. Ulrich BECK, *Risikogesellschaft (Auf dem Weg in eine andere Moderne)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, pp. 113–250.

58 Cf. Steven J. OVERMAN, *The Protestant Ethic and the Spirit of Sport. How Calvinism and Capitalism Shaped America's Games*, Macon, GA: Mercer University Press, 2011, pp. 17–41.

59 Cf. CONLEY, *Elsewhere...*, pp. 141–155.

60 Cf. Joffre DUMAZEDIER, *La révolution culturelle du temps libre (1968–1988)*, Paris: Méridiens Klincksieck, 1988, pp. 58–175.

61 Cf. EDGINTON, DIESER and DEGRAAF, *Leisure...*, pp. 29–41; cf. LEE, *Living...*

62 Cf. LIPOVETSKY, *Lère du vide...*, p. 76; cf. LIPOVETSKY, *L'empire...*, p. 54.

63 Cf. MARX, *Das Kapital...*, pp. 873–874.

64 Cf. HABERMAS, *The structural...*

65 Cf. Joffre DUMAZEDIER, *Vers une civilisation du loisir?*, Paris: Editions du Seuil, 1962, pp. 46–168.

66 Cf. Roger SUE, *Le loisir*, Paris: Presses universitaires, 1993, pp. 31–52.

The process of personalisation leads to the end of socialisation which is based on discipline. After authoritative and mechanical drill comes the homeopathic and cybernetic way of socialisation, after commanding management comes the customised optional programming. The process of personalisation puts forward personal realisation and respect for subjective peculiarity and unique individuality as a basic value. The right to be oneself, and to enjoy oneself as much as possible as inseparable from society which has made one's freedom the basic value. This establishment is the furthest sign of individualistic ideology. Social and individual behaviour is not motivated by the effort to reach universality anymore. The goal is to find one's own identity.⁶⁷

In the citations of our authors (Dumazedier and Sue) one can notice that even if they give *leisure time* its own value (which does not depend on work but rather on the meaning of *leisure time* activities in the context of life as a whole; compare with Chapter 2.1), they still consider *leisure time* a time sequence with a clear detachment from work. As stated in Chapter 1, though, the border is becoming loose in postmodern society. In the subjective mind of some people, this border does not even exist. Whereas in the past people worked hard in order to be able to work less in the future (or to build such a future without work for their children), today there is a different rule. The more one makes the more one works. Whereas in the past a larger salary brought freedom,⁶⁸ nowadays the more people earn the more pressure they feel.⁶⁹ To be 'on' twenty-four hours a day in the week is becoming the 'new normal'. If the relationship between work and private life is changing, the relationship between work and *leisure time* (and between work and life itself) is changing as well. The borders have been erased. So how is it possible then to find life balance (as mentioned by Pieper⁷⁰ in Chapter 2)? Hannah Inam⁷¹ offers a solution: to stop looking for balance and start to think about how to make oneself full of energy and creative in life – how to live with *passion* and to be able to contribute (that is, to bring some kind of *contribution*). This appeal reminds one of Horst Opaschowski⁷² and his thoughts. He was there when the conception of *leisure time pedagogy* (*Freizeitpädagogik*) was born. Its aim was to integrate the areas of work and *leisure time* into the unity of one human life, and to overcome the gap between work and *leisure time* (between the public and private spheres, as mentioned in Chapter 1) as described by Habermas.⁷³ Man should make himself better at organising his entire time freely and, at the same time, responsibly. Such an approach then can allow a person to use his time sequences according to his will, and for the best interest of everyone (including the person himself).⁷⁴ According to Inam,⁷⁵ man should (when looking for internal balance) primarily look into his inner soul (and find inner freedom) without the expectation of some external initiative (or external circumstances). Life balance cannot be the aim of human life, that is, the reason why one lives, but it should be present in life as its prerequisite.⁷⁶ It is as if one goes back to the concept of *contemplative* life (Chapter 2) which could have been met in the period of Greek philosophy with its emphasis on life balance. Greek philosophy was based on two spheres – an active life

67 LIPOVETSKY, *Lère du vide...*, p. 10.

68 Cf. HABERMAS, *The structural...*, pp. 141–180.

69 Cf. CONLEY, *Elsewhere...*, pp. 154–168.

70 Cf. PIEPER, *Muße und Kult...*, pp. 43–50.

71 Cf. © Henna INAM, Forget work life balance: seven paradigm shifts for the new 24/7 normal. *Forbes.com*. October 7, 2013. Retrieved from <https://www.forbes.com/sites/hennainam/2013/10/07/forget-work-life-balance-seven-paradigm-shifts-for-the-new-247-normal/>.

72 Cf. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der Freizeit...*, pp. 28–56; cf. Horst OPASCHOWSKI, *Paedagogik und Didaktik der Freizeit*, Opladen: Leske und Budrich, 1987, pp. 32–64; cf. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*, pp. 22–43.

73 Cf. HABERMAS, *The structural...*, pp. 141–180.

74 Cf. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*, pp. 22–43.

75 Cf. INAM, Forget...

76 Cf. INAM, Forget...

(including the worries of everyday life) and a contemplative life (including the process of looking for the truth without the pressure of everyday life).⁷⁷ Nevertheless, according to Inam,⁷⁸ balance should not be brought into life through *contemplation*. The right way leads through relaxation and amusement, which are presented as a part of the working process. The current living person should, on the contrary to a time of *contemplation* (when one had to cut off the worries of everyday life in order to be able to focus on looking at things perceived by the senses), go deeply into an activity, be swallowed up and carried away by the flow of the creative process. *Contemplation* was the prerequisite for future life, and *flow* is the process of making the future present.⁷⁹ Amusement should be the way how to eliminate things which could disturb or prevent the state of being swallowed up. While *contemplation* should provide space for reflection and organisation of values which lead to self-understanding and to the discovery of one's own value, *flow* is the prerequisite for life characterised by the complete and deep involvement in activities (the author calls it 'absorption').⁸⁰ While *contemplation* is the way how to free oneself from the production or consumption as the only purpose of life,⁸¹ and the way towards freedom and life balance, *flow* is the way how to become one with work – to stop being workforce⁸² and become the work itself. The life of modern people was shattered into two spheres – work and *leisure time* (Chapter 2.1), which should be (according to Opaschowski⁸³) integrated into one piece. The lifestyle of current people (i.e., the *weisure* lifestyle) shows some integration but its result is the reduction of life to work (even to just supposed work) instead of living one's life as a whole.⁸⁴ In this sense, Conley⁸⁵ adds that people spend many hours at work, therefore, they have no time for other activities (that is, for the activities which would be normally done in one's *leisure time*). On the other hand, they spend many hours at work due to the fact that they do not concentrate on work itself. They deal with many other things around, which is, to a great extent, the consequence of *individualism* and its deepening. Individualism prefers self-control to the traditional forms of conformity with standard. Unfortunately, it is accompanied by a weak will and a lack of commitment. The result is that an individual is not able to postpone some activities because his life is focused on the current moment.⁸⁶ Some people even believe that this is the only way of doing things. On the contrary, they think that this is a better way of using their time. The fact is that modern technologies do most of the work for them. In this way, there is some time which does not have to be wasted, and can be used for other activities, either for fun or other work. People do not realise, though, that they do not do any of these activities fully. They even think that they are very successful as they can do more activities in one moment (*multitasking*).⁸⁷ At the end, it is not clear if people have fun or if they work. The problem is that they do not reach the goal of the activity itself in neither case.⁸⁸ According to Lipovetsky,⁸⁹ this culture is hyperactive. It is aimed at efficiency, which has no concrete sense or goal, and it is directed at things that are here and now. In hypermodern society,

77 Cf. Hannah ARENDT, *Vita activa neboli O činném životě*, Praha: OIKOYMENH, 2009; cf. PIEPER, *Muße und Kult...*, pp. 43–50.

78 Cf. INAM, *Forget...*

79 Cf. LIPOVETSKY, *Lère du vide...*, pp. 7–33; cf. LIPOVETSKY, *Les temps...*, pp. 11–47.

80 Cf. Jeanne NAKAMURA and Mihai CSIKSZENTMIHALYI, 'The concept of flow' in: C. R. SNYDER and Shane J. LOPEZS (Eds.), *Handbook of positive psychology*, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 89–105.

81 Cf. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der Freizeit...*, pp. 28–56; cf. OPASCHOWSKI, *Paedagogik und Didaktik...*, pp. 32–64.

82 Cf. Karl MARX and Friedrich ENGELS, *Das kommunistische Manifest*. Berlin-Ost, 1955, p. 15.

83 Cf. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*, pp. 22–43.

84 Cf. CONLEY, *Elsewhere...*, pp. 145–177; cf. SPITZER, *Cyberkrank!...*, pp. 17–25.

85 Cf. CONLEY, *Elsewhere...*, pp. 145–177.

86 Cf. BECK, *Risikogesellschaft...*, pp. 113–246; cf. LIPOVETSKY, *L'empire...*, pp. 43–56.

87 Cf. SPITZER, *Cyberkrank!...*, pp. 53–68.

88 Cf. CONLEY, *Elsewhere...*, pp. 152–186; cf. SPITZER, *Cyberkrank!...*, pp. 53–71.

89 Cf. LIPOVETSKY, *Les temps...*, pp. 11–47.

man has the feeling of a lack of time, and thus the time paradox arises: the quicker one is, the less time one has. Consequently, *weisure* cannot be considered the fulfilment of the *leisure lifestyle*. On the contrary, these two lifestyles are in contradiction in many ways.

4. The Instrumentalisation of Leisure Time

Weisure is not a typical phenomenon just for adults. Even children show the sign of *weisure* or of the *instrumentalised leisure time* (as pointed out in Chapter 2.2, it is *leisure* not *free time* as the borders between work and *leisure time* are disappearing). Whereas children played in the past, now they are socialising with their peers. Previously they played with clay, now they improve their manual skills through 3D tools. In the past, they kicked a ball, now they polish their physical skills. Previously they played football, and now they learn to function in a system based on rules, with the help of institutionalised adult authorities (trainer, coach, or teacher). It may seem that there is no difference between these ways of doing things, that they are just the same but with different names. In fact, these could really be the same activities with just different names but often they are not. The change comes not just with the children's activities. There is significant difference in the children's thinking and reactions. Often, one cannot even speak about *leisure time* as this space is disappearing. Instead, there is an *instrumentalised leisure – weisure*.⁹⁰

It is not the first time in history when one has met the *instrumentalisation of leisure time*. In 1892, a conference took place in Germany. It was organised by *Berliner Centralstelle für Arbeiter-Wohlfahrtseinrichtungen*, and was focused, among other topics, on the question of 'how to use *leisure time* efficiently'. *Leisure time* was a new area of life (as shown in Chapter 2) which was raising questions, or even worries in the countries strongly influenced by the Protestant ethic.⁹¹ The danger, connected with the time when one can do whatever one wants (including the option of doing nothing useful or efficient), led to *leisure time* with a pedagogical character. This approach can be observed even later, in the practice of totalitarian regimes of twentieth century – Nazism and communism.

One can meet a call for the 'meaningful spending of *leisure time*' (as an aim of *leisure time pedagogy*) even nowadays.⁹² This is, nevertheless, nothing other than the *instrumentalisation of leisure time*.

The majority of children's time is organised by adults.⁹³ In this way, their time partly or completely loses the character of *leisure time* and becomes a kind of obligation. If there is some time left, children often spend it by playing computer games⁹⁴ which prepare them for their future working life. These games teach them to earn money, buy and sell things, increase their capital, plant seeds, make raw material, and virtually feed their two-dimensional pets (the most popular and widely spread is Minecraft,⁹⁵ which even offers interconnection with LEGO⁹⁶ building kits). This category includes even classic board games (made specifically for this practical educational purpose).⁹⁷ If one leaves out the possible negative impact of PC games and online technologies on

90 Cf. CONLEY, *Elsewhere...*, pp. 144–152.

91 Cf. Max WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München: Verlag C.H.Beck, 2004.

92 Cf. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*, pp. 28–56; cf. KAPLÁNEK, *Pedagogika...*; cf. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, pp. 23–30.

93 Cf. © Peter GRAY, *How we deprive children of the physical activity they need*. Psychology Today. Posted 29th June 2018, available at: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/freedom-learn/201806/how-we-deprive-children-the-physical-activity-they-need>.

94 Cf. © Petr SAK, *Proměny volného času a zaostávání pedagogiky*, 2006, available at: http://www.insoma.cz/index.php?id=1&n=1&d_1=paper&d_2=2006_06a.

95 Cf. © Microsoft. Minecraft (online), 2019, available at: <https://minecraft.net/en-us>.

96 Cf. © LEGO Group. LEGO (online), 2018, available at: <https://www.lego.com/cs-cz/themes/minecraft>.

97 Cf. © Dětský podnikatelský klub (online), 2019, available at: <http://www.detskypodnikatelskyklub.cz/nase-hry>.

the child's development,⁹⁸ it is still a connection of work and game. Work resembles home (and home is similar to work) not just for adults but for their children as well. The difference between the private and public sphere is unrecognisable, unclear.⁹⁹ Children are not only affected by the cyber way of socialisation, but they are variably programmed in accordance with demand¹⁰⁰ and formed in conformity with the *weisure* lifestyle.

Education within *leisure time* belongs to informal education, which complements formal education. In the Czech Republic, since 2012, formal education has been functioning in accordance with the Framework Education Programme.¹⁰¹ This programme introduces the term 'key competences' (in the European context, this term had appeared in connection with education in 1990s). It is a set of knowledge, skills, attitudes, and values which should be acquired by the individual. Then, these qualities should be used as a base for further development in personal and professional life. If one acquires these key competences, one should be able to successfully join society and, at the same time, the functioning, economic efficiency, and competitiveness of society as a whole should be assured.¹⁰² Even if the process of acquiring should not take place at the level of material values production only (this means a successful position in the market and in the working process), it is a prior goal. If the acquiring of key competences should lead towards an understanding of one's own being (of one's self), perceiving one's own life as a whole, and the understanding of one's life in relation to other people and society,¹⁰³ then this process would contain value education mainly (this will be dealt with in Chapter 5). The concept of key competences contains value education marginally only.¹⁰⁴

The change of *leisure time* (either in the sense of *free time* or *leisure*) into a mere tool (of the pedagogical evaluation of *leisure time*, risk prevention from actual risks or imaginary ones, manipulation, or the market¹⁰⁵) and the aiming of education at the meaningful (or effective) use of *leisure time* (Chapter 2.1) become, in many aspects, a base for the development of *weisure* lifestyle.

5. Weisure as a Challenge for Leisure Time Pedagogy

Leisure time pedagogy includes not only education in leisure time but also education for *leisure time*, and education by *leisure time*. One can speak about three dimensions of this education: the first is the education itself (which takes into account specific conditions deriving from the relatively free decision making of an individual in a particular time sequence in his life), the second is the *leisure time* (its valuable usage derives from one's motivation and developed competences), and the third is the educational means.¹⁰⁶ If one considers the purpose of *leisure time pedagogy* in

98 Cf. Manfred SPITZER, *Demencia digital*, Ediciones B, 2013, pp. 119–201; cf. SPITZER, *Cyberkrank!...*; cf. © Peter GRAY, *Benefits of play revealed in research on video gaming*. Psychology Today. Posted 27th March 2018, available at: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/freedom-learn/201803/benefits-play-revealed-in-research-video-gaming>.

99 Cf. CONLEY, *Elsewhere...*, pp. 144–152.

100 Cf. LIPOVETSKY, *Lère du vide...*, 12–32.

101 Cf. © Metodický portál RVP, *Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání* (online). Praha: VÚP, 2007, available at: <http://www.vuppraha.rvp.cz/wp-content/uploads/2009/12/RVPZV-pomucka-ucitelum.pdf>, cited 8th March 2019.

102 Cf. © Communication department of the European Commission, *Lisabonská strategie* (online), available at: www.europa.eu, cited 8th March 2019.

103 Cf. © UNESCO Digital Library, *Learning: the treasure within*. Report to UNESCO of the International Commission on education for the twenty-first century (online), available at: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000109590>, cited 8th March 2019.

104 Cf. Martina KOČEROVÁ and Petr BAUMAN, *Rozvoj kritického a tvořivého myšlení v prostoru volného času*, in: *Kritické a tvořivé myšlení: není to málo?*, ed. Petr BAUMAN, České Budějovice: TF JU, Centrum filozofie pro děti, 2013, pp. 168–185.

105 Cf. KAPLÁNEK, *Volný čas...*, pp. 24–93.

106 Cf. Petr BAUMAN, *Východiska pedagogiky volného času v perspektivě soudobých edukačních koncepcí*, in: *Volný čas a jeho význam ve výchově*, ed. Michal KAPLÁNEK, Praha: Portál, 2017, pp. 51–60.

connection with the phenomenon *weisure* (which is characterised by the blurring or even erasing of borders between working time and *leisure time*), then it is necessary to ask oneself whether these three dimensions are still up-to-date.

In order to answer this question, one has to select the target group. *Leisure time pedagogy* (in the current perception) does not focus on children and youth only (as seen in the narrower concept of *leisure time pedagogy* which builds on afterschool education) but on adults or seniors as well. Nevertheless, if one takes into account the psychological development in Erikson's view,¹⁰⁷ then personal maturity comes with adulthood, and the deep forming of personality (which takes place during childhood and adolescence) diminishes. Of course, an individual is capable of deep changes even during adulthood. Such changes, though, depend on his personal decision as the significance of educational influence of other adult people diminishes, and the changes are more demanding on time than in the period of childhood.

On the contrary, childhood and adolescence are the periods of maturity and development where the personality of an individual is not yet formed. These periods are characterised by experimenting and looking for meanings. And even if personal decisions play a significant role at this age, other people (parents and pedagogues mainly) and social environment have a major influence as well.¹⁰⁸ It can be assumed that the behavioural patterns, value orientation, and skills acquired in childhood become the base for the thinking, considering, and acting of an individual in adulthood. If, then, the base for *leisure time instrumentalisation* is built during childhood (as shown in Chapter 4), an individual will keep this approach to *leisure time* and bring it into his adulthood with great probability. Conversely, if an individual develops that kind of thinking which is aimed at understanding leisure time and its value for quality of life, the preventive base can be built against the development of *weisure* lifestyle in childhood and adulthood as well. Considering the stated facts, the primary target group for *leisure time pedagogy* (in the case of preventive actions against the *weisure* lifestyle development) should be children and the youth.

The *weisure* lifestyle is accompanied by the blurring of borders. The distinction between work and *leisure time*, between working activities and fun, is not clear. Due to the fact that this trend cannot be separated from the developmental stage of society, *weisure* is connected with the lowering of significance (or even the loss of significance) of referential frameworks which represent signposts in the process of orientation in life (Chapter 1). *Individualisation* and *personalisation* are accompanied by the weakening of will and the state of being unbound that brings the absence of goals and sense,¹⁰⁹ the weakening of the ability to decide, and the inability to grasp one's freedom responsibly. One focuses primarily on current moments. This is emphasised in the case of children who are, according to psychological development, in the phase of concrete thinking. During the development of abstract thinking (in the case of youth),¹¹⁰ awareness of the future comes. This future is, however, perceived as unknown, unsure, and therefore unwanted. The consequence is escape into the present moment, a strong attachment to one's childhood, and the denial of adulthood.¹¹¹ *Weisure* is then the consequence of modern technology usage. Since early childhood,

107 Cf. Erik H. ERIKSON, *The life cycle completed*, New York: W. W. Norton & Company, 1998.

108 Cf. Jan ČÁP and Jiří MAREŠ, *Psychologie pro učitele*, Praha: Portál, 2001; cf. Jean PIAGET and Bärber INHELDER, *The psychology of the child*, New York: Basic Books, 2008; cf. Lev S. VYGOTSKY, Concrete human psychology, *Soviet Psychology* 2/1989, pp. 53–77.

109 Cf. LIPOVETSKY, *Les temps...*, pp. 11–47.

110 Cf. ERIKSON, *The life cycle...*, pp. 55–82.

111 Cf. Benjamin R. BARBER, The global infantilization: how we become more and more 'kidults' without noting loss of freedom in society, *Der Tagesspiegel*, September 9, 2001; cf. Benjamin R. BARBER, *Consumed: how markets corrupt children, infantilise adults and swallow citizens whole*, New York: W. W. Norton, 2007; cf. © Martina KOČEROVÁ, Post-Adolescent Society as a Challenge for Education, *Pedagogická orientace* 4/2017, available at: <https://doi.org/10.5817/PedOr2017-4-520>, pp. 520–539.

children are exposed to the impact of modern technologies, and this process influences the process of socialisation significantly. The socialisation of children (which should take place in various social groups) is disrupted, and sometimes even replaced by cyber socialisation (Chapter 3).¹¹²

Leisure time pedagogy should, in the case of children and youth, focus on: (1) the development of leisure time competences, (2) value education, (3) the development of critical thinking, and (4) socialisation. The development of leisure time competences is not connected with *leisure time* only. It is connected with time in general. It is a complex of abilities, skills, and characteristics which enable an individual to manage his time freely and responsibly. The key factor is the grasp of one's own freedom. The development of one's leisure time competences helps to build a base for free life appreciation, and for decision making. These abilities should be nourished by conscience and critical thinking (considering one's own good as well as the common good). Leisure time competences enable an individual to reflect his needs, to understand himself critically, and to consider social circumstances.¹¹³

The key values (in the process of reflection and critical thinking) create the foundation for decision-making based on criteria. The formation of the system of values creates the base for attitudes and decision-making in one's life during adulthood. This is connected with the ability to take responsibility for oneself, one's own decisions, one's own life.¹¹⁴ Value education is not about the mediation of ready-made value knowledge. Values should be understood as an instrument used for influencing the activities, motivation, and life planning of an individual.¹¹⁵ Value education and critical thinking are connected through reflection which leads to the overcoming and transformation of unclear issues, doubts, and conflicts. The result should be a certain state which enables one to find life balance.¹¹⁶ It is then not only about value education (which enables one to find sense for values) but also about the education which leads towards evaluation and a conscious reflection of one's own judgements.¹¹⁷

Leisure time is accompanied by the formation of informal relationships. These then are the starting point of informal social groups (as stated in Chapter 2.2). Some authors connect *leisure* with participation in society and with a feeling of solidarity.¹¹⁸ These groups are formed on the basis of common interest. An individual is not put into them; he wants to belong there. *Leisure time* is more suitable for the formation of relationships than, for example, a formal group. A child is put into a school class (a formal group) without any possible impact on this act. In informal groups, the process of development of social competences can be carried out more easily. We speak precisely about these social competences which enable an individual to be in contact with society, to build relationships, and to break down social barriers. In such a way, the tendency to escape from society and the privatisation of interests are put into balance. Social competence is closely associated with communicative competence. The latter includes the ability to express oneself, to understand, to create relationships, and to behave appropriately in society. This competence, thus, prevents social isolation, and helps the process of socialisation.¹¹⁹

112 Cf. SUE, *Le loisir...*, pp. 31–52; cf. SPITZER, *Demencia...*, pp. 119–201.

113 Cf. OPASCHOWSKI, *Pädagogik der freien Lebenszeit...*; cf. PIEPER, *Muße und Kult...*

114 Cf. ERIKSON, *The life...*

115 Cf. Naděžda PELCOVÁ, *Hodnotová výchova a výchova k hodnocení*, *Pedagogika* 10/2013, pp. 285–300.

116 Cf. John DEWEY, *How we think. A restatement of the relation of reflective thinking to the educative process*, Boston: D.C., 1933.

117 Cf. PELCOVÁ, *Hodnotová...*

118 Cf. HAVIGHURST, *Employment...*; cf. KAPLAN, *Leisure...*; cf. Robert A. STEBBINS, *Leisure and Positive Psychology: Linking Activities with Positiveness*, London: Palgrave Macmillan, 2015.

119 Cf. KAPLÁNEK, *Volný čas...*

The essence of *leisure time* is freedom. Thus, the ongoing processes can be managed (or managed in cooperation) by the participants themselves on the basis of their own decisions. During *leisure time*, self-control can prevail over control. One can make discoveries, unveil the sense and the essence of things (Chapter 2), and learn from mistakes as the ongoing processes do not have to be primarily aimed at results (or these results do not have to be reached within some given time period) in one's *leisure time*. A child can go deeply into the process, explore various solutions, experiment, do nothing, or even choose a way which does not lead to the finish line in order to gain experience, or to test the mediated theoretical knowledge (the development of cultural and creative competence). He can learn to set goals, to decide, and to take responsibility for his own decision (to the extent which is accurate to the current psychological development). In this way, he can prepare himself for taking responsibility later in adulthood.¹²⁰

As stated at the beginning of this chapter, two major groups form children's lifestyles at an early age: parents and pedagogical workers (in the view of this article, these are mainly leisure time pedagogues). They are the ones who influence the form of children's *leisure time* the most. Therefore, *leisure time pedagogy* should be aimed at them as well. *Leisure time pedagogy* should, in accordance with its tasks, help parents decide about their children's *leisure time* (i.e., about the way how children spend this time). The goal is to prevent the *instrumentalisation of leisure time* (see Chapter 4) as much as possible. *Leisure time pedagogy* should focus mainly on book publishing in this area. Among other activities, there should be seminars and lectures for parents about how to spend *leisure time*, and about value education. The latter is quite significant as it leads towards a critical understanding of oneself and a reflection of social context.¹²¹

Focusing on leisure time pedagogues, importance should be given to their professional training. This, however, cannot be separated from their personal growth. In the Czech Republic, their training does not have adequate attention, and the social status of leisure time pedagogues is not very high (it is rather low, which can be seen in law documents containing the professional training of leisure time pedagogues¹²²). The consequence of this state is that one can meet many pedagogues who are primarily focused on the planning and realisation of the programme offered. There are considerably fewer of those, though, who pay attention to the development of abilities, and to the acquirement of skills which enable a child to realise his personality not only in the context of his society and culture but in overall life context as well.¹²³ Among leisure time pedagogues one can find more of those who accent the adequacy of the journey, and the attractiveness of activities rather than creating space for questions, considering dilemmas, confronting oneself in various situations, looking for solutions, deciding, and accepting responsibility.

If it should be mostly about value education (as stated above in connection with children and youth), it cannot be the mere realisation of activities in spite of their attractiveness, enjoyability, or their meaningful character. If one changes the educational influence in *leisure time* for the fulfilment of *leisure time* with activities, then the result could be the *instrumentalisation of leisure time* and the development of the *weisure* lifestyle. A child is taught to consume leisure time activities, to amuse himself, and to choose selectively according to his current mood or fashion. Such an

120 Cf. Peter GRAY, Play as a foundation for hunter-gatherer social existence, *American Journal of Play*, Spring 1/2009, pp. 476–522; cf. David F. LANCY, Teaching: natural or cultural?, in: *Evolutionary perspectives on child development and education*, ed. David C. GEARY and Daniel B. BERCH, New York: Springer, 2016, pp. 33–65.

121 Cf. OPASCHOWSKI, Pädagogik der freien Lebenszeit...

122 Cf. © Zákon č. 563/2004 Sb., o pedagogických pracovnících a o změně některých zákonů, available at: <http://www.msmt.cz/file/38850/>, cited 8th March 2019; cf. Vyhláška č. 317/2005, o dalším vzdělávání pedagogických pracovníků, akreditační komisi a kariérním systému pedagogických pracovníků, available at: <http://www.msmt.cz/file/38840/>, cited 8th March 2019.

123 Cf. © UNESCO Digital Library, *Learning*...

approach takes place instead of learning how to deal with one's freedom, how to be responsible, how to improve one's endurance, and how to find one's meaning of life.

Value education and the associated development of leisure time competences, critical thinking, and reflective practice¹²⁴ create a demanding situation for pedagogues, who have to manage themselves in the spirit of these qualities. They should be focused on reflection of the current situation with an emphasis on the developing postmodern lifestyle rather than on creating a large number of leisure time activities as these activities do not ensure value education (often they are not valuable at all). Primarily, leisure time education should not be aimed at creating a multiple number of activities (or piling up experiences). Its main goal is to teach individuals to think, consider, and reflect. The activities should be a tool, or a suitable environment for the process of thinking about oneself (or sense of life). This process should be followed by the formation of value orientation and critical thinking.

Conclusion

Weisure is connected with the process of blurring or even erasing the borders between work and *leisure time* (see Chapter 1), and with the current lifestyle in western society. Whether this society is in the latest phase of modernity,¹²⁵ or postmodernity,¹²⁶ or even hypermodernity,¹²⁷ is a subject of further discussions which are beyond the framework of this article. Whichever name one uses for our society, the ongoing changes are undeniable. While in Lipovetsky's¹²⁸ modern times an individual was clearly raised to be disciplined, to behave in a normalised and standardised way, the current times are characterised by *individualisation* and *personalisation*. Human behaviour is not led by tradition. It is rather defined by the possibility of private choice. This should be as wide as possible. The traditional ways of normalisation are losing their influence. The emphasis is on freedom and self-control. On the other hand, *personalisation* is accompanied by weak will and therefore by low internal motivation (Chapter 1).

What role can *leisure time pedagogy* play in our society where *leisure time* is mixed with work? Does it still have some role or sense? Whether one focuses on *leisure time pedagogy* in the form of afterschool education (as developed mainly in socialist countries), or in the German view (i.e., as free activity with children and youth), both forms clearly define the term *leisure time*. The goal of *leisure time pedagogy* – to teach children and youth how to spend their *leisure time* in some meaningful way (Chapter 2.1) – was also clearly defined in both cases. Regardless of the fact whether the reason was a real interest in children's personality development, ideological education, or the prevention of social-pathological problems, this approach has gradually led towards the *instrumentalisation of leisure time*, and towards the *pedagogical forming of leisure time* (Chapter 4). Giving the current development of society, the emphasis on the meaningful spending of *leisure time* seems outdated (Chapter 5). Current society brings new challenges even for *leisure time pedagogy*. Some even question the sense of *leisure time pedagogy* at times of *weisure* lifestyle where there are no clear borders of one's *leisure time*.

Weisure lifestyle has developed mainly in western countries. If one focuses on leisure time edu-

124 Cf. DEWEY, *How we think...*

125 Cf. Zygmunt BAUMAN, *The liquid modernity*, Cambridge: Polity Press, 2000.

126 Cf. Jean-François LYOTARD, *Toward the postmodern*, New York: Humanity Books, 1998; cf. Jean BAUDRILLARD, *The consumer society: myths and structures*, London: Sage Publications, 1998.

127 Cf. LIPOVETSKY, *Les temps...*

128 Cf. LIPOVETSKY, *L'ère du vide...*; cf. LIPOVETSKY, *Les temps...*

cation of these countries, it is possible to find that this type of education has not been improved, developed, or put into practice significantly in recent times. While in the past in the United States, the topics of *leisure time* education was an important part of the discourse about the education conception, nowadays this aspect is not a very important part of documents concerning American educational politics.¹²⁹ A similar situation is in Germany. In the twentieth century, a major subject called *Leisure Time Pedagogy* was being developed. Then, after discussions whether it is appropriate or inappropriate to add a pedagogical character to the time of freedom, the educational character has been diminishing (currently, it has been mainly the pedagogical research of leisure time).¹³⁰ Has *leisure time pedagogy* lost its significance?

The situation in the Czech Republic is somewhat different. *Leisure time pedagogy* covers not only education in *leisure time*, but also education for *leisure time*, and education via *leisure time*. One can speak about three dimensions of this education: the first is the education itself (it takes into account specific conditions which are given by the relatively free decision-making of an individual in a particular period of his life), the second is *leisure time* (its valuable usage is given by motivation, and the developed competences of an individual), and the third are the means of education.¹³¹ Is this concept of leisure time pedagogy relevant in the current situation where the clear borders between *leisure time* and work time are disappearing?

If one looks at the lives of children and youth (as a primal target group, see Chapter 5), one can see that *leisure time* as a time category has not disappeared. The aspect which has been disappearing is the base of *leisure time*. This base is, to a great extent, influenced by the *instrumentalisation of leisure time* and by the *pedagogical forming of leisure time* (Chapter 4). *Leisure time* has become mandatory. Such a change lowers the potential of *leisure time*. This development underlines the importance of *leisure time pedagogy*, which should focus its effort not only on children and youth but also on the education of parents and pedagogues of *leisure time*, who are (in many aspects) responsible for the *instrumentalisation* and for the *pedagogical forming of leisure time* (Chapter 5).

Leisure time is also a time of freedom, and this attribute should not be taken away. This is not a freedom which is taken out of the context of our society, it is a freedom which enables one to form a value base in connection with one's personal experience, and in the context of one's social group. It is also a freedom which exposes one to the necessity of consideration, to the process of decision-making, and which provides space for the acknowledgement of the consequences of one's decisions (involving either the individual himself, or even whole groups). In this way, an individual learns how to consider matters in a wider context (social as well as temporal), and to accept responsibility for his own decisions. One can even experience the paradox of freedom, that is, he can freely limit his freedom. This can have two reasons: either he profits from such a decision, or he does it for the benefit of others. In this way, children can learn how to work with their freedom in the context of their life or society. As one can see, *leisure time* has a huge potential for formation. On the other hand, the possibility of formation can be endangering especially when the intentional formation pushes away the unintentional and spontaneous one. *Leisure time pedagogy* has its place in current society. The changing elements (considering the development of society) are its aims, methods, or forms of work. It is not just a meaningful spending of *leisure time*. It rather includes value education, development of leisure time com-

129 Cf. BAUMAN, *Východiska...*

130 Cf. KAPLÁNEK, *Pedagogika...*

131 Cf. BAUMAN, *Východiska...*

petences, development of critical thinking, and socialisation. *Weisure* lifestyle does not make *leisure time pedagogy* less significant. Conversely, the role of education for *leisure time* is emphasised. Without *leisure time*, the quality of life of an individual and even of the whole society is endangered. The emphasis is on education within *leisure time* as it is a space where one can focus more on searching for the meaning of life – a process which cannot be fulfilled during the time of duties. Education via *leisure time* is no less significant as the basic attribute of *leisure time* is freedom – the best tool for teaching a contemporary person how to manage his own freedom in the context of his life and society.

Contact:**Mgr. Martina Kočerová**

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

Responding to Clients and Students Regarding the Existence of God¹

Stuart Nicolson

Abstract

This article considers where, for example, through situations enabled by *caritas* or *diakonia*, a client or student asks a professional for reasons for believing in the existence of God, whether seeking to rationalise his beliefs, to support a fading belief, as a genuine question, or as a sceptical test. The onus, according to Scripture and the Second Vatican Council, is on the Christian to be prepared to offer an explanation for his belief and to do so in a Christian manner. This article looks at the various different types of responses to such a question, which can be grouped as objective, subjective, or a combination of both, based upon work by Peter Kreeft and includes some commentary regarding this particular situation. These approaches include classical explanations, personal considerations, and one's own experience. In approaching the question in various manners, clients or students who hold a position such as postmodern relativism, fideism, or have little belief in God can be answered. In being able to offer such answers, the professional can provide a suitable response when asked about God's existence in situations offering care or education in a context enabled by *caritas* or *diakonia*.

Keywords: existence of God, questions, responses, postmodern relativism, Second Vatican Council, *caritas*, *diakonia*, education, Peter Kreeft, apologetics

Introduction

The key areas in pastoral theology of *caritas* or *diakonia* open up in the world many opportunities to present the goodness of Christianity, the sacrifices made by Christians, and the love of God. Such an example of giving, sometimes without financial reward, is a strong witness to some. It is such acts that can lead a client of social work or care, or a student in an educational context, to ask the professional who is providing a service with a *caritas* or *diakonia* context why he believes in God. This question may be asked in a simple or a challenging way, in a friendly or testing manner, and in a way seeking support for dwindling or fledgling faith, or to try to prove the Christian wrong. Regardless of the reasons and manner of the question of 'Why do you believe in God?' or 'Why should I believe in God?', it is the responsibility of the Christian to be prepared to offer a reasoned answer for such a belief, as set out in Scripture and in the texts of the Second Vatican Council.

1 This work was supported by GAJU [157/H/2016].

Peter Kreeft offers twenty such responses, which can be categorised in three ways: objective, subjective, and a combination of objective/subjective. The objective proofs are generally the classical set of proofs which are more philosophical yet are accessible and can be explained without great problem. The subjective proofs consider the personal experience of the recipient of the answer. And the combined set uses elements of both of these. It must be considered that there is no magical answer, that all of these should be thought over and are best discussed, and that it is better to offer more than one of these responses to the one asking the question. In fact, it is reasonable that several of these answers, working together to show harmony and consistency, can be more effective in removing doubts regarding the existence of God, and to show that such a belief is rational. Therefore, in the professional *caritas* or *diakonia* context, or indeed in any walk of life, the Christian can offer reasons for the existence of God to those who question this, whether for reasons of doubt or to challenge faith.

This article will briefly describe each of Kreeft's reasons while commenting on them and offering thoughts for use in a *caritas* or *diakonia* context. Reading Kreeft's text itself is highly recommended for further depth, detail, and sometimes clarity. However, this brief overview with some explanations can serve to provide both a taster of Kreeft's longer and more detailed text (albeit still quite approachable) as well as provide some responses for the professional who prefers a briefer source in order to be prepared to respond to questions about God's existence

1. Context and suitability of offering a response

St Paul's way of meeting people and starting up conversations was often through his work as a tentmaker. This was a means not only to support himself and remain grounded but also his way of creating opportunities to engage people in talking about God, Jesus, and the early Church. There are many reasons one today may choose to work in services such as social work, caring for others, or education, and in some cases the financial benefit of such work is low or even non-existent. In both *caritas* and *diakonia* –generally speaking, serving for the sake of love – it is about doing something for God and for neighbour. And even if evangelisation is not the aim (for some Christians a frightening idea!), the possibility exists of the social worker, carer, or educator (henceforth professional) being asked to give a reason for believing in the existence of God. It is possible that the client, patient, or student (henceforth recipient) is genuinely curious about what causes people to engage in such work, or why someone wears a crucifix as jewellery; perhaps the faith of the professional and the institution is clear and the recipient seeks to strengthen his struggling faith; or maybe the recipient knows the faith of the professional and seeks to challenge this, whether negatively or with some positivity. Regardless of the reasons for the question and the manner in which they are asked, for the Christian this is an opportunity to present the existence of God not only as an act of faith but also a rational way of thinking, for faith must be compatible with reason if it is to avoid being fideistic² or even mere superstition.³

Christians are called to be ready to respond when they are asked about their faith. Two of the most powerful calls come from Scripture and from the Second Vatican Council. In fact, the wording in both of these is quite similar. St Peter states that we should

2 © JOHN PAUL II, *Fides et Ratio* (online), available from: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html, cited 20th December 2018, 52, 53, 55.

3 *Ibid.*, 36, 37, 48, 52.

Always be prepared to make a defence to anyone who calls you to account for the hope that is in you, yet do it with gentleness and reverence; and keep your conscience clear, so that, when you are abused, those who revile your good behaviour in Christ may be put to shame. (1Pt 3:15-16)

This is a three-fold call: first, of being prepared to respond to questions regarding why to have belief in God and in Christ; second, to respond when questioned; and third, that this is done so in a Christian manner. This call is repeated in *Lumen gentium* (which cites the 1 Peter quote) and expanded upon and strengthened in *Dignitatis humanae*:

Everywhere on earth [all disciples of Christ] must bear witness to Christ and give an answer to those who seek an account of that hope of eternal life which is in them. (LG 10)⁴

The disciple has a grave obligation to Christ, his Master, to grow daily in his knowledge of the truth he has received from him, to be faithful in announcing it, and vigorous in defending it without having recourse to methods which are contrary to the spirit of the Gospel. (DH 14)⁵

Within the two conciliar quotes, even being somewhat similar in language, the three-fold call of St Peter can be clearly seen: we should always be ready to respond when asked about why we have faith and we should do it in a Christian manner, that is, in a respectful manner consistent with love for one's neighbour. The council in *Gaudium et spes* spoke also specifically to theologians to support the development of opportunities for this to take place, which therefore includes *caritas* and *diakonia* studies: 'theologians, within the requirements and methods proper to theology, are invited to seek continually for more suitable ways of communicating doctrine to the men of their times.'⁶

The Petrine quote was the foundation of apologetics in the early Church. Over the centuries, and in many different contexts, the field of apologetics changed, often becoming more estranged from its original purpose and style.⁷ But in the past few decades, a new apologetics has developed, consistent with the Scriptural and conciliar calls. This new style of apologetics was promoted by William Levada,⁸ a key cardinal under Pope Benedict XVI, and is encouraged by Pope Francis.⁹ Indeed, Pope Benedict stated that while charity is not merely a means of proselytising, 'this does not mean that charitable activity must somehow leave God and Christ aside' and that

the best defence of God and man consists precisely in love. It is the responsibility of the Church's charitable organizations to reinforce this awareness in their members, so that by their activity—as well as their words, their silence, their example—they may be credible witnesses to Christ.¹⁰

4 © *Lumen gentium* (online), available from: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html, cited 20th December 2018.

5 *Dignitatis humanae*, in Glenn B. SINISCALCHI, *Retrieving Apologetics*, Eugene (OR): Pickwick, 2016, p. 18. This translation of the Vatican II text is clearer than the official online version, while remaining faithful to the meaning of the version on the Vatican website.

6 © *Gaudium et spes* (online), available from: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html, cited 20th December 2018, 62.

7 Cf. Stuart NICOLSON, *The Field of Apologetics Today: Responding to the Calls of Scripture and the Second Vatican Council*, *Heythrop Journal* Vol. 59 No. 3 May 2018, pp. 410–423.

8 © William LEVADA, *The Urgency of a New Apologetics for the Church in the 21st Century* (online), available from: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20100429_levada-new-apologetics_en.html, cited 20th December 2018.

9 For example, in *Evangelii Gaudium* 132. This excerpt and further clarification of Pope Francis' position on apologetics is presented in © Jimmy AKIN, *Did Pope Francis just diss apologists? 9 things to know and share* (online), available from: <http://www.ncregister.com/blog/jimmy-akin/did-pope-francis-just-diss-apologists-9-things-to-know-and-share>, cited 20th December 2018.

10 © BENEDICT XVI, *Deus caritas est* (online), available from: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html, cited 20th December 2018, 31.

Therefore, it is clear that the modern context of reaching out, sometimes through *caritas* and *diakonia* in action, often leads to occasions where the original meaning of Peter, captured clearly by the council, is the appropriate action of the Christian. However, the third part of Peter's call must be followed – to do so in the way of loving one's neighbour, which has so often been overlooked in apologetics in the past. By recalling and ensuring this, the professional's response is both consistent with and an extension of the *caritas* or *diakonia* taking place.

Yet it is the first part of the call – to be prepared to respond – which often causes an issue for the Christian professional. Today, there is a large number of sources of information, many of them online, but these are often not easy for the non-specialist to access due to ease of language, specialist terms, or time and energy constraints. Therefore, sources such as Peter Kreeft's *Twenty Arguments for the Existence of God*¹¹ are very helpful due to accessibility and readability. The thinking behind offering a number of reasons, or arguments, for the existence of God is that different reasons appeal to different people, partly due to pre-existing beliefs held, such as atheism, postmodern relativism, or a spiritual feeling that is against what is regarded as institutionalised religion. Nevertheless, it is better to be prepared for such possibilities.

Regardless of the reason for the question, though, it is important not to allow the conversation to turn into a heated debate or confrontation, and it is quite possible that while the Christian 'wins' such an argument this can lead to giving the wrong impression that Christian faith is forced. Instead, sowing seeds of possible faith, or supporting a Christian with doubts, is the aim of the Christian in such a professional situation, where it may even seem that Christian faith is rejected – ideas sown, like plant seeds, can take a while to show any growth, whether in the recipient or in any witnesses to the conversation. The professional in such a situation must also remember to respect and work within the rules if their *caritas*- or *diakonia*-based work is for a non-Christian organisation; however, if one is asked in such a situation for reasons for faith in the existence of God then it is reasonable to expect that the professional can reply using discretion. This article will continue by presenting – mostly through summarising – exploring, and commenting on the arguments offered by Kreeft, having been split into three groups regarding their content, thus making them more usable to the professional. By being aware of how at least some of these work, the professional can offer one or more of these responses when questioned regarding the existence of God.

2. Objective reasons

The objective arguments for the existence of God, or reasons for believing God exists, that Kreeft offers are nine in total. These can be grouped into standard, classical arguments with some of their roots in Aristotle (Kreeft's first seven are, relate to, or are explanations of Aquinas' five ways (*viae*), which argue for the existence of God) and two other arguments. For some recipients, a clear explanation of one or more of these reasons is sufficient reason to believe in God, however, there are some counter arguments that have been devised to 'muddy their waters'.¹² Nevertheless, these

11 Peter J. KREEFT and Ronald K. TACELLI, *Handbook of Catholic Apologetics*, San Francisco: Ignatius Press, 1994, pp. 52–92. This complete text is also available online at <https://strangenotions.com/god-exists/>. As it is credited to Kreeft alone online, it is presumed here that this section in the book was written by Kreeft alone.

12 While this paper focuses on how to present Kreeft's reasons for believing in God's existence, which are for a more general audience, Edward Feser's works are highly recommended for those interested in a more robust level of objective arguments. For objective proofs of God's existence, cf. Edward FESER, *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco: Ignatius Press, 2017. Regarding dealing with the claims of the 'New Atheists', cf. Edward FESER, *The Last Superstition*, South Bend (IN): St. Augustine's Press, 2008.

reasons can be presented usually without any real problems.

Kreeft's first reason regards Change. We are all in changing states. Nothing in our universe is not changing – growing, shrinking, developing, fading, and so on. These changes are caused by something else – cell growth, emotions and thoughts, destruction by an agent, etc.; thus, nothing can change its very self, which means there must have been a First Changer. The First Changer cannot be changed (or it would have had a pre-first changer, which makes no sense) so it is therefore always constant and unchanging. That First Changer who never changes is God, 'the unchanging Source of change'.¹³

The second reason of Kreeft is Efficient Causality. It is similar to the first reason but focuses on cause and effect. My thirst causes me to drink, my desire to progress causes me to work, parents cause children to exist, and hopefully cause children to thrive... The universe causes me to do many things, including continue to exist. I am dependent on the universe of a huge number of interacting causes. Everything in the universe is caused by something else, but there must have been a First Cause, outside of the material universe. That First Cause is God. Kreeft likens existence to a gift, handed on through the generations. Someone must have handed on that gift of existence the first time, someone whose existence never stops (and indeed also never started), someone who always is: God said to Moses that his name is 'I am who I am' (Ex 3:14) and Jesus said 'Before Abraham was born, I am' (Jn 8:58).

In this part, Kreeft also answers two questions that argue that this argument does not work. He answers that we need an uncaused cause (and not just mutual causing constantly) because there needs, in time, to be a first giving of the gift. Equally, this could be likened to balls being juggled in the air but never having been thrown up in the first place. The second question regards an endless list of causes going back in time, which is dealt with in Kreeft's seventh argument section. Simply, no matter how long that 'endless' list is, it could technically be traced back to that first cause, when something happened the first time; everything in this universe has a beginning and an end so that First Cause must be God, who is outside the universe.

Kreeft's third, from Time and Contingency, is about existence. Things start to exist then later do not exist, such as a plant or an animal. We are all like this, with a beginning and an end. If everything is like this then over a huge amount of time, everything would cease to exist, but it has not happened. Therefore, something has the built-in property of existence, that is, it always exists and cannot not-exist and that 'being' is God. Kreeft uses Aquinas's term here: God is a 'necessary' being.¹⁴ On its own, the third reason can be quite 'theoretical' but when it is used alongside the first or second reason, they can work together effectively: there is a First Cause/Changer who must necessarily exist. Then things cause each other in a chain; if everything happens to stop existing without further causes then nothing will exist to cause other things to exist. The first three reasons build a specific image together, however, the following reasons for believing in God's existence change to a different style.

The fourth of Kreeft's reasons regards Degrees of Perfection. Kreeft's examples are lighter/darker, hotter/colder, more or less loving. He moves to stating that a stable way of being is better than unstable, which is at risk of not being. And of course, being is better than not-being, which connected with positive ideas shows degrees of perfection: it is better to be more loving, more intelligent, more generous... Take all of these hierarchies of being up to the point of perfection and there we find God. Kreeft does include the objection that this argument presumes that there is a hierarchy

¹³ Ibid., p. 55.

¹⁴ Ibid., p. 58.

of being better or worse but that this is merely subjective; he points out that the questioner here clearly considers that it is better to ask that question than not to do so, which makes 'asking it better than not asking it', and receiving an answer better than it being ignored. Kreeft therefore cleverly points out: 'You can speak subjectivism but you cannot live it.'¹⁵ In other words, it's a nice idea but it doesn't affect (objective) reality.

One further benefit of offering reasons for the existence of God is that they show different attributes of the Judaeo-Christian (theistic) God. The first three reasons simply show that a First Changer/Cause is also a necessary being regarding existence. For some, this points to a deistic God, such as the supposed Newton's Watchmaker,¹⁶ that is, God created the universe, set it working, and it has worked entirely independently of him ever since. But research has shown that, nevertheless, Kreeft's fourth reason for believing in the existence of God begins to offer some ideas about what God is like, such as perfectly loving, perfectly giving, and perfect in all other ways, and if Jesus is indeed divine, this means God was not content to leave his Creation alone but to enter our world as Jesus the God-man, and perhaps intervene in other ways also.

The fifth reason offered by Kreeft is about Design and is effective because 'reflection on the order and beauty of nature touches something very deep within us'.¹⁷ It also regards issues that are considered 'Darwinian'; however, the idea that natural selection takes place is obvious and here the evolution of species is not involved so, no matter the position of the professional or the recipient, the only two possible positions in discussing this argument are that there was an intelligent Designer who created the universe in such a way or it occurred purely by chance to become and develop to the point of where we are today. If we can perceive design then there must be a designer. Even if we consider natural laws to be the designer itself, who designed them? But if the recipient is determined in their position not to accept intelligent design then the whole conversation can be derailed into this debate. It is better then for the professional to offer at this point other reasons for the existence of God. However, if the recipient is determined to discuss these issues, there are other texts¹⁸ that are useful for the professional for research.

The sixth reason given by Kreeft is the Kalam argument, which is a modern formulation of a medieval Islamic argument, showing that there cannot be an infinite number of causes in the universe, and therefore there is a First Cause of the existence of the universe (and ultimately in the present, you the reader), similar to the second reason on Kreeft's list: this is indeed a version of the second reason but with a slightly different focus. Kreeft also uses this section to tidy up a few loose ends of responses against the reasons so far and this makes it a worthwhile section to read if a professional wants to develop an understanding of the philosophical debates regarding these issues.

The seventh reason points out that for something to exist, those things necessary for it to exist must also exist (or have existed). As with other reasons, we can work backwards and outwards to say that everything in the universe has been enabled by other things to exist, and therefore the universe must have an outside cause to exist, which is what we consider to be God. Of

15 Ibid., p. 59.

16 Research has shown that this particular image is untrue. Newton did not believe in a deistic God and was a normal Judaeo-Christian believer in all but one very important aspect: he did not believe Jesus to be divine, meaning he was an Arian thinker, in agreement with the followers of Arius of the fourth century. This, Newton kept quiet about, due to it being a very problematic belief in his own time, which led some Enlightenment thinkers later to interpret him as a deist. Cf. Edward B. DAVIS, *That Isaac Newton's Mechanistic Cosmology Eliminated the Need for God in: Ronald L. NUMBERS (ed.) Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press, 2009, Myth 13, pp. 115–23, especially pp 116–8.

17 KREEFT and TACELLI, pp. 59–60.

18 For example, cf. Scott HAHN and Benjamin WIKER, *Answering the New Atheism*, Steubenville (OH): Emmaus Road Publishing, 2008.

course, the idea of a previous universe and ones before that ad infinitum can be a counter argument, but this infinite regress is simply more steps on that ladder of previous causes that must surely have a First Cause.

It is clear that the seventh reason offered by Kreeft is similar to several before in different versions (first, second, third, sixth) and that most of the ideas so far are fairly alike, but it is that consistency with variability in the details of the methods of thinking that show that this is not one idea which has no support but that it is a robust concept that describes the reality of the origins of our existence. Similarly, if a tree grows out of the ground, we can look at it from any angle and it is still a tree, but if it is a picture of a tree then it will not be consistent from all angles. The strength of the reasons for believing in God's existence so far are strong in that they work together well, painting a consistent image.

The eighth reason of Kreeft's is the World as an Interacting Whole, which uses elements of the third and fourth somewhat but especially the fifth. As all component parts within the universe play some role, and 'no component part or active element can be self-sufficient or self-explanatory',¹⁹ everything is relational and part of the whole. Furthermore, the whole (the universe) has no meaning or explanation in itself for its existence. Therefore, for this to exist in such a dynamic and seemingly meaningful way, it must have an intelligent, external cause to explain it, which we can consider as God. This, of course, can tap into the idea of 'Why are we here?', which cannot be answered by modern secular thinking that reduces everything to mere physical existence. Indeed, the physical when examined points to something more.

The final objective reason for God's existence being rational is Miracles. By definition, this is an action of God against the normal laws of nature, that is, a supernatural occurrence. The clearest example for Christians is the Resurrection: without this supernatural action, there is no Christianity. There are many more examples with Judaeo-Christianity, which shows that, as there is no possible natural cause for a particular phenomenon or occurrence, God must be the cause. However, this is an area completely rejected by many as merely a phenomenon or occurrence that cannot be explained by today's scientific understanding. This rightly includes many aspects that cannot be explained in the contemporary time, such as a flying machine in the seventeenth century, which by the twentieth century was common-place. Yet, we must consider also miracles in their contemporary time. The image on the Shroud of Turin was created by a means still definitely unknown today.²⁰ As it is entirely unexplainable still, but was created many centuries ago at least, this means that either it is a genuine act of God or it is a forgery created long ago by time-travelling tricksters or aliens with superior technology. While a few may find the latter two reasons appealing, there are no other good reasons to believe in them, but there are many reasons for believing in God. Therefore, not only does an outright rejection of miracles go against the evidence, it also says that God is restricted to merely a passive (deistic) role in his Creation, which means that Jesus was not divine and more or less means everything has a positivistic, materialistic cause. Nevertheless, as Kreeft points out quite correctly, the reason of Miracles 'is not a proof, but a very powerful clue or sign'.²¹

Thus, the objective reasons for believing in the existence of God have mainly classical and some modern sources, and they consider philosophical and some scientific aspects as they regard 'external' reasons for belief. They stand alone to various extents but work together effectively and sometimes complement each other so well that they can develop into a stronger reason for

19 KREEFT and TACELLI, p. 68.

20 Cf. © John P. JACKSON, *Is the image on the Shroud due to a process heretofore unknown to modern science?* (online), available from: <http://www.shroudofturin.com/Resources/ShroudFallThroughSDTV2.0.pdf>, cited 22nd December 2018, especially Appendix C., pp. 22–5.

21 KREEFT and TACELLI, p. 71.

believing in God's existence. By presenting more than one of these, depending on level of interest and depth of understanding held, the professional can present effective objective reasons when asked to explain why they think God exists. However, objective thinking can be combined with subjective thinking and experience also, which is considered in the next section.

3. Objective/subjective reasons

By taking elements of both objective and subjective thinking and combining them, Kreeft offers five more arguments out of his twenty. We will continue to follow his order as he gradually moves from the purest objective thinking to the most subjective considerations. Each of these reasons combine the two ways of considering the existence of God.

Kreeft's first combined reason is his tenth, that of Consciousness. It considers our experience of the elements of the eighth and therefore fifth reasons – that there is intelligence in the design of the universe that works well together – and points out that we can make sense of it. So, if we can make (some) sense of the universe, not only is it intelligible but we are capable of finding it intelligible. That is a very random fact or it is because we, and the universe, are created in such a way. This reason can of course be very effective in explaining how belief in God's existence is rational when it is used after explaining the fifth and eighth reasons. Thus, combinations of objective and semi-subjective reasons can develop people's understanding of the rational position of God's existence more easily.

Related to the previous reason, the eleventh reason regards Truth. It can be added to the Design group of reasons, whilst having a clearly subjective element. Simply, as we can understand 'eternal truths about being',²² which is what we have been doing, then 'truth properly resides in a mind'.²³ As our minds are clearly not eternal (and thus the First Cause of the truths), an eternal mind is necessary. Therefore, starting from our own experience, we can show that a greater mind is necessary. Like several other reasons, this is not a particularly strong stand-alone reason, especially if the recipient is open to ideas such as hive-intelligence or a non-Christian cosmic mind concept. By beginning with this idea, the professional in this situation would find himself working backwards and arguing against other ideas to finally reach God, which is not a good apologetical approach in a pastoral and caring context.

The twelfth reason concerns the Origin of the Idea of God. Kreeft points out that Descartes used this argument, which says that our ideas must originate somewhere – from ourselves or outside of us. As we are not perfect, the idea of a perfect being must come from beyond us. As only God is perfect, we must have some inbuilt understanding of him. While the doubter might say that the concept of perfect is only an extension of perceiving imperfection, if man knew nothing of perfection, how could he invent this idea as there is no real perfection in this universe (only a contrived idea in mathematics, etc.). This reason can be used in conjunction with objective ideas – if someone states that they hold infinite regress or an infinite chain of causes as true then this argument, that the idea of a perfect being must come from a perfect being, is helpful to the professional. Further, it is clear from Religious studies and anthropology that the idea of God is common across times, races, and cultures. The idea of the distant Supreme Being, such as El in the Middle East, is ancient and crosses cultures. Thus, the perfect being is more of an instinct than philosophical speculation.

22 Ibid., p. 73.

23 Ibid.

The Ontological argument is the thirteenth reason in Kreeft's list for believing in God. Originating from St Anselm just less than a millennium ago, this has often been shown to be insufficient, but it keeps coming back as it says something powerful. It states that something real and in the mind is greater than something only in the mind; also, God is the one of whom no greater can be thought; so, if God only exists in the mind, an existing God would be greater; therefore, God (no being can be greater than him) exists in the mind and also in reality. It is not a convincing proof to the non-believer but it has its strength in that it cannot be disproved. The key issue is that if it is connected to another proof, particularly the third reason, that existence is eternal and outside the universe (and can be named as God) then it is clear that, as existence exists then God exists. In reality, if someone has a pre-determined concept of God existing then it is possible to accept the Ontological argument, but it doesn't work on its own for someone who is a convinced atheist. However, it can be added to other arguments to show belief as rationally consistent.

The fourteenth reason, and the final one of the combined group, is the Moral argument, which has a number of elements. This states that morals either come from a religious origin or a material origin. It is clear that material thinking does not in itself lead to a good moral system; modern European morals are based mainly on the Judaeo-Christian foundation from the past, albeit some destructive and unfair aspects are growing (such as euthanasia). It should also be pointed out that some societies with religion are not particularly moral for us, such as the Roman treatment of unwanted children or the treatment of young females in some societies today – although a religion exists there, it does not have a Judaeo-Christian development of morals. A popular atheist claim is that the Golden Rule (treat others as you wish to be treated) is sufficient, but one of its earliest origins is the Old Testament ('love your neighbour as yourself': Lev 19:18). Although the idea of religion is not necessarily connected to God, never mind proof of his existence – Kreeft admits that Platonic idealism suffices as a source for acceptable morals – he does find God as the likeliest origin of a moral conscience. This is probably where Kreeft is weakest in his twenty proofs: he finally mentions God in terms of love but he states there are many steps 'from objective moral values to the Creator of the universe or the triune God of love'.²⁴ However, for the Christian professional, when asked for an explanation for believing in God's existence, that God is love (*Deus caritas est*) and therefore has given us moral consciences, it is generally sufficient at this level of rational response.

The subjective/objective combined group of reasons for believing in God's existence consists of five different reasons that expand upon objective reasons, and thus work as an enrichment of these, or are a mix of elements concerning what is within us and that which is beyond us. As before, they work best in conjunction with others and serve to strengthen the idea that God exists and it is rational to believe in him. The final group, subjective reasons, will regard the experience of the recipient.

4. Subjective reasons

Kreeft offers us six subjective reasons for believing in the existence of God and these can be the most effective of all when explaining why we believe when asked by someone who thinks in a postmodern relativistic way. As such a person will consider the self as the arbiter of truth, and an individual's feelings over general truths, the starting point needs to be that person's own thoughts, experiences, and feelings when presenting the rational nature of having Christian faith.

The first reason in this group, and fifteenth overall, is Conscience, which is connected to the

²⁴ Ibid., p. 79.

previous one, the Moral argument. However, here, the objective element is removed and the focus is on the personal obligation to follow one's conscience. If the source of my conscience – which has authority over me – comes from nature (lower than me) or from me or from society (equal to me), why does it have authority over me? Clearly, the source of my conscience is from something greater than nature, myself, and society. This source is, for many, called God and we all have a conscience to varying extents even if we do not know the source. Obviously, this reason opens up the idea of a greater power or authority. For some, it is necessary to use it with one of the earlier reasons to direct that greater authority idea towards something more than an unidentified (or unidentifiable) spiritual power or principle. Kreeft helpfully offers a number of further points and ideas in this section to clarify what he means, and these are worthwhile reading.

The sixteenth reason is Desire, referring to that feeling that all people have of wanting something more – more profound, deeper, more meaningful, more stimulating. It is something of the loss of the magical, the innocent, the wonderful that is mourned in Supertramp's *The Logical Song*,²⁵ which describes growing-up as replacing that earlier feeling of wonder with the world. This reason is similar in that it shows '[t]he desire for God is written in the human heart',²⁶ which is why man has the yearning for more: it is the yearning for God, infinite love, it is something that cannot be satiated in this world. One of the reasons that Christians often seem more at peace is that faith in God and grace from him quenches that desire somewhat. A typical cynical response to this idea is that the Christian is merely using the idea of God as a crutch, to which an answer I once heard was that 'he is not only my crutch but my wheelchair, my hospital bed, and even my whole hospital!'²⁷ Again, this is not a precise reason, leading to a clear idea of God, but it draws the postmodern relativist thinker out of their own thinking that centres on the self to consider a higher order existence that could be God. By using the Catechism quote above, the recipient is pointed in the Christian direction, and using this reason with others is again more effective.

The seventeenth is brief, being Aesthetic Experience, reflecting Balthasar's approach.²⁸ The reasoning, quoted in its entirety, it states: 'There is the music of Johann Sebastian Bach. Therefore there must be a God.'²⁹ There is the subjective feature in this reason that if one's appreciation of beauty is not so centred on Bach's music, the source of the beauty perceived can be substituted. In other words, that beauty exists means there is a source of that beauty, a source that is far greater, a Creator. As Kreeft remarks in the third and final sentence in this short section, 'You either see this one or you don't'.³⁰

The eighteenth reason is from Religious Experience. This says that everyone with religious faith has some level or degree of religious experience and as this is basically a universal truth, regardless of what that religious experience is, there must be some kind of source of religious existence that this stems from. Of course, religious experience can have other causes, some with deceitful intent

25 This song describes growing-up as replacing that earlier feeling of wonder with the world we can vaguely remember from early childhood, which it briefly captures in the first verse: 'When I was young, It seemed that life was so wonderful, A miracle, oh it was beautiful, magical. And all the birds in the trees, Well they'd be singing so happily, Oh joyfully, oh playfully watching me'. Available at: <https://www.azlyrics.com/lyrics/supertramp/logicalsong.html>.

26 *Catechism of the Catholic Church* (henceforth © CCC, also available at http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM), London: Burns and Oates, 2000, 27.

27 I do not recall the verbal source and the quote is paraphrased.

28 While the common path of transcendentals was to know truth, from which goodness then beauty are recognised, Hans Urs von Balthasar begins with beauty, from which goodness can be perceived, then truth in his 16-volume 'Trilogy'.

29 KREEFT and TACELLI, p. 87.

30 Ibid.

and others simply from delusion. But we should not deny the experience of a very large number of people throughout the world and throughout history who have had religious experience. Simply, they can't be all wrong. This is clearly not a firm logical claim but a call to appreciate the experience of a great number of people and not to deny them or reject them without good reason. As with previous subjective arguments, it is about moving the recipient beyond limited personal experience being the only arbiter of what is truth and appreciating that a very common and consistent truth for others might indeed be more objectively accurate.

Following on from the previous argument, and tightening the idea into a more logical form, is the nineteenth reason for believing that God exists: the Common Consent argument. This states that belief in God is common to a great number of people, including over time; either they are all wrong or they are not; it is surely likely that all of these people are not wrong; therefore, it is more likely that God exists. Again, this is not a sound proof of God's existence, and a cynic would give it no credibility. But here we are trying to draw the strongly subjective thinker out of this position and give credit to a widely-held position of others, which is so common it must have some credence, almost in a semi-democratic way (the professional must clarify here that he is considering a deeply held belief, though, not a political opinion).

These subjective reasons for believing in God all do not have the same rational strength as the previous ones, nor do they point so effectively at God himself, for each of them are about extracting the postmodern relativistic thinker from thought processes that are centred on the self as the arbiter of truth and provide a flavour of the truth as indeed objective, which then can point to God being the source of truth. If these are not effective then Kreeft offers one more reason for believing in God's existence, which is not an argument as such but a very subjectively oriented consideration.

Kreeft's final offering of his reasons to believe in God's existence is Pascal's Wager. As there is no clear, concise proof that cannot be ignored that God exists, the Wager focuses somewhat on self-interest. Simply put, if one believes in God and is correct, one wins eternal happiness; if one believes in God and is incorrect, there is nothing; if one does not believe in God and is correct, there is nothing; but if one does not believe in God and is incorrect, one loses eternal happiness. Kreeft acknowledges that the 'Wager can seem offensively venal and purely selfish.'³¹ But as he points out, used properly, it can help lead someone to faith:

The Wager cannot—or should not—coerce belief. But it can be an incentive for us to search for God, to study and restudy the arguments that seek to show that there is Something—or Someone—who is the ultimate explanation of the universe and of my life. It could at least motivate 'The Prayer of the Skeptic': 'God, I don't know whether you exist or not, but if you do, please show me who you are.'³²

One further aspect that is noticeable throughout the twenty reasons for believing in the existence of God is that the transcendentals of beauty, goodness, and truth keep appearing amongst them in different ways. For Christians, God is the source of these:

All creatures bear a certain resemblance to God, most especially man, created in the image and likeness of God. The manifold perfections of creatures – their truth, their goodness, their beauty all reflect the infinite perfection of God. Consequently we can name God by taking his creatures' perfections as our

³¹ Ibid., p. 92.

³² Ibid.

starting point, 'for from the greatness and beauty of created things comes a corresponding perception of their Creator'.³³

The quotation at the end³⁴ touches upon the sixteenth reason, Desire when we seek God. The transcendental of beauty is clearly in the seventeenth, and also the fifth and eighth. Of goodness, the links are in the fourteenth and fifteenth, with possibly the ninth. And regarding truth, while the eleventh is most obvious, all the reasons concern the truth because the aim of the professional in such a conversation is to help the recipient regard the existence of God as the truth. The more subjective reasons further attempt to aid the recipient in considering the truth in a more objective way, or at least to consider the relativistic truths to carry some weight, even against his own relative truth.

Conclusion

It is not an unusual possibility that a Christian professional social worker, carer, or educator could be asked by a client or student to explain why he believes in God, whether looking for reasons to believe, or to support an already existing faith, or even to challenge that belief. Both Scripture and the Second Vatican Council, and in agreement with statements from the Catholic Church's highest positions in recent times, make it clear that the Christian should be ready to respond to such questions in some way, to do so, and for this to be in a Christian manner. Peter Kreeft's contribution in book form as well as his online webpage (Twenty Arguments for the Existence of God) is one source that can be used to prepare for such a conversation, being a source that is not particularly challenging for the non-specialist in this area.

The twenty reasons have been grouped here in three ways: objective, subjective, and a combination of both. This should help the professional to decide which to use depending on the interest of the recipient. There is a certain overlap in some of the reasons and there are times where one from a group may be connected closely with one from another group, showing that the reasons correspond in different ways to different people's pre-existing thoughts, positions, or beliefs. That they all point to God's existence, but in many different ways, can itself be a further argument due to consistency and compatibility.

The professional should not feel an obligation to read and learn all twenty reasons, or to look for more. To be comfortable with reading and passing on several of these in an understandable way is certainly sufficient. Obviously, however, it is better to know more of the reasons and even how they can work together effectively, showing consistency and depth – together, they become a more convincing reason for believing in the existence of God. And if the professional finds the conversation too complex or too detailed, the best action is to admit this and offer to find out the information or to suggest arranging a meeting with another Christian professional or someone from the local church to discuss such matters.

Overall, this article acknowledges that all Christians should be prepared to respond to someone charitably in any setting when asked for a reason to believe in the existence of God. And here, a brief precis of each reason, with some commentary for the Christian, has been offered in order to help in the situation of an encounter with a recipient in a *caritas* or *diakonia* setting. While this can be an introduction to this area with commentary on applying Kreeft's twenty arguments,

33 CCC 41.

34 This is part of the Anaphora (Eucharistic Prayer) in the Byzantine rites in the Eastern Catholic and Orthodox Churches.

the reader is encouraged to read the full offering from Kreeft, just as he himself would encourage reading his own sources further if the reader has such an interest. For, regardless of the interest level, the Church clearly and in different ways calls upon the Christian to be ready to give reasons for believing in the existence of God in a respectful manner reflecting Christian love and service.

Contact**Stuart Nicolson, MA**

University of South Bohemia in České Budějovice

Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

snicolson@tf.jcu.cz

Recenze

Georg Herbert MEAD, Mysl, já a společnost, Praha: Portál, 2017, 247 s., překl. a úvod O. Fafejta, ISBN 978-80-262-1180-8.

Ačkoli tato slavná kniha poprvé vyšla již r. 1934, jedná se o stěžejní dílo tzv. symbolického interakcionismu, významného směru sociální psychologie, které ovlivnilo vývoj v základních i užítých oborech psychologie vůbec. Již jeho původní vydání v polovině třicátých let minulého století za tehdejší dominance naturalistického behaviorismu přineslo obohacený rozhled po obzorech psychologie tehdy redukované na zjednodušující mechanistické paradigma. Autor tohoto díla byl označován za sociálního filosofa a někdy zařazován mezi „subjektivní behavioristy“, což mělo vyjadřovat paradox, ovšem – jak se ukázalo – zcela nepatřičný. Neboť to byl autor, kdo překonal tehdejší dominující psychologický redukcionismus a přinesl široce smysluplný pohled, především na pojetí utváření sociálních rolí a sebepojetí. Mead (podle G. Wiswede, 2004) prokázal, že člověk jako sociální bytost se může duševně rozvíjet až tehdy, kdy je schopen prožívat sebe sama jako objekt (tedy s vyvinutím sebepojetí – „Self-conception“ – a s převzetím rolí, které reprezentují „sociální strukturu v individu“). Pro obojí je významný „zobecněný druhý“ (resp. „významný druhý“, psychicky vztažná osoba, počínaje rodiči), který jako zvnitřněný přebírá sebekontrolu chování subjektu. Reakce člověka v sociálních situacích se vyvíjejí na jím v sociálních interakcích vyvinuté „významy objektivního prostředí“.

Obsahem této, pro psychologické teoretiky i praktiky velmi inspirativní knihy, je pak podrobný výklad teorie sociálního interakcionismu s klíčovými kapitolami vysvětlujícími koncepty významu, symbolu a jeho vztahu k mysli (např. „vokální gesto a významový symbol“ a další), genezi a utváření já (kromě jiného s velmi zajímavým tématem „hraní, hra a zobecněný druhý“, „subjektivní a objektové“ já), dále jak se já v sociálních situacích realizuje a další témata.

Kniha je rozdělena do čtyř částí: 1. hledisko sociálního behaviorismu, 2. mysl, 3. já, 4. společnost. Ve čtvrté části najde vážený zájemce o psychologii, ale i o sociologii celou řadu pozoruhodných psychologických aspektů společenského života inspirujících sociální pracovníky, ale i pedagogy a politology, jako jsou např. „povaha soucitu“, „konflikt a integrace“, „demokracie a univerzalita ve společnosti“ a další. Mead sám se označoval za „sociálního behavioristu“, protože „mysl i já jsou v podstatě sociálními produkty“, ale nepodlehł mechanistickému redukcionismu zoologických laboratoří a sám svůj „behaviorismus“ označil za „přiměřenější než ten Watsonův“.

Milan Nakonečný

Caritas et veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

Cílem časopisu je publikovat původní odborné a populární články specialistů pracujících v těchto oblastech a představovat důstojnou platformu pro komunikaci o interakci v uvedených směrech. Časopis je zařazen do databáze Scopus a do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v České republice.

Časopis Caritas et veritas se v rámci svého zaměření na křesťanské souvislosti v humanitních a sociálních oborech věnuje zejména praktickým otázkám spojeným s etikou, pomáhajícími profesemi a pedagogikou. Proto je záměrem redakce zachovat celý časopis dobře přístupný pro odborníky z praxe v Česku a na Slovensku. Odborné a popularizační části časopisu, stejně jako recenze na česky a slovensky vydané publikace, proto vycházejí v češtině. Zároveň redakce usiluje o to, aby odborné studie publikované v časopise zohledňovaly mezinárodní diskurz a byly pro něj přístupné. Editorial a vědecké studie proto vycházejí také v anglickém překladu, resp. odborné studie napsané původně v angličtině nebo jiném světovém jazyce jsou takto i publikovány.

vydavatel:

Teologická fakulta
Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
číslo a ročník: 1 (2019)
předplatné: zdarma, volně přístupné

kontaktní adresa:

Caritas et veritas
Teologická fakulta JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Tel. +420 387 773 501
Fax +420 386 354 994
e-mail: stastl00@tf.jcu.cz
www.caritasetveritas.cz

objednávky pro zasílání mailem:

stastl00@tf.jcu.cz

design a layout:

Ing. František Ettler
info@ettler.net

redakční rada

Mons. Stanislav Příbyl, Th.D., Generální sekretář ČBK, Praha, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, pribyl@cirkev.cz
Dr. Ladislav Beneš, ETF UK, Praha, Černá 9, 115 55 Praha 1, benes@etf.cuni.cz
Doc. Pavel Hošek, Th.D., ETF UK, Praha, Černá 9, 115 55 Praha 1, hosek@etf.cuni.cz
Doc. PhDr. Zuzana Havrdová, CSc., FHS UK, Praha, Máchova 7, 120 00 Praha 2, havrdova@fhs.cuni.cz
Assoc. Prof. Dr. Tadeusz Kamiński, Faculty of History and Social Sciences, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland, Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warsaw, Poland, t.kaminski@uksw.edu.pl
Doc. Michal Kaplánek, Th.D., TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, kaplanek@tf.jcu.cz
Prof. Dr. Stephanie Klein, Faculty of Theology, University of Lucerne, Switzerland, Frohburgstrasse 3, 6002 Luzern, Switzerland, Stephanie.Klein@unilu.ch
Assoc. Prof. Dr. Rudi Kotnik, University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenia, rudi.kotnik@gmail.com
ThLic. Jaroslav Lorman, Th.D., KTF UK, Praha, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, jjlorman@ktf.cuni.cz
Mgr. Richard Macků, Ph.D., TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, mackur@tf.jcu.cz
Michael Martinek, Th.D., ETF UK, Praha, Černá 9, 115 55 Praha 1, martinek@jabok.cz
Prof. Dr. Hans Mendl, University of Passau, Faculty of Arts and Humanities, Department of Catholic Theology, Germany, Universität Passau, Department für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät, D-94030 Passau, Hans.Mendl@t-online.de
PhDr. Roman Míčka, Th.D., Ph.D., TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, mickar@tf.jcu.cz
PhDr. Mirka Nečasová, Ph.D., FSS MU, Brno, Joštova 10, 602 00 Brno (necasova@fss.muni.cz)
Doc. Michal Opatrný, Dr. theol., TF JU, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, mopatrný@tf.jcu.cz
Prof. Dr. Wiesław Przygoda, Faculty of Theology, The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland, 20/950 Lublin, Al. Raclawickie 14, Poland, przygoda@kul.lublin.pl
Assoc. Prof. Dr. János Wildmann, John Wesley Theological College Budapest, Hungary, Dankó utca 11, 1086 Budapest, Hungary, wildmann@t-online.hu

redakce**výkonný redaktor, editor**

Mgr. Pavel Kilbergr
Katedra filosofie a religionistiky TF JU
pavel.kilbergr@gmail.com
č. dv. 216 c.

redaktor

Mgr. Kateřina Brichcínová, Th.D.
Katedra teologických věd TF JU
katka.brichcin@seznam.cz
+420 389 033 528
č. dv. 205 c

předseda redakční rady

doc. Michal Opatrný, Dr. theol.
Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU
mopatrný@tf.jcu.cz
+420 389033542
č. dv. 206 b

překlady z českého jazyka a do anglického jazyka

Mgr. Helena Lustová, Mgr. Světlá Hanke Jarošová, Stuart Nicolson MA.

Caritas et veritas

A journal for Christian reflections in the context of the social sciences and humanities

The aim of the journal is to publish original scholarly and popular articles written by specialists working in these areas and to provide a quality platform for communication about the interaction between these fields of study. The journal is listed in the database Scopus and is on the list of peer-reviewed non-impacted periodicals published in the Czech Republic.

Within its orientation on Christian reflections in the context of the social sciences and humanities the journal Caritas et veritas is devoted primarily to practical matters related to ethics, the assisting professions, and pedagogy. This is why it is the editorial board's aim to keep the entire journal easily accessible for practitioners in the Czech Republic and Slovakia. The scholarly and popular sections of the journal as well as reviews of publications in the Czech and Slovak languages are therefore published in Czech. At the same time the editorial board strives to ensure that the scholarly studies published in the journal take account of international discourse and are accessible to it. The editorial and scholarly studies are therefore published also in English translation, and scholarly studies written originally in English or another world language are also published in this way.

publisher:

Faculty of Theology
University of South Bohemia
České Budějovice
issue & year: 1 (2019)
price: free of charge, open access

contact address:

Caritas et veritas
Faculty of Theology
University of South Bohemia
České Budějovice
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Tel. +420 387 773 501
Fax +420 386 354 994
e-mail: stastl00@tf.jcu.cz
www.caritasetveritas.cz

orders for email delivery:

stastl00@tf.jcu.cz

design and layout:

František Ettlér, MSc.
info@ettler.net

ISSN 1805-0948

editorial board:

Mons. Dr. Stanislav Příbyl, Secretar General of Czech Bishop's Conference, Prague, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, Czech Republic, pribyl@cirkev.cz

Dr. Ladislav Beneš, Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Černá 9, 115 55 Praha 1, Czech Republic, benes@etf.cuni.cz

Assoc. Prof. Dr. Pavel Hošek, Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Černá 9, 115 55 Praha 1, Czech Republic, hosek@etf.cuni.cz

Assoc. Prof. Dr. Zuzana Havrdová, Faculty of Humanities, Charles University of Prague, Praha, Máchova 7, 120 00 Praha 2, Czech Republic, havrdova@fhs.cuni.cz

Assoc. Prof. Dr. Tadeusz Kamiński, Faculty of History and Social Sciences, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warsaw, Poland, t.kaminski@uksw.edu.pl

Assoc. Prof. Dr. Michal Kaplánek, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, kaplanek@tf.jcu.cz

Prof. Dr. Stephanie Klein, Faculty of Theology, University of Lucerne, Frohburgstrasse 3, 6002 Luzern, Switzerland, Stephanie.Klein@unilu.ch

Assoc. Prof. Dr. Rudi Kotnik, University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenia, rudi.kotnik@gmail.com

Dr. Jaroslav Lorman, Catholic Theological Faculty, Charles University of Prague, Thákurova 3, 160 00 Praha 6, Czech Republic, jjjlorman@ktf.cuni.cz

Dr. Richard Macků, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, mackur@tf.jcu.cz

Dr. Michael Martinek, Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Černá 9, 115 55 Praha 1, Czech Republic, martinek@jabok.cz

Prof. Dr. Hans Mendl, University of Passau, Faculty of Arts and Humanities, Department of Catholic Theology, Universität Passau, Department für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät, D-94030 Passau, Germany, Hans.Mendl@t-online.de

Dr. Roman Míčka, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, mickar@tf.jcu.cz

Dr. Mirka Nečasová, Faculty of Social Studies, Masaryk University, Brno, Joštova 10, 602 00 Brno, Czech Republic, necasova@fss.muni.cz

Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, mopatrný@tf.jcu.cz

Prof. Dr. Wiesław Przygoda, Faculty of Theology, The John Paul II Catholic University of Lublin, 20-950 Lublin, Al. Racławickie 14, Poland, przygoda@kul.lublin.pl

Assoc. Prof. Dr. János Wildmann, John Wesley Theological College Budapest, Dankó utca 11, 1086 Budapest, Hungary, wildmann@t-online.hu

editorial staff**executive editor**

Pavel Kilbergr MA

Department of Philosophy and Religious Studies

pavel.kilbergr@gmail.com

editor

Dr. Kateřina Brichcínová

Department of Theological Disciplines

katka.brichcin@seznam.cz

+420 389 033 528

chairman of the editorial board

Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný

Department of Ethics, Psychology and Charity Work

mopatrný@tf.jcu.cz

+420 389033542

translations from and to the English language

Helena Lustová MA, Světlá Hanke Jarošová MA, Stuart Nicolson MA