

PASTÝŘSKÁ PÉČE V POSLEDNÍ DEKÁDĚ 20. STOLETÍ A NA CESTĚ DNEŠKEM

Ladislav Beneš

PASTORAL CARE IN THE 1990S AND ITS CONTINUING DEVELOPMENT

The article continues a series in which the development of this field is sketched from its beginnings to the present. The field of pastoral care underwent rapid changes in the 1960s, in particular, as did homiletics and religious education. At that time theology opened itself up fully to the influence of the social sciences and poimenics adopted the methods of psychology and psychotherapy. This marked the start of a dispute between the adherents of “kerygmatic” and “counselling” pastoral care. In the last ten years, however, the confrontational tone has diminished and dialogue is taking place. On the one hand the use of Clinical Pastoral Education (CPE) methods has been fully accepted, and at the same time the question of theologically grounded foundations for pastoral conversations is being explored. Individually-oriented counselling is learning, under the influence of the latest theories, to understand people in the context of their relationships and at the same time to have them see their lives from a different perspective than their own. There is thus an increased interest in the history of pastoral care and a rediscovery of the work of Thurneysen. The fact that the situation has to some extent calmed down has provided favourable conditions for the preparation of new text books and studies in the field of special pastoral care.

Čtenáři jistě neuniklo, že název článku je modifikací jiného titulu.¹ Rozdíl je však nejen v předmětu zkoumání, ale bude patrný především i v soustředění na německou jazykovou oblast. To zdaleka neznamená, že tím je ignorována oblast anglo-americké pastýřské péče. Základní spor o pastýřskou péči v posledních třech či čtyřech desetiletích předznamenal totiž setkání německé a americké pastorální teologie a toto setkání, možná někdy viděno spíše jako prudká srážka, ovlivnilo pochopitelně diskusi i mimo zmíněné jazykové oblasti. Naopak společným rysem s Prudkéhoho statí je konstatování, že v současnosti není dost dobře možné podat ucelený a vyvážený obraz diskuse v dané disciplíně. Spíše jde o modifikace, nové aspekty a podněty, pojednání ke speciálním tématům, ale především prohloubení vzájemného dialogu mezi zastánci jednotlivých směrů. Nezdá se, že by ve výhledu byl nějaký nový ucelený koncept, nemám ani za to, že

¹ M. Prudký, Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem, in: *Teologická reflexe* IX/2 (2003), 117–159.

byl v současné době nezbytností. Spíše je zajímavé, že empirické přístupy, především na základě psychologie a později sociologie, které byly v 60. a pozdějších letech přijímány až nekriticky jako korektiv či protiva-ha ryze teologického přístupu, právě ve vyčteném období poslední dekády přivádějí poimeniku zpětně k tomu, aby znovu zvažila svá nejvlastnější východiska. Snad proto se charakteristickým a nezbytným průvodcem současné poimenické diskuse stalo i historické bádání.

Obrat k empirii

Církev a teologie v Německu se v 50. letech již mohla či musela přestat chápat jako ochránce před „mýtem 20. století“, tedy přestat být kritikou veličinou, a začíná opět plně kooperovat se společností, ve které žije. Může se vrátit ke své velké tradici kulturního protestantismu a dobře na něj navázat.² Pochopitelně se to neobešlo bez velkého zápasu o pojetí teologie v novém kontextu. Situace v oblasti teorie pastýřské péče (poimenice) je pak podobně jako v dalších praktickoteologických disciplínách charakterizována základní proměnou v 60. letech. **Klaus Wegenast**³ tehdy klade otázku, proč nedokáže odcírkevňení společnosti v SRN, kdy více než 90% křesťanů omezuje svůj vztah k církvi na placení daní, zabránit nejen stále rostoucí počet církevních aktivit, ale například ani zvyšující se počty hodin vyučovaného náboženství ve školách či dobře míněné výzvy církevních úřadů k větší věrnosti. Krize potřebuje řádnou diagnózu a jí přizpůsobit teologickou vědu. Tehdy se ujal termín „empirický obrat“. Již nikoli pouze analýza historických textů, ale právě tak analýza posluchače, žáka, pastoranda, situace. Již nikoli dedukce, ale indukce. Wegenast požadavek obratu k empirii formuloval pro oblast náboženské pedagogiky, ale očekávalo se, že zájem o empirii se rozšíří především do homiletiky a pastora-ce. Programová výzva, aby učitelé přizpůsobili své výklady podle věkových stupňů dětí, aby zkoumali, zda užívaný jazyk je přiměřený jazykovým

² Jedno z velkých témat současné praktické teologie je bezesporu oblast kultury. Srov. W. Gräß, B. Weyel (Hg.), *Praktische Theologie und protestantische Kultur*, Gütersloher Verlagshaus 2002. Sborník, který na více než 550 stranách poskytuje dobrý přehled o současné diskuzi vztahu teologie a kultury, navazující na tradici Schleiermacherovskou. Úkolem církve je „s ohledem na jednotlivce, jejich milieu a společenské kruhy přispět k esteticky oslovující a humánně plausibilní komunikaci křesťanského náboženství, aby toto našlo přístup k utváření jednotlivých osobností...“ (W. Gräß v závěru svého příspěvku *Praktische Theologie als Praxistheorie protestantischer Kultur*, ve zmíněném sborníku str. 51n).

³ Klaus Wegenast, *Die empirische Wendung in der Religionspädagogik*. Článek z roku 1968 otištěn ve sborníku: *týž, Lern-Schritte: 40 Jahre Religionspädagogik 1955–1995*, Kohlhammer Verlag Stuttgart–Berlin–Köln 1999, 34–50.

a mentálním schopnostem dětí, aby brali ohled na skutečné, existenciální otázky dětí, vypadá dnes jako samozřejmost. Především mladšího čtenáře možná udiví, že ještě před necelými čtyřiceti lety nic z toho nebylo samozřejmostí a muselo být vynaloženo velmi mnoho úsilí, aby se vztah k mimoteologickým, empirickým oborům zdařilo alespoň částečně legitimizovat. V poimenice tento „empirický obrat“ dobře korespondoval s americkým pastorálním poradenstvím a pastorální psychologií především S. Hiltnera (1909–1984), který v navázání na A. T. Boisen a další propracoval koncept klinického pastorálního vzdělávání (CPT).⁴ Díky delšímu pobytu v Utrechtu se s CPT seznámili nizozemští a němečtí teologové (H. Faber, W. Zijlstra, J. Scharfenberg, D. Stollberg) a aplikovali tento model „učení ze zkušenosti“ na základě kazuistik a verbatimů do vzdělávání kazatelů ve svých zemích.

Mezitím si empirické vědy a postupy, především psychologie a sociologie, v poslední době například estetika,⁵ etnologie či kulturologie,⁶ našly vcelku samozřejmou cestu do praktické teologie, takže se staly vcelku standardním instrumentariem.⁷ Avšak i ti, kteří tyto empirické postupy v praktické teologii užívají a zastávají, vidí, že oproti 60. a 70. letům „se situace

⁴ Clinical Pastoral Training (u nás se většinou nepřekládá), v Německu Klinische Seelsorge-Ausbildung (KSA). Pro celý směr se v německé oblasti užívá ne vždy zcela jednotného označení (sběrným termínem je „Seelsorgebewegung“), spíše jde o to, která komponenta má být zdůrazněna: „Pastoraltheologie“ (rovněž název časopisu), „Pastoralpsychologie“, „Therapeutische Seelsorge“. Stále dobré poučení lze nalézt in: D. Stollberg, *Therapeutische Seelsorge*, München 1969¹⁻²; Aplikaci CPT v Čechách představuje *Homo homini pastor. Témata a kontexty současné pastýřské služby*, Rozpravy / Samenspraak, EMAN Benešov 2003.

⁵ Abychom byli přesní, o aplikaci estetiky v teologii se jistě pokusilo mnoho literátů, básníků a hudebníků, ale ve vyčteném období byl mezi prvními R. Bohren, *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975. Bezpochyby to byl právě on, kdo se velkolepým způsobem pokusil velmi záhy o pozitivní involvaci mimoteologických oborů, jak dokládá jeho učebnice homiletiky nejen permanentním rozhovorem s literárními či divadelními vědami, teoriemi komunikace, ale až provokativním tvrzením, ovšem pečlivě christologicko-pneumatologicky založeným: „Posluchač jako druhý text“ (R. Bohren, *Predigtlehre*, München 1971¹; zmíněná problematika je v § 25).

⁶ Velmi dobrým pokusem integrovat i tyto vědecké přístupy v poimenice je: Christoph F. W. Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*, Göttingen 2001.

⁷ I na ETF vznikla jen v poslední době řada diplomových prací, které na základě průzkumu navrhuji řešení. Jedná se často o velmi jednoduché metody, například rozhovory či anketa, ale i podrobnější statistický průzkum. Např.: J. Kaleta, *Vyučování náboženství na školách* (1999); D. Mikšík, *Užívání Agendy ČCE ve sborech* (2002); J. Soběšlavský, *Internet v církvi* (2001); V. Žižková, *Teolog mimo kazatelskou praxi* (2003). Nejrozsáhlejší práce založená na empirickém průzkumu byla právě z oblasti speciální pastora-ce, L. Beneš aj., *Duchovní péče ve zdravotnických zařízeních*, Praha 2000.

dnes jeví spíše opačně. Kdo se neodvolává na mimoteologické vědy, je raritou... Příliš samozřejmým by se nám tento empirický obrat našeho oboru stát neměl.⁸ Zdá se, že dnešní situace je charakterizována tímto vcelku umírněným, někdy však kupodivu skeptickým postojem. Poté, co více než jedna generace stála mnohdy pod výlučným vlivem empirické vlny, se lze i ptát: „Udělal praktické teologii tato radikální změna kurzu dobře?“⁹ Zde však zatím nedostaneme jednoznačné odpovědi.

Pokus o souhrn – učebnice, kompendia

Na první pohled je nápadné, že „učebnici“ pastýřské péče není dnes zřejmě možné komponovat pouze jako rozvinutí vlastního konceptu a programu.¹⁰ Spíše se jedná o úvod do celého širokého spektra poimenických konceptů s historickými přehledy a vlastní koncepcí se projeví spíše v pozitivní či negativní kritice dosavadních programů, důkladněji pak rozpracována v druhé části knihy v konkrétních otázkách zvládnutí konfliktů. Takto je komponována především učebnice **Winklerova**. Poskytuje skutečně solidní přehled po celé disciplíně. Poimeniku chápe obecně jako „umožnění křesťanského postoje ke zvládnutí života“ a zvláštní pastýřskou péčí rozumí „zvládnutí konfliktů za specifických předpokladů“.¹¹ Tyto specifické předpoklady nejsou sice příliš precizně formulovány, ale z kontextu vyplývá, že se jedná o „obecně křesťanské předpoklady“. Na téměř třech stovkách stran prezentuje Winkler velmi dobrý přehled dějin poimeniky až do současnosti. Mezi rozhodující koncepcí a tím předpoklady své poimeniky počítá „systematicko-teologickou reflexi“ E. Thurneysena, pastorační hnutí a terapeuticky orientovanou poimeniku D. Stollberga a poněkud stručněji pojednanou „biblickou terapii“ J. E. Adamse. Winkler se pak neobrátil k řešení obvyklého katalogu etických témat, ale k řešení životních konfliktů – strach, víra, nárok a vina, až teprve pak se věnuje životním oblastem – děti a mládež, rodina, zármutek a umírání, nakonec pastorační v armádě a vězení. Nechybí zvláštní kapitola, ovšem poněkud slabá, o „pastoraci pastorů“.

⁸ A. Grözinger, Wandlungen in der Praktischen Theologie? Beobachtungen zu zehn Jahren „Pastoraltheologie“. In: *Pastoraltheologie* 92/12 (2003), 480–487, 481.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ Spíše se jedná o kompendia. Klaus Winkler, *Seelsorge*, de Gruyter Berlin–New York 1997 (2000²); Jürgen Ziemer, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, Göttingen 2000; Doris Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium*. Kohlhammer Verlag Stuttgart–Berlin–Köln 2001.

¹¹ Winkler, 3.

Jürgen Ziemer rovněž vychází z pastorálně psychologického konceptu, ale je velmi patrné, že stojí blíže jak pastorační, tak pedagogické praxi. Představuje daleko čtivější podobu kompendia, které může dobře sloužit jak studentům, ale je dobrým souhrnem i pro ty, kteří pracují v oblasti klinického vzdělávání.

Uvedené učebnice poskytují skutečně dobrý přehled o oboru a umožňují snadnější orientaci. Východisko v pastorální psychologii jakoby osudově znamenalo, že téma víry nemůže být pojednáno jinak než velmi obecně. Proprium křesťanské pastýřské péče je, že se víra „jistým způsobem předpokládá... Jinými slovy: člověk, který v pastorační přichází hledat radu, může vyjít z toho, že jeho protějšek má osobní vztah k víře“.¹² V křesťanské krizové telefonní intervenci je i toto mylným předpokladem. Ptají-li se klienti, „na tuto otázku neodpovídáme“¹³.

Daná problematika pochopitelně souvisí s pastoračním vzděláváním a pojetím úřadu.¹⁴ Skepse přepadně i samotného autora výše zmíněné učebnice, J. Ziemera. „Nelze přehlédnout známky krize pastorálně-psychologického vzdělávání“.¹⁵ A tuto krizi lokalizuje dosti přesně: „Počátky pastorálně-psychologického hnutí byly spojené s určitou averzí vůči teorii, tehdy to bylo celkem pochopitelné. Mezitím máme co činit s abstinencí teorie, což nás velmi zneklidňuje... nedostatky vedou ke ztrátě substance a sterilitě“.¹⁶ Rozhodně je to pozoruhodná sebekritika během posledních tří let. Později bude naznačeno, že i toto zjištění patří, doufejme, mezi pravdy předposlední.

Skutečně účtyhodnou a nezbytnou knihou pro orientaci v současné poimenické diskusi představuje kompendium katolické autorky **Doris Nauer**. Pečlivě shromáždila a systematicky strukturovala zřejmě všechny existující koncepty, mající „relevantní vztah k současnosti, ať v katolickém nebo

¹² Ziemer, 142.

¹³ Jarmila Černá a Jan Mamula, Duchovní témata a krize, in: Daniela Vodáčková a kol., *Krizová intervence. Krize v životě člověka – formy krizové pomoci a služeb*, Portál Praha 2002, 318.

¹⁴ Tato otázka by si zasloužila samostatnou studii. Množství článků i knih na dané téma ukazuje, že postavení a poslání pastora „v kontextu proměny církve a společnosti“ (J. Ziemer, *Pastoralpsychologische Seelsorgeausbildung im Kontext des Wandels von Kirche und Gesellschaft*, in: *Pastoraltheologie*, 92/3 (2003), 82-97) již není neproblematické a samozřejmě. Zevrubně se problematikou zabývá I. Karle, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Gütersloh 2001. Tématicky se „Pastorálnímu povolání“ věnují dvě čísla časopisu *Pastoraltheologie*: 89/12 (2000) a 90/9 (2001).

¹⁵ Ziemer, *Pastoralpsychologische Seelsorgeausbildung*, 86.

¹⁶ Tamtéž, 95.

evangelickém prostředí¹⁷. Nalezla celkem 29 základních programů, v závěru připojila 30., a to vlastní, kombinovaný, založený v „teologicko-filosofické pluralitě perspektiv“. Sama jej nazývá „multiperspektivní, postmoderní pastýřská péče“¹⁸. Již samo strukturování je obdivuhodný výkon: tři základní kapitoly (biblicko-teologické koncepty, theologicko-psychologické a theologicko-sociologické). Všech třicet kapitol je řazeno shodně: Obecný přehled (zakončený graficky přehlednou „mapkou“ či diagramem, kde jsou vyjmenováni všichni jen trochu relevantní autoři, jejich publikace a chronologie v dané oblasti), následuje: „Definice, obsah a cíl pastore“ „teologické fundamenty“, „koncepční relevance mimoteologických elementů“, „obraz člověka a chápání nemoci“, „kompetence a role pastora“ a „vztah k praxi a volba metod.“ Autorka si nedělá iluzi, že je její kompendium kompletní, spíše může vzniknout dojem, že se nelze vyhnout určité schematizaci. Vážným nedostatkem kompendia je absence rejstříků.

Velkým přínosem a pomocí v orientaci jsou „portréty“ významných pastorů, mužů i žen,¹⁹ které se pokoušejí zaplnit velmi citelnou mezeru. Poslední dějiny pastýřské péče prý vyšly již před více než sto lety.²⁰ Snad proto, že dějiny neslouží pouze informaci, ale především k hledání orientace, jsou zde zařazeny i portréty biblické: žalmy, Jób, Pavel a Janovo evangelium.²¹ „Jen zvolna se probouzí vědomí toho, jak se ztrácí identita pastýřské péče, zapomíná-li na své kořeny... S A. Boisenem upadla na čtyřicet let klasická pastorální moudrost do hlubokého spánku, a nyní ... je čas zralý pro znovuoživení klasické křesťanské pastýřské péče“²². Proto se objevují portréty jak pouštních mnichů, tak například Jeronýma, Řehoře Velikého, Bernarda z Clairvaux, Hildegardy z Bingen, Kateřiny Sénské, nechybí pochopitelně období reformace, pozoruhodné je zařazení středověkých mystiků. Velmi zajímavou četbou jsou kapitoly z období ortodo-

¹⁷ Nauer, 17.

¹⁸ Tamtéž, 376nn.

¹⁹ Christian Möller, *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Göttingen, sv. 1 1994; sv. 2 1995; sv. 3 1996.

²⁰ Christian Möller, *Geschichte*, sv. 1., 7.

²¹ V tomto smyslu je velkým přínosem: Martin Jochheim, *Seelsorge und Psychotherapie. Historisch-systematische Studien zur Lehre von der Seelsorge bei Oskar Pfister, Eduard Thurneysen und Walter Uhsadel*, Bochum 1998; S. Bobert-Stützel, *Dieterich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, Gütersloh 1995. Dějiny psychoanalýzy pro pracovníky v pastorální službě představuje Martin Weimer, *Psychoanalytische Tugenden. Pastoralpsychologie in Seelsorge und Beratung*, Göttingen 2001.

²² Tamtéž.

xie, pietismu a osvícenství, kde lze sledovat již bezprostřední počátky situace, v níž se pohybuje poimenika dnes. Problematika individualizace, psychologizace, antropologizace atp.

Nové pokusy porozumět E. Thurneysenovi

Určitě může být kritizováno, že je zde zdůrazněna osoba a nikoli věc, o které šlo, jde a má jít. Ale E. Thurneysen se stal nejenom „klasikem pastorální teologie 20. století“²³ nýbrž figurou, která nepochybně symbolizuje „kérygmatickou“ pastorální teologii. Pro mnohé se Thurneysen stal přímo ztělesněním toho, co v pastoraaci za žádných okolností být nemá. Sám Dieterich Stollberg, který se v 60. letech stal propagátorem americké pastorální psychologie a pastorálního poradenství, na konci 80. let přiznává, že snad díky určitému odstupu a lepším informacím získává Thurneysenova pozice stále více na významu,²⁴ a o dalších deset let později již bude dokonce mluvit v souvislosti s Thurneysenem o „dosud nevykopeném pokladu“²⁵. R. Bohrenovi dává velkou zásluhu na tom, že jeho biograficko-teologická kniha²⁶ probudila nový zájem o Thurneysena a „my jej dnes čteme úplně jinak než ještě před patnácti lety“²⁷.

Výročí narození E. Thurneysena (nar. 10.7. 1888) skutečně předznamenovalo určitý pohyb v poimenické diskusi, jehož jsme dnes účastníky. Především interpretace A. Grözingera²⁸ zřetelně postavila most k ostatním konceptům. Jako východisko Thurneysenova nového theologického uvažování konstatuje krizi společnosti a rozpoutanou válku. V korespondenci s Barthem se stále zmiňují o důsledcích této krize ve svých sborech, mezi svými lidmi. Grözinger tedy ukazuje, že empirická dimenze, zkušenost je tedy permanentně přítomna a nelze tvrdit, že toto myšlení není orientované na člověka. Avšak tato empirie a zkušenost není „pozitivisticky hypostazovaná“, nýbrž theologicky kvalifikována. Empirie je vzata vážně, a přece

²³ J. Doležal, *Náplň a cíl pastýřské péče. Několik poznámek k pastorální teologii*. In: *Křesťanská revue* 44/3–4 (1977), 59–67, 59. Rád upozorňuji na tento stále aktuální článek, ačkoli nepatří do pojednávaného období, avšak skvělým způsobem pojednává o dění v pastorální teologii třetí čtvrtiny 20. století při zohlednění domácí biblicko theologické tradice.

²⁴ D. Stollberg v předmluvě k *Pastoraltheologie* 77/10 (1988), 426, věnované 100. výročí narození E. Thurneysena.

²⁵ *Pastoraltheologie* 88/10 (1999) 469.

²⁶ R. Bohren, *Prophetie und Seelsorge. Eduard Thurneysen*, Neukirchen 1982.

²⁷ D. Stollberg, *Prophetie und Seelsorge*. Buchbericht, in: *Pastoraltheologie* 77/10 (1988), 487.

²⁸ „Steile, grifflöse Wände“. Zur Genese und zur Aktualität der praktisch-theologischen Theorie Eduard Thurneysens, in: *Pastoraltheologie* 77/10 (1988), 427–444.

to není poslední pravda. Tou je Slovo Boží, které daleko přesahuje všechnu lidskou realitu, nelze k němu ani vychovat ani ho metodickými postupy naorganizovat. A přece se děje v oblasti lidského. Člověk si toto *verbum alienum* sám povědět nemůže, to musí být řečeno zvenčí. Zde se děje pak otevření nového životního prostoru pro člověka, člověk svůj život *uvídl* ještě v jiném, novém světle. Neautoritativnost spočívá v tom, že toto se děje v rozhovoru (pastorace je rozhovorem), ale každá snaha empiricko-metodicky navodit řešení je projevem lidského titánství. Grözinger poznamenává, že sice Thurneysen formuloval svoji metodiku pastýřského rozhovoru poněkud rozporupně a zdráhavě, některé výpovědi měly skutečně „fatální důsledky“,²⁹ přece však „v otázce: jak se to dělá? věřil otázku titánského člověka, který chce všechno a všechny dostat do své moci. Zkušenosti našeho století, které se nyní blíží ke svému konci a do jehož první čtvrtiny spadají počátky Thurneysenovy praktické teologie, daly v tomto směru zapravdu spíše váhajícímu Thurneysenovi.“³⁰ R. Bohren³¹ má za to, že uvedené aporie nejsou řešitelné v rámci pouze christologických kategorií a shledává u Thurneysena pochopitelně pneumatologické manko.³² Pneumatologie by mu totiž dovolila nemluvit jen o „odlišnosti“ Boží a člověka, což vede pouze k negativnímu hodnocení jakékoli běžné psychologie, ale „jestliže byl Duch Boží vylit na všeliké tělo, a duše patří k 'tělu', pak se je třeba ptát po působení Ducha svatého na duši. A v tomto případě by šlo mluvit o 'spirituální psychologii'“.³³

Klaus Winkler³⁴ při stejné příležitosti nachází srovnáním novější psychoanalytické literatury (především M. Balinta a E. Kohuta) s Thurneysenovým konceptem „i při vší rozdílnosti antropologických premis ... nápadnou formální podobnost mezi postojem terapeuta a zástupcem oné péče o duše o které píše Thurneysen“.³⁵ Lze zde hovořit o autenticitě, empatii i akceptaci. U Michaela Balinta nachází Winkler i náznaky analogie k Thurneysenovu „zlomu“ v pastýřském rozhovoru.³⁶

²⁹ Tamtéž, 440. Ukázku takové formulace nachází A. Grözinger v Thurneysenově přednášce o konfirmaci.

³⁰ Tamtéž, 443.

³¹ Macht und Ohnmacht der Seelsorge, in: *Pastoraltheologie* 77/10 (1988), 463-472.

³² Tamtéž, 465.

³³ Tamtéž, 465n.

³⁴ Eduard Thurneysen und die Folgen für die Seelsorge, in: *Pastoraltheologie* 77/10 (1988), 444-456.

³⁵ Tamtéž, 452.

³⁶ Tamtéž, 451.

„Zlom“ v pastýřském rozhovoru je jedno z Thurneysenových témat, které mělo „fatální důsledky“.³⁷ Byl symbolem direktivního, klerikálně autoritativního přístupu, neboť se běžně vykládal jako necitlivé přerušení do té doby civilního rozhovoru, v němž získá navrch „povinnost“ vyřídit Slovo vhod i nevhod, bez ohledu na konkrétní „případ“, a tím je vlastnímu pastoračnímu rozhovoru učiněn konec dřív, než se mohl rozvíjet. Wilhelm Gräb soudí, že se toto všechno Thurneysenovi jen podsouvá a pokouší se naopak ukázat, že „oproti velmi rozšířené pověře nebyl Thurneysen zásadní nepřítel psychoanalytické pastorace“.³⁸ Považuje Thurneysenův zásadní přínos v tom, že dokázal psychoanalytické poznatky teologicky reformulovat.³⁹ Má za to, že zde existuje experienciální moment, vytvářející solidaritu s pastorandem a umožňující jeho akceptaci: tím je ovšem kategorie hříchu.⁴⁰ Empirická diagnóza není tedy normativním obrazem o člověku, tím je teprve diagnóza coram Deo. Zlom pak neznamená abruptní změnu rozhovoru v monologickou formaci, nýbrž „pastýřskou změnu společným slyšením na Slovo“. „Změna“ je přece fenomén i v psychoterapii. Zlom nikoli „v“ rozhovoru, ale „skrze“ rozhovor, „nové nastavení, přeprogramování perspektivy, v níž to, co ze své zkušenosti klient vyslovil, je jinak viděno, chápáno a v rozhovoru vysvětleno a prohovořeno. Pastorace zůstává terapeutickou pastací, a to, co ji charakterizuje není proměna na základě chování během rozhovoru, nýbrž na rovině hermeneutiky a výkladové perspektivy, která je předmětem dalšího rozhovoru.“⁴¹

Tento probuzený zájem o Thurneysena se odráží viditelně například ve velmi rozsáhlé učebnici pastýřské péče výše zmíněného **K. Winklera**.⁴² V samotném úvodu upozorňuje, že knihu píše jako autor, „který se jako praktický teolog a psychoanalytik cítí být zavázán pastoračnímu hnutí“, ale od čtenáře očekává úsudek bez předsudků vůči tomu či onomu konceptu.⁴³ Thurneysen je zařazen do velkého oddílu „Rámcové podmínky učení o pastýřské péči“ na počátku knihy v kapitole „Vytváření rozhodujících těžišek v koncepční oblasti“. Ačkoli Winkler přes to všechno ve své

³⁷ O „zlomu v pastýřském rozhovoru“ a mnohých peripetiích s tímto fenoménem dobře zpravuje J. Smolík, in: *Pastýřská péče*, Kalich Praha 1991, 52-57.

³⁸ W. Gräb, Deutungsarbeit, in: *Pastoraltheologie*, 86/7 (1997), 325-340, 330.

³⁹ Tamtéž, 331.

⁴⁰ Tamtéž, 334.

⁴¹ Tamtéž, 338n.

⁴² Klaus Winkler, *Seelsorge*, de Gruyter Berlin - New York, 1997 (2000²).

⁴³ Tamtéž, VII.

učebnici cítí přímo nutkání v úvodu stati o Thurneysenovi upozornit: „Nejprve ze všeho musí být zřetelné, že dnes platí tento teologický postoj v poimenické oblasti za spíše konzervativní“⁴⁴,⁴⁴ v závěru konstatuje zůstávající význam tzv. kerygmatického přístupu, především s odkazem na umožnění nového životního začátku tím, že „ve víře uvidíme všechny věci jinak a nově“⁴⁵. To nelze bez Slova Božího, které je přímým a osobním oslovením jednotlivého člověka. Avšak nejsme jen pouzí diváci, Boží ruka dává do pohybu ruce naše. Boží království přichází jako zázrak, ale tento zázrak se děje na nás, a ten hýbe naším životem a proměňuje jej. Úkolem pastýřské péče proto nemůže být ani zbožné krasořečnění ani moralizování, ale v mezidobí mezi Velikonocemi a druhým příchodem probouzí víru, paradoxní odhodlání k životu i útěchu ve světě, v němž máme strach, probouzí závislost na Slovu. Důležitým momentem je pojetí rozhovoru, který se smí stát skutečným setkáním, v němž se vlastním partnerem stává sám Bůh, hovořící spolu s oběma stranami a oběma chce říci své Slovo.⁴⁵ Dalším zůstávajícím a v současnosti nově oceňovaným důrazem tohoto konceptu je bezpodmínečné navázání pastoranda na sbor a „neexistence jakéhokoli navázání na jakékoli náboženské konstanty. Se vším pastýřsky účinným zvěstováním Slova Božího jednotlivci se pojí spíše bez-podmínečné nasměrování, vůči budoucnosti otevřený počátek nového života.“⁴⁶

I když to psychoanalyticky orientovaný K.Winkler výslovně nezmiňuje, právě tato poslední skutečnost otevřela zjevně možnost interpretovat Thurneysenovu pastýřskou péči v rámci systémového přístupu.⁴⁷

Sledujeme-li dnes poimenickou diskusi pod zorným úhlem diskuse mezi „kerygmaticky“ a „empiricky“ orientovanými koncepty,⁴⁸ pak nám sotva může uniknout, že již neexistují vyslovené tábory či dokonce školy, které by se chtěly vymezit *proti* jiným, ale převládá snaha o novou četbu, pokud možno zbavenou ideologického předporozumění, a snaha o porozumění. Odpověď na otázku, zda nedochází k novým přeznačením, k no-

⁴⁴ Tamtéž, 28.

⁴⁵ Tamtéž, 43. Winkler zde cituje především z Thurneysenovy druhé učebnice pastýřské péče, *Seelsorge im Vollzug*, Zürich 1968.

⁴⁶ Tamtéž, 45.

⁴⁷ S. Rolf, *Vom Sinn zum Trost*, Münster, 2003; I.Karle, Seelsorge im Horizont der Hoffnung. Eduards Thurneysens Seelsorgelehre in systemtheoretischer Perspektive, in: *Evangelische Theologie*, 63/3 (2003), 165–181.

⁴⁸ Z dalších prací lze uvést: Anne M. Steinmeier, *Wiedergeboren zur Freiheit. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse*, Göttingen 1998; Přehled viz Doris Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*, viz pozn.¹⁰; Isolde Karle, *Seelsorge in der Moderne*, Neukirchener 1996.

vým okleštěním, zda nejde jen o kosmetické, ne dost hluboké proměny, a zda se tím vždy koná dobrá služba nejen praktické teologii, ale teologii a církvi vůbec, přesahuje možnosti tohoto článku.

Coram Deo

Pokus o určitý souhrn výsledků pastorálně-teologické diskuse a zároveň smělé náznaky kupředu představuje velmi diferencovaná, na bohaté pramenné základně zbudovaná práce **Sibylle Rolf**.⁴⁹ Vychází z napětí, které v pastoraci vzniká: na jedné straně jde o to, aby člověk nebyl ponechán sobě samému, na druhé straně aby mu bylo dopřáno útěchy a osvobození. Má za to, že této otázce – po člověku a jeho svobodě – se věnovaly všechny dosavadní koncepty, ať více teologicky nebo spíše empiricky orientované. Pochopitelně se jedná o otázku, která měla a má rezonanci především v luterském prostředí. Autorka se tedy obrací zpět k samotnému Lutherovi a především spisu *De servo arbitrio*, a k jednomu z největších luterských teologů, H. J. Iwandovi. Neboť „oba lokalizují svobodu křesťanovu jakožto teologický topos *coram Deo* tak, že s křesťanskou *svobodou* koreluje precizní chápání *nesvobody* lidské vůle a jeho potenciál nebyl poimenicky dosud vyčerpán.“⁵⁰ Tím si vytváří teologická kritéria k posouzení právě těch konceptů, které se ke (křesťanské) svobodě hlásí. Rozpoznává, že se zde mísí více pojmů svobody, většinou lokalizovaných horizontálně. To považuje za „redukcionistickou tendenci“ poimeniky, neboť „odhlédnutí od relační ontologie *coram Deo* jak ve vztahu k pojmu svobody, tak s ohledem na kategorii hříchu, vede k osudovým teologickým omylům... A člověka redukuje na jeho racionální schopnosti, odkazuje ho k tomu, aby vychodisko ze své překerní situace hledal prostřednictvím porozumění a hledání smyslu.“⁵¹ Tím lze tuto práci považovat i za příspěvek do diskuse o metodách pastorační práce, které tendují ke komplexnějšímu, celostnějšímu náhledu na člověka. Poměrně pozitivního přijetí se proto dostane systémovému přístupu.

Mohlo by se zdát, že se zde vlastně jen pokračuje ve starém sporu mezi teologicky či zkušenostně orientovanou poimenikou (toto rozdělení se dnes obecně považuje za antikvované), ale nezůstane ušetřen ani Thurneysen

⁴⁹ S. Rolf, *Vom Sinn zum Trost*. Überlegungen zur Seelsorge im Horizont einer relationalen Ontologie. LIT Verlag Münster – Hamburg – London 2003. Jen bibliografický seznam zde zabírá 30 stránek. Velmi podrobně mapuje celou poimenickou diskusi především posledních čtyřiceti let.

⁵⁰ Tamtéž, 73.

⁵¹ Tamtéž, 156.

ani „pastorační hnutí“. Můžeme se sice ptát, zda se autorka nenechala příliš ovlivnit zase jiným dávným sporem, totiž sporem o rozdílné pojetí evangelia a zákona v protestantském táboře: Thurneysenovi klade otázku, zda z poznání hříchu na základě Kristova odpuštění by se nemělo vyvozovat poznání větší Boží milosti a nikoli hned Boží nárok na člověka. Z pastoračního hlediska považuje za důležité, aby z tohoto základního teologického rozpoznání mohlo být člověku povoleno spíše dále „statečně hřešit“, než jej stavět hned před nárok (Gebot).⁵²

Mezi zásluhy „pastoračního hnutí“, resp. terapeutické, na klienta orientované poimeniky v podání především D. Stollberga,⁵³ počítá S. Rolfová pokus spojit reformační učení *sola gratia* s vlastní zkušeností, a tak se vyvarovat napříště prázdného dogmatismu. Pastor má mít jak psychologické tak teologické kompetence, „aby se dostal na stopu vlastní schopnosti či neschopnosti k lásce“,⁵⁴ proto musí být součástí pastoračního tréninku sebezkušenostní výcvik. Cílem pastorace je uschopnění k poznání a uchopení svobody, kterou Bůh člověku nabízí. To se realizuje v rozhovoru, jehož úkolem je především „vnímání a přijetí toho, co je“. Bůh miluje hříšníka takového, jaký je, což pro pastoranda znamená, že může i on sám sebe svobodně akceptovat. A právě v tom vidí Rolfová teologickou slabinu: „Jakkoli je třeba kladně hodnotit pozitivní recepci pojmu hříchu, je třeba poznamenat, že Stollberg nevyvozuje hřích relačně ze vztahu člověka k Bohu, ale definuje ho jako realitu, která *per se* určuje člověka, mající původ především v jeho nedokonalosti a s ní korelujícím nutkání k výkonu. I když má toto pojetí především útěšné potence, přece zůstává člověk nakonec se svým hříchem sám u sebe.“⁵⁵ Je-li hřích definován jako lidská nedokonalost, nedostatečnost, jako neschopnost řešit konflikty, pak „zůstává *relační* dimenze hříchu a jeho lokace *coram Deo* určena jen nedostatečně, takže i svoboda se stává empirickou kategorií bez teologické kvalifikace.“⁵⁶ Hřích nelze „akceptovat“.

I když se zdálo, že tato problematika se ozývala jen v počátečních stadiích setkání terapeutické a kerygmatické pastorace, zjišťujeme, že i nejmladší generace jej považuje za nedořešený. Pro poimeniky se tu totiž ob-

⁵² Tamtéž, 27. K dané problematice sr. E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, München 1948, 225–227.

⁵³ D. Stollberg prošel na počátku 60. let v USA pastoračním klinickým výcvikem.

⁵⁴ S. Rolf, tamtéž, 30.

⁵⁵ Tamtéž, 34.

⁵⁶ Tamtéž, 40.

jevuje dodnes nevyřešená otázka, jakou roli v pastýřském rozhovoru hrají případně teologické výpovědi, neboť ty mohou eventuálně chybět (víra je implicitně přítomna na straně pastora v jeho vnímaté akceptaci), a tedy otázka po propriu pastýřské péče. Že se tato otázka klade ve velmi aktuální podobě, ukazuje téma například církvemi provozovaných poradenských center.⁵⁷

Systémy

Z předchozí monografie vyplynula nutnost „relační dimenze“ a určitou možnost řešení vidí autorka v systémovém přístupu.⁵⁸ Není v možnostech tohoto článku jej zevrubněji představit,⁵⁹ jen připomenout, že původ je v „rodinné terapii“ 50. let, velmi se rozvinul v letech 80. a nyní našel cestu do teologie.⁶⁰ Jedná se svým způsobem o alternativu k psychoanalýze. Systémová terapie se soustřeďuje na vztahy (systémy), ve kterých žijeme, a které nás ovlivňují, ale nikoli klasické sociální (uzavřené) vztahy. Tyto systémy se ovšem stýkají opět s jinými, takže je patrné, že žijeme v rozmanité řadě či síti systémových relací. Jestliže se psychoanalýza soustřeďuje na jedince a sleduje vznik jeho problému kauzálně (archeologicky) v minulosti, tato metoda se soustřeďuje na sledování současnosti a je zaměřená na budoucnost. Je také zřejmé, že intervence nespočívá v direktivním předávání informací, ale nápravě nejbližších vztahů. Jednotlivý „případ“ je součástí těchto vztahů, součástí „ekologického systému“ (= systému domu). Held ukazuje, že právě tato teorie nás učí nově pochopit, že nejsme odkázáni jen na vztahy, které si sami vybudujeme, nemusíme mít vždycky poslední starost, zda jsme si to či ono zvolili správně, víra se daleko zřetelněji jeví jako milost a dar, probouzející vděčnost a důvěru, člověk si

⁵⁷ K tomu sr. velmi instruktivní stať od Jarmily Černé a Jana Mamuly, Duchovní témata a krize, in: Daniela Vodáčková a kol., *Krizová intervence. Krize v životě člověka – formy krizové pomoci a služeb*, Portál Praha 2002, zde 314–328.

⁵⁸ V češtině se někdy užívá „systemický“ v navázání na anglickou i německou variantu, aby nedošlo k záměně se „systematický“.

⁵⁹ Velmi instruktivní pohled na „systémovou terapii“ poskytuje: Věra Pokorná, *Teorie, diagnostika a náprava specifických poruch učení*, Portál Praha 1997, pro náš účel doporučuji zejména úvodní statě, třebaže mnohé impulsy i z části speciální jsou užitečné pro pastorační praxi.

⁶⁰ Peter Held, *Systemische Praxis in der Seelsorge*, Mainz 1998; Christoph Morgenthaler, *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die Kirchliche Praxis*, Kohlhammer Stuttgart 1999. Nizozemskou verzi představuje do jisté míry „kontextuální pastorace“. Srov.: Hanneke Meulink-Korf, Aat van Rhijn, Kontextuální pastýřská péče, in: *Homo homini pastor*, 52–64 (viz. pozn.⁴).

uvědomuje, že se svými rozpory a selháními nezůstává sám, nýbrž je přijat do Boží lásky. „Biblickou metaforou o těle Kristově se církev jeví exemplárně jako organizace, v níž lidé mohou spolu pokojně koexistovat jako individua a přitom se starat jeden o druhého či lidi v okolní společnosti. Církev jako *Oikodome* je možno chápat jako otevřený systém, který roste a lidé na něm mohou spolupracovat.“⁶¹ Cílem pastorace je pak „změna, k níž dává v rozhovoru podněty pastor.“⁶² Held zdůrazňuje, že pastor se nemůže orientovat na konceptu neutrality, nýbrž „musí projevovat zájem a touhu po poznání“. Ideologie neutrality a nezasahování vede často k tomu, že nevznikne žádný skutečný zájem o klienta a nedojde ke skutečnému setkání. V našem kontextu je ostatně jasné, že farář ve své profesionální roli nemůže mít a nemá neutrální postavení.⁶³

Zdá se, že z této teorie mimo jiné vyplývá, že od faráře se nečeká při pastoračním rozhovoru nic jiného než role faráře. To jej může osvobodit a posílit, aby se své role skutečně ujal. Ale také aby nepočítal s tím, že na dlouhou dobu vystačí s nějakým typem „implicitní teologie“.

Ze systémových teorií vychází ve svých pracích **I. Karle**.⁶⁴ Individualistické zúžení poimeniky na jednotlivce ponechalo stranou otázku funkce jednotlivce ve struktuře společnosti. Ve vysoce diferencované společnosti dochází na základě konceptu N. Luhmanna k tomu, že identita jedince není tvořena pouze jím samým, ale v rámci systému „rozdílem od ostatních“.⁶⁵ Podobný fenomén nachází I. Karle v náboženské a poetické literatuře, jak je popsal G. Theissen,⁶⁶ kde „to jiné“, nečekané, rušivé v textech umožňuje a provokuje k tomu, abychom vnímali realitu ještě jinak, než jsme zvyklí.⁶⁷ Přímou odsud vyvozuje, že „z této perspektivy by mohla být do moderní poimeniky opět integrována Thurneysenova představa o zlomu v pastoračním rozhovoru.“⁶⁸ Podobně i ve své druhé práci o farářském povolání jako profesi dochází po rozsáhlé přípravě k tomu, že „zajímavý“

⁶¹ P. Held, *Systemische Praxis*, 220n. Navazuje zde úzce na Chr. Möller, *Lehre vom Gemeinideaufbau*, Bd. 2, Göttingen 1990.

⁶² Tamtéž, 221.

⁶³ Tamtéž 223.

⁶⁴ Isolde Karle, *Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*, Neukirchener 1996; Táz: *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Gütersloh 2001.

⁶⁵ I. Karle, *Seelsorge*, 152.

⁶⁶ G. Theissen, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994.

⁶⁷ I. Karle, *Seelsorge*, 214.

⁶⁸ Tamtéž, 216.

v rámci systému je pouze ten farář, který vysoce diferencovaně a specializovaně koná svou profesi. Jistě je jen pochopitelné, že za svoji nástupní přednášku v Bochumi zvolila systémovou *relécture* Thurneysenova učení o pastýřské péči.⁶⁹

Bezpochyby zajímavým přínosem k další pastorálně teologické diskusi bude „interkulturní pastorace“.⁷⁰ Když ji zmiňujeme, nejde jen o očekávání, že i v naší společnosti se v dohledné době budeme v daleko větší míře setkávat s lidmi jiných kultur a náboženství, ale kladou se zde otázky po východisku pastoračního rozhovoru vůbec. Autor působil v poradenské oblasti v 90. letech v Brazílii, v luterské církvi, a zužitkovává zde své zkušenosti. Nemohl zůstat neovlivněn latinskoamerickými teologiemi osvobození, feministickými přístupy, ale také otázkami inkulturace, významem rodiny atp. Evangelium se musí být něco jiného než kultura, dějiny křesťanských misí jsou odstrašujícím příkladem zneužití evangelia k ospravedlnění dominantní kultury. A zároveň je interpretace evangelia vázána specifickými kontexty. To není pochopitelné nic obzvláště nového. Avšak v tomto případě nelze vystačit s běžnou teorií emaptie jako „vcitění do situace druhého“, ani nevystačí „interpatie“, tj. „vcitění do kulturně odlišného člověka na základě předchozího převzetí jeho kulturního pohledu na svět a systém hodnot.“⁷¹ Sugeruje to představu, že pastor může snadno a plynule přeskočit na stranu svého partnera a znemožní si příliš brzy vnímat, že je nepochopen. Spíše je třeba prostřednictvím běžných, všedních rozhovorů uvědomovat si jinakost a tím externalizovat své skryté či zjevné předsudky. Důležitým upozorněním, kterých není v pastoraci a běžné farářské praxi nikdy dost, je skutečnost, že „všichni účastníci rozhovoru jsou experti na svoji kulturní oblast a lidé, konající službu pastýře či poradce se podílejí na rozhovoru jako aktivně se učící partneři“.⁷² Partneři „konstruují síť konsenzuálních významů“, které slouží k dalšímu společnému popisu skutečnosti. Základem pastýřské či poradenské komunikace je „narače“, která žádného partnera neopravňuje, aby se pro své vzdělání, koncept

⁶⁹ I. Karle, *Seelsorge im Horizont der Hoffnung*. Eduards Thurneysens Seelsorgelehre in systemtheoretischer Perspektive, in: *Evangelische Theologie*, 63/3 (2003), 165–181.

⁷⁰ Christoph F. W. Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*, Göttingen 2001; *Handbuch Interkulturelle Seelsorge*, hrsg. von K. Federschmidt, E. Hauschildt, Chr. Schneider-Harpprecht aj., Neukirchener 2002.

⁷¹ *Interkulturelle Seelsorge*, 151.

⁷² Tamtéž. Příkladem, kdy toto nebylo především mladými kazateli, kteří nastupují do sborové služby, respektováno, takže velmi záhy hovoří o nepochopení, nepřijetí, konfliktech, únavném vyčerpání, by bylo více než dost.

či z jiného důvodu vyvyšoval nad druhého. Ale: „Rovnoprávnost v rámci kulturně senzibilní pastýřské péče znamená, že partneri naleznou schopnost co nejkompexněji artikulovat své *stories*“⁷³ ke kterým patří – stručně řečeno – moje víra. Tyto předpoklady, představené v necelé polovině knihy, pokračují představením „modelů zacházení s kulturou v poradenství, psychoterapii a pastorační“ v severoamerické „poradenské literatuře“⁷⁴ a na zbývajících téměř 200 stranách pojednává problematiku rodinné, respektive systémové terapie v multikulturním prostředí. Nelze tvrdit, že jde o nový lék. Spíše cizokrajnost⁷⁵ předloženého konceptu nám nově otevře oči pro naše většinou velmi běžné kategorie, například hranic „porozumění“ či „vcítění“, nebezpečí manipulace, ať psychagogické či mystagogické.

Písmo v pastýřské péči

Role Písma je jistě jedním ze základních témat, ale zároveň můžeme sledovat v poimenické literatuře spíše rozpaky nebo mlčení. Toto mlčení po delší době⁷⁶ prolomil útlou a přece velmi obsažnou knižičkou **Peter Bukowski**,⁷⁷ vycházející ze své praxe učitele kazatelského semináře v Elberfeldu, vzděláním teolog i psychoterapeut. Již vnější okolnost, že se jedná o teologický bestseller, téměř každého roku nově vydávaný a žádný přehled poimenické literatury se bez ní neobejde, upozorňuje na závažnou okolnost, že skutečně „Bibli můžeme vnést do pastoračního rozhovoru, neboť její poselství má pro náš protějšek ozdravnou moc a pomáhá zvládnout jeho momentální situaci“⁷⁸ Vědomě vynechává Bukowski otázku, „se kterou je jako učitel neustále konfrontován – zda se Bible do rozhovoru vnést *musí* nebo *nemá*“. Považuje to za zděděnou falešnou alternativu

⁷³ Tamtéž, 153.

⁷⁴ Tamtéž, 154-176.

⁷⁵ Prvky systémové terapie v interkulturním kontextu se u nás s poměrně dobrými výsledky aplikují ve spolupráci s rómskou minoritou.

⁷⁶ Naposledy se tímto tématem zabýval Helmut Tacke, k němuž se Bukowski odvolává jako ke svému přímému učiteli. Srov.: H. Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*, Neukirchener 1975¹ (1993³); týž: *Mit den Müden zu rechten Zeit zu reden. Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge*, Neukirchen 1989.

⁷⁷ P. Bukowski, *Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge*, Neukirchener 1995² (1994¹; 1996³ a další vydání).

⁷⁸ Tamtéž, 11.

⁷⁹ Tamtéž. Celý dějinný problém shrnuje ve velmi obtížně přeložitelné větě: „In der heissen Phase der Auseinandersetzung konnte man bisweilen den Eindruck gewinnen, als stritten hier bibelfreundliche Menschenfeinde mit menschenfreundlichen Bibelfeinden.“

poimenické diskuse 70. let,⁷⁹ nehledě na její zákonickou povahu abstraktního „musu“. Jsou situace, „kdy jsme dotazováni“, a jindy, „když dotazování nejsme“.⁸⁰ Ale „otázku, jak vnést Bibli do rozhovoru, nelze oddělit od otázky, jakou roli Bible hraje v životě našem: Buď žiji jako pastýř z onoho pramene a nechám jej vtéci i do našeho pastýřského rozhovoru; pak by bylo... nepraktické to neudělat. Nebo mám... přístup k evangelium jaksi zabarikádovaný, a mohu je sotva vnést jako pomoc do rozhovoru.“⁸¹

Proto Bukowski na jiném místě později upozorňuje: na pastýřský rozhovor se při nejlepší vůli nelze připravit jako na kázání. To by bylo předem ztracené. „Všechno závisí na tom, abychom byli v rozhovoru plně přítomní. A právě proto bychom měli mít hodně velké zásoby... Že bychom kvůli naší flexibilitě v rozhovoru měli mít naše zásoby „jako bychom neměli“ (1 Kor 7,29), se nazdůrazňovalo již dost. Ale zdůraznit je třeba i to druhé: jestliže jsme dotázáni v rozhovoru jako teologové, pak bychom měli mít i co říci. Empatická věta: ‘vždyť i já jsem jen hledající’ v takových případech nevydrží na dlouho.“⁸² Rozhovor považuje za specifikum pastýřské péče a jako takový je již pomocí. V zásadě tedy platí, že Bibli vnášet do rozhovoru nelze ani proti dynamice rozhovoru, ani jako jeho ukončení.⁸³ Například pod autenticitou pastora v tomto případě můžeme rozumět, „že já jsem já, a ne nějaká úřednická osoba. Ovšem zřejmě patří ke mně jako křesťanovi víra, že mě JÁ je zakotveno v Božím zaslíbení, a nebylo by žádnou pomocí – ano bylo by zhoubou rozhovoru, kdybych si myslel, že právě toto nemám zohlednit.“⁸⁴ Možnost představit metodiku rozhovoru, do něhož je vnesena Bible, přesahuje možnosti tohoto článku. Můžeme však upozornit na jinou populární knižičku tohoto autora, „Humor v pastýřské péči“.⁸⁵ Je-li pastor pouze vážný, nejspíše má špatnou teologii. Předposlední věci, které se tváří jako poslední pravda o životě a světě, dokáže humor sesadit z trůnu všemocnosti. Tak se humor stává přímo spojencem pastora. Po rozboru různých druhů humoru je závěrečná část pokusem, jak uvést do pastorační péče humor, i když začíná opět varováním: sousedská, lehkovážně-familiérní atmosféra, za každou cenu „velmi lidská“ bohoslužba bývá spíše utrpením, pramenicím v zákonictví, než něčím veselým.

⁸⁰ Názvy jednotlivých kapitol.

⁸¹ Tamtéž, 13n.

⁸² Tamtéž, 54.

⁸³ Tamtéž, 28.

⁸⁴ Tamtéž, 30.

⁸⁵ P. Bukowski, *Humor in der Seelsorge. Eine Animation*, Neukirchener 2001.

Závěr

Pastýřská péče poslední třetiny 20. století je až na nepatrné výjimky (Tacke, Smolík, Bukowski, Möller) s naprostou samozřejmostí traktována z pozice pastorální psychologie, pastoračního hnutí, klientsko-poradenské, terapeutické poimeniky. Tyto přístupy umožnily daleko intenzivněji rozvinout speciální pastýřskou péči.⁸⁶ *Kérygmaticky* orientovaná poimenika se však ocitá buď pod palbou kritiky, nebo je alespoň velkoryse ignorována, případně považována za již překonanou. Na příkladu E. Thurneysena, respektive nového přeslabikování jeho záměru (Gräb), či *relécture* ve světle systémově teoretické perspektivy (Karle), je však možno spatřit blýskání na jiné časy. Záměrně nevolím slovo „nové“ časy.

Sdílim totiž také určitou skepsi, které se „na prahu nového tisíciletí jen těžko brání“ Gerhard Sauter, když se dívá na složitou situaci církve.⁸⁷ Ale sdílím i jeho naději, že se jedná o „zdravou skepsi, [neboť] skepse nesmí stát v cestě očekávání, spíše má nabádat ke střízlivému pohledu“. Skutečně lze vidět mnohé dobré podněty, avšak jakoby se vytratilo⁸⁸ to pojetí pastýřské péče, které není soustředěno jen na řešení jednotlivých krizí a konfliktů, ale má na mysli spíše prevenci těchto situací: posilování ve víře, povzbuzování a potěšování (např. 1 Tes 3,2n; Sk 15,41; 18,23), které se děje kázáním a vyučováním, vysluhování svátostí, návštěvami,⁸⁹ „vzájemností“ a nejrozmanitějšími sborovými „akcemi“ koinonicko-agapální povahy. Přitom právě zde – na rozdíl od oblasti krizové a terapeutické intervence – církev nemá konkurenci. Ani zastoupení.

Poimenická literatura svůj pohled upírá nejen na současnost, ale i dozadu. Mám za to, že některá ohlédnutí dozadu jsou na dobré cestě a hlavně

⁸⁶ Celá tato kapitola je v našem přehledu vlastně vynechaná. Přehledy lze v hojně míře nalézt například v Theologische Realenzyklopädie (TRE), sv. 31, de Gruyter Berlin – New York 2000, heslo „Seelsorge“. Uvádím pouze několik typů: M. Klessmann (Hg.), *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Göttingen, 1996; G.-F. Bolle, V. Elmer aj., *Einführung in die Schwerhörigenseelsorge*, Hamburg 2000; M. Heymel, *Trost für Hiob. Musikalische Seelsorge*, München 1999; S. Bobert-Stützel, Trägt das Netz? Seelsorge unter den Bedingungen des Internets, in: *Pastoraltheologie*, 89/6 (2000) 249-262 („Jestliže byla telefonní pastýřská péče považována za faru 20. století, pak v 21. století to bude www“, cit. 262); B. Städtler-Mach, *Seelsorge mit Kindern. Erfahrungen im Krankenhaus*, Göttingen 1998.

⁸⁷ Gerhard Sauter, *Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle*. Forum – Theologische Literaturzeitung 4, Leipzig 2002, 6.

⁸⁸ Pokud mohu soudit, jedinou výjimkou v německém prostředí je heidelberský praktikolog Christian Möller: *Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde*, Göttingen 1990²; *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Göttingen, sv. 1 1987²; sv. 2 1990.

nám, kteří se pohybujeme v pastýřské praxi, tuto cestu ukazují. Jistě mohou být a jsou příčiny tohoto nového navazování na starší koncepty velmi rozmanité. Například větší diferenciaci společnosti vede k tomu, že církev přichází v mnoha oblastech o své samozřejmé postavení ve společnosti; dramatický úbytek členů přinesl ještě dramatičtější úbytek finančních prostředků, a církev se ptá novým způsobem po svém pravém existenčním zdůvodnění a zajištění; reálná masová přítomnost jiných náboženství a kultur nutí k otázce po podstatě vlastní víry;⁹⁰ nové poznatky ve všech vědních oborech nutí k větší diferenciaci profesí a sekulární poradenská centra se stala vážnou a samozřejmou konkurencí na trhu, takže se opět klade otázka po propriu křesťanské péče o duše. Tím vším je poimenika navracena, někdy jakoby oklikou, ke svým počátkům, což vede nejen k novým historickým studiím, ale například i ke studiím biblicko teologickým. Není popřeno, že k pastorální kompetenci patří osvojení určitých terapeutických a komunikačních technik (například prostřednictvím CPT), ale velkého ocenění dochází znovu pastorační ve sboru, založená v pneumatologii.⁹¹ Můžeme pozorovat, že autoři jak speciálních, tak obecněji zaměřených studií svobodně diskutují pozitiva i negativa obou základních směrů,⁹² aniž by výsledkem muselo být vymezující konstatování nepřekonatelného protikladu. I zřejmě nejposlednější a nejvýraznější poukaz na nevyřešené teologické manko pastoračního hnutí (Rolfová) ukazuje, že to neznamená konec diskuse, spíše otevírá prostor k inovaci.

Zdá se, že dnešním poněkud nečekaným, ba překvapivým přínosem někdějšího „empirického obratu“ je upomenutí teologie na její vlastní „věc“

⁸⁹ Náznaky můžeme vidět v „objevu“ nového tématu: pastorační všedního dne. Viz Eberhard Hauschildt, *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtsbesuches*, Göttingen 1996. Domnívám se, že k výuce každodenní, běžné pastorační péče poslouží například životopisy těch, kteří konali nějakým způsobem pastorační praxi, nebo knihy rozhovorů, jichž máme i v češtině již slušnou řádku (A. Balabán, S. Karásek, J. M. Lochman, M. Rejchrt, T. Halík, J. Kolář, M. Vlček...)

⁹⁰ K tomu sr. výborný text: *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien*. Hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Texte 77), Hannover 2003.

⁹¹ Například tematické číslo *Pastoraltheologie*, 90/10 (2001) při příležitosti 80. narozenin R. Bohrena „Gemeinde ist Seelsorge“.

⁹² Ať již z jakéhokoli důvodu, neužívá se slovník, který by o jednom směru tvrdil, že se jedná o: „školskou“, „neortodoxní“, „direktivní“ či „imperální“ teologii, a o druhém směru jako o „antropologické“, „empirické“, „individualistické“ či jinak. I tento jazykový respekt ukazuje na změněné klima a určitý pohyb směrem k dialogu nejen o vzájemných deficitech ale i pozitivních. Užívá-li se tohoto názvosloví, pak spíše jako orientační symbolické zkratky.

(Karle). Je možné, že i zažitá metodika empirických přístupů – stále více teologů má ještě druhou odbornost z oblasti přírodních či sociálních věd – brání a bude bránit nebezpečí ledabylosti, povrchnosti a diletantství,⁹³ ale také pokusům všechno mísit dohromady. Jako se na příkladu setkání s jinými kulturami (Schneider-Harpprecht) učíme, že cizinec je přínosem ve své jinakosti, ne v tom, že se stane jedním z nás, tak i po teologii a církvi se dnes (opět) daleko více žádá, aby byla teologií a církví. Opět v navázání na Prudkého stať o stavu starozákonní biblistiky lze v mírné obměně povědět, že ani stav poimenické diskuse nenutí teology opouštět tento obor pro nedostatek smysluplné práce – právě naopak.⁹⁴

⁹³ W. Gräb, *Deutungsarbeit*, 326 například tvrdí, že J. Scharfenberg, jeden z otců psycho-terapeutické, rogerovsky orientované pastorální psychologie v Německu, Thurneysena buď četl hodně špatně nebo mu nechtěl rozumět.

⁹⁴ Prudký, *Starozákonní biblistika*, 159.