

## KŘEST JAKO PŘECHODOVÝ RITUÁL?

*K současné diskusi o pastoračním významu křtu  
v německé jazykové oblasti*

*Kornélia Kolářová-Takácsová*

**TAUFE ALS ÜBERGANGSRITUS? ZUR HEUTIGEN DISKUSSION UM DIE SEELSORGERLICHE BEDEUTUNG DER TAUFE IM DEUTSCHEN SPRACHRAUM** In diesem Aufsatz werden die wichtigsten Beiträge der praktischen Theologie der letzten Jahrzehnte zu seelsorgerlichen Implikationen der Taufe untersucht. Im Mittelpunkt heutiger Diskussion steht nicht mehr die Frage, auf welche Weise der biblische und systematisch-theologische Inhalt der Taufe in die Seelsorge und Katechese zu transponieren ist, sondern die Frage, wie die Taufe – unabhängig von diesem Inhalt – heute tatsächlich erfahren und „gelebt“ wird. Das heisst: Was ist ihr „Sitz im Leben“ und welche Bedeutung hat sie für die christliche Frömmigkeit? Die Taufe wird programmatisch aus religionswissenschaftlicher, soziologischer und psychologischer Perspektive als Übergangsritus betrachtet, der eine Verarbeitung und Bewältigung der krisenhaften Lebensschwelle der Eltern ermöglicht. Für diese Lebensphase ist eine starke Ambivalenz elterlicher Erfahrungen und Gefühle charakteristisch, die mit der Geburt ihres Kindes verbunden sind. Die Taufe hat eine unbestreitbare therapeutische, stabilisierende und orientierende Funktion auch für Eltern, die am Leben der Gemeinde nicht aktiv teilnehmen und die institutionelle Kirche nur in entscheidenden Momenten ihres Lebensweges aufsuchen. Die Autorin weist auf wichtige (und früher oft vernachlässigte) Akzente in den neueren Taufkonzepten, sowie auf ihre Gefahren hin: Die Taufpastoral kann nicht zur Befriedigung des religiösen Bedarfs „distanzierter“ Christen werden, die auf die Verkündigung des Evangeliums letztlich verzichtet.

Od počátku sedmdesátých let minulého století se v praktické teologii v německé jazykové oblasti prosazují nové pohledy na církevní kazuálie, které zásadně ovlivňují i chápání křtu. Zatímco diskuse o oprávněnosti křtu dětí v Německu postupně slábne a (stále ještě převládající, byť už zdaleka ne výlučná) praxe křtu nemluvnat není v prostředí lidové církve výrazněji zpochybňována, dostává se do popředí otázka, jaký význam má křest dítěte pro žitou zbožnost běžných věřících. Spolu s ní se objevují úvahy nad tím, nakolik a jak se má církev ve své křestní praxi této zbožnosti přizpůsobit. Těmto diskusím o místě křtu ve spiritualitě současného křesťan-

na a o pastoračních úkolech církve v oblasti křtu dětí se chci nyní věnovat.

### I. Kazuálie – stabilní element v lidové církvi

V debatách o pastoračních implikacích křtu sehrálo důležitou úlohu několik sociologických výzkumů prováděných v evangelických církvích, které se mimo jiné týkaly i postoje členů církve ke kazuáliím. Problematiku kazuálií zahrnoval zejména dotazník z roku 1972, který byl reakcí na silný nárůst výstupů z církve na konci šedesátých a na počátku sedmdesátých let v Německu.<sup>1</sup> Výsledkem výzkumu bylo zjištění, že existuje „liturgická nabídka církve, která je zjevně mnohem atraktivnější a je jejími členy nepoměrně více využívána, než nedělní bohoslužby: kazuální bohoslužby o důležitých církevních svátcích, které jsou také pevně zakotveny v rytmu společenského života, ... a v uzlových okamžicích průběhu života.“<sup>2</sup>

Z tohoto poznatku vyvodil představitel evangelické církve HELMUT HILD požadavek teologického přehodnocení zažitých úsudků a priorit církevního jednání ve vztahu k lidové církvi, především k jejím „kazuálním“ členům. Pastoračním cílem totiž sotva může být jejich „reintegrace“ do „řádného“ sborového života, jehož hlavním projevem je pravidelná návštěva bohoslužeb. Církev naopak musí brát vážně specifičnost jejich křesťanské identity, která má svůj základ v životním cyklu jednotlivce a podle něho se orientuje.<sup>3</sup>

Pro naši problematiku je zajímavé zjištění, že právě křest vykazuje mezi nejrůznějšími elementy církevního života relativně největší stabilitu. Navzdory tomu, že počet praktikujících členů církve klesá, žádosti o křest dětí příliš neubývá.<sup>4</sup> Z toho vyplývá, že křest si udržuje velkou atraktivitu právě i u tzv. „distancovaných“ věřících, kteří formálně zůstávají členy církve, ale její „služby“ vyhledávají jen ve významných životních oka-

<sup>1</sup> Průzkum byl proveden v EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) se zvláštním zřetelem k Evangelické církvi v Hessen-Nassau a ve sborech ve Frankfurtu nad Mohanem. Výsledky byly zveřejněny v HILD, HELMUT (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung*, Gelnhausen: Burckhardthaus, 1974. Poté se v EKD konaly podobné výzkumy každých deset let. Jejich výsledky jsou shrnuty v: HANSELMANN, JOHANNES et al. (Hg.), *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 1984; ENGELHARDT, KLAUS et al. (Hg.): *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 1997. HUBER, WOLFGANG et al. (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 2006.

<sup>2</sup> HILD, *Kirche*, s. 233.

<sup>3</sup> HILD, *Kirche*, s. 269.

mžicích, respektive při hlavních svátcích liturgického roku.

Pozornost praktických teologů se proto obrátila právě na tyto distancované křesťany: Jak k nim má církev přistupovat? Jakou pastorační strategii má zvolit? Jak jejich distancovanou identifikaci s církví teologicky hodnotit? Jako politováníhodný deficit, který má být pokud možno napraven? Nebo spíše jako svébytnou formu jejich přináležitosti ke Kristovu tělu, která nemá být denuncována, nýbrž naopak respektována? Má církev takové věřící volat zpět do svého stáda, upomínat je na jejich křest, který je zavazuje k následování Krista v plném slova smyslu (tedy včetně účasti na sborovém životě)? Nebo spíše musí sama vyjít vstříc jejich potřebám (nejen náboženským, ale i psychologickým a sociálním), které ne vždy odpovídají očekáváním a požadavkům tradiční církve?

Tyto úvahy získávají zvláštní vyostření právě v otázce křtu dětí: Je teologicky a pastoračně zodpovědné křtít děti rodičů, od nichž nelze očekávat, že povedou své děti k aktivnímu členství v církvi? Je přípustné skrze křest dětí vědomě produkovat další a další distancované křesťany? Pokud ano, neměla by být potom zcela nově promyšlena podstata a úloha církve ve společnosti, především pak její misijní a pastorační poslání?

## II. Místo kazuálií v rodinné zbožnosti

Motivem k promýšlení těchto otázek nebyl jen empirický výzkum lidové církve, nýbrž také teologické úvahy nad podstatou kazuálií. Významný impuls přišel od biblistů, kteří analyzovali „Sitz im Leben“ kazuálií ve starém Izraeli. Starozákonník RAINER ALBERTZ se v návaznosti na studie CLAUSE WESTERMANN<sup>5</sup> pokusil doložit, že „kazuální“ zbožnost, která je obvykle pokládána za důsledek sekularizace a předstupeň úplného odloučení distancovaných křesťanů od církve, je *produktem vnitronáboženského pluralismu*, který lze vysledovat již na základě biblického písemnictví, ale třeba také v babylonském náboženství.<sup>6</sup> Předpoklad, že před nástupem sekularizace neexistoval žádný rozpor či alespoň napětí mezi kazuální praxí a sborovou bohoslužbou, je podle Albertze mylný: onen rozpor se

<sup>4</sup> Tato skutečnost je ovšem do velké míry způsobena tím, že křest na rozdíl od jiných kazuálií nemá žádný sekularizovaný ekvivalent (jako je např. sekulární sňatek či pohřeb); sřv. FECHTNER, KRISTIAN, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh: Kaiser, 2003, s. 89.

<sup>5</sup> Sřv. především WESTERMANN, CLAUD, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München: Kaiser, 1968.

<sup>6</sup> ALBERTZ, RAINER, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*. Stuttgart: Calwer, 1978, s. 198–199.

totiž ohlašuje už v Novém zákoně<sup>7</sup> a táhne se celými dějinami církve.<sup>8</sup> Křesťané, které oficiální teologie odsuzuje jako „selektující“ či „okrajové“ (protože přece pravý vztah mezi Bohem a člověkem tihne k plnosti a není omezen jen na kazuálie), jsou pouze vzdáleni normám, které na ně církevní instituce klade. Tito lidé ovšem mají svou zbožnost, která ale není artikulovanou, reflektovanou, praktikovanou vírou ve smyslu odpovědi na evangelium. V jejím centru je spíše touha po Boží ochraně, po jeho pomoci v nouzi a krizích, po jistotě v období otřesení vnějších jistot, po smyslu v nesmyslnosti, po útěše v zoufalství, po požehnání v celém životě. Následkem sekularizace přestala být tato zbožnost zahalena všeobjímajícím a všepronikajícím křesťanstvím, a proto se stala lépe rozpoznatelnou.<sup>9</sup> Sekularizace pouze *zvýraznila* pluralismus uvnitř křesťanství, odstup „rodinného“ náboženství od náboženství oficiálního, který byl ovšem v křesťanství vždy přítomen.<sup>10</sup>

Pokud církev chápe sebe samu *výhradně* jako vyznávající společenství poutníků, kteří v očekávání Kristovy parúzie za sebou nechávají všechny primární sociální vazby člověka, pak v ní podle Albertze nemají kazuálie místo. Z evangelia, pochopeného výhradně soteriologicko-eschatologicky jako poselství o prolamujícím se Božím království, se kazuální praxe církve nedá odvodit. Pro *takové* zvěstování ospravedlnění hříšníka je fakticky zcela lhostejné, zda je oslovený člověk mužem či ženou, dítětem nebo dospělým, otcem nebo synem; není důležité, v kterém bodě životního běhu se nachází a v jakých žije sociálních vztazích. Sociálně-biologické vazby se v eschatologické perspektivě jeví jako „uvěznění ve světě“, které odvádí od vlastního úkolu křesťana, a nikoli jako něco pozitivního, Bohem chtěného.<sup>11</sup>

Protože Nový zákon byl sepsán v době misijní expanze, v níž rodina přirozeně stála v pozadí, nelze na jeho základě kazuálie zdůvodnit. Lze je

<sup>7</sup> Srv. Ježíšovo nadřazení následování nad povinnost pohřbit vlastního otce: Mt 8,21n; Lk 9,59n.

<sup>8</sup> ALBERTZ, *Frömmigkeit*, s. 200–201.

<sup>9</sup> Skutečnost, že se v předmoderním křesťanství nedělní bohoslužebné shromáždění do značné míry krylo se shromážděním kazuálním, není podle Albertze dokladem toho, že se kazuální bohoslužba tehdy vztahovala k *celému* církevnímu společenství a ne (primárně) ke kazuální skupině. Rodina ale tehdy byla jakožto základní hospodářská jednotka propojena s celou obcí, takže to, co se týkalo jí, se týkalo i celého místního společenství. „Privatizace“ kazuálií, kterou dnes pozorujeme, tedy nemá náboženské důvody, nýbrž je důsledek privatizace rodiny v moderní industriální společnosti. Tento sociální vývoj nemůže žádné církevně-teologické opatření zvrátit. ALBERTZ, *Frömmigkeit*, 203–204.

<sup>10</sup> ALBERTZ, *Frömmigkeit*, s. 202–203.

ovšem vysledovat v tradici starozákonní, zvláště pak v tradici Božího *požehnutí*.<sup>12</sup> Žehnající Boží jednání má co do činění s konkrétním člověkem v jeho určité životní fázi a má své těžiště v rodině. Boží požehnutí doprovázející člověka od narození po smrt nelze jednoduše ztotožnit s Božím spásným jednáním v dějinách izraelského lidu. Zatímco oficiální bohoslužebné společenství se konstituuje primárně skrze Boží jednání s *celkem* izraelského lidu, přicházejí v kazuáliích ke slovu specifické náboženské zkušenosti konkrétní rodiny. Tím jistě není řečeno, že spolu oba „sbory“ nijak nesouvisí; jen je potřeba je jasně odlišit.<sup>13</sup>

### III. Kazuálie v kontextu životního cyklu

Ohniskem prakticko-teologických diskusí o kazuáliích se stává lidský životní příběh v jeho rodinných a jiných sociálních souvislostech. Je příznačné, že jednu z prvních studií, objasňujících vztah mezi náboženskými potřebami spojenými s biografií a kazuáliemi, předložil nikoli teolog, ale sociolog náboženství JOACHIM MATTHES. Relativní stabilita náboženské poptávky u kazuálních křesťanů je podle něj vysvětlitelná tím, že církev poskytuje možnost vtáhnout specifickou individualitu života se všemi jeho krizemi do aktů, které přesahují individuální příběh a mají vyšší všeobecnost a platnost. Ti, kdo v církvi působí takřkajíc jako profesionálové, kazuální formu účasti v církvi notoricky podceňují a pokládají ji za nedostatečnou. Jednání „církvních pracovníků“ je totiž určováno pravidelností nedělních bohoslužeb a sborového života, který se podle bohoslužebného dění orientuje. Perspektiva kazuálních křesťanů je naproti tomu určována individuálním životním cyklem, případně svátky církevního roku. Asymetrie obou perspektiv pak zatěžuje vzájemnou komunikaci obou skupin a dále posiluje odstup mezi oběma formami účasti na životě církve. Proto Matthes pokládá za nutné, aby církev přesunula svou pozor-

<sup>11</sup> ALBERTZ, *Frömmigkeit*, s. 206. Církev se ovšem podle Albertze od takto jednostranně pojatého evangelia odpoutala již tím, že kromě křtu dospělých povolila i křest dětí, které nevstupují do církve skrze vědomé rozhodnutí pro víru, nýbrž do církve vrůstají postupně právě skrze rodinu.

<sup>12</sup> Také podle starozákonníka F. AHUISE je nezbytné „vysvobodit“ kazuálie z jednostranné interpretace a zdůvodňování v kategoriích záchrany a vysvobození. Soteriologické paradigma musí ustoupit paradigmatu *stvořiteliskému*. AHUIS, FERDINAND, *DER KASUALGOTTESDIENST zwischen Übergangsritus und Amtshandlung*, Stuttgart: Calwer, 1985, s. 140.

<sup>13</sup> ALBERTZ, *Frömmigkeit*, s. 204–205. Na tuto podvojnost pak nakonec navázala i církev, která vedle bohoslužeb, jejichž obsahem bylo dění mezi Bohem a *celým* společenstvím, přistoupila také k bohoslužbám, které krouží kolem dění mezi Bohem a rodinou (s. 206–207).

nost právě ke kazuálím a zohlednila přitom jejich vazbu na mnohvrstevnou životní zkušenost všech, kteří se na kazuálních podílejí. Cílem je „integrální kazuální praxe“, která rozšiřuje kazuální dění o doprovázení, které tomuto úkonu předchází a které ho následuje.<sup>14</sup>

Co má být podstatou tohoto doprovázení? Podle tübingského praktologa WERNERA JETTERA je nutné vyjít z poznání, že distancování křesťané vyhledávají služby církve v touze po *přechodovém rituálu*. Rituály jsou „sociálně řízené sledy slov a/nebo sledy úkonů, které se při určitých příležitostech stávají pevnými zvyklostmi, řízenými určitými pravidly.“<sup>15</sup> S jejich pomocí je člověk schopen zvládnout a přemstit významné životní situace a zářezy. Rituály jsou prostředky porozumění, skrze něž je možné to, co se nám v životě přihodí, artikulovat a zpracovat. Protože jsou to symbolické akty, odkazují zároveň nad sebe k hodnotám a postojům, podle nichž je možné se orientovat.<sup>16</sup>

Podle Jettera je lidově-církevní okolí vyznavačského jádra sboru charakteristické zvykovou formou církevní příslušnosti a latentní a téměř vždy mnohoznačnou křesťanskostí.<sup>17</sup> Podobně jako Matthes vyzývá Jetter k přitakání lidové církvi jako momentální podobě církve – i se všemi potřebami, které se u žadatelů o tyto rituály hlásí ke slovu. Kazuální křesťané svůj vztah k církvi pokládají za normální a legitimní a cítí se být znepokojeni nároky organizované církve.<sup>18</sup> Chtějí vnímat křesťanskou víru jako relevantní pro životní přelomy, rytmy a problémy. Jejich pastorační doprovázení proto nemá představovat jen jakousi „dogmatickou nadstavbu“, která se na jejich problémy prostě „narazí“. Nosnost křesťanské víry musí být přenesena z „ideologické“ oblasti do oblasti „vitální“, ze světa myšlenek do světa života a všedního dne.<sup>19</sup>

KLAUS WILL rozvíjí význam rituálu v krizových životních přeryvech na základě funkcionální analýzy náboženství ve společnosti. Náboženství podle něj zásadně přispívá ke zvládnutí životní reality – mimo jiné i pro-

<sup>14</sup> MATTHES, JOACHIM, *Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte*, in: MATTHES, JOACHIM (Hg.), *Erneuerung der Kirche: Stabilität als Chance. Konsequenzen aus einer Umfrage*, Gelnhausen: Burckhardthaus, 1975, s. 110–112.

<sup>15</sup> JETTER, WERNER, *Der Kasus und das Ritual. Amtshandlungen in der Volkskirche*. In *WPKG 65* (1976), s. 209.

<sup>16</sup> JETTER, *Kasus*, s. 209.

<sup>17</sup> JETTER, *Kasus*, s. 219.

<sup>18</sup> JETTER, *Kasus*, s. 220.

<sup>19</sup> JETTER, *Kasus*, s. 222–223.

střednictvím rituálů, které pomáhají zpracovat zkušenosti na hranici každodennosti. Mezi ně patří i zkušenosti na přelomu životních etap, které jsou v křesťanství zpracovávány v rámci kazuálií.<sup>20</sup> Will rozlišuje následující funkce kazuálií:

1) *Konstituce a výklad smyslu*: kazuálie ve zlomovém období dávají životu strukturu, zajišťují jeho řád, poskytují orientaci, a tím ujišťují člověka o smyslu života, na který je možno se spolehnout.<sup>21</sup>

2) *Stabilizace*: kazuálie napomáhají člověku, aby dokázal najít své místo v novém životním úseku, přijal všechny výzvy, které z něj plynou, a upřel svůj pohled kupředu.<sup>22</sup>

3) *Darování identity*: kazuálie rekonstruují identitu člověka, která je skrze životní krizi otřesena a zpochybněna. Zprostředkovávají zkušenost bezpodmínečného přijetí Bohem navzdory všem kontingencím a nebezpečím života.<sup>23</sup>

4) *Transcendence*: kazuálie odkazují nad sebe na všeobjímající skutečnost a otevírají k ní přístup prostřednictvím modlitby, která překračuje hranice lidské konstituce smyslu.<sup>24</sup>

Pokus o výrazněji *christologické* pojetí kazuálií, které se rovněž opírá o teorie rituálu, předložil ve své koncepci ospravedlnění životního příběhu berlínský praktický teolog WILHELM GRÄB. Je to právě *evangelium*, které má být převedeno do výkladu lidského života, aby dokázalo obnovit elementární jistotu v životě a jeho smysl, zpracovat nejistotu z budoucnosti, vědomí konečnosti života, štěstí a neštěstí, vinu i selhání, nedisponovatelnost životních dějů.<sup>25</sup> Životní krize a obraty vyžadují „práci“ na vlastním životním příběhu, a tím i transcendenci statu quo; proto mají latentně religiozní charakter, který je v kazuáliích ve světle zvěsti o Ježíši Kristu explikován. Evangelium se musí osvědčit v zkušenostním horizontu, daném životním cyklem.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> WILL, KLAUS, *Sinngebung und Lebenshilfe. Zur theologischen Theorie der Amtshandlungen*, Frankfurt: Peter Lang, 1983, s. 77–79

<sup>21</sup> WILL, *Sinngebung*, s. 80–81.

<sup>22</sup> WILL, *Sinngebung*, s. 87–89.

<sup>23</sup> WILL, *Sinngebung*, s. 93.

<sup>24</sup> WILL, *Sinngebung*, s. 104.

<sup>25</sup> GRÄB, WILHELM, *Kasualien – religionstheologisch betrachtet*. In: GARHAMMER, ERICH et al. (Hg.), *Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde*. München: Don Bosco, 2002, s. 61.

<sup>26</sup> GRÄB, *Kasualien*, s. 67

Gräb si klade otázku, v čem se křesťanské přechodové rituály odlišují od jiných podobných nabídek náboženské či sekulární povahy. Křesťanské *proprium* spatřuje v ujištění o smyslu života, jež není vázáno na šťastné okamžiky životní cesty daného člověka. V sekulárním světě totiž jen ony garantují hodnotu života a mají nosnou a stabilizující funkci, zatímco církve na základě zvěsti o Kristově smrti a vzkříšení dokáže hovořit i o životních propastech a temnotách. Kazuální praxe se brání (vždy nepřímým) oslavám života, vzdoruje tlaku k permanentnímu sebeospravedlňování, protože se zakládá na víře v ospravedlňujícího Boha, který vítězně vstupuje i do lidského ztroskotání, neštěstí a smrti. Kazuálie dokáží negativní zkušenosti integrovat do pozitivního rámce smyslu, jímž je milující a odpouštějící Bůh, od něhož nás nemůže oddělit ani sebevíc nezdařený život a ani ta největší selhání. Lidskou potřebu ospravedlnění a uznání životního příběhu nelze a priori odmítnout jako ohrožení kazuální praxe, avšak *důvody* k tomuto ospravedlnění nenajdeme v biografii samotné, nýbrž jedině v Božím zaslíbení.<sup>27</sup>

#### IV. Zkušenosti a motivy rodičů jako východisko křesťanské pastorace

Mezi křesťanské rituály, doprovázející lidskou životní cestu „od kolébky až po hrob“, je zcela samozřejmě počítán i křest, čímž je zbaven svého úzce christologického chápání. Svátostná povaha křtu, která tento úkon neoddělitelně spojuje s činem spásy v Ježíši Kristu, je odsunuta do pozadí. Zatímco kerygmatická praktická teologie první poloviny 20. století důsledně aplikovala systematicko-teologické závěry na křesťanskou praxi církve, novější praktická teologie se spíše ptá, v jakých souvislostech běžný křesťan křest zakouší a jakou funkci splňuje v jeho životě. Za tento přístup se zasazuje bonnský praktolog THEOPHIL MÜLLER. Protože jen málokdo dokáže nějaký dogmatický problém uchopit mimo vlastní zkušenost, aby ho teprve poté „přeložil“ do svého života a vyvodil z něj konsekvence, je podle Müllera nutné programově vycházet z toho, do jaké zkušenosti křest vůbec vstupuje a co od něj lidé očekávají.<sup>28</sup> Za pomocí poznatků psychologie a sociologie musí teologie analyzovat především situaci rodičů, kterým se narodilo dítě. Farář má pak za úkol tyto obecné poznatky

<sup>27</sup> GRÄB, *Kasualien*, s. 68–69. Tím se Gräb vymezuje vůči jednostranně kerygmaticky orientované teorii kazuálií (srv. např. MEZGER, MANFRED, *Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge I. Die Begründung der Amtshandlungen*. München: Chr. Kaiser, 1957), která byla inspirována především dialektickou teologií.

<sup>28</sup> MÜLLER, THEOPHIL: *Konfirmation-Hochzeit-Taufe-Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste*, Stuttgart: Kohlhammer, 1988, s. 119.



dále upřesnit tváří v tvář konkrétnímu křesťnímu „kázu“, který – navzdory mnoha konstantám – je nakonec vždy jedinečný a vyžaduje pečlivou hermeneutiku. Müller rozlišuje tři okruhy rodičovských zkušeností:<sup>29</sup>

a) *Před narozením potomka*: prožitek sexuality a plození, těhotenství matky, očekávání, obavy, přání spojené s příchodem dítěte, okolnosti, za nichž dítě přišlo na svět atd.

b) *Prožitek porodu* jako tělesně-duševní dění, „řízené“ sice přirozeností, ale zakoušené duchem; je to lidská pra-zkušenost.

c) *Po narození*: štěstí, radost, uspokojení potřeb, naplnění přání, pocit obohacení, ale i vědomí odpovědnosti, povinností, zátěž, výzva, pocity spojené s pohledem do budoucnosti dítěte a rodičů, změna životního stylu, omezení svobody, dopad na rodinné konstelace.

V současné praktické teologii tak dochází k zajímavému paradoxu: přestože se křest jakožto přechodový rituál odehrává u příležitosti přechodu *dítěte* (totiž jeho příchodu na svět), stává se téměř výlučným předmětem zájmu otázka, v jakém smyslu je zrození nového života přechodem *pro rodiče*. Významem křtu pro životní cestu dítěte se prakticko-teologická literatura zabývá až sekundárně.

Pozoruhodnou sondu do situace rodičů provedl za pomoci psychoanalýzy praktický teolog v Kielu JOACHIM SCHARFENBERG. Ukazuje, že motivy, které vedou rodiče k pokřtění jejich dítěte, se nejenže často nekryjí s oficiální naukou církve, ale mnohdy dokonce vůbec nemají racionální základ.<sup>30</sup> Tyto chybějící důvody podle Scharfenberga nelze kompenzovat křesťní katechezí, protože křest je děj, v němž jsou ve hře především silné emoce. Těm je nejprve potřeba důkladně porozumět.<sup>31</sup> Jednání, které nemá racionální důvod, často bývá – podobně jako neuróza – náhražkou za potlačený pudový konflikt. Vlastní motiv a smysl jednání je tedy zapomenut a vytlačen do nevědomí. Komunikace o něm je možná opět jen na úrovni nevědomé a iracionální – a to právě umožňuje rituál.<sup>32</sup> Co je tedy oním nevědomým pozadím při křtu dítěte, co jsou ony potřeby, které chtějí být symbolicky vyjádřeny a případně i transformovány při křtu?

Scharfenberg poukazuje na pocitovou ambivalenci rodičů vůči narozenému dítěti, která zahrnuje dokonce i agresivní elementy.<sup>33</sup> Tato ambiva-

<sup>29</sup> MÜLLER, *Konfirmation*, s. 120–121.

<sup>30</sup> SCHARFENBERG, JOHANNES, Psychoanalytische Randbemerkungen zum Problem Taufe. *ThQ* 154 (1974), s. 3.

<sup>31</sup> SCHARFENBERG, *Taufe*, s. 3–4.

<sup>32</sup> SCHARFENBERG, *Taufe*, s. 4–6.

lence se stává problémem ve společnosti, která jako jediný legitimní vztah rodičů vůči svým dětem deklaruje radost a hlubokou laskavost – třebaže každodenní zkušenost a výsledky psychoanalýzy dokazují, že taková jednostrannost pocitů je čirá fikce. Všechny ostatní pocity společnost disqualifikuje jako nemorální, nepřirozené, nelidské. Rodičům tak nezbyvá nic jiného, než negativní emoce vůči dítěti vyloučit z vědomí. To ovšem není trvalé řešení, neboť potlačené pocity po čase vybuchují jako destruktivní agrese vůči dětem.<sup>34</sup>

Křest je rituálem, který umožňuje dát vlastní nevědomé agresi proti dítěti symbolicky zakódovaný (avšak přesto úlevně působící) výraz, a tak zpracovat základní konflikt ambivalence, aniž je potřeba ho nechat vystoupit do plného vědomí. Symbol potopení a vzkříšení naznačuje, že úkolem vůči narozenému dítěti není jen bezpodmínečné přijetí (které se již stalo přetěžující), nýbrž i schopnost se ho zavčas vzdát. Dítě ve křtu umírá jako *moje* dítě, jako osobní vlastnictví, které patří jen mně, ale také *žádá* jen mě. Ze křtu pak vystupuje jako *Boží* dítě, které je mi jen dočasně svěřeno a za které je i společenství připraveno převzít spoluzodpovědnost.<sup>35</sup>

## V. Teologická témata v křestní pastoraci

Jakým způsobem by měly být zkušenosti rodičů uvedeny do vztahu k samotné události křtu? Jaké motivy musejí být v křestní pastoraci i v křestní bohoslužbě zdůrazněny, aby se křest stal skutečně uzdravující událostí, která je odpovědí na situaci rodičů a pomoci v jejich těžkostech?

Th. Müller jmenuje následující motivy:

a) *Účast na stvoření* – rodiče prožívají narození svého dítěte jako Boží dar, nad nímž radostně žasnou, ale na kterém se také sami podíleli.

b) *Dítě není mé vlastnictví* – dítě jako Boží dar není rodičům jednoduše k dispozici, nýbrž je jim na nějaký čas svěřeno, aby mu dali něco z toho, co sami dostali. Křest je v tomto ohledu znamením, jímž rodiče předávají své dítě Bohu a zároveň se Bohu sami vydávají.

<sup>33</sup> Této ambivalence si všímá i H.-J. THILO: radost z narození se mísí se strachem, nadšení a údiv s úzkostným očekáváním, odpovědnost s bezmocí. Do těchto pocitů má být v pastoračním rozhovoru integrována biblická zvěst. THILO, HANS-JOACHIM, *Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, s 113–114.

<sup>34</sup> SCHARFENBERG, *Taufe*, s. 8

<sup>35</sup> SCHARFENBERG, *Taufe*, s. 9.

c) *Ochrana a jistota pro budoucnost* – ve křtu se manifestuje starost rodičů o dítě, ale zároveň důvěra v Boha, vyúsťující do prosby o Boží požehnání. Nejde ovšem o žádné lidské „zajištění“ budoucnosti.<sup>36</sup>

Na první pohled je patrné, že mezi těmito pastoračními důrazy nenalezneme klasické věroučné obsahy, jimiž byl křest od počátku naplňován. Křest jako znamení odpuštění hříchů, přivlastnění Kristovy smrti a vzkříšení, přijetí Ducha svatého, odumření starého Adama, začlenění do těla Kristova – všechny tyto biblické a dogmatické významy křtu ustupují do pozadí. Příznačné je, že Müller nespatřuje v křestní vodě symbol umrtvení hříšníka (to je prý v případě křtu dítěte pro rodiče nesrozumitelné), nýbrž symbol života. Křest nedělá z člověka křesťana, nesmývá hříchy, nepřináší milost, nečiní z člověka člena církve, není „branou do nebes“.<sup>37</sup>

Výrazněji soteriologické pojetí křestní pastorace, které do sebe integruje i stvořitelství, předkládá katolický pastorační teolog PAUL ZULEHNER. Jejím základním tématem je *požehnání*, interpretované ovšem jako vysvobození z dědičného hříchu, tj. z „tradice zla“, do níž každý člověk vrůstá, která ho po celý život obklopuje a na které se sám později aktivně podílí.<sup>38</sup> Požehnání je Božím zásahem do této neblahé tradice. Ježíš Kristus přemohl zlo tak, že je vzal na sebe, a tak vytvořil jakýsi „ostrov dobra“, který se nyní – analogicky jako tradice zla – může dál šířit. Nyní je každému člověku otevřena možnost být osvobozen z tradice zla. Dítě se křtem dostává „na Boží stranu“; křest je skutečně „výměnou vlády“ – vysvobození z temných mocí a otevřenou cestou k pravému životu.<sup>39</sup>

Zulehner je přesvědčen, že tento obsah křtu vychází vstříc i lidským očekáváním. Ty je ale nutné zároveň korigovat a pročistit, a chránit je tak před zklamáním, které se nutně dostaví, upneme-li se k Bohu, který dokonale odpovídá lidským představám a tužbám. Žadatelům o křest má být objasněno, že teprve zakořenění v pravém, živoucím Bohu, jenž se zjevil v Ježíši Kristu, vpravdě osvobozuje z životní bíd. Oprávněná touha po Božím požehnání může být utišena pouze příklonem k Bohu v Ježíši Kristu, který jedině daruje pravý a naplněný život. Požehnání ve křtu je ote-

<sup>36</sup> MÜLLER, *Konfirmation*, s. 128.

<sup>37</sup> MÜLLER, *Konfirmation*, s. 130–131.

<sup>38</sup> ZULEHNER, PAUL MICHAEL, *Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Freiburg: Herder, 1976, s. 164–165.

<sup>39</sup> ZULEHNER, *Heirat*, s. 165–166.

vřením Ježíšovy cesty, jeho životní praxe, která je modelem pozeňnaného života.<sup>40</sup>

## VI. Závazek křtu?

Stěžejní pastorační otázkou v diskusích o oprávněnosti křtu dětí je, zda je křest teologicky zodpovědným činem tehdy, když nelze předpokládat, že rodiče na sebe vezmou povinnost vychovávat své dítě tak, aby křest v jeho životě přinesl plody, tj. aby pokřtěný v budoucnu dospěl k živé a reflektované víře, ke svému křtu se přiznal a našel cestu do společenství věřících. Závazek křesťanské výchovy, vyjádřený křesťanským slibem, byl v posledních desetiletích zásadně zpochybněn poukazem na skutečnost, že distancovaná a punktuální participace „kauzálních“ křesťanů na životě sboru něco takového (plně) neumožňuje. Vyvázaní křtu z jeho tradičně-dogmatického určení a jeho zasazení do kontextu rodinné religiozity zároveň umožnilo takový křest „bez závazků“ legitimizovat.

Protože současná poimenika chce brát vážně veškeré představy a přání, která rodiče spojují s křesťanským úkonem, musí logicky respektovat také jejich rozhodnutí týkající se výchovy dítěte. MICHAEL NÜCHTERN varuje před tím, aby rodiče žádající křest vnímali faráře jako reprezentanta určitých norem, který přezkoumává jejich naplňování v životech a v osobní reflexi víry. Církev musí akceptovat „životně-cyklový“ význam křtu, který ve zbožnosti věřících hraje rozhodující úlohu.<sup>41</sup> „Prodloužení“ křesťanského aktu do pastoračního doprovázení má namnoze za cíl vtahovat distancované věřící (a potenciálně i nově narozené dítě) do života sboru. Potřeba doprovázení ve zlomové životní situaci tak naráží na vizi misijní sborové praxe: Zatímco žadatelé o křest touží po duchovní intervenci, farář chce především budovat sbor, a tak usiluje o aktivní a závazné členství „kazuálních“ křesťanů.<sup>42</sup>

Nüchtern obhajuje křesťanskou pastorační praxi, která se děje výhradně kvůli pastoračním samotným, nikoli kvůli růstu sboru. „Procesuální“ charakter křtu se proto má realizovat pouze jako jeho připomínání a potvrzování v okamžicích životních přechodů, které po křtu následují. Nikoli kontinu-

<sup>40</sup> ZULEHNER, *Heirat*, s. 166–170. Součástí této cesty je ovšem i začlenění do společenství, kde je Ježíšova praxe („tradice dobrá“) uvedena v život. Pozeňnaní a vstup do církve tak k sobě neoddělitelně náleží (s. 170–171).

<sup>41</sup> NÜCHTERN, MICHAEL, *Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991, s. 30–31.

<sup>42</sup> NÜCHTERN, *Kirche*, s. 37.

ální síť sborových akcí, nýbrž samotný životní příběh člověka sjednocuje diskontinuitu setkávání s křesťanskou zvěstí. Při těchto setkáních farář vnáší interpretační potenciály křesťanské víry do různých biografických situací, a tím stvrzuje Boží rozhodnutí pro křtěnce, které je ve křtu rituálně uskutečněno.<sup>43</sup>

R. Albertz si uvědomuje, že rodina má nezastupitelnou funkci náboženské socializace, a proto logicky je zájmem církve posilovat náboženský život rodiny. Nesmí se tak ovšem dít zavazováním k „církvevně“ chápané křesťanské výchově, neboť tu rodina obvykle nedokáže předepsaným způsobem realizovat. Církev nemůže děti využívat k tomu, aby na nich prosazovala své teologické představy a církevní normy. Náboženská socializace dítěte spočívá spíše v tom, že dítě v rodině získává osobní vztah k Bohu, vrůstá do důvěry k němu, učí se v modlitbě přinést před Boha své dětské bolesti a strachy a nalézt u něj útěchu. Vztah dítěte k Bohu se navíc buduje podle vztahu k rodičům. V tomto základním úkolu rodinu nemůže nahradit žádná církevní instituce. Církev je tu naopak na rodinu odkázána, protože bez rodinného náboženského zázemí vyjde veškerá církevní katecheze naprázdno.<sup>44</sup>

## VII. Závěr: křest mezi svátostí a kazuálií

V biograficky orientované praktické teologii mají kazuálie svébytný teologický význam, který nelze odvodit od Kristova poslání zvěstovat evangelium. Jsou náboženskými úkony, které mají kořen ve zbožnosti orientované na životní příběh jedince a na klíčové okamžiky v životě rodiny. Není v nich (primárně) tematizována spása člověka jako vysvobození z moci hříchu a dar nového života s Kristem, nýbrž je v nich zprostředkováno *požehnaní*, podpora a duchovní doprovázení v krizových životních přechodech. Kazuálie jsou křesťanskou podobou přechodových rituálů. Vztahují se k Bohu – Stvořiteli života každého jednotlivce, k Bohu, který člověka doprovází a opatruje na jeho životní cestě, garantuje jeho nepodmíněnou hodnotu a smysl, povzbuzuje k naději a přijetí nových životních výzev, pomáhá v novém ustavení rozkolísané biografie.

Biografická koncepce kazuálií ukázala, že křest není jen jednou ze svátostí, ale funguje také jako rituál, který napomáhá zvládnout rozchod s jednou životní etapou a vykročit do etapy nové. Kromě svého specificky křesťanského obsahu má křestní slavnost nepochybně také sociálně-psycho-

<sup>43</sup> NÜCHTERN, *Kirche*, s. 44.

<sup>44</sup> ALBERTZ, *Frömmigkeit*, s. 209–210.

logickou komponentu, kterou je potřeba v pastoraci zohlednit. Proto se právem volá po pastoraci rodičů, kteří se narozením dítěte dostávají do nové – v mnohých ohledech krizové – situace. Zkušenosti a pocity rodičů přitom v pastoraci nejsou jen jakýmsi psychologickým obalem vlastního teologického jádra, nýbrž něčím, co k události křtu a hlavně k následující cestě dítěte po křtu neoddelitelně patří. To, jakým způsobem rodiče zvládnou svou přechodovou krizi, totiž tuto cestu významně spoluurčuje, protože životní příběh dítěte je zpočátku zcela vrostlý do příběhu jeho rodičů. Zpracování ambivalentních pocitů po narození potomka a zodpovědné přijetí rodičovské role je základem zdařilého vývoje a zrání dítěte, a tedy i jednou z podmínek zdařilé *cesty víry* dítěte. Jestliže tato cesta pastorovi není lhostejná, nemůže mu být lhostejná ani situace rodičů.

Rozpoznání pastoračních implikací křtu však neospravedlňuje názor, že křestní slavnost a křestní pastorec se musí zcela podřítit požadavkům kladeným na přechodové rituály a že veškerá specificky křesťanská náplň křtu musí být upozaděna, ne-li zcela eliminována. Křest má v rámci slavností spojených s přelomovými životními okamžiky mimořádné postavení, protože se děje z Kristova pověření, je (na rozdíl od ostatních kazuálií) nerozlučně spjat se zvěstovatelským úkolem církve a konstituuje křesťanskou identitu vůbec. Není-li toto výjimečné postavení křtu respektováno, dochází ke zkreslení jeho podstaty a redukci jeho významu.

Křest spojuje člověka s příběhem Ježíše Krista, a proto z něj vyplývá i závazek následování Krista. Cesta víry je součástí křestního dění – bez ní je křestní úkon sice platný, avšak zůstává bez účinku. Proto je při křtu dětí (stejně jako při křtu dospělého) příslib křesťanského života nezbytností. Farář samozřejmě nemá v křestním rozhovoru úlohu inkvizitora, který zkoumá správnost motivů vedoucích ke křtu a zjišťuje připravenost rodičů ke křesťanské výchově. Na druhé straně se ovšem nemůže spokojit s pouhým punktuálním setkáním s rodiči a jejich dítětem. Distancovaná či kazuální křesťanská identita rodičů má být sice respektována, ale rozhodně ne pokládána za postačující a žádoucí stav, který by se farář ani neměl pokoušet změnit. To by byl spíš výraz farářovy lhostejnosti, bezradnosti či rezignace vůči rodičům a dítěti, nikoli výraz jeho respektu a skutečné pastorační péče. Legitimní zájem o růst ve víře dítěte nutně vede k otázce, jakým způsobem k němu rodiče samotní hodlají přispět.

Ukazuje se, že protipólem křestní pastorec, která chce pouze správně a nezkrasleně vyřídít evangelium (případně pouze podat teologický výklad křtu) a neznepokojuje se konkrétní situací, v níž se rodiče s dítětem nacházejí, je pastorec chápaná jako psychologická intervence, v níž křesťanský obsah slouží už jen jako ideologická podezdívka vlastní terapie.

Náboženský háv takové intervence pak ani nemusí být specificky křesťanský, protože pouze slouží k uspokojení aktuálních potřeb rodičů. Evangelium se proměňuje v abstraktní náboženské fráze, v nichž už nelze rozpoznat zakotvení v události Ježíše Krista.

Biograficky pojatá křestní praxe navíc často podléhá dojmu, že už předem ví, jaké jsou skutečné potřeby a požadavky rodičů, kteří žádají o křest dítěte. Předem hotový obraz rodičovských potřeb příliš rychle vyřazuje četné teologické problémy s odůvodněním, že pro distancované křesťany nejsou aktuální či srozumitelné, a proto o nich pastorování nechťejí nic slyšet. Mezi tyto problémy patří zejména téma hříchu a zla, které je svévolně postaveno mimo horizont rodičovské zkušenosti.

Motiv *záchrany* v nouzi a v ohrožení mocnostmi hříchu a zla je přitom pro křestní pastoraci zcela zásadní. Tento motiv spojuje Boží stvořitelско-doprovázející a Boží spásné jednání, které se mnozí praktologové právě snaží z kazuálie vyloučit. Chceme-li pravdivě zhodnotit situaci pastorovaných, musíme připustit, že zlo není jen jakýmsi „neštěstím“, které je na člověka pouze „uvaleno“, které se prostě „přihodí“. Na lidské situaci – a lidské bidě – se spolupodílí také člověk sám. Je-li tedy lidská nouze vždy *také* důsledkem hříchu, pak záchrana z této nouze je *také* záchranou z hříchu a zla, které člověk zavinil. Je tedy *také* spásným jednáním. Není-li při křtu tematizován hřích, pak je situace rodičů i jejich dítěte analyzována jen velmi povrchně. Člověk je tiše vyvázan ze svého podílu na bidě světa i bidě vlastní a veškerá odpovědnost je svalována na Boha, který dopouští zlo a neštěstí. Zároveň je vyprázdněn i samotný křestní akt, neboť je z události křtu eliminována lidská vina, odcizení od Boha, pokání, ale nakonec i spása v Ježíši Kristu, protože ta se v perspektivě Božího žehnajícího jednání, redukováného na opatrování a ochranu, jeví jako irelevantní. Šance, aby se (jakkoli od sboru distancovaní) rodiče setkali s mocí evangelia, je tím promarněna, neboť evangelium je fakticky zamlčeno.

### Literatura

- AHUIS, FERDINAND, *Der Kasualgottesdienst zwischen Übergangsritus und Amtshandlung*, Stuttgart: Calwer, 1985.
- ALBERTZ, RAINER, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*. Stuttgart: Calwer, 1978.
- BAUMGARTNER, ISIDOR, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf: Patmos, 1990.
- CORNEHL, PETER, Taufpraxis im Umbruch. In: GARHAMMER, ERICH et al. (Hg.), *Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde*. München:

- Don Bosco, 2002, 126–137.
- EMEIS, DIETER, Die Taufe. In: BASTIAN, HANS-DIETER (Hg.), *Taufe, Trauung und Begräbnis*, München: Kaiser, 1978, 15–66.
- ENGELHARDT, KLAUS et al. (Hg.): *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 1997.
- FECHTNER, KRISTIAN, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh: Kaiser, 2003.
- GRÄB, WILHELM, Kasualien – religionstheologisch betrachtet. In: GARHAMMER, ERICH et al. (Hg.), *Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde*. München: Don Bosco, 2002, 51–69.
- HANSELMANN, JOHANNES et al. (Hg.), *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 1984.
- HILD, HELMUT (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung*, Gelnhausen: Burckhardtthaus, 1974.
- HUBER, WOLFGANG et. al (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn, 2006.
- JETTER, WERNER, Der Kasus und das Ritual. Amtshandlungen in der Volkskirche. *WPKG* 65 (1976), 208–223.
- KOHL, PETER, Die Taufpredigt als Intervention. In: GARHAMMER, ERICH (ed.), *Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde*, München: Don Bosco, 2002, 103–125.
- NÜCHTERN, MICHAEL, *Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991.
- MATTHES, JOACHIM, Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. In: MATTHES, JOACHIM (Hg.), *Erneuerung der Kirche: Stabilität als Chance. Konsequenzen aus einer Umfrage*, Gelnhausen: Burckhardtthaus, 1975, 83–112.
- MEZGER, MANFRED, *Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung. Ordnung und Seelsorge I. Die Begründung der Amtshandlungen*. München: Chr. Kaiser, 1957.
- MÜLLER, THEOPHIL: *Konfirmation-Hochzeit-Taufe–Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste*, Stuttgart: Kohlhammer, 1988.
- SCHARFENBERG, JOHANNES, Psychoanalytische Randbemerkungen zum Problem Taufe. *ThQ* 154 (1974), 3–10.
- THILO, HANS-JOACHIM, *Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- WESTERMANN, CLAUS, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München: Kaiser, 1968.
- WILL, KLAUS, *Sinnggebung und Lebenshilfe. Zur theologischen Theorie der Amtshandlungen*, Frankfurt: Peter Lang, 1983.
- ZULEHNER, PAUL MICHAEL, *Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Freiburg: Herder, 1976.

### Zkratky

ThQ – Theologische Quartalschrift

WPKG – Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft