

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

**Pastorační aspekty křtu v současné  
diskusi v německé jazykové oblasti**

Kornélia Kolářová Takácsová

Katedra praktické teologie  
Vedoucí práce: prof. ThDr. Pavel Filipi  
Studijní program: Teologie  
Studijní obor: Systematická a praktická teologie

Praha 2012



## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Pastorační aspekty křtu v současné diskusi v německé jazykové oblasti* napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze, dne 15. června 2012

Kornélia Kolářová Takácsová

## **Bibliografická citace**

Pastorační aspekty křtu v současné diskusi v německé jazykové oblasti [rukopis]: disertační práce / Kornélia Kolářová Takácsová; vedoucí práce: prof. ThDr. Pavel Filipi. – Praha, 2012. 177 s.

## **Anotace**

Práce shrnuje a kriticky analyzuje diskusi o pastoračních aspektech křtu, která probíhá v německém jazykovém prostoru od sedmdesátých let minulého století. Konstatuje, že křest je zbavován svého úzce christologicko-sakramentálního určení a je traktován především jako kazuálie. Biografické a rituálně-teoretické koncepce kazuálií připisují těmto aktům samostatným teologický význam, který nelze odvodit z Kristova pověření zvěstovat evangelium, ale má spíš kořeny ve zbožnosti orientované na životní cyklus jednotlivce a rodiny. Kazuálie jsou proto chápány jako pastorační doprovázení člověka v jeho zlomové (a tedy krizové) životní etapě, které má zprostředkovat emocionální a kognitivní stabilizaci a pomáhat při znovuuštění rozkolísané identity. Křestní praxe má v této perspektivě vycházet z ambivalentních zkušeností rodičů a poskytovat jim odpovídající náboženskou intervenci. Tradiční teologické obsahy křtu jsou přitom do značné míry eliminovány s odvoláním na situaci distancovaných křesťanů, kteří se těmto obsahům odcizili.

## **Klíčová slova**

Křest, pastorační péče, kazuálie, rituál, lidová církev

## **Summary**

The thesis „Pastoral aspects of the baptism in the current discussion in the German speaking countries” analyzes critically the theological discussion since the seventies. The baptism is deprived of its closely sacramental and christological determination and is treated as an occasional service. Biographical and ritual concepts of the occasional services attribute to these acts a special theological significance that cannot be derived from Christ's commission to preach the gospel, but rather is rooted in a piety, which targets the life cycle of individuals and families. Occasional services are therefore seen as a pastoral accompaniment of man in his fault (and critical) stage of life. Its aim is to convey his emotional and cognitive stabilization and assist in re-establishing his fluctuating identity. The practice of the baptism, in this perspective, must regard ambivalent experiences of parents and provide them an appropriate religious intervention. Traditional theological contents of the baptism are markedly eliminated with regard to the situation of the distant Christians who became estranged from the reflected Christianity.

## **Keywords**

Baptism, Pastoral Care, Occasional Services, Ritual, Folk Church

## **Poděkování**

Děkuji vedoucímu své disertační práce panu profesoru Pavlu Filipimu za vedení práce a cenné podněty a také svému manželovi Ondřeji Kolářovi za pomoc při překladu některých německých textů.

## Obsah

1. Úvod .....	9
2. Biblicko-historický kontext .....	11
2.1. Novozákonní pozadí problematiky .....	11
2.2. Lutherovo znovunalezení významu křtu pro život křesťana .....	12
2.3. „Kopernikánský obrat“ v křesťanské pastoraci ve 20. století .....	15
3. Diskuse o kazuáliích: pozice a tendence .....	18
3.1. Empirické výzkumy kazuální zbožnosti .....	19
3.2. „Sitz im Leben“ kazuálií: rodinná zbožnost .....	22
3.3. Kořeny rodinné religiozity: tradice stvoření jednotlivce .....	28
3.4. Kazuálie jako odpověď na požadavky životního cyklu .....	34
3.4.1. Joachim Matthes .....	34
3.4.2. Walter Neidhart .....	35
3.4.3. Yorick Spiegel .....	37
3.4.4. Michael Nüchtern .....	39
3.5. Rituálně-teoretický přístup .....	41
3.5.1. Werner Jetter .....	41
3.5.2. Klaus Will .....	44
3.5.3. Dietrich Rössler .....	46
3.5.4. Henning Luther .....	49
3.6. Kazuální pastorační práce jako „výklad života“: Wilhelm Gräb .....	50
3.6.1. Proměna funkce náboženského rituálu v současné společnosti .....	50
3.6.2. Zprostředkování otevřeného horizontu .....	53
3.6.3. Nové ustavení smyslu životního příběhu v kazuáliích .....	54
3.6.4. Kazuálie jako služba veřejnosti pro přelomové životní období .....	57
3.6.5. Kazuálie jako ospravedlnění životních příběhů .....	60
3.7. Ekumenické východisko: Peter Cornehl .....	62
3.8. Oslava Bohem darovaného života: Wolf-Eckart Failing .....	66
3.9. Kazuálie jako místa setkání s mocí evangelia .....	70
3.9.1. Bernard Ulrich .....	70
3.9.2. Manfred Seitz .....	74
3.9.3. Ulrike Wagner-Rau .....	76
4. Pastorační dimenze kazuálií (shrnutí) .....	87

4.1. Kazuálie jako přechodové rituály?.....	87
4.2. Požehnání: společný jmenovatel kazuální praxe?.....	89
4.3. Kazuální praxe v lidové církvi .....	90
4.4. Pastorační dimenze jednotlivých částí kazuální praxe.....	91
4.5. Kazuálie: misijní příležitost? .....	93
4.6. Problematika souhrnných koncepcí kazuálií.....	95
5. Křest svatý v pastoračních souvislostech.....	97
5.1. Křest mezi dogmatikou a rodičovskou zkušeností.....	98
5.1.1. „Výklad života“ ve světle evangelia: Hans-Joachim Thilo .....	98
5.1.2. Křest v ambivalenci rodičovství: Joachim Scharfenberg .....	99
5.1.3. Křest jako znamení přijetí: Theophil Müller .....	102
5.1.4. Křest jako konstituování identity: Kristian Fechtner .....	105
5.1.5. Křestní kázání jako intervence: Peter Kohl .....	107
5.1.6. Konkretizace: Křest umírajících novorozenců .....	109
5.2. Pohledy katolické praktické teologie .....	111
5.2.1. Terapeutická funkce křtu: Isidor Baumgartner .....	112
5.2.2. Péče o dítě skrze pastorační rodičů: Paul Zulehner .....	116
5.2.3. Rozmanitost křestních pastoračních modelů: Dieter Emeis ....	121
5.3. Praxe křtu v lidové církvi.....	132
5.3.1. Křest v napětí eklesiologických koncepcí: Kugler/Lindner ....	132
5.3.2. „Prodloužení“ křtu do života: Michael Nüchtern .....	136
5.3.3. Závazek křtu = účast na sborovém životě? Christian Albrecht	139
5.4. Sakramentální východisko .....	141
5.4.1. Křest jako počátek cesty s Kristem: Christian Grethlein.....	141
5.4.2. Křest jako záchrana v ohroženém světě: Peter Cornehl .....	144
5.4.3. K problematice symboliky křtu: Rudi Fleischer.....	148
5.4.4. Znovuoživit symboliku křtu: Eberhard Winkler.....	149
5.4.5. Připomínka křtu skrze večeři Páně: Friedrich Wintzer.....	151
5.4.6. Nezrušitelné Boží přitakání: Traugott Koch.....	152
5.4.7. Křest jako dar a úkol: Reinhard Slenczka.....	153
5.4.8. Konkretizace: Křest v rozhovoru s biblickým svěděním.....	155
6. Závěr .....	158
6.1. Křest mezi náboženským rituálem a svátostí .....	158
6.2. Témata křestní pastorače.....	162

6.3. Závazek křtu?.....	165
6.4. Biograficko-rituální koncepce křtu v sekularizované společnosti .	169
Seznam literatury .....	172



# 1. Úvod

Křest patří k tématům, které je možno uchopit z mnoha různých perspektiv. Každá teologická disciplína se křtu nějakým způsobem dotýká: Ve Starém zákoně se tradičně hledaly pomoci alegorie či typologie různé předobrazy křesťanského křtu, pozdější starozákonní věda spíše upozorňuje na analogie s židovskými rituály. Novozákonní bádání studuje teologii křtu různých raně křesťanských tradic a pokouší se rekonstruovat křestní praxi v prvotní církvi. Vývoj křestní teorie a praxe v křesťanských církvích se snaží nastínit historická teologie. Religionistika sleduje rituály spojené s omýváním v jiných náboženstvích a zařazuje křest do rodiny přechodových rituálů. Pevné místo má křest také v dogmatice, která ho obvykle traktuje v rámci nauky o svátostech, „de mediis salutis“, případně v eklesiologii. Chápeme-li křest jako základ a trvalé východisko křesťanského života, pak se musí úvahy o křtu a jeho důsledcích promítnout i do křesťanské etiky. A konečně všechny oblasti praktické teologie se křtem více či méně zabývají, obzvlášť výrazně pak liturgika, katechetika a nauka o kazuálích.

Chceme-li se soustředit na pastorační rozměr křtu v současné diskusi, záhy zjistíme, že nebude možné opominout žádnou z výše zmiňovaných souvislostí, v nichž se dnes téma křtu ocitá. Tyto souvislosti činí ze zvoleného tématu poměrně komplexní problematiku. V předkládané práci se budu snažit zohlednit pokud možno všechny tyto perspektivy, avšak často bude nutné zůstat jen u jejich náčrtu, protože jejich další sledování by nebylo v rámci jedné studie možné. Cílem bude spíše ukázat, jakým způsobem se v otázce pastorační dimenze křtu uplatňují zásadní pohledy současné praktické teologie na téměř všechny oblasti jejího zkoumání. Z následujících výkladů snad vyplyne, že pastorece spojená se křtem se stává jakými zrcadlem, odrážejícím pohyb v celé současné praktické teologii.

Ve své práci se omezím na diskusi v německém jazykovém prostoru. Zde se přibližně od šedesátých let minulého století stala zvolená problematika aktuální v souvislosti s celkovým obratem v praktické teologii a dodnes je hojně diskutována. Při takovémto postupu je ovšem nutné mít na paměti, že podoba

církvě v německy mluvících zemích (zejména v Německu) stejně jako i její společenské postavení se od českých církevních poměrů v mnohém odlišují. Níže pojednávání autoři vycházejí obvykle ze situace lidové církve, zatímco české církve (snad s výjimkou katolické církve, a to pouze v některých regionech) jsou svou povahou menšinové či přímo diasporní. Přesto se domnívám, že moje práce může být přínosem i pro české církevní prostředí. Otázky spojené se křtem (a obecně s kazuáliemi), které se staly předmětem zkoumání v německy mluvících zemích, totiž nejsou jen specifikem lidové církve německého typu, ale nezbytně se vynořují ve všech církvích, v nichž se praktikuje křest dětí a členství v církvi striktně podmíněno aktivní účastí na sborovém životě. Mezi takové církve patří i Českobratrská církev evangelická. Navzdory tomu, že z hlediska její velikosti, počtu jejích členů v poměru k počtu obyvatel České republiky a jejího územního rozmístění ji lze sotva nazvat lidovou církví, přesto má s lidovou církví některé společné rysy.

K nim patří především skutečnost, že jednotlivé sbory zpravidla nejsou tvořeny pouze pravidelnými účastníky bohoslužeb a jiných sborových setkávání, ale i poměrně velkou skupinou „okrajových“ členů, kteří jsou se sborem spíše ve sporadickém kontaktu, a přece jim z dobrých důvodů není upíráno členství v církvi. Vedle toho existuje (a dle mého soudu také postupně narůstá) okruh lidí sympatizujících s církvi a jejími aktivitami, kteří se příležitostně církevního života také účastní nebo ho alespoň nějak podporují. Mezi aktivním jádrem sborů a tzv. nevěřícími tedy není žádná ostrá hranice; naopak tu existuje poměrně široké pásmo lidí, kteří k církvi mají více či méně blízko. V německé oblasti je toto pásmo samozřejmě neporovnatelně početnější než v České republice, ale situace samotná je jistě v tomto smyslu srovnatelná, což je pro naši problematiku podstatné.

## 2. Biblicko-historický kontext

### 2.1. Novozákonní pozadí problematiky

Skutečnost, že se pastorační rozměr křtu dostal do centra pozornosti teologie posledního půlstoletí, neznamená, že tento rozměr byl teprve tehdy objeven. Naopak: v pastoračních souvislostech byl křest vnímán a reflektován od samotných počátků. To vyplývá již z chápání křtu jako aktu, v němž je člověk spojen s Ježíšem Kristem, a tím se samotným Bohem.<sup>1</sup> Tato zásadní změna vztahu k Bohu a tím i celé identity má bezprostřední a trvalý dopad na život tohoto člověka. Pokřtěný získává podíl na novém životě otevřeném Kristovým vzkříšením. Jsou mu odpuštěny hříchy a přijímá dar Ducha svatého (Sk 2,38). Křest otevírá cestu následování Krista. Proto nepřekvapí, že nejvýznamnější Pavlův výklad o podstatě křtu je ukončen parenezí:

„Nechť tedy hřích neovládá vaše smrtelné tělo, tak abyste poslouchali, čeho se mu zachce; ani nepropůjčujte hříchu své tělo za nástroj nepravosti, ale jako ti, kteří byli vyvedeni ze smrti do života, propůjčujte sami sebe a své tělo Bohu za nástroj spravedlnosti. Hřích nad vámi už nebude panovat; vždyť nejste pod zákonem, ale pod milostí. (Ř 6,12-14)“

Bylo by dokonce možné říci, že je pastorační praxe na křtu přímo založena: je to péče o to, aby křest u daného člověka skutečně nesl své plody, aby se jeho účinky projeví v celém jeho životě. Pro samotného pokřtěného je vlastní křest trvalým a nesmazatelným ujištěním o tom, že ho z Boží ruky nikdo nemůže vytrhnout<sup>2</sup>, a zároveň povzbuzením k tomu, aby svůj křest ve svém životě opravdu „realizoval“. Křest vyznačuje polaritu křesťanského života mezi

---

<sup>1</sup> Křtěnec je pokřtěn „ve jméno“ Ježíše Krista (srv. např. Sk 8,16) či trojjediného Boha (Mt 28,19). Pavel křestní děj popisuje jako „změnu vlastnictví“ člověka: pokřtěný už nepatří sám sobě (ani jiným mocnostem, které si na něj činí nárok), ale Bohu, resp. Pánu (Ř 6,10; srv. 14,7-8). Křest je vstupem do příběhu Ježíše Krista, přijetím účasti na jeho smrti a vzkříšení (Ř 6,5).

<sup>2</sup> Srv. Ř 8,38n. Připomeňme jen, že křest je v tomto smyslu zdrojem posily a naděje nejen pro život, ale i pro umírání a smrt.

„již ano“ jednou provždy uskutečněné spásy v Kristu a „ještě ne“ jejího konečného dovršení. V tomto napětí se odehrává životní příběh věřících. Jednorázovost, neopakovatelnost křtu je stvrzením Božího přitakání člověku, které Bůh nechce vzít zpět, a není ho proto možné zrušit ani vlastním proviněním, ani nějakým vnějším protivenstvím. Křest je ale zároveň výzvou k jeho celoživotnímu zpřítomňování a naplňování s výhledem k jeho konečnému dovršení v Božím království, tedy k pokání a navracení k Bohu. Celý růst ve víře je proto možné nazvat růstem a dozráváním ve křtu. Křest je v novozákonním pohledu vždy zároveň indikativem i imperativem, darem i závazkem.<sup>3</sup>

## **2.2. Lutherovo znovunalezení významu křtu pro život křesťana**

K přínosům reformační teologie patřilo znovuobjevení pozapomenutého významu křtu pro křesťanský život. Zvláště Martin Luther sám se snažil vrátit křtu postavení, které mu po právu náleží.<sup>4</sup> Ve středověké teologii nebyla nezbytnost křtu ke spáse samozřejmě popírána, ale význam křtu pro osobní zbožnost byl odsunut do pozadí a překryt jinými „prostředky spásy“, především svátostí smíření a částečně také biřmováním. Novozákonní vazba mezi křtem a cestou následování Krista byla uvolněna.<sup>5</sup>

Místo křtu v křesťanské zbožnosti objasňuje Luther shrnujícím způsobem ve svém Velkém katechismu. Křest je pro víru především nezbytnou oporou a

---

<sup>3</sup> Ke křtu v Novém zákoně srv. např. FLEMINGTON, William Frederick, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London: SPCK 1948; BARTH, Gerhard, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen-Vlyun: Neukirchener 2002.

<sup>4</sup> SKJEVESLAND, Olav, *Die heilige Taufe nach lutherischem Verständnis in Verkündigung und Katechese*, in: Joachim HEUBACH (vyd.): *Das Sakrament der Heiligen Taufe*, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1997, 91-109; BRECHT, Martin, *Gelebte Taufe nach Martin Luther*, in: Joachim HEUBACH (vyd.): *Das Sakrament der Heiligen Taufe*, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1997, 21-39.

<sup>5</sup> Srv. k tomu např. PANNENBERG, Wolfhart, *Systematische Theologie*, Bd. III, Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht 1993, 276n, 297-300. Neblaze tu působila především představa pokání jako druhého záchraňujícího člunu, který je věřícímu nabídnut poté, co loď milosti dané ve křtu kvůli hříchům ztroskotala.

povzbuzením – ve vší nouzi, ohrožení, v nejrůznějších protivenstvích, ve svodech hříchu.

„Je tedy třeba si křtu hledět a užívat jej ku prospěchu; a když nás tíží břemeno našich hříchů a naše svědomí, posilovat se jím a potěšovat se asi takovými slovy: Jsem přece pokřtěn – a jestliže jsem pokřtěn, je mi přislíbeno, že budu spasen a že budu mít věčný život s duší i tělem.“<sup>6</sup>

Křest je tedy pro Luthera pevný fundament, na němž křesťanská víra smí stát, kořen, z něhož se po celý život sytí.<sup>7</sup> Křest je ale zároveň trvalým napomenutím, které nás nenechává lhostejným vůči vlastnímu hříchu, učí nás s ním bojovat – a zároveň nám dává naději, že díky naší spjatosti s Kristem nad námi hřích a smrt nemají poslední slovo:

„To dvojí, potopení pod vodu a vytažení, poukazuje na sílu i působení křtu, totiž usmrcení starého Adama a zmrtvýchvstání nového člověka. A také by se to obojí mělo dít po celý náš život; život křesťana není ničím jiným než každodenním křtem, jednou započatým a stále trvajícím. Neustále je třeba odstraňovat a vymítat to, co patří starému Adamovi, a odkrývat to, co patří novému. (...) Přicházíme-li nyní do Kristova království, mělo by v nás tohoto starého Adama každý den ubývat, a my se tak postupně stávali mírnějšími, trpělivějšími, dobromyslnějšími, zatímco lakota, zášť, závist a pýcha by se krok po kroku vytrácely. Takové je pravé užití křtu mezi křesťany, naznačené křtem ve vodě. A kde se toto neděje, kde se starému člověku povoluje uzda, takže může růst a mohutnět, tam křtu neužívají, ale protíví se mu. Vždyť těm, kteří jsou bez Krista, nezbyvá nic jiného, než aby den po dni upadali; pravdu má přísloví, které říká: Čím starší, tím horší. Byl-li někdo před rokem pyšný a lakomý, je dnes ještě pyšnější a lakomější, hříchy mládí s ním rostou a rozvíjejí se. (...) A takto by se podle své přirozenosti rozvíjel starý člověk, totiž starý Adam, kdyby mu křest svou silou nebránil a nedržel na uzdě. A naopak, v tom, kdo se stal křesťanem, se tento starý člověk každým dnem umenšuje, až nakonec docela zahyne. Takto tedy vypadá opravdové ponoření a pohroužení v křest a dennodenní povstávání a vystupování z jeho lázně. A v tomto smyslu není vnější znamení určeno jen k tomu, aby mocně působilo, ale i k tomu, aby něco ohlašovalo a naznačovalo. Kde víra nese

---

<sup>6</sup> WERNISCH, Martin (vyd.): *Knihy svornosti*, Praha: Kalich 2006, 447.

<sup>7</sup> Třebaže je křest jen jeden a jednou provždy daný, ve víře je nutné ho neustále opakovat, tj. neustále umírat hříchu a být Bohem obnovován: „Ita semel es baptizatus sacramentaliter, sed semper baptizandus fide, semper moriendum semperque vivendum.“ (WA 6,535,10n)

ovoce, tam křest není jen znamením, ale tam i působí. Kde však víra chybí, zůstává křest pouze neplodným znamením.“<sup>8</sup>

Martin Luther tedy v souladu apoštolem Pavlem zdůrazňuje podvojnou povahu křtu: křest je na jedné straně jednorázovým aktem *Božím*: jako takový je dostačující, není nutné a potřebné k němu z lidské stránky nic přidávat, neexistuje nic, co by ho mohlo jakkoli doplnit, ani co by ho mohlo zpochybnit či zrušit.<sup>9</sup> Na druhé straně je ale trvalou výzvou k *lidskému* jednání: k pokání. Křest bez pokání a boje s hříchem sice zůstává v platnosti, ale je neúčinný:

„Z toho můžeš také vidět, že křest v sobě po obou stránkách, své skutečné účinnosti i symbolického významu, zahrnuje též i třetí svátost, která je nazývána pokání – a že v těchto dvou tedy vlastně jde o svátost jedinou, svátost křtu. Vždyť co jiného je pokání než opravdový útok na starého člověka a vstup do nového života? Jestliže tedy žiješ v pokání, žiješ ve křtu, neboť křest nový život nejen ohlašuje, nýbrž také působí, počíná a pohání; vždyť v něm je dávana milost, duch i síla, která starého člověka dusí a potlačuje, aby povstával a sílil člověk nový. Tento křest trvá – a když od něj někdo odpadne a zhřeší, máme k němu přece stále otevřený přístup, abychom si starého člověka znovu podrobili. Nepotřebujeme však už být znovu poléváni vodou. (...) Opakované je pouze pokání, které je tedy návratem a přistoupením ke křtu, aby se člověk opět vložil do toho, s čím již začal, ale pak od toho opět upustil. (...) Vidíme tedy jasně, jak skvělou věcí křest je. Vytrhuje nás z ďáblova chřtánu a přivlastňuje nás Bohu, krotí a odnímá hřích, posiluje každý den nového člověka, provází nás na cestě a zůstává s námi až do té doby, dokud z této bídy nedojdeme do věčné slávy. Proto ať každý pokládá křest za denní oděv, ve kterém by měl stále chodit, aby měl víru a její ovoce, potlačoval starého člověka a rostl v nového.“<sup>10</sup>

Uvidíme, že právě tento moment se stane kamenem úrazu pro některé směry současné praktické teologii, které hřích zbavují jeho radikálnosti (pokud ho dokonce přímo neignorují či nepopírají), a tím i křtu odnímají jeho podstatu a fakticky ho vyprazdňují.

---

<sup>8</sup> Kniha svornosti, 449.

<sup>9</sup> Křest má *charakter indelebilis* (WA 34/I 93,13-98,12), hřích nedokáže křest popřít; svazek mezi Kristem a člověkem, který byl ustaven ve křtu, zůstává, i když ho člověk svým faktickým životem zrazuje. Kristus zůstává „biskupem duše“ (WA 46, 195,10-201,11).

<sup>10</sup> Kniha svornosti, 450.

### 2.3. „Kopernikánský obrat“ v křestní pastoraaci ve 20. století

Závazek spojený se křtem zahrnuje nejen nutnost přiznat se k vlastnímu křtu vírou a vyznáním, ale i celoživotní a každodenní přisvojování milosti dané ve křtu. Pastorační dimenze křtu tedy byla od počátku křesťanství až téměř po současnost spatřována právě ve způsobu, jak se jistota Božího bezpodmínečného přijetí a odpuštění, jehož znamením je křest, promítá do života pokřtěného, jak ho formuje a dává jeho cestě směr. Nebo jinak: jak se Duch svatý ujímá a proměňuje člověka, který ve křtu spojil svou cestu s Kristem a tohoto Ducha přijal; jak v něm umrtvuje starého Adama a tvoří nového člověka; jak určuje i jeho každodennost se vším, co přináší; jak kultivuje a podporuje jeho víru, naději a lásku; jednoduše: jak utváří jeho zbožnost.

V posledních několika desetiletích se ovšem situace zásadně proměnila. Tento posun může být charakterizován následovně:

1) *Od křtěnce k jeho rodičům*: nejdůležitější obrat spočívá v tom, že předmětem zájmu přestává být křtěnec sám a jeho životní cesta a pozornost se obrací k těm, kdo ho dali pokřtít: tedy (zpravidla) k jeho rodičům. *Jejich* životní cesta – ať už ji smíme označit za křesťanskou, či ne – se stává předmětem pastoraace i úvah o tom, jakou podobu by taková pastoraace měla mít.

2) *Od celé životní cesty k jednomu jejímu úseku*: zatímco podle tradičního učení má křest určovat *celou* životní cestu pokřtěného, protože je událostí, která se týká *celku* člověka (včetně jeho věčného údělu), nyní se pastoraace zužuje na relativně krátký *úsek života* rodičů, totiž na období přibližně vymezené porodem dítěte a jeho křtem. Nechybějí pokusy toto období poněkud prodloužit a zahrnout do něj i pastorační doprovázení v následujících letech po příchodu dítěte na svět, ale v zásadě platí, že se zájem obrací především k onomu „přechodovému“ období adaptace na novou životní situaci, vzniklou v důsledku narození dítěte.

3) *Od církevně centrovaného pojetí k otevřeně služebnému:* zatímco tradiční křestní pastorační práce se samozřejmě děla v rámci církve a měla před očima „praktikujícího“ věřícího, alespoň v hlavních rysech obeznámeného s teologickým významem křtu a jeho důsledky pro vlastní spiritualitu, nyní se pastorovanými stávají v zásadě *všichni lidé*, kteří se rozhodnou své dítě přinést ke křtu, bez ohledu na míru jejich účasti na sborovém životě či míru jejich povědomí o tom, co křest znamená. Křestní pastorační práce se stává službou poskytovanou principiálně všem, kdo o tuto službu projeví zájem (v tomto ohledu se křestní pastorační práce nápadně přibližuje diakonii).

4) *Od teologicko-parenetického pojetí pastorační práce k antropologicko-psychologickému:* jistě nelze říci, že by tradiční pastorační práce nebrala vůbec ohled na konkrétní životní situaci pastorovaného, včetně jejích psychologických, sociálních, materiálních a jiných ne-teologických aspektů. Nyní se ovšem křestní pastorační práce stále více stává psychologickou intervencí v krizové životní fázi a samotný křest je chápán obecně antropologicky jako přechodový rituál, který – společně s kázáním a ostatními částmi křestní bohoslužby – stojí plně ve službách této intervence. Tradiční teologické prvky – Boží odpuštění, dar Ducha svatého, „utopení“ starého Adama, povstání k novému životu atd. – se buď vytrácejí, nebo jsou interpretovány v obecně náboženském smyslu. Specifický křesťanský charakter křestní pastorační péče přestává být zřetelný.

Mnohé otázky, které rozkryla současná diskuse o křtu a jeho pastoračních souvislostech, byly ovšem latentně přítomny už dříve. Jsou totiž dány samotnou skutečností, že církev přistoupila na praxi křtu dětí a teologicky ji obhajovala. V minulém století sice nechyběly významné hlasy, které ji zpochybňovaly, avšak většina církví zůstala věrná tisícileté tradici. Problematiku křtu dětí tu není možné rozebírat. Je ovšem nutné připomenout, že přesun pozornosti k rodičům a jejich životní cestě je důsledkem toho, že jsou to právě rodiče, na nichž zejména leží odpovědnost za křesťanskou výchovu pokřtěného dítěte. Je tedy logické, že pastorační práce v bezprostřední souvislosti se křtem je věnována právě jim, a nikoli křtěnci. Pastorační práce rodičů je tak v jistém



smyslu zprostředkovanou pastoračí samotného dítěte, a patří tedy k úkolům církve, nakolik cítí spoluzodpovědnost za růst dítěte k víře.<sup>11</sup>

Čtvrtý obrat, charakterizující dnešní diskusi o pastoračním rozměru křtu, je pochopitelný na pozadí obecnějšího obratu v praktické teologii od 60. minulého století, nazývaného někdy „empirickým obratem“.<sup>12</sup> Ve vztahu k našemu tématu tento obrat přinesl odvrát od reflexe teologického obsahu křtu a stanovování norem pro jeho praktikování k široké oblasti toho, jak je křest konkrétně vnímán či prožíván, jaké představy a očekávání jsou s ním spojovány, co lidem přináší, v čem jim pomáhá. Zjednodušeně řečeno: zatímco dříve teologii zajímalo, co křest znamená a čím by měl být, nyní ji zajímá, za co je křest pokládán, čím reálně je.

---

<sup>11</sup> Zodpovědnost za křesťanskou výchovu dítěte ovšem samozřejmě mají i rodiče, které se z nějakého důvodu rozhodly křest dítěte odložit na pozdější dobu. Jestliže se v církvi předává víra „z generace na generaci“, pak nutně vzniká otázka, jakou pastorační strategii tváří v tvář této skutečnosti zvolit. Křest už totiž v tomto případě není zakoušen jako předěl v životě křtěnce (jakkoli jím teologicky jistě je), ale spíše jako předěl v životě rodičů.

<sup>12</sup> Podle Christiana Möllera (\*1940, Heidelberg) má empirická praktická teologie „tváří v tvář empirické skutečnosti napomoci diktatuře ideálů, aby se postavila opět na nohy, a nalomit tyranii hesel, která se stala falešnými a bránila lidem v tom, aby mohli přijít sami k sobě.“ Christian MÖLLER, Einführung in die praktische Theologie, Tübingen: Francke 2004, 14.

### 3. Diskuse o kazuáliích: pozice a tendence

Křest má v rámci církevních úkonů zvláštní postavení. *Na jedné straně* je (podle obecného konsenzu) svátostí, tedy aktem, který má bezprostřední vztah k milosti dané v Kristu a jehož počátek je odvozován od Kristova ustanovení. Spolu s večeří Páně tak má v životě církve mimořádné postavení (toto zvláštní postavení uznávají i církve, které slovem „svátost“ označují více než tyto dva úkony). *Na druhé straně* se křest tradičně řadí mezi tzv. kazuálie, tj. církevní služebnosti, které doprovázejí život člověka „od kolébky až po hrob“. Tato obě určení křtu nemusí být nutně ve vzájemném rozporu. Avšak v okamžiku, kdy se v praktické teologii proměňuje pohled na kazuálie obecně, je touto proměnou nutně spoluzasažen i křest.

Proměna pastorace spojená se křtem nebyla v minulém století výsledkem nějaké zvláštní soustavné reflexe křtu samotného, nýbrž reflexe a teologického zdůvodnění kazuálií a jejich místa v církvi. Proto bude nutné se věnovat nejprve tomuto vývoji. Pro současné vnímání křtu je totiž příznačné, že byl nově zhodnocen a zdůrazněn právě jeho *kazuální kontext*. Není sice možné zde podat podrobný vývoj teorie kazuálií v posledním půlstoletí, avšak je nezbytné alespoň připomenout hlavní problémové okruhy, v nichž se debata kolem kazuálií pohybovala.

Obecně je možné konstatovat, že hlavním motorem této debaty bylo vymezení se proti dosavadní převládající teorii kazuálií, která je obvykle nazývána kérygmatickou. Jejím programem je úmyslné odhlédnutí od očekávání a požadavků těch, kdo o kazuálii žádají, a důsledná koncentrace na zvěstování evangelia, k němuž je církev pověřena. Objektivita a čistota evangelia nesmí být narušena žádnými subjektivními vnějšími impulsy přicházejícími od lidí, jinak degeneruje v obecně náboženský rituál a pozbyde svůj křesťanský charakter. Kérygmatická koncepce je nesena důvěrou ve zvěstované slovo, které si samo najde cestu k posluchači, aniž bychom tomu

museli metodicky napomáhat.<sup>13</sup> Naproti tomu kazuální koncepce, které na kerygmatický přístup kriticky reagují, učinily z recepce kauzálního dění a podmínek této recepce ústřední téma svých zkoumání.

### 3.1. Empirické výzkumy kazuální zbožnosti

Tradiční teologii kazuálií, která v německé jazykové oblasti převládala přibližně do šedesátých let minulého století, by bylo možné zhruba charakterizovat jako aplikaci exegetických a především systematicko-teologických závěrů na praxi církve. Způsob, jak kazuálie vnímají „běžní“ věřící či dokonce věřící, kteří se církevnímu životu již odcizili, zatím stojí na okraji zájmu, pokud ovšem není předmětem výslovné kritiky.<sup>14</sup> Poté se ovšem - spolu se zmíněným empirickým obratem - začíná praktická teologie zajímat o to, jaké místo kazuálie fakticky zaujímají v životě věřících. Primárně nejde o to určit, čím kazuálie *mají být*, tj. stanovit teologickou normu pro kazuální praxi církve, nýbrž nejprve pouze zjistit a konstatovat, čím kazuálie v křesťanské zbožnosti *jsou*. Teprve na základě těchto poznatků je možné uvažovat o tom, jaké konsekvence z toho vyplývají – jak pro teorii kazuálií, tak pro praxi. Nelze sice obecně říci, že by se tu teologie dopustila „naturalistického omylu“, tj. nepřípustného odvození normativních závěrů z čistě deskriptivních premis. Deskripce je ovšem - víc než kdy jindy – přinejmenším brána vážně jako zdroj teologického poznání, které významně ovlivňuje i preskriptivní výpovědi.

Zjišťování, jakou úlohu sehrávají kazuálie v životě křesťanů, nabylo zcela konkrétní podoby: sociologického výzkumu v německé evangelické církvi (EKD), který proběhl na počátku sedmdesátých let 20. století a poté byl v pravidelných časových odstupech prováděn až do současnosti. První dotazník se ovšem kazuáliemi samostatně nezabýval.<sup>15</sup> Zaměřoval se především na názory členů církve na bohoslužbu, zejména pak na otázku, v jakém vztahu

---

<sup>13</sup> Přehledně k tomu ALBRECHT, Christian, *Kasualtheorie: Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 28-34.

<sup>14</sup> Tradiční cílem kritiky praktických teologů byla zejména očekávání spojená s konfirmací, která z ní učinila rodinnou slavnost vstupu do světa dospělých.

<sup>15</sup> Srv. Gerhard SCHMIDTCHEN, *Gottesdienst in einer rationalen Welt*, Stuttgart: Calwer 1973.

jsou hodnoty a představy zprostředkované bohoslužbou k hodnotám a názorům společnosti. Význam kazuálií a jejich rodinného kontextu je tu zmíněn spíše okrajově. V centru zájmu spíše stojí jedinec v napětí mezi církví a společností.

Kazuálie zahrnoval až dotazník prováděný v roce 1972 v EKD se zvláštním zřetelem k Evangelické církvi v Hessen-Nassau a v evangelických sborech ve Frankfurtu nad Mohanem. Byl reakcí na silný nárůst výstupů z církve na konci šedesátých a na počátku sedmdesátých let v Německu.<sup>16</sup> Výsledek, který (mimo jiné) přinesl, byl shrnut do zjištění, že existuje

„liturgická nabídka církve, která je zjevně mnohem atraktivnější a je členy nepoměrně více využívána než nedělní bohoslužby: kazuální bohoslužby o důležitých církevních svátcích, které také jsou pevně zakotveny v rytmu společenského života, ... a v uzlových okamžicích průběhu života.“<sup>17</sup>

Z tohoto poznatku byl vyvozen jednak požadavek teologického přehodnocení zažitých úsudků o kazuáliích, jednak nutnost změny priorit církevního jednání ve vztahu k lidové církvi. Do centra pozornosti se dostávají právě její – doposud spíše opomíjená nebo rovnou odsuzovaná – „kazuální“ členové, tj. ti, kteří formálně zůstávají členy církve, ale její „služby“ vyhledávají jen v určitých významných životních okamžicích, respektive při hlavních svátcích liturgického roku. Církev k nim nemá přistupovat podle normativního modelu, který každému věřícímu ukládá pravidelnou účast na nedělních bohoslužbách a sborovém životě vůbec. Cílem nemá být jejich reintegrace do „řádného“ sborového života. Církev naopak musí respektovat, že kazuální členové svou účast v církvi orientují podle životního cyklu jednotlivce, který oproti nedělním bohoslužbám a jiným pravidelným sborovým akcím představuje samostatný projev křesťanské identity.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Helmut HILD (vyd.): *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung*, Gelnhausen: Burkhardtthaus 1974.

<sup>17</sup> HILD, 223.

<sup>18</sup> HILD, 269. Poté byly v EKD prováděny další výzkumy každých deset let. Jejich výsledky jsou shrnuty v následujících publikacích: Johannes HANSELMANN et al. (vyd.), *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Mohn 1984; srv. k tomu komentář Joachim MATTHES (vyd.), *Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?“*, Gütersloh: Mohn 1990; Petra-Angela

Pro naši problematiku bylo zajímavé zjištění, že právě křest vykazuje mezi nejrůznějšími elementy církevního života, které v posledních desetiletích podléhaly zásadním proměnám, relativně největší stabilitu. Navzdory tomu, že počet aktivních („praktikujících“) členů církve neustále klesá a nedělní bohoslužby se vyprazdňují, žádostí o křest dětí příliš neubývá. Z toho vyplývá, že křest si udržuje velkou atraktivitu i u tzv. „distancovaných“ věřících, tj. těch, kteří chodí do kostela jen „čas od času“.

Pozornost praktických teologů se proto logicky obrátila právě na tyto kazuální, distancované, či „vybírající“, selektující křesťany („Auswahlchristen“):<sup>19</sup> Jak k nim má církev přistupovat? Jak jejich distancovanou identifikaci s církví hodnotit? Jako politováníhodný deficit jejich křesťanské existence, 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 pravidelné účasti na bohoslužbách a životě sboru)? Nebo jim spíše sama musí vyjít vstříc, přesněji řečeno vyjít vstříc jejich specifickým (náboženským, ale i psychologickým, antropologickým, sociálním) potřebám, které prostě neodpovídají požadavkům tradiční církve?

Tyto obecně eklesiologické úvahy pak 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 v současné společnosti, především pak její misijní a katechetické poslání? Pokud ne, není tím pastorační činnost církve povážlivě redukována?

---

AHRENS (vyd.), Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Hannover: EKD 1993; Klaus ENGELHARDT et al. (vyd.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh: Gütersloher 1997; Wolfgang HUBER, Jan HERMELINK (vyd.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh: Gütersloher 2006.

<sup>19</sup> Již samotná tato označení zřetelně signalizují posun v jejich hodnocení v očích „řádných“ křesťanů.

### 3.2. „Sitz im Leben“ kazuálií: rodinná zbožnost

Vedle těchto podnětů, vycházejících z empiricky sledovatelné církevní praxe, se objevily i argumenty teologické. Je těžké hodnotit, nakolik vznikly nezávisle na prováděných výzkumech a nakolik byly spíše dodatečným teologickým ospravedlněním praktických implikací, které byly z těchto výzkumů ihned vyvozovány.

Teoretickou základnu novému pojetí kazuálií poskytly nikoli prakticko-teologické studie, nýbrž překvapivě biblické, zejména starozákonní analýzy týkající se „Sitz im Leben“ kazuálií ve starém Izraeli. Starozákonník Rainer Albertz (\*1943, Siegen, Münster)<sup>20</sup> se v návaznosti na práce Caluse Westermanna<sup>21</sup> pokusil doložit, že „kazuální“ zbožnost, která je obvykle pokládána za důsledek sekularizace a předstupeň úplného odloučení distancovaných křesťanů od církve, je *produktem legitimního vnitronáboženského pluralismu*, který lze vysledovat nejen v biblickém písemnictví, ale třeba také v babylonském náboženství. Tím otevírá prostor k rehabilitaci svébytného teologického významu kazuálií, které obvykle teologové a jiní zástupci oficiálního náboženství vnímají jako (přinejmenším) problematickou záležitost. Je pochopitelné, že strážci teologických norem vyjadřují vůči kazuálním křesťanům despekt, protože se vůči těmto normám vzpírají a vedou vlastní náboženskou existenci na nich nezávislou. Problémem není totiž pouze jejich distancovaná účast na oficiálním „kultu“, ale především svérázný charakter jejich zbožnosti. Albertz ovšem ukazuje, že z pohledu samotných kauzálních věřících se o nic problematického nejedná – kazuálie jsou prostě přirozenou a nezbytnou součástí každého náboženství včetně křesťanství, a nutně s sebou nesou i kazuální zbožnost.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> U jmen pojednávaných autorů uvádím v závorce vždy rok jejich narození a jejich působiště (obvykle je to město či města, v nichž se nachází univerzita, kde působili či působí jako profesori).

<sup>21</sup> Srv. především Claus WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München: Kaiser, 1968.

<sup>22</sup> Rainer ALBERTZ, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart: Calwer, 1978, 198-199.

Kazuálie jsou tedy zařazeny do plurální nabídky každého náboženství; kazuální zbožnost je jedna z jeho podob, koexistující vedle ostatních. Albertz tím tyto úkony brání před monopolem oficiální teologie, která si činí nárok na to, aby kontrolovala a normovala veškerý náboženský život. Ten se ovšem takovým uniformujícím snahám vždy vzpírá. Albert ostatně dokládá, že rozpor mezi kazuální zbožností (s jejími specifickými zkušenostmi a potřebami) a oficiálním náboženstvím existoval vždy. V křesťanství se ohlašuje už v Novém zákoně<sup>23</sup> a táhne se ve větší či menší míře celými dějinami církve. Albertz uznává, že v sekularizovaném světě je tento odstup mezi obojím viditelnější, avšak odmítá názor, že by proto byl větší. Sekularizace pouze vedla k tomu, že privátní a rodinná zbožnost, nalézající svoje uplatnění v kazuáliích, přestala být obklopena všeobjímajícím a všepřonikajícím *corpus christianum*, a proto se stala lépe rozpoznatelnou (a také kritizovatelnou). Sekularizace pouze *zvýraznila* pluralismus uvnitř křesťanství, ale *nepřinesla* ho.<sup>24</sup>

Z toho pro církve plyne také pozitivní poznatek: Sekularizace v žádném případě nezpůsobila zesvětštění mas, protože ty dále vykazují trvalou religiozitu, která se projevuje právě v kazuáliích. Tato religiozita je ovšem oficiální teologií degradována; ti věřící, jejichž křesťanská identita se omezuje pouze na kazuální zbožnost, jsou označováni jako „selektující“ či „okrajoví“ křesťané, protože přece pravý vztah mezi Bohem a člověkem tíhne k „totalitě“ a není omezen jen na „něco“ (dle subjektivního výběru). Skutečnost je ovšem taková, že tito křesťané sice jsou vzdáleni normám, které na ně církevní instituce klade, avšak mají svou zbožnost. Ta jistě není artikulovanou, reflektovanou, praktikovanou vírou ve smyslu odpovědi na zvěstované evangelium, kterou vyžaduje oficiální teologie. V jejím centru je spíše touha po Boží ochraně, po jeho pomoci v nouzi a krizích, po jistotě, když se všechny vnější jistoty hroutí, po smyslu v nesmyslnosti, po útěše v zoufalství, po požehnání v celém životě. Tuto zbožnost podle Albertze nemáme právo podceňovat. V podstatných rysech se totiž nijak neliší od té, kterou nalézáme

---

<sup>23</sup> Ukázkovým příkladem je Ježíšova odpověď: „Následuj mě a nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé“ (Mt 8,22). Bezvýhradné následování Krista s sebou nese nejen přetržení všech rodinných vazeb (srv. už analogický starozákonní příběh o povolání Eliši), ale i rezignaci na elementární projev kazuální zbožnosti. Srv. též Lk 14,20; srv. k tomu Lk 14,26; Mt 19,29; Mt 22,30; Jr 16,1-8.

<sup>24</sup> ALBERTZ, 200-201.

už ve starém Izraeli; oproti ní je možná více zdrženlivá, niternější a subjektivističtější, ale zásadní rozdíly tu nejsou.<sup>25</sup>

Zvýraznění a zviditelnění kazuální zbožnosti v současných (post-) křesťanských zemích má podle Albertze také *důvody sociální*. Kritici křesťanů, omezujících svou účast na kazuálie, tvrdí, že v předmoderní společnosti (a dokonce dodnes v některých venkovských oblastech) se nedělní bohoslužebné shromáždění do značné míry kryje se shromážděním kauzálním. Z toho vyvozují, že kazuální dění dříve nebylo fakticky (a tudíž prý ani teologicky) izolováno od církevního dění jako celku. V postupném vydělování kazuálního shromáždění od shromáždění bohoslužebného je pak spatřován důsledek „privatizace“ náboženství<sup>26</sup>, která je samozřejmě nahlížena negativně, a volá se tudíž po jejím překonání tím, že se kazuální bohoslužba integruje zpět do bohoslužebného dění sboru. Ptáme-li se ale po příčinách této „privatizace“, zjišťujeme, že i v předsekulární době se kazuální bohoslužba vztahovala primárně ke kazuální skupině, a teprve sekundárně k celému bohoslužebnému společenství. Rodina ale tehdy byla jakožto základní hospodářská jednotka propojena s celou obcí, takže to, co se týkalo jí, se týkalo i celého místního společenství. Tato skutečnost si takřkajíc „vynutila“ účast celé obce na kazuáliích. Privatizace kazuálií tedy nesouvisí s vnitrocírkevním vývojem, nýbrž je důsledek privatizace rodiny v moderní industriální společnosti. Tento vývoj nemůže žádné církevně-teologické opatření zvrátit; musí ho prostě akceptovat.<sup>27</sup>

Albertz může souhrnně konstatovat: Už od starého Izraele existují dva „sborny“, které jistě od sebe nelze odtrhnout, ale je potřeba je jasně rozlišovat. Zatímco bohoslužebné společenství se konstituuje skrze slovo a vyznání a vztahuje se k Božímu jednání a mluvení v *dějínách*, které je důležité pro celou náboženskou komunitu, rodinné společenství se konstituuje primárně

---

<sup>25</sup> ALBERTZ, s. 202-203.

<sup>26</sup> Srv. k tomu Trutz RENDTORFF, *Die soziale Struktur der Gemeinde*, Hamburg: Furche, 1958.

<sup>27</sup> ALBERTZ, 203-204.



*biologicko-sociálně* a v kazuálích realizuje své vlastní náboženské zkušenosti, které se jednoduše neshodují s těmi, které má celé společenství.<sup>28</sup>

Jak se k existenci kazuální zbožnosti má postavit církev dnes? Zodpovězení této otázky je podle Albertze závislé na tom, jaké pojetí církve zastáváme. Pokud církev chápe sebe samu *výhradně* jako vyznávající společenství na cestě mezi Ježíšovým vzkříšením a jeho parúzií, které za sebou už nechala primární sociální vazby člověka, pak by měla kazuálie konsekvantně zrušit. Z evangelia, které je pochopeno přísně christocentricky jako poselství o prolamujícím se Božím království a jako univerzální vykoupení lidí skrze Krista, se kazuální praxe církve nedá teologicky odvodit. Takto chápané evangelium oslovuje vždy pouze člověka *obecně* – a je vlastně lhostejné, zda jde o muže či ženu, dítě či dospělého, otce nebo matku. Zvěst o ospravedlnění skrze víru v Ježíše Krista se nemusí ptát, v jakém bodě životního běhu se oslovený jedinec nachází a v jakých sociálních vztazích žije. Podstatné je, že *všichni* lidé jsou v perspektivě Božího zachraňujícího jednání v Kristu *stejní* hříšníci, *stejně* odkázaní na spásu. Christocentrická teologie hovoří o člověku nezbytně obecně.<sup>29</sup>

Aby mohla církev kazuálie teologicky zhodnotit a poskytnout jim v církvi přiměřený prostor, musí nejprve přehodnotit své sebeporozumění. To znamená, že musí sebe samu chápat nejen jako zástup vyznavačů, ale také jako zástup rodin. Zakotvení v rodině a v životním běhu nemůže diskreditovat jako cosi negativního, jako „uvěznění ve světě“, které odvádí od vlastního úkolu křesťana. Pozitivní zhodnocení rodiny ostatně církev vyjádřila již tím, že kromě křtu dospělých povolila i křest dětí, které vstupují do církve nikoli skrze vědomé rozhodnutí odpovídající na zvěstované evangelium, nýbrž vrůstají do křesťanské tradice postupně skrze rodinu.<sup>30</sup>

Nelze-li kazuálie a zbožnost s nimi spojenou ospravedlnit *christologicky*, neznamená to ovšem, že ji nelze zdůvodnit *teologicky*. Novozákonní spisy nám v tom ovšem podle Albertze nemohou být příliš nápomocny. Nový zákon byl totiž sepsán v době misijní expanze, v níž přirozeně rodina stála v pozadí.

---

<sup>28</sup> ALBERTZ, 204-205.

<sup>29</sup> ALBERTZ, 205.

<sup>30</sup> ALBERTZ, 206.

Vodítko pro porozumění kazuáliím naproti tomu nabízí dlouhá a bohatá tradice starozákonní. Albertz především připomíná (již Westermannem znovuobjevenou) tradici Božího *požehnání*. Ta ve starém Izraeli vždy doprovázela tradici Boží *záchrany*, vrcholící později v příběhu Ježíše Krista. Žehnající Boží jednání má co do činění s konkrétním člověkem v jeho určité životní fázi a má své centrum v rodině. Boží činy se nikdy nevztahovaly jen na *celý* izraelský lid, nýbrž také vždy na konkrétního *jednotlivce* v jeho rodinném prostoru. Boží požehnání především doprovázelo celý běh života od narození po smrt. Nelze ho proto jednoduše identifikovat se spásným Božím jednáním v dějinách izraelského lidu (jakkoli je s ním jistě spojeno mnohými vztahy). Bůh ve Starém zákoně vystupuje na obou rovinách – na rovině osobní zbožnosti v rodině i na rovině oficiálního náboženství v celém lidu. Na tuto podvojnost později navázala i církev, která nakonec vedle bohoslužeb, jejichž obsahem je dění mezi Bohem a společenstvím, připustila také jiné bohoslužby, které krouží kolem dění mezi Bohem a rodinou.<sup>31</sup>

Proto Albertz navrhuje, aby byly kazuálie explicitně nazvány *rodinnými bohoslužbami*. Není důvod, aby se nemohly odehrávat i v domě dané rodiny, pokud je to možné. Farář při nich nemá figurovat jako „úřední“ zástupce církve, nýbrž jako kultický expert („Kultfachmann“), který napomáhá prostředkovat mezi Bohem a člověkem.<sup>32</sup> Má podporovat rodinu při jejich bohoslužbách při zásadních životních obrazech. Jeho úkol je přitom dvojitý:

1) Na jedné je straně zástupcem či zastáncem („Anwalt“) *rodiny před Bohem*, tedy jakousi její „hláskou troubou“. Aktuální zkušenosti rodiny se mezi jejími členy ohlašují často jen nejasně, mnohé věci spíše tuší, než plně reflektují. Navíc mnohdy nedokáží svou zkušenost verbalizovat. Proto je na duchovním, aby sám zástupně za rodinu před Bohem přednesl její radost a

---

<sup>31</sup> ALBERTZ, 206-207. V této souvislosti je vhodné upozornit, že přestože jsou kazuálie svou strukturou a obsahem zaměřeny na jednotlivce, přece fakticky vycházejí vstříc potřebě celé *rodiny* tohoto jedince. To je evidentní zejména při křtu a pohřbu, kde člověk, kvůli němuž se kazuálie koná, prožívá tento rituál zcela pasivně a vlastně „nezúčastněně“, zatímco vnímajícím recipientem dění se stává právě rodina. Avšak ani od svatby a konfirmace nelze rodinný kontext odmyslet.

<sup>32</sup> ALBERTZ, 207. Roli prostředníka ovšem nemusí zastávat pouze ordinovaný duchovní, ale může ji převzít i nějaký člen rodiny; v situaci, kdy rodina nežije náboženským životem, to ovšem není příliš realistické.

vděčnost, starosti a strachy, přání a naděje. V tom mu mohou napomoci biblické texty, v nichž se odráží osobní zbožnost dřívějších generací (např. žalmy, ale i narativní látky, pojednávající o Božím vedení člověka). Ve svém tvrdém realismu napomáhají kazateli i rodině, aby příliš rychle neskrývali osobní nouze a strachy a aby si znovu uvědomili (už pozapomenuté) možnosti jednotlivce ve vztahu k Bohu. Bohu je možné si i tvrdě stěžovat za prožité utrpení a za bezpráví; je možné se ve vši beznaději držet toho, že mě stvořil, a spolehnout se proto, že mě přece nemůže nikdy opustit, ale naopak se nechá mou modlitbou pohnout jako matka nad plačícím dítětem.

2) Na druhé straně je duchovní *zástupcem Boha* – ukazuje a ozřejmuje rodině Boží zcela osobní jednání s ní. Ke slovu tu nemá přijít Boží univerzální a dějinné zachraňující jednání, které přichází ke slovu tehdy, je-li oslovován celý sbor. Tematizováno má být to, co vždy bylo v centru osobní zbožnosti: Bůh stvořil jednotlivce, doprovází ho na jeho životní cestě, podporuje ho, je při něm a chrání ho v nebezpečích a akutních nouzích. Farář tak může napomoci člověku k lepšímu sebeporozumění v jeho situaci a aktualizovat a posílit jeho osobní vztah důvěry k Bohu pro novou životní fázi. Dění mezi Bohem a jednotlivcem je možné případně umístit do širšího horizontu zvláštního příběhu mezi Bohem a jeho církví. Okrajově lze také zmínit, že Boží jednání se neomezuje jen na tuto malou skupinu, nýbrž na celou církev a vpsledu na celé lidstvo.<sup>33</sup>

Přestože rodinná zbožnost funguje stranou oficiálního kultu a řídí se jinými normami, přece má pro oficiální náboženství zásadní význam. Ten je podle Alberte dvojí:

1) Rodina má nezastupitelnou *funkci náboženské socializace*. Proto je v zájmu církve posilovat náboženský život rodiny. Toto posilování a povzbuzování ovšem nesmí mít podobu zavazování k církevně chápané křesťanské výchově. Tu totiž rodina vždy nedokáže předepsaným způsobem realizovat. Církev nesmí děti využívat k tomu, aby u nich prosazovala své teologické představy a církevní normy. Náboženská socializace se v rodině děje na mnohem elementárnější, ale tím i zásadnější rovině: děti tu získávají

---

<sup>33</sup> ALBERTZ, 208-209.

osobní vztah k Bohu, vrůstají do důvěry v Boha a učí se v modlitbě přinést před Boha své dětské bolesti a strachy a nalézt u něj útěchu. V tomto základním úkolu rodinu nemůže nahradit žádná církevní instituce. Vztah dítěte k Bohu se navíc buduje podle jeho vztahu k rodičům. Vrůstání do osobního a důvěrného vztahu k Bohu a do praxe modlitby se může – v porovnání s ideálem církví stanovené katecheze - jevit jako příliš malý cíl náboženské socializace, ale je to nezbytná báze, na kterou je církev odkázána, aby její výuka nevyšla naprázdno.<sup>34</sup>

2) Rodinná zbožnost může *osvobodit církevní zvěstování ze zajetí abstraktních výpovědí* o člověku a všeobecných témata víry a života a přivést ho k užšímu vztahu k realitě. Nedostatek konkrétnosti a „životnosti“ kázání má totiž často důvod v tom, že kazatel nebere ohled na to, jaké náboženské zkušenosti stojí za jednotlivými výpověďmi bible a v jakém životním kontextu vznikly. Křesťanské zvěstování musí posluchačům zprostředkovat, že mnohé výpovědi víry vznikly v osobním vztahu jedince k Bohu, jinak se z těchto výpovědí stanou jen zbožné obraty, které mají zcela vágní vztah k realitě, a proto mohou být libovolně zaměňovány a kumulovány. Církev si musí přiznat (a využít toho), že je odkázána na poklad náboženských zkušeností, uchovaných ve zbožnosti jednotlivců a rodin. Díky rodinné zbožnosti se křesťanství může vyhnout nebezpečí ustrnutí v realitě vzdáleném dogmatismu.<sup>35</sup>

### 3.3. Kořeny rodinné religiozity: tradice stvoření jednotlivce

Podstatu rodinné religiozity a její implikace pro pojetí kazuálií analyzuje také starozákonník Ferdinand Ahuis (\*1942, Hamburg). Vychází z poznání, že kazuální bohoslužby se nedají obhájit jako odpověď na Kristův příkaz volající k následování a šíření evangelia<sup>36</sup>, a proto je nutné je chápat jako křesťanské

---

<sup>34</sup> ALBERTZ, 209-210. Tyto úvahy budou mít zásadní význam pro pochopení úlohy rodiny při křtu.

<sup>35</sup> ALBERTZ, 210.

<sup>36</sup> Ahuis tu má na mysli především kerygmatické koncepce kazuálií Günthera Dehna (Die Amtshandlungen der Kirche, 1950) a Manfreda Mezgera (Die Amtshandlungen der Kirche als

*přechodové rituály*.<sup>37</sup> Ahuis připomíná, že přechodovými rituály přece prošel i Ježíš (obřízka, představení v chrámu, doprovázení rodičů do chrámu, pohřeb).<sup>38</sup> Pozoruhodné je, že v těchto vyprávěních hrají důležitou roli i děti a ženy, což je další znamení toho, že rity doprovázející životní příběh patří do jiné souvislosti než do světa mužů – muži se tu sice objevují, ale jsou zcela integrováni do rodiny, nejsou tu zplnomocněni jako učedníci, odloučení od svých rodinných vztahů a pověřeni misijním úkolem.<sup>39</sup> Ježíš také uznával instituci manželství a zdůvodňoval ji stvořitelky, bez problémů se účastnil svatby, žehná dětem.<sup>40</sup>

Zavedením pojmu „přechodové rituály“<sup>41</sup> dochází k zásadnímu posunu: jednostranně a exkluzivně zdůrazňovaná dimenze záchrany, vysvobození z hříchu, tedy dimenze soteriologická, je nahrazena jinou dimenzí: kazuálie mají co do činění se *stvořením*. Jejich leitmotivem je *požehnáním a pokoj*.

---

Verkündigung, Ordnung und Seelsorge, 1957), v nichž jsou veškeré kazuálie odvozeny z pověření církve zvěstovat evangelium. Ahuis tvrdí, že pro takové odvození nelze nalézt biblické doklady (ovšem právě s výjimkou křtu). Např. sňatek v Tob 7,13n je čistě rodinná bohoslužba, v jejímž centru je Boží požehnání. AHUIS, Ferdinand, Der Kasualgottesdienst: zwischen Übergangsritus und Amtshandlung, Stuttgart: Clauer, 1985, 60-61.

<sup>37</sup> Ahuis sám ovšem raději navrhuje označení „kazuální bohoslužba“. Ostatní označení nepokládá za dostačující, protože vyzdvihují jen určitý aspekt toho, oč se zde jedná: pojem „přechodový rituál“ je vzat z religionistiky a etnologie a zdůrazňuje krizový bod obratu v životě jednotlivce, který zvládá a překonává za pomoci společenství. Tento interpretační model slouží jako nástroj pro zkoumání antropologické stránky kazuálií. Jeho použitelnost je ale omezená, protože přechodové rituály byly zkoumány především u primitivních náboženství. Starozákonní věda naproti tomu otevírá pohled do náboženství, stojícího na přechodu od primitivních náboženství k „velkým“ náboženstvím. Tak může být odhalena náboženská dimenze přechodových rituálů, která často zůstávala skryta pod antropologicko-sociologickým výzkumem (AHUIS, 9-11). Pojem „Amtshandlung“ (doslova „úřední jednání“) v sobě podle Ahuise nese jistý polemický podtón a odstup od životní skutečnosti přechodových rituálů: přechodový rituál akcentuje okamžik v životní cestě člověka, zatímco „Amtshandlung“ je položkou v pracovní náplni faráře; přechodový rituál je obecně náboženskou záležitostí, zatímco „Amtshandlung“ se zakládá na zvěstování evangelia a vysluhování svátostí; přechodové rituály jsou svou podstatou společným slavením, u „Amtshandlung“ naopak hrozí nebezpečí redukce na jednostranné mluvení a jednání faráře. Pojem „kazuální bohoslužba“ ovšem na rozdíl od pojmu „přechodový rituál“ nezamlčuje, že kazuálie nejsou prostě jen slavnosti (které ani nutně nemusejí mít náboženskou povahu), ale především bohoslužby: nejde v nich jen o mluvení a jednání na rovině lidské, nýbrž do jejich komunikace vstupuje i Bůh. Pojem „kazuální“ pak ukazuje, že se jedná o bohoslužby z určitého popudu (AHUIS, 14-15).

<sup>38</sup> AHUIS, 55. Srv. taky Mt 9,15; Mk 10,13-16; Mk 10,1-12.

<sup>39</sup> AHUIS, 56.

<sup>40</sup> AHUIS, 144-146

<sup>41</sup> Tento pojem razil již Arnold van Gennep (Les rites de passage, 1909, česky: Přechodové rituály, Praha: NLN 1997).

Nevztahují se tedy jen na jednotlivce a jeho životní cestu, ale mají za úkol též znovunastolit narušené interakce mezi jednotlivými členy rodiny v důsledku zásadní události, která se v rámci ní odehraje, zejména pak příchodu někoho do rodiny (narození dítěte, sňatek), nebo naopak odchodu (smrt).<sup>42</sup>

Ahuis připomíná, že ve Starém zákoně patří ke kazuální rodinné religiozitě hlavně výpovědi o stvoření člověka Bohem, které mají své místo v nárcích jednotlivce a s nimi spojených zaslíbeních spásy. Nábožensko-sociologicky patří tedy do „malého kultu“, zatímco písně o stvoření světa a jiné hymny patří k „velkému kultu“ královské svatyně. Do oblasti malého kultu, a tedy do teologické souvislosti se stvořením jednotlivce patří i důležité životní přechody (darování jména, obřizka, manželství, smrt).<sup>43</sup> Ve stejné souvislosti stvoření se ocitají rovněž křesťanské kazuálie: na prvním místě křest, ale také konfirmace (nacházení identity a místa ve světě jako projev Božího uchovávacího jednání), svatba (člověk je stvořen ke společenství mezi mužem a ženou), i při pohřbu (život jakožto dar je nutné jednou vrátit zpět tomu, kdo jej stvořil). Stvořitel člověka je Bůh, který doprovází člověka na jeho životní cestě. Tradice stvoření člověka tak působí stabilizujícím způsobem v přelomových situacích v rámci životního běhu.<sup>44</sup> Tohoto „místa v životě“ jsou si – explicitně nebo implicitně – vědomi i žadatelé o kazuálie, kteří jinak do kostela nechodí.<sup>45</sup>

Přesun důrazu v pohledu na kazuálie má zásadní význam: jsou-li přechodové rity situovány do oblasti stvoření jednotlivce, nelze je považovat za cosi teologicky bezvýznamného jen proto, že je přímo nemůžeme odvodit od spásy v Kristu a misijního poslání. Nejsou jen čistě „lidským“ či „světským“ jednáním, které musí oficiální teologie odsoudit nebo se od něj distancovat, nýbrž mají teologickou samostatnost a důležitost.<sup>46</sup>

Dále by podle Ahuise měla oficiální teologie vzít na vědomí fakt, že nositelem kauzálního dění je rodina, a neodsuzovat tuto skutečnost jako

---

<sup>42</sup> AHUIS, 149-150.

<sup>43</sup> AHUIS, 143-144. Analogie můžeme nalézt i v jiných náboženstvích

<sup>44</sup> AHUIS, 151.

<sup>45</sup> AHUIS, 144.

<sup>46</sup> AHUIS, 140.

důsledek „privatizace církevních životních forem“.<sup>47</sup> Problematická a z hlediska dějin náboženství nezvyklá je spíš současná praxe, kdy do tohoto rodinného prostředí vstupuje představitel oficiálního náboženství. Původně totiž byl vykonavatelem přechodových rituálů otec rodiny (eventuálně matka rodiny); pokud tak činil nějaký „odborník“ na přechodové rituály, pak nepocházel z řad kněžské hierarchie, tedy stál mimo systém oficiálního náboženství.<sup>48</sup> I ve staroizraelském náboženství bylo podle Ahuise nemyslitelné, aby přechodové rituály (obřizka, svatba, pohřeb) vykonával kněz v centrální svatyni (chrámu) - už jen z toho důvodu, že se kvůli kultické čistotě vyhýbal mrtvým a nově narozeným. Kazuálie nespádaly do jeho kompetence. Pokud se náboženští „funkcionáři“ (např. levité) rodinných slavností účastnili, pak jim byla otcem rodiny svěřována jen omezená kompetence. Je tedy křesťanským specifikem, že zodpovědnost za přechodové rituály nenese rodina, ale kněz, tedy zástupce oficiálního náboženství.<sup>49</sup>

Problém kazuálií se klade v situaci, kde se ideální model vztahu sboru a potřeb jednotlivce (ať už skutečně odpovídal realitě, nebo pouze částečně) rozpadá. Bohoslužebné (sborové) shromáždění a kazuální církve se od sebe začínají oddělovat, požadavky farářského úřadu se izolují od potřeb těch (početných) členů, kteří se na církvi podílejí pouze skrze kazuálie.<sup>50</sup> Na to oficiální církve reaguje snahou zpětně integrovat kazuální bohoslužbu do sborové bohoslužby, a tak integrovat kazuální církve zpět do sborové církve.<sup>51</sup> Tento postup ovšem podle Ahuise málo zohledňuje potřeby těch, kteří nejsou určováni systémem hodnot, zastávaným oficiální církvi.<sup>52</sup>

Opačné řešení, tedy přenesení odpovědnosti za kazuálie od faráře zpět k „otci rodiny“, ovšem Ahuis rovněž nepokládá za schůdné.<sup>53</sup> V lidové církvi

---

<sup>47</sup> AHUIS, 22. Zde Ahuis navazuje na Albertzovo zjištění, že rodina byla tímto nositelem vždy, jen byla v předindustriální době mnohem více provázána s celým místním společenstvím.

<sup>48</sup> AHUIS, 23.

<sup>49</sup> AHUIS, 24-25.

<sup>50</sup> AHUIS, 27.

<sup>51</sup> AHUIS, 28-30.

<sup>52</sup> AHUIS, 31-32.

<sup>53</sup> S tímto návrhem přišel Rudolf Bohren. Faráře tu vyzývá přímo ke „kazuální stávce“. Farář se tak může zbavit odpovědnosti za dění, které již teologicky nedokáže zdůvodnit, protože se zcela stalo obětí potřeb kauzálních křesťanů (tj. bylo „zbaalizované“) a on sám je

totiž nelze počítat s ideálem „Hauskirche“, který by něco takového umožňoval; takovou podobu mají pouze rodiny v relativně úzkém okruhu nábožensky angažovaných. Většina členů lidové církve si naopak přeje, aby bohoslužbu vedl farář jako nezastupitelný náboženský symbol.<sup>54</sup>

Jakou úlohu tu ovšem farář má mít? Ahuis souhlasí s názorem, že kazuálie nemají sloužit jako příležitost k misijnímu „výpadu“, ke „znásilnění“ těch, kteří v krizovém či pohnutém okamžiku přicházejí za farářem. Na druhé straně však nelze popřít, že se tu o misijní situaci vždy jedná. Tato situace ovšem nesmí být zneužita, nýbrž zvládnuta v partnerském klimatu, které ovšem vylučuje jakékoli mocenské nároky faráře na „ovládnutí situace“. To se zdaří jen tehdy, když farář dokáže (při bohoslužbě i při přípravných rozhovorech) vyjádřit situaci člověka před Bohem a naopak člověku tlumočit Boží slovo do jeho situace.<sup>55</sup> Přitom se v žádném případě nemusí vzdávat christologického obsahu takového dění - ovšem za předpokladu, že toto dění není redukováno jen na záchranu a svázáno církevně-právními předpisy, ale je především požehnáním. Ahuis je přesvědčen, že i pro tuto dimenzi požehnání lze najít oporu v Kristově příběhu (zejména příběhy o uzdravování).<sup>56</sup>

Jaké by tedy měly být prvky takové kazuální bohoslužby?

Kazuální bohoslužba nejprve pomáhá člověku artikulovat svůj *nárek*: dovoluje člověku, aby vyslovil svou modlitbu, která nemá kultivovanou formu, nýbrž je spíš spontánním výkřikem tváří v tvář zakoušenému životu, zejména pak utrpení. Takový výkřik se orientuje směrem „nahoru“, i když toto „nahore“ nemusí být korektně teologicky pojmenováno. Kazuální bohoslužba se ujímá tohoto výkřiku a přináší ho před Boha.<sup>57</sup> Ahuis upozorňuje, že nárek nelze ztotožnit s pouhým lamentováním. Je nesen hlubší důvěrou v Boha, jak

---

v něm degradován do role jakési náboženské dekorace. Pro faráře to zároveň znamená velké ulehčení jeho práce. Srv. Rudolf BOHREN, *Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?* München: Kaiser 1960.

<sup>54</sup> AHUIS, 45. Ahuis vytýká Bohrenovi, že veškeré bohoslužebné dění v církvi podřizuje druhému článku Kréda a to, co se mu vymyká, paušálně odsuzuje jako projev baalismu; tím zcela ztrácí ze zřetele teologii a bohoslužebnou tradici prvního článku (AHUIS, 46).

<sup>55</sup> AHUIS, 53.

<sup>56</sup> AHUIS, 157.

<sup>57</sup> AHUIS, 164.



ukazuje Ježíšův nářek na kříži. I rebelující momenty nářku poukazují na to, že je nářek zaměřen k cíli. Kazuální bohoslužba tak nakonec vyústí v chválu Boha. Tak tato bohoslužba zároveň dobře zrcadlí ambivalentní pocity člověka v celém přelomovém období.<sup>58</sup>

Důležitým prvkem kazuální bohoslužby je pak *regrese*. Regrese reprezentuje z psychologického hlediska „pád“ do vlastní minulosti, který je nutný pro psychohygienu (pokud ovšem člověk u tohoto pádu nezůstane). Proto musí být bohoslužba zároveň otevírat cestu z této vzpomínky na minulost ven, kupředu, do budoucnosti záchranu z aktuální nouze.<sup>59</sup>

Tuto cestu ven otevírá *prosba* o pomoc, o znovuoobnovení narušené interakce (mezi lidmi navzájem a mezi člověkem a Bohem), o pokoj (šalom).<sup>60</sup>

Odpovědí na tuto prosbu je konečně *kázání*, které stojí na místě, kde kdysi stálo kněžské orákulum v žalmech, způsobující náhlou „změnu nálady“ u žalmisty. Vztahuje se k situaci, v níž se prosebník nachází, představuje ji (zrcadlení) a zároveň z ní prosebníka vyvádí pomocí symbolů osobně-rodinné zbožnosti, pomocí odkazu na Stvořitele člověka. K tomu patří také povzbuzení a dodání naděje. Podobnou funkci jako kázání splňují i písně, požehnání a přímlyvné modlitby.<sup>61</sup> Ahuis zdůrazňuje, že kázání není jen pouhou odpovědí na přítomné potřeby lidí, nýbrž má také odhalovat skrytý základ těchto potřeb, dobrat se jejich kořenů. V konečném výsledku tak farář bude očekáváním lidí jak přitakávat, tak i protiřečit.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> AHUIS, 162-163.

<sup>59</sup> AHUIS, 168.

<sup>60</sup> AHUIS, 169.

<sup>61</sup> AHUIS, 170.

<sup>62</sup> AHUIS, 175.

## 3.4. Kazuálie jako odpověď na požadavky životního cyklu

### 3.4.1. Joachim Matthes

Skutečnost, že početná skupina členů církve má si z církevní nabídky vybírá výhradně kazuálie, není vzhledem k obecné antropologické potřebě přechodových rituálů překvapující. Podle Joachima Matthese také křesťané, kteří se církevnímu provozu do značené míry odcizili, totiž oceňují, že jim církev poskytuje oporu při zvládání přelomových životní fází. Relativní stabilita této skupiny distancovaných křesťanů spočívá v tom, že její členové touží po vtažení své specifické životní zkušenosti se všemi jejími krizemi do aktů, které jejich individuální životní příběh přesahují a mají vyšší všeobecnost a platnost.<sup>63</sup>

Taková forma účasti v církvi je těmi, kdo v církvi působí takřkajíc jako profesionálové, notoricky podceňována a pokládána za nedostatečnou. Jednání „církevních pracovníků“ je totiž určováno pravidelností nedělních bohoslužeb a sborového života, který se podle tohoto bohoslužebného dění orientuje. Perspektiva tzv. svátečních křesťanů je zcela opačná: je určována kazuáliemi a případně i svátky církevního roku. Rozdíl mezi bohoslužebně orientovanou a kazuálně orientovanou formou účasti pak vede k asymetrii obou perspektiv, která zatěžuje vzájemnou komunikaci obou skupin a dále posiluje odstup mezi oběma formami účasti na životě církve.<sup>64</sup>

Proto Matthes pokládá za nutné přesunout teologické a církevně praktické priority směrem ke kazuáliím a tomu také přizpůsobit pastoraci. Deficit současné pastorace je podle Matthese zjevný. Pastorace musí být nově definována: musí zohlednit vztah kazuálií k životnímu cyklu jednotlivce a též zahrnout mnohovrstevnost životních skutečností všech, kteří se na kazuáliích

---

<sup>63</sup> MATTHES, Joachim, *Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte*, in: Joachim MATTHES (vyd.), *Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage*, Gelnhausen: Burckhardt 1975, 110

<sup>64</sup> MATTHES, 111.

podílejí. Cílem tedy je *integrální kazuální praxe*. Kazuální praxe má podle Mathese být integrální ve dvou ohledech:

1) *sociálním*: musí zohlednit daného jedince, kvůli kterému je daná kazuálie vykonávána, ale i všechny, jichž se tento úkon týká, tedy především rodinu a kruh blízkých;

2) *časovém*: neomezuje se jen na samotný liturgický úkon, ale rozšiřuje kazuální dění o pastoraci, která tomuto úkonu předchází a která ho následuje.<sup>65</sup>

### 3.4.2. Walter Neidhart

Je ovšem jasné, že aby se tato integrace zdařila, musí být nově definována i *obsahově*, jak ukázaly Albertzovy a Ahuisovy analýzy. Walter Neidhart (\*1917, Basilej) ukazuje, že smysl a úkol kazuálních bohoslužeb je i dnes výhradně odvozován z biblických textů a výpovědí dogmatiky; tím se získají kritéria pro posuzování faktické kazuální praxe. Toto pojetí je ale v rozporu s očekáváními většiny těch, kdo se na kazuáliích podílejí. Vedle hermeneutiky textu je zapotřebí i „hermeneutiky člověka“.<sup>66</sup>

Teologické hledisko tím ovšem nepozbývá důležitosti, jen se uplatňuje jinak. Pro teorii kazuálií je výchozí otázka po vztahu lidských potřeb k Ježíšovi. Teologie, která lidské potřeby pohrdavě vylučuje z diskuse, je podle Neidharta vzdálena skutečnosti a bezcitná. Člověk má přece legitimní potřebu uspokojivě utvářet svůj život a soužití s ostatními, stanovit si měřítko pro své chování, mít výhled do budoucna a sílu ke zvládnutí těžkostí. Vztah mezi lidmi s těmito potřebami a Ježíšem nepochybně existuje, protože Ježíš dal lidskému životu nový směr.<sup>67</sup>

Tento vztah ovšem podle Neidharta nelze popsat tradiční teologickou antropologií s jejími polarizujícími výpověďmi (Boží obraz / hřích, nevěřící

---

<sup>65</sup> MATTHES, 112.

<sup>66</sup> NEIDHART, Walter, Kasualien im Wandel, in: Theologia Practica 23 (1988), 148.

<sup>67</sup> NEIDHART, 149.

v nepřátelství vůči Bohu / věřící smířeny s Bohem), které málo diferencují. Na místo alternativ musejí nastoupit přechody, vývoj, proces; na místo „všechno nebo nic“ musí nastoupit více/méně. To, co je v životě krásné a dobré, má být posuzováno jednou jako dar, jednou (bez skrupulí) jako výkon; to, co je zlé a přízemní, je jednou zátěž, která je na nás uložena, jednou zase vina; hranice mají být jednou přijaty, jednou se máme snažit je překročit.<sup>68</sup>

Do centra pozornosti se tak dostávají *zkušenosti a potřeby běžných lidí*, které mají být interpretovány. Neidhart zdůrazňuje, že se nejedná o „pravé“ věřící podle ortodoxních církevních představ, ale o „malé“ lidi a jejich religiozitu. Právě takových „malých“ se přece Ježíš zastával. Jejich religiozita bývá někdy označována jako utilitaristická a individualistická („co mi to přinese“ - např. křest). Tato religiozita ovšem (někdy skrytě a nepřímou) vyjadřuje hluboké lidské potřeby.<sup>69</sup>

Tyto potřeby vyvstávají zejména v životních zlomech<sup>70</sup> s velkým polem různých, obvykle ambivalentních zkušeností. Žadatelé o kazuálie pak touží jednak po jejich vysvětlení, které pomůže se nově zorientovat, ale zároveň od církevního jednání očekávají zajištění ochrany a posily pro nové období. Kazuální bohoslužby umožňují vidět toto pole zkušenosti ve světle Božím, minulost zvládat v Ježíšově duchu a od něj též čerpat důvěru, svobodu a zodpovědnost pro přicházející životní etapu. Kazuální bohoslužbu nelze posuzovat podle kritérií nedělní bohoslužby. Kazuálie nemají být příležitostí ke snaze získat její účastníky pro účast na nedělních bohoslužbách. Tyto účastníky máme brát vážně s jejich religiozitou. Máme zohlednit jejich víru a jejich nevěru, jejich světlé a temné stránky, jejich rozpolcenost i jejich skrytou nebo zjevnou otevřenost pro Boha. Kazuálie nejsou rozpačitým podnikem, nýbrž „testem“ pro teologii, která bere vážně své tvrzení, že to, co věří o Ježíši, má co do činění s životem dnešních lidí.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> NEIDHART, 150.

<sup>69</sup> NEIDHART, 151.

<sup>70</sup> Podle Neidharta se dnes už ovšem méně jedná o jasně určitelné *zlomy*, protože jejich hrany se mezitím poněkud obrousily; spíš bychom měli hovořit o postupných *přerodech* (NEIDHART, 152).

<sup>71</sup> NEIDHART, 153.

### 3.4.3. Yorick Spiegel

Situaci kazuálií v církvi diagnostikuje systematik Yorick Spiegel (\*1935, Frankfurt am Main) jako napětí mezi „*společenskými potřebami*“ a „*teologickými normami*“.<sup>72</sup> Rozdíl mezi obojím spočívá již v tom, že teologické normy jsou relativně pevně fixovány (teologickou tradicí, ale i konkrétními církevními řády, církevním právem), zatímco společenské potřeby jsou jen stěží uchopitelné. Konflikt mezi společenskými potřebami a teologickými normami se podle Spiegela vyhrotil v důsledku pokračující sekularizace, zvláště po první světové válce, kdy došlo k výraznému oddělení církve od státu, a tím k diferenciaci církve od společnosti. Církev se v této situaci snažila i teologicky jasně profilovat a odlišit se od jiných společenských organizací. Účast na kazuáliích přestává být morální povinností občana a je stále výrazněji normou víry, povinností vztahující se výhradně na křesťana. Spolu s tím jsou kazuálie vtahovány více do sboru a bohoslužebného prostoru a zde církevně-právně fixovány.<sup>73</sup>

Úspěch těchto snah je ale podle Spiegela sporný: farář se cítí být sám sobě odcizen, protože při kazuáliích může vystupovat pouze jako někdo, kdo sice poskytuje pomoc, ale nemůže prosadit to, co považuje za své poslání a úkol. Faráři mají pocit, že ve společnosti, která každé jednání proměňuje v poskytování služeb, se i zvěstování evangelia a kazuálie proměňují ve zboží na trhu.<sup>74</sup>

Jaké jsou možnosti řešení tohoto konfliktu?

1) Nechat konflikt nerozřešený: na jedné straně farář v kázání i v liturgických úkonech zastává teologické normy, na druhé straně rodina se všemi blízkými a přáteli tato slova bere jako nutnou součást kultu, kvůli kterému za farářem přišli. Farář pak většinou koncipuje kázání jako

---

<sup>72</sup> SPIEGEL, Yorick, Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen. Versuch einer Theorie der Amtshandlungen, in: *Teologia Prctica* 6 (1971), 212.

<sup>73</sup> SPIEGEL, 221.

<sup>74</sup> SPIEGEL, 226-227.

objasňování toho, o co v dané kazuálii jde, pro ty, kteří pravidelně nechodí do kostela.<sup>75</sup>

2) Interpretovat kazuálie jako povinnost vůči lidové církvi, která musí být plněna tak dlouho, dokud se sekularizace definitivně neprosadí.

3) Chápat kazuálie jako prostředek k budování sboru. Tento postoj ale nevede k příliš velkým výsledkům.

4) Chápat kazuálie jako příležitost k pastorači – nejčastěji ve smyslu personální interpretace církevního jednání a církevních očekávání, méně často ve smyslu poradenské intervence v krizích.<sup>76</sup>

Tento posledně jmenovaný pastorační přístup ke kazuáliím se potýká se třemi problémy:

1) Konflikt mezi rituálem a intimitou – na jedné straně rodina vyžaduje rituál, který má veřejný charakter a není pouze rodinnou slavností, na druhé straně rodina zároveň vyžaduje intimitu; tento konflikt se daří faráři jen těžko přemostit.<sup>77</sup>

2) Kazuálie tíhnou k sentimentalizaci, což je důsledkem toho, že rodinné chování je na rozdíl od chování v pracovním světě silně emocionálně orientováno. Církev se snaží této tendenci zabránit požadavkem distancované liturgie a zvěstováním, které se striktně orientuje na text a vyhýbá se emocionalitě. Otázkou ovšem je, zda uvolnění citů nemůže mít i terapeutický účinek a zda sentimentalita není i výrazem náboženských pocitů. Příliš rychlá teologická diskvalifikace zde tedy není na místě.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> SPIEGEL, 227.

<sup>76</sup> SPIEGEL, 227-228.

<sup>77</sup> SPIEGEL, 228-229.

<sup>78</sup> SPIEGEL, 229.

3) Při kazuáliích dochází nečítka ke glorifikaci dotyčného (zvláště při pohřbech), která se střetává s požadavkem zvěstování evangelia, které je s tím těžko slučitelné.<sup>79</sup>

Církev musí všechny tyto problémy zohlednit, ale zároveň se nesmí vzdát úkolu poskytnout pomoc v krizové situaci rodinného systému. Přitom si musí uvědomit, že přechod z jedné životní fáze do druhé není jednorázovou událostí, ale táhne se obvykle dlouhou dobu. Tomu je potřeba přizpůsobit církevní práci, která musí nejen poskytnout „expresivní akt“, tj. daný rituál, ale i „instrumentální pomoc“, tj. doprovázení rodiny při zvládnání a zpracování krize spojené s daným přechodem.<sup>80</sup>

#### 3.4.4. Michael Nüchtern

Michael Nüchtern (\*1949) si všimá, že se v současné diskusi o kazuáliích stále více objevuje požadavek „rozšíření“ či „protažení“ kazuálií („Streckung der Kasualien“). Motivem tohoto požadavku je přesvědčení, že kazuálie nejsou (či alespoň nemají být) v životě člověka pouze jednorázovou událostí, ale spíše procesem. Podstatné je nejen kazuální akt sám, ale také to, co mu předchází a co po něm následuje. Kazuálie musí být „rozšířena“ o pastorační a katechezi spojenou s daným „případem“. Co si ale pod tímto rozšířením máme představit?<sup>81</sup>

Tradiční přístup („vertikální“) podle Nüchterna kazuálním procesem rozumí postupné začleňování do církve: na počátku stojí křest, po něm následuje katechumenát chápaný jako výchova pro život víry. Jakýmsi vyvrcholením katechumenátu je konfirmace, která ovšem nemá být koncem, ale spíš novým počátkem: otevírá totiž plný život v církvi, tj. praktikování víry v rámci církve, které se tak stává jakousi trvalou „konfirmací“, totiž potvrzením a dosvědčením křtu. Novější přístupy („horizontální“) spíše zdůrazňují rozšíření

---

<sup>79</sup> SPIEGEL, 230.

<sup>80</sup> SPIEGEL, 231.

<sup>81</sup> NÜCHTERN, Michael, Konfliktfeld Kasualien, in: Pastoraltheologie 71 (1982), 509-510.

pastorace od jednotlivce k celému okruhu těch, jichž se daný „kázus“ bezprostředně týká, tedy zejména k rodině.<sup>82</sup>

Je tedy zřejmé, že i přes podobnou terminologii se od sebe oba přístupy zásadně liší: první je vysloveně teologický, pastorační rozšíření kazuálií chápe jako korelát k „via christiana“; druhý vychází ze situace rodiny, která je adresátem kazuálií, přesněji z krize způsobené určitým životním přerodem, který daná rodina musí (postupně) zpracovat. Druhý musí zodpovědět otázku, jaký vztah má pastorační doprovázení k teologickému obsahu dané kazuálie. První musí zase naopak učinit obsah dané kazuálie transparentním pro životní krizi člověka; pokud nelze to, co se odehrává v přelomovém životním období, nalézt v církevním jednání, pak přetrvává nebezpečí vzájemného odcizení obojího.<sup>83</sup>

Je-li chápána kazuální patorace jako příležitost k budování a oživení sboru, nemůže tím být překryto trvajícím faktickým napětím mezi zájmem o rozšíření sboru a kontinuální prací s členy církve na jedné straně a formou účasti, která převažuje v lidové církvi, na straně druhé: její členové totiž vyžadují především – a často výlučně – punktuální setkání. Na jedné straně stojí kontinuita a závaznost členství, na druhé straně „biografická“ logika.<sup>84</sup>

Tak vzniká rozpor mezi pověřením církve a očekáváním běžných věřících ve vztahu ke kazuáliím. Životní krize se církvi a farářům jeví jako něco, co je pro církevní poslání jen nevlastním podnětem, jako nanejvýš pouhý navazovací bod pro zvěstování. Zdá se, že je víra životním problémům natolik cizí, že pokud by se církev pustila do problémů spojených s biografickými krizemi, odcizila by se svému vlastnímu úkolu. To je ovšem podle Nüchternu doketické chápání víry.<sup>85</sup> Jako řešení tohoto rozporu se nabízí prohlásit pomoc v životních krizích za autentický úkol církve. V extrémním případě by to znamenalo vzdát se specificky křesťanských obsahů a tradic. Proto se Nüchternovi jeví jako jedině schůdné prokázat a představit autentické jednání

---

<sup>82</sup> NÜCHTERN, 511-512.

<sup>83</sup> NÜCHTERN, 512-513.

<sup>84</sup> NÜCHTERN, 514-515.

<sup>85</sup> NÜCHTERN, 516-517.



církve jako *formu zpracování životní krize*. „Je nutné, aby pak bylo možno odhalit životní krizi dotyčného v samotném křesťanském obsahu.“<sup>86</sup>

Úkolem církve je tedy přestat pohlížet na „kázus“ jako na něco, co vždy protičeží evangeliu. Životní krize není něco „cizího“. A stejně tak i kazuální křesťan poté rozpozná cosi „vlastního“ v tom, co církev při kazuálních koná. Toto setkání se může zdařit tehdy, když církev jeho zkušenosti nabídne adekvátní příběh, symbol, obraz. Zkušenost křesťana se má „najít“ v tom, co církev skrze kazuální praxi nabízí. Církevní jednání se musí stát „průhledným“ pro každodenní zkušenost věřícího, musí vyslovit to, co lidé prožívají.<sup>87</sup>

### **3.5. Rituálně-teoretický přístup**

#### **3.5.1. Werner Jetter**

Význam kazuálií pro přelomová období lidské životní cesty dále rozvíjí rituální či kultický přístup, který se pokouší aplikovat poznatky získané antropologickým a sociologickým studiem rituálů. Jedním z prvních kroků v tomto směru podnikl Werner Jetter (\*1913, Tübingen). Rituál definuje následovně:

„Rituály rozumíme sociálně řízené sledy slov a/nebo sledy úkonů, které se při určitých příležitostech stávají pevnými zvyklostmi a většinou i pevnými zařízeními, a tak teprve umožňují jejich úmyslné, pravidlům odpovídající opakování a poté je více či méně činí závaznými. Představují jednání, které zejména slouží ke zvládnání a přemostění významných životních situací a zářezů (rites de passage). Představují prostředky dorozumění, s jejichž pomocí je možné to, co v životě zažijeme a co se nám přihodí, zpracovat spolu se spolu-dotčenými totožným způsobem jako jiní v sociálním společenství, kterým se přihodilo něco srovnatelného. Představují

---

<sup>86</sup> NÜCHTERN, 517.

<sup>87</sup> NÜCHTERN, 519.

symbolické děje, které odkazují nad sebe k hodnotám a hodnotovými postojům, podle nichž se orientuje celá skupina, a kterým proto v této skupině rozumíme.“<sup>88</sup>

Místem kazuálií je rodinný rámec, a to i tehdy, odehrávají-li se v prostoru církve; rodinu podle Jettera nelze „přestylizovat“ do jakéhosi sboru. Při kazuálním jednání i při všem, co mu předchází a následuje, musíme vždy být právi nejen požadavkům „úřadu“, ale i osobním, konkrétně-lidským požadavkům.<sup>89</sup> Kazuální řeč, která je orientována na jádro sboru, uspokojuje právě jen tyto aktivní členy; ostatní jí příliš nerozumějí, nebo ji chápou jen jako splnění pastoračních povinností, jako úzkoprsost nebo jako sbírku duchovních postulátů, na které se poté rychle zapomíná. Slova, která se nijak nevztahují ke konkrétní situaci, protože od ní vědomě odhlížíjí, jsou chápána pouze jako součást rituálu.<sup>90</sup>

Tam, kde společenská situace omezuje nebo dokonce utlačuje církevní činnost, získává pouhá touha po církevních kazuáliích vyznavačský profil. Jiná situace je v lidové církvi se staletou státně-církevní minulostí. Lidově-církevní okolí vyznavačského jádra sboru je charakteristické zvykovou formou církevní příslušnosti a latentní a téměř vždy mnohoznačnou křesťanskostí.<sup>91</sup> Příslušnost k církvi je často určována právě důležitými okamžiky v životě rodiny, v nichž tato rodina chce být církví doprovázena. Tento postoj k církvi je často nereflektovaný, ale je setrvalý, i když se může spojovat s kritikou církve. Proto je možné dokonce hovořit o kazuální církvi. Otázka nyní je, jak ji budeme posuzovat. Můžeme odhalovat její dvojznačnost na základě „sborových“ kritérií, ale pak snadno dospějeme k názoru, že potřeby kazuální církve jsou příznaky úpadku. Abychom kazuální rituály mohli nově promyslet, nesmíme podceňovat to, co se v nich hlásí o slovo, ani těmto potřebám nesmíme podsouvat něco, čím zjevně nechtějí být. Kazuální křesťané svůj vlastní vztah k církvi pokládají za normální a legitimní a cítí se být znepokojeni sborovými nároky.<sup>92</sup>

---

<sup>88</sup> JETTER, Werner, Der Kasus und das Ritual. Amtshandlungen in der Volkskirche, in: Wissenschaft und Praxis für Kirche und Gesellschaft 65 (1976), 209.

<sup>89</sup> JETTER, 215.

<sup>90</sup> JETTER, 219.

<sup>91</sup> JETTER, 219.

<sup>92</sup> JETTER, 220.

Lidově-církevní kazuálie předpokládají plné *přítakání k lidové církvi* jako momentální podobě církve. Jetter ji tím nemá v úmyslu ani teologicky glorifikovat, ani jí cosi předepisovat, nýbrž chce pouze pozorně vnímat její možnosti a vývojové trendy. Tím je také stanovena hranice takovému chápání církve, které ahistoricky ztotožňuje současnou sborovou církev s církví Nového zákona a chce prohlásit okolní lidově církevní krajinu za misijní oblast. Takový přístup problematickým způsobem prohlašuje jádro sboru za vzor církevnosti, za kritérium, jímž je nutné poměřovat lidově-církevní zbožnost. To je ovšem svévolný postup. Naopak musíme akceptovat kazuální církev jako církevní pole života a práce *sui generis* a nepokládat ji jen za oblast, z níž je možné „rekrutovat sborově-církevní zálohy“.<sup>93</sup>

Teorie církevních kazuálií musí podle Jettera vyvodit důsledky z poznání, že životní souvislostí těchto jednání není pro většinu dotyčných v první řadě organizovaná církev či místní sbor, nýbrž spíše velká rodina a (nebo) kruh přátel. To nesmí být odsuzováno jako církevní deficit, nýbrž jako pastorační příležitost. Právě životní situace, v níž se kazuální rituály odehrávají, má být předmětem pastorační. Jednání církve se nesmí omezit jen punktuálně na daný rituál, případně na přípravu na něj; musí naopak doprovázet životní proměny, které se odehrávají v dotyčné rodině.<sup>94</sup> Jedině za těchto předpokladů se může podařit, že kazuální křesťané budou vnímat křesťanskou víru jako relevantní pro životní přelomy, rytmy a velké problémy – a nikoli pouze jako jakousi dogmatickou nadstavbu, která se na tyto problémy jednoduše „narazí“. Nosnost křesťanské víry musí být přenesena „z ideologické oblasti do oblasti vitální, ze světa myšlenek do světa života“, tedy do všedního dne jako „obnovující vědění, chtění a doufání“.<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> JETTER, 220-221. Farář vstupující na pole kazuální církve ovšem musí počítat, že zde bude vnímán jako „tajný agent“ sborové církve (se všemi jejími normami a požadavky), třebaže takto sám vystupovat nebude (222).

<sup>94</sup> JETTER, 221.

<sup>95</sup> JETTER, 222-223.

### 3.5.2. Klaus Will

Otázku, nakolik je kazuální církevní jednání teologicky zodpovědné, si ve své rituální koncepci kazuálií klade Klaus Will.<sup>96</sup> Vychází přitom z funkcionální analýzy náboženství, kterou předkládá sociologie. Speciální úloha náboženství spočívá v tom, že otevírá možnosti, jak dát lidskému životu strukturu, vzorec určitého řádu, orientaci, a tím zásadně přispívá ke zvládnutí života.<sup>97</sup> Mimo jiné tak činí prostřednictvím rituálů, které zajišťují orientaci a strukturu „na hranici“ každodenní zkušenosti.<sup>98</sup> Tuto úlohu plní i křesťanství ve svých rituálech přechodu, jimiž jsou kazuálie. Will rozlišuje následující funkce kazuálií:

1) *Konstituce smyslu*, jeho představení a výklad: projevuje se ve strukturování života, zajišťování řádu, orientace.<sup>99</sup> To lze demonstrovat na příkladu křtu: Narození dítěte, které s sebou nese proměnu situace rodiny, vyžaduje objasnění a výklad, protože se v ní naléhavě klade otázka po smyslu lidského života, po spolehlivé orientaci a po důvěře, která je založena ve vyšším řádu, přesahujícím kontingenci života. Křest zprostředkovává smysl života, který transcenduje hranice vykonatelného a daného. Křest staví lidský život do horizontu jeho určení a tím do horizontu otevřenosti, budoucnosti a svobody, protože člověka spojuje se smyslem, který je otevřen skrze Kristovo utrpení, smrt a vzkříšení.<sup>100</sup>

2) *Stabilizace* v krizi přelomové fáze života.<sup>101</sup> Zde se podle Willa dobře osvědčuje kritický potenciál teologie: ve své distanci k danému a ve své transcendenci kontingence neslouží církevní jednání jen k potvrzení toho, co je,

---

<sup>96</sup> Klaus WILL, *Sinngabung und Lebenshilfe. Zur theologischen Theorie der Amtshandlungen*, Frankfurt am Main: Lang 1983, 52.

<sup>97</sup> WILL, 77.

<sup>98</sup> WILL, 79.

<sup>99</sup> WILL, 80-81.

<sup>100</sup> WILL, 82. Také kerygmatická praktická teologie sice o této funkci kazuálií věděla, avšak koncentrovala se pouze na řečovou komunikaci v podobě kázání; kazuální teorie tak byla zúžena na (specifickou) teorii zvěstování. Naproti tomu je nutné brát v potaz celek a jednotu církevního jednání církve, a tak uchopit jeho komplexnost. Kázání se jeví jako pouze jedna z jeho mnoha forem, v nichž církev naplňuje svůj úkol a svou funkci (85). Kázání si přitom uchovává svou nezastupitelnost: spojuje totiž univerzalitu konstituce smyslu křesťanské víry se zvláštní a konkrétní individualitou skutečnosti života (87).

<sup>101</sup> WILL, 87-89.

nýbrž vede k nápravě, změně, uzdravení. Konstruktivní funkce je vždy neoddělitelně spjata s kritikou, která otevírá pohled kupředu, osvobozuje z daností života, má „mesiánský“ charakter.<sup>102</sup>

3) Darování *identity*.<sup>103</sup> Kazuálie napomáhají nově založit identitu člověka, rekonstruovat ji uprostřed krizí, které jsou spojeny s ukončením jednoho údobí a počátkem druhého. Věřící skrze rituály sám sebe zakouší jako toho, kdo je radikálně a nepodmíněně přijat Bohem, a tak je nezávislý na kontingencích světa, na krizích a nebezpečích života. Zkušenost bezpodmínečného přijetí zároveň radikalizuje lidské sebepoznání: odhalují se kořeny vlastního já, a tak se sebepoznání stává také poznáním vlastního hříchu. Člověku je Bohem darována identita právě tím, že je jako hříšník omilostněn. Zde se opět projevuje dvojí funkce teologie: stabilizace není fixací statu quo, nýbrž je neodmyslitelně spjata s jeho kritikou a s otevřením nové perspektivy života.<sup>104</sup> Darování identity se konkretizuje v rámci rituálu v požehnání, které je ujištěním o identitě: identita je zaslíbena ve jménu skutečnosti, které život vděčí za své bytí. Život a životní možnosti jsou přijaty jako dar, nikoli jako dílo náhody, svévole, kontingence.<sup>105</sup>

4) *Transcendence*. Kazuálie odkazují vždy nad sebe samotné na všeobjímající skutečnost, jejíž součástí jsou a k níž otevírají konstruktivní vstup.<sup>106</sup> Tímto vstupem je modlitba, která překračuje hranice lidské konstituce smyslu a umožňuje tak důvěru v Boha.<sup>107</sup>

Tato analýza funkce kazuálií otevírá nový pohled na dilema mezi snahou faráře vyjít vstříc potřebám, které se u příležitosti kazuálie vynořují, a povinností tyto kazuálie teologicky nevyprázdnit. Je nutné se vyhnout oběma krajnostem. Potřeby distancovaných členů církve, kteří mají odstup od církevního výkladového systému nebo se k němu stavějí přímo kriticky, nelze posuzovat jako nekřesťanské, nýbrž je naopak nutné je pozitivně přijmout. Na druhé straně ovšem nelze tyto potřeby prostě nekriticky uspokojovat.

---

<sup>102</sup> WILL, 90.

<sup>103</sup> WILL, 93.

<sup>104</sup> WILL, 96.

<sup>105</sup> WILL, 100.

<sup>106</sup> WILL, 101.

<sup>107</sup> WILL, 104.

Teologická kritika a distance vůči tomu, co je dané, přece vždy patřila k centrálním funkcím teologie, a nelze se jí proto vzdát.<sup>108</sup> Will se snaží ukázat, že součástí zvládnutí životní situace pomocí církevních úkonů právě *musí být také kritika* každodenně zakoušené skutečnosti. Takovou kritiku musí teologie zprostředkovat. V této kritice se osvědčuje svoboda teologie, která si vůči náboženství udržuje také distanci.<sup>109</sup>

Navzdory tomuto neopominutelnému kritickému elementu v kazuální pastoraci pokládá Will za přední úkol kazuální praxe zprostředkování *pomoci*. Pastýřská péče je následováním Boží praxe, jeho příklonu k lidem, jeho vyslyšení lidí, kteří žijí ve ztracenosti a opuštěnosti. Je to součást všeobjímajícího uzdravujícího Božího procesu a definuje se v kontextu tohoto procesu a tohoto Božího jednání.<sup>110</sup> Kazuální pastorec tak získává přímo diakonický charakter. Tím, že se děje v Kristově jménu, je jednání faráře pokračováním ježíšovského dění. Kazuální pastorec je způsobem komunikace evangelia Ježíše Krista.<sup>111</sup>

### 3.5.3 Dietrich Rössler

Dietrich Rössler (\*1927, Tübingen) objasňuje význam náboženského rituálu na příkladu smrti člena rodiny. Ritus v první řadě obklopuje a *nese truchlící pevně danými a známými formami*; proto není nutné přemýšlet, jak se chovat, když někdo zemře. Institucionalizované chování zbavuje člověka nutnosti hledat individuální způsoby jednání. Zároveň je ritus pocíťován jako chování, které je adekvátní události, na kterou odpovídá (v tomto případě smrti); vyjadřuje postoj dané společnosti k této události. V kultu se prezentují antropologické normy obecného vědomí.<sup>112</sup>

Pro člověka zasaženého smrtí blízkého je také důležité, že je rodinná událost v ritu zveřejněna; *ritus je řečí, v níž se dokáže individuální extrémní zkušenost*

---

<sup>108</sup> WILL, 111-112.

<sup>109</sup> WILL, 80.

<sup>110</sup> WILL, 114.

<sup>111</sup> WILL, 118-119.

<sup>112</sup> RÖSSLER, Dietrich, *Die Vernunft der Religion*, München: Piper, 1976, 29-30.

*projevit*. Právě v případě smrti není příliš mnoho možností, jak o ní mluvit (při kondolencích, při pohřebním kázání), a tak jsou lidé přímo odkázáni na ritualizované, předem dané formule, někdy i klišé; vlastně neexistuje individualizovaná řeč pro smrt a zkušenost smrti. Rituální „zveřejnění“ rovněž člověka z jeho osamocení, danou smrtí blízkého (nejen faktem, že člen rodiny odešel, ale i utrpením, do kterého těžko může zvenčí někdo proniknout). Společnou participací na rituálním dění je truchlící jedinec integrován do společenství.<sup>113</sup>

Ritus *znázorňuje individuální úděl jako úděl společný* – nikdo není ušetřen zkušenosti smrti blízkých i smrti vlastní; ritus se tak týká nejen toho, komu někdo zemřel, nýbrž nepřímě všech zúčastněných.<sup>114</sup>

Nejdůležitější funkci rituálu je ovšem podle Rösslera pomoc *v nalezení jistoty*. Kdo truchlí, klade otázku „proč“, protože se mu rozpadla dosavadní důvěra ve smysl, dosavadní jistota, a nastoupil pocit nesmyslnosti. Touží po novém potvrzení smyslu a vybudování jistoty. Toto nové vytvoření důvěry se právě děje v ritu, který obsahuje symboly, v nichž je smysl života shrnut. Ritus je možné nazvat „procesem přesvědčování“ o smyslu. V ritu se vyslovuje trvalá platnost a spolehlivost toho, co životu dává smysl.<sup>115</sup>

Zvláštní skupinu uprostřed náboženských rituálů tvoří podle Rösslera „*náboženské slavnosti*“. Jsou to ty úkony, v jejichž centru stojí jedna nebo více osob. Význam těchto slavností spočívá v tom, že tyto osoby skrze ně nalézají *sebejistotu*. Sebejistotu v tomto kontextu definuje Rössler jako zkušenost osobní zvláštnosti a vlastní hodnoty, zkušenost „vyňatosti“ z kruhu ostatních lidí. Ve slavnosti je mimořádnost člověka představena v okruhu těch, s nimiž tento člověk sdílí svůj život.<sup>116</sup>

Rössler zdůrazňuje, že sebejistota v současném světě není něčím samozřejmým – mnohé mluví spíše proti ní: individualita a jedinečnost osoby je potlačena, protože je člověk chápán především jako nahraditelná a

---

<sup>113</sup> RÖSSLER, 31-35.

<sup>114</sup> RÖSSLER, 35-38.

<sup>115</sup> RÖSSLER, 39-43.

<sup>116</sup> RÖSSLER, 45.

vyměnitelná pracovní síla. Dnešní komplexní společnost v zásadě spočívá na uniformitě jejích členů. Jen málokdy se spojuje význam vlastní osoby s funkcemi a procesy každodenního života. Jedinec zakouší svůj výkon jako fragment celku, který ale není schopen nahlédnout. Zkušenost vlastní jedinečnosti a hodnoty se proto přesouvá do privátní sféry. Avšak i zde jsou možnosti zakoušení vlastní sebejistoty omezeny, protože i privátní sféra podléhá stejným zákonům jako ta veřejná.<sup>117</sup> Pokud se někdo rozhodne vést svůj privátní život zásadně odlišně od toho, jak to požaduje společnost, ocitá se v izolaci, a tak přestává být společností chráněn. Konformita totiž znamená také ochranu; kdo se jí vzdá, musí na sebe vzít tíhu marginální existence, což dokáže zvládnout jen málokdo. Rössler netvrdí, že by pocit sebejistoty nebyl v privátní sféře realizovatelný, avšak je omezen jen na niternost, chybí mu objektivace, veřejné vyjádření. Proto stále existuje poptávka po událostech, které jednotlivce vyvážou ze sociálních vazeb a umožní mu, aby byl ukázán ve své nezaměnitelné individualitě. To jsou slavnosti, v nichž stojí jedinec ve středu pozornosti a je jejich tématem. Sebejistota se tu stává vyslovenou a názornou.<sup>118</sup>

Takovou funkci mají i církevní slavnosti – mají podobu ritu poskytujícího řeč, jejímž tématem je jedinec. Jednotlivé její formule staví jednotlivce do centra a vyjadřují distanci ke každodenní struktuře života. Toto vyčlenění jednotlivce (event. jednotlivců) je zároveň ponechává spojené s ostatními členy oslavy. Shromáždění je tu konstitutivní, protože reprezentuje veřejnost; protestantismus právem zdůrazňuje, že oslavy se nemají účastnit pouze ti, pro které je určena, protože jde o její veřejný charakter. Zisk sebejistoty potřebuje veřejný výraz, a ten proto nevyhnutelně patří k ritu. Sebejistota tak získává objektivní podobu – jak pro dotyčné, tak pro účastníky slavnosti. Vědomí individuality se stává objektivní součástí biografie a překračuje pouhou sféru niternosti. *Religiózní* komponentou sebejistoty je pak zkušenost, že člověk je víc než to, co sám o sobě dokáže vědět a zakusit. Tuto zkušenost oslava vyjadřuje. Nemusí přitom nutně být v protikladu ke každodenní životní

---

<sup>117</sup> RÖSSLER, 46.

<sup>118</sup> RÖSSLER, 47-48.



zkušenosti; náboženská slavnost nefunguje jako „kompenzace“ životního utrpení. Spíše je náboženským výkladem každodenní zkušenosti.<sup>119</sup>

Ve zkušenosti sebejistoty je ovšem obsažen i protiklad, neboť pocit individuality a samostatnosti je zároveň zkušeností osamocení a izolace. Kdo se vyčlení z kontextu každodenní sounáležitosti, pociťuje obzvláště silně vlastní nahodilost a závislost. O to víc potřebuje ujištění o spolehlivosti toho, co dává smysl. Toto ujištění se v ritu děje skrze *požehnání*. Benedikcionální texty náboženské tradice formulují dvojznačnost základní náboženské zkušenosti: závislost člověka, odkázanost na tu moc, která zakládá život, ale zároveň s tím i důvěryhodnost podmínek a vztahů, v nichž se jednotlivec se svým životním příběhem nachází. Požehnání všechno toto shrnuje. V tomto smyslu má uprostřed náboženských slavností zvláštní význam křest, neboť se v něm již počátek života a vstup do lidského společenství interpretuje zásadně nábožensky: aby jednotlivý život obstál a zdařil se, je k tomu zapotřebí zcela jiný a námi nedisponovatelný základ. Ve slavnosti křtu dítěte se zdůrazňuje, že lidský život vděčí za svou existenci základu, který leží mimo všechny identifikovatelné faktory a indicie.<sup>120</sup>

#### 3.5.4. Henning Luther

Pozoruhodnou korekturou rituálního přístupu představuje pozice Henninga Luthera (\*1947, Marburg). Luther upozorňuje na skutečnost, že na kazuálie – stejně jako na funkci náboženství v životě jedince i společnosti – se dnes pohlíží zejména jako na nástroj *stabilizace*. Náboženství se dnes zkoumá jako způsob zvládnání problémů všedního dne; náboženství má podle sociologů „kapacitu dárce smyslu“. Toto zprostředkování smyslu se stává nutným zejména tam, kde se doposud nezpochybněné struktury života začínají otřásat a kde hraniční zkušenosti vedou k transcenci každodenní zkušenosti.

---

<sup>119</sup> RÖSSLER, 49-50.

<sup>120</sup> RÖSSLER, 50-51.

V takové situaci náboženství konstituuje smysluplný, pochopitelný, prožitelný a plánovatelný každodenní svět.<sup>121</sup>

Tento pohled na náboženství ovšem zamlčuje, že náboženství splňuje i přesně opačnou funkci, totiž *narušování* pořádku, kritiku stávajícího.<sup>122</sup> To se projevuje i v přelomových okamžicích životního příběhu. Také zde má náboženství dvojí funkci: jednak může stabilizovat a regulovat, a to s cílem eliminovat momenty diskontinuity a zlomu, a tím vlastně potlačit reflexi, která se vynořuje. V rámci přechodového rituálu tak „obsazuje“ počáteční a konečnou pozici, tj. pozici starého a nového stavu. „Mezistav“ mezi oběma stavy má být rituálně spoután, protože je pro člověka ohrožující. Náboženství se ovšem může naopak „usadit“ právě v onom mezistavu, tj. posílit diskontinuitu, vytvářet přelom a dát obsah a formu reflexivitě, která vzniká v tomto mezistavu. Rituál pak nemá stabilizující funkci: neupozaduje reflexivitu, nýbrž ji nechává vynít, je generátorem reflexe, který přijímá a probírá otázky spojené s ambivalencí a mnohoznačností zlomové fáze.<sup>123</sup>

### **3.6. Kazuální pastorační práce jako „výklad života“: Wilhelm Gräb**

#### **3.6.1. Proměna funkce náboženského rituálu v současné společnosti**

Osobitou koncepci kazuálií vycházející z rituálního přístupu nalézáme u Wilhelma Gräba (\*1948, Bochum, Berlín). Také on vychází z analýzy symbolů a symbolického jednání v jejich funkci v náboženském životě. Zdůrazňuje, že symboly v současné religiozitě hrají dále důležitou roli, ačkoli to snad na první pohled nemusí být zřejmé. Jejich hlavním úkolem je i nadále dávat individuu i společenství vzorec smyslu, orientaci ve světě a motivaci k jednání. V tom se situace oproti minulým dobám nezměnila. Co se změnilo, je pouze způsob, jakým se lidé nechávají vtáhnout do symbolických tradic a rituálů. Především dochází k *estetizaci* symbolických forem – současný člověk si

---

<sup>121</sup> LUTHER, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart: Radius 1992, 212-213.

<sup>122</sup> LUTHER, 214.

<sup>123</sup> LUTHER, 220.

z pestré nabídky náboženských symbolů vybírá ty formy, které jsou pro něj působivé; hledá takovou inscenaci, která dokáže zprostředkovat velké pocity. Tradované či nově vytvořené náboženské názory jsou pro současného člověka relevantní do té míry, v jaké mu napomáhají při výkladu vlastního života, a to i vzhledem ke společenským a globálním výzvám, a v jaké odlehčují tíhu bytí a vyvolávají pocit štěstí. Ruku v ruce s estetizací probíhá také jejich *subjektivizace*: nejen v tom smyslu, že se každý jedinec sám rozhoduje pro ty symboly, které mu vyhovují, ale především je nezbytné, aby si je dokázal vždy bezprostředně vztáhnout ke svému vlastnímu já. Všeobecné, trvalé, pro všechny stejně platné rituály chtějí lidé zakoušet jako osobní oslovení.<sup>124</sup>

Také Gräb si všímá skutečnosti, že i mimo církev nebo přinejmenším mimo praktikované členství v církvi existuje náboženská potřeba a také velká očekávání směřovaná k církvi a jejím představitelům. Tento náboženský zájem, jakkoli je různorodý, se přesto dá převést na jeden společný jmenovatel: je to touha po *výkladu života* v celostním, nepodmíněném smyslu. Na tento zájem musí podle Gräba církevní teorie i praxe navázat. Je-li formální úlohou každého náboženství poskytování výkladu života na horizontu nepodmíněnosti, pak musí také křesťanství tento pojem naplnit konkrétním obsahem, elementárními konturami křesťanské řeči o Bohu. Musí ukázat, že ve víře v Boha (Stvořitele a Vykupitele) je každému člověku umožněn všezahrnující výklad jednotlivého života i celého světa, uchopení smyslu obojího, které vyvolává základní důvěru. Zároveň ale musí ukázat, tato víra dokáže nejen zprostředkovat obraz celku skutečnosti, ale také zpracovat negativní zkušenosti: průlomů absurdity, zkušenost konečnosti života, smrti, strach před nejistým, nedisponovatelným.<sup>125</sup>

Křesťanská víra coby subjektivní prožívání křesťana lze podle Gräba definovat jako vztahování k symbolickým tradicím a rituálním inscenacím, jimiž křesťanství disponuje. V tomto vztahování dochází vždy znovu k transformaci obecně platného do individuálního životního údělu a do výkladu vlastního životního příběhu. Víra sama je subjektem přivlastnění a

---

<sup>124</sup> GRÄB, Wilhelm, Kasualien – religionstheologisch betrachtet, in: Erich GARHAMMER et al. (vyd.), *Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde*, München: Don Bosco 2002, 64.

<sup>125</sup> GRÄB, Kasualien, 51-56.

individuálního proměnění objektivních obsahů. Tato individualizace náboženských obsahů je pro náboženství moderny (přínejmenším počínaje Martinem Lutherem) nevyhnutelná. Jedině v individuálním přisvojení tradovaného a předem daného mohou vzniknout celostní a orientující výklady života, které skutečně slouží konkrétnímu životnímu příběhu. Tyto výklady stabilizují základní důvěru, protože vyjadřují jistotu Božího doprovázení. Ohraničené rozpětí života se v nich rozšiřuje před otevřeným horizontem. Díky nim člověk může zpracovávat zkušenosti nedisponovatelné danosti života, tedy nejistoty ohledně toho, co nutně přichází, aniž to mohl ovlivnit. Víra interpretuje naše zkušenosti konečnosti a kontingence v horizontu ideje nekonečného celku smyslu. Tváří v tvář negativnímu, neuchopitelnému, absurdnímu se věřící může upínat k otevřenému horizontu. Tak se ukazuje, že symbolické tradice křesťanství s jeho rozlišováním Stvořitele a stvoření, času a věčnosti, hříchu a milosti otevírají svobodnější a otevřenější pohled na život.<sup>126</sup>

Zatímco se teologie doposud zabývala pouze obsahy křesťanské víry, nyní je podle Gräba nutné její předmět rozšířit o toto subjektivní přivlastnění těchto obsahů, umožňující výklad individuálního života. Teologii je tedy potřeba doplnit o teologii náboženství („Religionstheologie“). Jejím základním zjištěním je, že lidé chtějí být vlastními subjekty náboženství, tj. sami se podílejí na jeho vzniku. Žité náboženství je dnes aktivním nalézáním vlastního vztahu k symbolům a rituálům. Děje se tak ovšem v situaci, kdy církev ztratila výhradní kompetenci pro zprostředkování náboženských pocitů a smyslu života. Dnešní vyznání víry zní: Co je bůh, to určuji já! Zároveň jsme svědky nástupu nových, sekulárních instancí zprostředkování smyslu a interpretace života. Důkazem toho je mimo jiné i skutečnost, že prakticky pro každý církevní rituál nalezneme nějaký sekulární ekvivalent. Musíme prostě počítat s tím, že lidé už nějakým způsobem svůj život (nábožensky či nenábožensky) interpretují, žijí v nejrůznějších světech smyslu, pracují s různými symboly, žijí ve světě médií, která plní analogickou úlohu jako církev a dokonce nabízejí i zpracování negativních zkušeností života, pocitů marnosti a absurdity, úzkosti

---

<sup>126</sup> GRÄB, Kasualien, 53.

z konečnosti, nemoci a smrti. Gräb je však přesto přesvědčen, že církve jakožto místa duchovní či náboženské komunikace jsou nenahraditelné.<sup>127</sup>

### 3.6.2. Zprostředkování otevřeného horizontu

Co je tedy současným úkolem křesťanských rituálů tváří v tvář konkurenční (náboženské či sekulární) nabídce výkladu života? V první řadě musí být křesťanská zvěst i symbolika schopná *navazovat na nejrůznější sebe-výklady člověka*, musí se s nimi umět „sehrát“ – jakkoli chatrné se nám mohou jevit současné odkazy k transcendenci či možnosti zpracování krizí a životních obrátů. Je pravda, že se často omezují jen na morální cíle nebo dokonce jen na estetické stylizace vlastní subjektivity, na módní „outfit“. Avšak je potřeba brát vážně, že se jedná o systémy posledního významu pro dotyčné jedince, o všeobsáhlá pojetí skutečnosti, které dávají životu orientační rámec a řád, stabilizují jeho osobní identitu. Je nutné je vnímat jako formy subjektivně žitého náboženství.<sup>128</sup>

Vedle tohoto navazování je ovšem nutné interpretovat a *zprostředkovat evangelium* jako nosný základ života, jako všezahrnující, poslední souvislost smyslu, kterou ve všech partikulárních, konečných vyjádřeních smyslu a pravdy předpokládáme a (zejména) na základě níž také můžeme konstruktivně zpracovávat zkušenosti kontingence a negativity. Evangelium ovšem musí být interpretováno, „přeloženo“ tak, aby mohlo vstoupit současných sebe-výkladů. Musí „fungovat“ v tom, jak lidé sami sebe chápou. Lidé musí pochopit, že tu jde právě o poslední výklad sebe a světa, o postoj obrácený k transcendenci, o základní pocit toho, že jsem držen a uznáván v mé jedinečné důstojnosti. Musí pochopit, že ve víře v Boha nejde o to, abychom pokládali za pravdivé nějaké metafyzické obsahy; nejde ani o uznání existence mocné bytosti nacházející se mimo svět. Kdo věří v Boha, je otevřen pro transcendentní dimenzi skutečnosti, žije v základním pocitu vděčnosti a úcty před darem života, důvěřuje, že každodenní zkušenosti, okamžiky hlubokého štěstí i porážky jsou

---

<sup>127</sup> GRÄB, Kasualien, 54; 58.

<sup>128</sup> GRÄB, Kasualien, 55.

obepruty celkem smyslu, který transcenduje nejen veškerý lidský výkon, ale i ztroskotání, umírání a smrt. Věřící ví, že skutečnost se nevyčerpává tím, co lze učinit a čím lze disponovat, že nejsme výsledkem biologické evoluce a přirozeného výběru, že náhoda a brutální překvapení nepodléhají moci slepého osudu, nýbrž existují v moci božské lásky a moudrosti, která dává život a udržuje nás i navzdory hříchu a vině, smrti a zkáze.<sup>129</sup> Svou základní důvěru osvědčuje věřící i v situacích, které jsou pro něj nevysvětlitelné, když se zdá, že zlo triumfuje; proti tomu staví své „a přece“ – nepopírá temné stránky skutečnosti, ale navzdory nim se obrací ke světlým, přátelským tvářím Boha, v Kristu k nám obráceným.<sup>130</sup>

Tím vlastním křesťanským obsahem, který si člověk smí přisvojit, je poznání, že za svůj život a jeho možnosti rozvinutí nevděčím sám sobě, nýbrž Bohu; že to podstatné, co potřebuji k životu, není má zásluha. Z toho plyne, že hranice lidsky poznatelného, proveditelného a disponovatelného nejsou hranicí mé životní perspektivy a mé naděje. Existuje něco navíc: otevřený horizont. Hranice mé zkušenosti stejně jako hranice mé představivosti a řeči nejsou hranicí světa. Účelem náboženské komunikace v církvi, výměny symbolických znamení a provádění rituálů je, aby došlo k subjektivně evidentnímu, a tedy přesvědčivému otevření tohoto uspořádání mé existence, k nalezení smyslu a základního pocitu vděčnosti za dar života, a tím k osvobození, které ale uznává i svobodu druhých. Církev jakožto organizace, jež má za úkol komunikaci evangelia, se má starat o to, aby takovéto dění vůbec mohlo proběhnout.<sup>131</sup>

### 3.6.3. Nové ustavení smyslu životního příběhu v kazuáliích

Jedním z nástrojů k naplnění tohoto úkolu je kauzální praxe církve. Kazuálie se musejí *co nejvíce chopit zkušeností vyplývajících z životního příběhu*, které lidi vedou k tomu, aby žádali o kauzální bohoslužbu. Takových zkušeností je celá řada. Například v křestním dění musí najít svůj výraz nejen základní pocit vděčnosti, ale také strachy z neisté budoucnosti, do které dítě

---

<sup>129</sup> GRÄB, Kasualien, 56.

<sup>130</sup> GRÄB, Kasualien, 57.

<sup>131</sup> GRÄB, Kasualien, 58.

vyrůstá, hranice, které jsou stanoveny naší péčí o dítě, našemu plánování, našemu disponování. Nemá se tedy kázat pavlovská, augustinovská nebo luterská nauka o křtu. Nemá se mluvit o dědičném hříchu a o tom, jak ho smyje křestní voda; není místo pro výklad o spolu-umírání s Kristem a spolu-vzkříšení k novému životu; nemusí se hovořit ani o církvi jako tělu Kristovu, do něhož je dítě včleněno. Musí se hovořit jinak, „humánněji“, a tím i plausibilněji. Je potřeba vyslovit díky Bohu, Stvořiteli života; je třeba říci, že jsme stvořeni k Božimu obrazu, že každý člověk, i dítě, které je právě křtěno, má nekonečnou hodnotu a nezpochybnitelnou důstojnost navzdory všem biologickým vlastnostem a sociálnímu původu. Zároveň se musí hovořit o Božím doprovázení, o jeho ochranné a žehnající ruce. Tedy: nemá se kázat biblická nebo církevní dogmatika, nýbrž je potřeba navázat na lidské zkušenosti, pocity radosti, vděčnosti, péče, strachu atd. a vyložit to vše v křesťanské perspektivě života s Bohem. Řeč o Bohu jako o Stvořiteli, Smírci a Vykupiteli musí být schopna na tyto zkušenosti navázat.<sup>132</sup>

Liturgie, bohoslužebná slavnost a kázání v ní jsou zpřítomněním a symbolickým představením transcendentních podmínek našeho života a jeho smyslu. Je místem, kde v komunikaci s Bohem získáváme a obnovujeme svou elementární jistotu života. Kázání je náboženský výklad života. Stejně jako liturgie se zakládá na biblických textech, ale nechce vykládat jejich původní intenci, ani nechce pomocí nich proklamovat zjevené učení (Boží slovo), nýbrž pozorně a citlivě využívá potenciál výkladu života, který je v bibli obsažen a který bible sama vyjevuje oslovující a poetickou řečí (třeba v žalmech). Bible má být vykládána tak, aby posluchač cítil, že je tu osloven on sám, že tu přicházejí ke slovu všechny jeho pocity a myšlenky – vděčnost, ohrožení, strach, touha po pomoci, nářek nad ztrátou. Hermeneutika biblických textů a hermeneutika životních zkušeností sledují tutéž linii. Symbolické bohatství biblických textů má pomáhat člověku své vlastní pocity vyslovit a předložit před Boha.<sup>133</sup>

Zvláštní postavení uprostřed bohoslužebné nabídky církve má kauzální praxe. Gräb je přesvědčen, že právě ona nejlépe odpovídá společenské (obecné

---

<sup>132</sup> GRÄB, Kasualien, 60.

<sup>133</sup> GRÄB, Kasualien, 61.

i individuální) náboženské potřebě lidí. Umožňuje rituálně-symbolické provádění riskantními průchody v životním cyklu. Na druhé straně však účast na kazuáliích není samozřejmým projevem příslušnosti k církvi, nýbrž je výsledkem rozhodnutí každého jednotlivce. Rozhodnutí neúčastnit se kazuálií nemá pro něj žádné negativní společenské následky. Některé mimocírkevní analogie křesťanských rituálů se dokonce zdají být atraktivnějšími. Společenská poptávka po rituálech doprovázejících krizové životní přechody se dokonce týká většího počtu okamžiků v životním cyklu, než církev fakticky pokrývá (slaví se například vstup dítěte do školy, kulaté narozeniny, výročí svatby).<sup>134</sup>

Vzhledem k této situaci se symbolicko-rituální ztvárnění kazuálií musí osvědčit v horizontu zkušenosti a očekávání, který je dán předlohami životního cyklu a jeho biografickým zpracováním. To znamená, že v kauzálních (ale i všech ostatních) bohoslužbách musí být vykonávány – cíleně a programově – *akty biografického ujišťování o smyslu*. Musejí být otevřeny horizonty lidského bytí, do nichž lze integrovat nejistotu z budoucího, konečnost lidského života, nemoc a umírání, štěstí a neštěstí, vinu a selhání. Kazuálie nám mají zejména napomoci zvládat to, co je v našich životech nedisponovatelné, zarážející a ambivalentní. Životní krize a obraty vyžadují novou konstrukci biografie a nové nastavení sociálních vztahů i v případě, že není vyhledána žádná rituální pomoc. Církev má proto za úkol prohloubit výklady života a umírání, které ve společnosti tak jako tak probíhají, a nově artikulovat základní nálady a pocity, v nichž žijeme. V kauzální praxi tedy nejde o vyřízení biblické či tradicí vytvořené zvěsti, ale o *práci na životních příbězích* s cílem nově vybudovat smysl a identitu. Této práci se lidé v meziprostorech, které se rozklenují při přechodu z jednoho statutu do druhého, beztak nemohou vyhnout; člověk je v těchto chvílích prostě donucen k transcendenci svého druhu, a tak tyto přechody mají latentně religiózní charakter. Každá zkušenost přelomu je konfrontací s možností vstupu do jinakosti, je to zkušenost onoho světa v tomto světě. V církvi jsou tyto zkušenosti transcendence interpretovány explicitně religiózně a pomocí symbolů. Církevní rituál (spolu s kázáním) umožňuje tyto

---

<sup>134</sup> GRÄB, Kasualien, 66.



meziprostory naplnit novou konstrukcí toho, co dává smysl životu a otevírá perspektivy bytí.<sup>135</sup>

#### 3.6.4. Kazuálie jako služba veřejnosti pro přelomové životní období

Pro Gräba je kauzální praxe *službou církve veřejnosti*. Právě v ní se osvědčuje, že se její svědectví týká skutečně všech lidí. Nárok na celospolečenskou relevanci se uplatňuje nikoli při nedělních bohoslužbách a sborových akcích, nýbrž právě v kazuáliích, v nichž vstupuje do zkušenosti člověka se sebou samým a se světem a spoluurčuje jeho životní postoje.<sup>136</sup> Proto je logické, že církev své kazuální bohoslužebné úkony zpřístupní každému, kdo o ně požádá. Církev je právem vnímána jako veřejné náboženské zařízení, které je možné při životních přechodech a změnách vyhledat a očekávat, že se tu křesťanské zvěstování otevře ve svém významu pro život. Církevní kazuální praxe je výrazem otevřenosti církevní náboženské kultury, protože nejvíce odpovídá na obecné i individuální životní zájmy člověka.<sup>137</sup>

Společenská situace, v níž se dnes kazuálie ocitají, se ovšem zásadně proměnila. Individuální životní příběh je ve stále menší míře formován institucionálními předlohami, tradovanou příslušností ke stavu, třídě či původu, a stále více je závislá na individuálním rozvrhu a plánování. Tím se ovšem stal riskantnějším. Přestože kazuálie tradičně vyhovovaly struktuře a rytmu agrární a raně měšťanské společnosti, která je dnes individualizací narušena, neznamená to, že by významné okamžiky životního cyklu a k nim vázané kazuálie ztratily svou relevanci.<sup>138</sup> Ztrácí se pouze přirozená danost kazuálií, která nepotřebovala žádné zdůvodnění; nejsou uznávány automaticky, nýbrž na základě rozhodnutí každého jednotlivce. Jednotlivé zastávky životního cyklu jsou zpracovány, ritualizovány a symbolizovány individuálně,

---

<sup>135</sup> GRÄB, Kasualien, 67.

<sup>136</sup> GRÄB, Wilhelm, Lebensgeschichtliche Sinnarbeit. Die Kasualpraxis als Indikator für die Öffentlichkeit der kirchlichen Religionskultur, in: Volker DREHSEN et al. (vyd.), Der 'ganze Mensch'. Perspektiven lebensgeschichtlicher Identität (Dietrich Rössler zum 70. Geburtstag), Berlin/New York: De Gruyter 1997, 219.

<sup>137</sup> GRÄB, Sinnarbeit, 220.

<sup>138</sup> GRÄB, Sinnarbeit, 221.

pokud vůbec existuje potřeba je slavnostně či rituálně absolvovat (srv. velký počet absencí pohřebních obřadů!).<sup>139</sup> Tím je velmi zasažen veřejný charakter církevní náboženské kultury. Na jeho místo nastupuje individualizovaný přístup ke kazuáliím, vzniklý na základě svobodného rozhodnutí. Ten ovšem nemusíme hodnotit jako úpadek, ale naopak jako výraz vědomé a reflektované přináležitosti k církvi, jako rozhodnutí víry, které není řízeno jen společenskými zvyklostmi a tradicemi, nebo alespoň jako vědomé rozhodnutí o identitě člověka.<sup>140</sup>

Forma kazuálního aktu ovšem nemá individuální rysy, naopak je stále táž, ritualizovaná. To na jedné straně ulehčuje situaci všem, kdo se na rituálu podílejí: Farář nemusí vždy hledat řeč pro každý konkrétní případ, ale ani dotyční nemusejí hledat vlastní řeč – mohou vstoupit (s vědomím toho, že jejich případ není zas tak výjimečný, jak se jim zdá) do řečových a symbolických prvků rituálu a do jejich interpretačního potenciálu. Na druhé straně nelze u všech účastníků předpokládat obeznámení s významovou náplní těchto prvků. Ritualizovaná forma nese kazuální jednání jen natolik, nakolik konkrétní inscenace celého rituálu individualizuje významové obsahy, které do ritualizované formy vstoupily. Předpokladem takové individualizace je pastorační rozhovor, který napomáhá zohlednit specifickou situaci žadatelů o kazuálie v rámci rituálního jednání, zejména pak v kauzálním kázání. Právě to má zajišťovat individualizaci interpretujících obsahů rituálu směrem ke konkrétním posluchačům, protože je „pohyblivým“ (a tedy pastoračně dobře využitelným) elementem v invariantní formě rituálu.<sup>141</sup>

V této souvislosti se Gräb vyrovnává s kerygmatickým pojetím kazuálií. To podle něj vytvořilo falešné protiklady mezi rituálem a kerygmatem, „kázem“ a textem, náboženstvím a evangeliem, a tím vzdálilo kazuální praxi lidské biografii. Místo aby využila potenciál křesťanské věrouky vykládat a orientovat život a přeslabikovala ji do reflexe smyslu životního příběhu, zaměřovala se kauzální teorie a praxe spíše na teologické a církevní zájmy

---

<sup>139</sup> GRÄB, Sinnarbeit, 222.

<sup>140</sup> GRÄB, Sinnarbeit, 223.

<sup>141</sup> GRÄB, Wilhelm, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh: Kaiser 1998, 197-198.

směřující k sebepotvrzení.<sup>142</sup> Dnešní člověk se ale právem ptá, co mají biblické a dogmatické pravdy, které slyší z kazatelny, společného s jeho zvláštním životním údělem. Kérygmatická praktická teologie naproti tomu kvalifikuje lidské potřeby, individuální a biografii podmíněné prožitkové horizonty, personální a rodinné podněty jako ohrožení kazuálíí. V kázu samotném spatřuje přímo riziko kazuální praxe – už jen z toho důvodu, že podnět pro zvěstování evangelia nevychází z církve samotné, ale od lidí, a tak se zvěstování musí od počátku bránit tomu, aby nebylo zvenčí určováno nějakým cizím impulsem. Kázus se musí dostat plně do režie zvěstovaného slova a sám se dostává ke slovu jediné zprostředkovaně, skrze výklad biblického textu. Kérygmatická koncepce pro faráře znamená velké ulehčení, protože se nemusejí starat o podmínky recepce své kazuální praxe: jak recipienti sami sobě rozumějí, jak vnímají církevní jednání, zda sami pro sebe přijímají výklad, do něhož je vtažen jejich kazuální podnět. Na druhé straně ovšem pro ně zůstává zcela skrytý proces recepce zvěstování, to, jakým způsobem zvěst konkrétně promlouvá k jedinci, jak na ni posluchač reaguje. Jeho hlavní zájem je objektivita církevního zvěstování – od všeho dalšího musí programově odhlédnout.<sup>143</sup>

Tento kérygmatický model je nutné opustit a nahradit ho modelem kauzální praxe respektující lidovou církev. Je potřeba vycházet z toho, že spjatost „lidových církevníků“ s církví je více či méně uvolněna, jejich křesťanství je obvykle latentní a téměř vždy dvojznačné, ale přesto jsou připraveni v životních přelomech vyhledat služby církve, nechat se jí oslovit a doprovázet. Tento koncept nechápe kazuální pastorační praxi jako zvěstování evangelia či jako šanci pro budování sboru.<sup>144</sup> Cílem není integrace lidových církevníků zpět do sboru, ale integrace jejich životních souvislostí a jejich potřeb do „výkladové kapacity“ křesťanské víry. Tím se církev otevírá pro mnohotvárný a pluralistický svět lidové církve. Kazuální praxe se má stát médiem pro zvládnutí životních krizí, jejím cílem je pastorační pomoc a náboženský výklad mnohovrstevných životních souvislostí pastorovaných.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> GRÄB, Sinnarbeit, 230.

<sup>143</sup> GRÄB, Lebensgeschichten, 177-178.

<sup>144</sup> GRÄB, Lebensgeschichten, 179.

<sup>145</sup> GRÄB, Lebensgeschichten, 180.

### 3.6.5. Kazuálie jako ospravedlnění životních příběhů

Jestliže lidé kvůli rodinnému podnětu vyhledávají církev, znamená to, že od církve očekávají uznání individuálního životního příběhu. Očekávají, že církev má pro toto uznání a potvrzení důvody, které jednoduše nespádají vjedno s tímto životem a jeho sociálními vztahy a nejsou vázány na empirickou podobu a faktický rezultat tohoto života.<sup>146</sup> V situaci biografického přechodu tak ještě více vynikne hodnota onoho specifika, které církev ve svých rituálech může člověku přinést oproti jiným nabídkám zprostředkování smyslu. V sekulární sféře je smysl života nalézán ve šťastných momentech příběhu rodiny nebo jednotlivce. Šťastné vzpomínky a očekávání se stávají nosnou a stabilizující mocí. To jsou jistě motivy, které musí i církev akceptovat. Zároveň ale právě v tomto ohledu může církev získat svůj vlastní profil a zásadním způsobem přispět k práci člověka na vlastním smyslu. Pro sebepochopení křesťanské víry je totiž určující kříž a vzkříšení. Ze smrti vyrůstá nový život. Zoufalství se může proměnit v naději. Ukřížovaný dovoluje hovořit o propastech, zlomech, zhrouceních v životě, stejně jako o důvodech k nové odvaze. Křesťanská víra nemusí vázat spásu vlastního života na okamžiky štěstí životního příběhu. Může odmítnout (vždy neupřímné) oslavy vlastního života a tlakem k permanentnímu sebeospravedlňování, protože je vírou v ospravedlňujícího Boha. Bůh vstupuje i do neštěstí, troskotání, do smrti, avšak zde nezaniká, nýbrž tím vším vítězně prochází a toto vítězství přináší i člověku.<sup>147</sup>

Kauzální pastorece tedy ví o tom, že ani štěstí, na které si pamatujeme, ani to, v které doufáme, nedokáže odstranit neštěstí, utrpení a smrt. Kdo nechce zůstat vůči zkušenostem negativity němý, musí i jim dát pozitivní smysl, musí je integrovat do pozitivního rámce smyslu. Tímto rámcem je v křesťanství Bůh, který své tvory – i ty, kdo ve svém životě zásadně pochybili – miluje a udržuje je ve svých rukou i navzdory smrti. Symbol kříže nám říká, že smysl životního příběhu nelze připisovat okamžikům štěstí, že nezničitelná hodnota

---

<sup>146</sup> GRÄB, Lebensgeschichten, 195-196.

<sup>147</sup> GRÄB, Kasualien, 68.

člověka nemusí být spatřována v pozitivních zkušenostech a výkonech. Navzdory všemu negativnímu můžeme mít absolutní jistotu, že jsme nežili marně. Bůh nás doprovází bezpodmínečně, od jeho lásky nás nemůže oddělit nic: ani pochybený život, ani smrt.<sup>148</sup>

Lidé žádající o kazuálie tedy správně tuší, že ospravedlnění životního příběhu se nemůže odehrát v rámci rodiny, protože ani ta není zcela chráněna před vše prostupujícím konkurenčním tlakem na výkon, který vládne ve společnosti a který nakonec degraduje člověka na vyměnitelné zboží. Kázus se „dere“ do církve, protože v něm jde o ospravedlnění životního příběhu, které v sociálních vztazích, v nichž se odehrává a buduje se, nemůže být nalezeno. Jednoduše řečeno: v církvi lidé očekávají víc, než jim může dát společnost, ba dokonce víc, než může dát rodina a kruh přátel: více hodnoty, pomoci, útěchy, doprovázení. Toto „víc“ je vposledku setkání s tím, co se vymyká našemu vlastnímu disponování a co přesto dává člověku obstarat ve všech krizích. Tuto skutečnost opisuje slovo „požehnaní“. V prostoru církve dochází k setkání s důvody pro to, aby se životní příběh nerozpustil v tom, co člověk se svým životem učinil nebo je schopen učinit. Na těchto důvodech pro ospravedlnění životních příběhů chtějí mít lidé podíl. V horizontu porozumění žadatelů o kazuálie tyto důvody bývají jen zřídka explicitní, avšak je právě na církvi, aby tyto důvody pojmenovala.<sup>149</sup>

Individuální příběh tedy má v kazuálii *vstoupit do výkladové souvislosti křesťanské víry a má zde být ospravedlněn*. To znamená, že toto ospravedlnění má svůj důvod v bezpodmínečném uznání jednotlivce Bohem v osobě Ježíše Krista, a proto se protíví každému nároku na sebeospravedlnění. Boží ospravedlnění má být v kazuálním aktu individualizováno, tak aby víra v ospravedlnění skutečně vstoupila do horizontu porozumění dotyčného a aby jej nakonec pohnula k tomu, aby důvod ospravedlnění nehledal v biografii samotné, nýbrž v zaslíbení evangelia.<sup>150</sup>

Kérygmatický koncept právě v tomto bodu spatřoval nebezpečí, že bude tematizován samotný kazuální životní příběh a evangelium bude už jen sloužit

---

<sup>148</sup> GRÄB, Kasualien, 69.

<sup>149</sup> GRÄB, Lebensgeschichten, 196.

<sup>150</sup> GRÄB, Lebensgeschichten, 197.

k uznání práva tohoto života. Pravdivý moment této kritiky spočívá v tom, že zájem individua na potvrzení jeho životního příběhu nemá být v kazuálním jednání bezprostředně uplatněn. Ospravedlnění se totiž nemůže dít z důvodů, které tato biografie sama přichystala. To by bylo ospravedlnění ze „zákona“ vlastního života, ze snahy být tomuto zákonu v průběhu života práv. Kazuální kázání, jež tomuto účelu slouží, má tendenci tento život přikrášlovat, činit z něj více, než sám je, dodávat mu lesk naplněné přítomnosti i budoucnosti, naříkat později nad jeho nevyhnutelným koncem a oslavovat jeho hodnotu. Naopak ztroskotání, zoufalství, vina, antagonistické vztahy v rodině a společnosti, které zabraňují životnímu zdaru a naplnění brání, musejí být zamlčovány nebo zmíněny tak, aby to moc nebolelo. Avšak teologicky oprávněná kritika bezprostředního a vlastně zákonického ospravedlnění životního příběhu nesmí vést k tomu, abychom právo na toto ospravedlnění zcela popírali. Teologie, která toto právo popírá, vlastně podléhá společenskému trendu, který individuum degraduje na zaměnitelné zboží. Právo na ospravedlnění vlastní biografie člověk sice bezprostředně nevlastní, ale *je mu ve víře v evangelium přivlastňováno*, a sice v podobě bezvýhradného, nepodmíněného, v Bohu založeného uznání, v němž člověk nalézá základ vlastní životní jistoty.<sup>151</sup> Vede-li tedy lidi k žádosti o kazuálie motiv ospravedlnění, pak je třeba tento motiv na jedné straně akceptovat, tak aby ho tito lidé v církevním jednání našli, ale na druhé straně ho prohloubit (a tím ho korigovat): Boží bezpodmínečné uznání zjevené v Ježíši Kristu platí právě pro ztracené, tedy pro ty, kdo se svým životním projektem ztroskotali. Tím jsou lidé vyvedeni nad sebe samotné a mohou se dovědět o Božím základu jejich životní jistoty a naděje.<sup>152</sup>

### 3.7. Ekumenické východisko: Peter Cornehl

Peter Cornehl (\*1936, Hamburg) se snaží přejně zhodnotit současnou reflexi kazuálií v katolické oblasti, která se od evangelické diskuse v mnohém ohledu liší. Pro protestantskou diskusi je charakteristické biografické východisko,

---

<sup>151</sup> GRÄB, *Lebensgeschichten*, 199-200.

<sup>152</sup> GRÄB, *Lebensgeschichten*, 201-202.

kteřé má dlouhou tradici: pracovala s ním již liberální teologie, avšak poté bylo podrobena zdrcující kritice zejména ze strany dialektické teologie. Jsme tedy nyní svědky návratu liberálního pojetí, které ovšem je podle Cornehla nutné vidět v souvislosti s obecným empirickým obratem v praktické teologii, který se postupně prosazuje i v katolickém myšlení.<sup>153</sup>

Navzdory tomuto sblížování lze podle Cornehla i nadále konstatovat rozdíly mezi protestantským a katolickým pojetím kazuálií, které by se daly zhruba shrnout následující alternativou: svátost - nebo kazuálie? Nejedná se tu přitom jen o teoretické rozdíly, nýbrž i o fenomény církevní a pastorační praxe, které jsou v mnohém ohledu výrazem rozdílného „žitého náboženství“.<sup>154</sup> V čem tento rozdíl konkrétně spočívá?

Pro katolický pohled jsou podle Cornehla charakteristické následující aspekty:

- 1) spojení kazuálií s církví je konstitutivní;
- 2) životní příběh a dějiny spásy, biografická cesta a Kristovo mystérium jsou spolu nerozlučně spjaty;
- 3) náboženský úkon a výklad nejsou rovnocennými prvky v liturgii; rozhodující je ritus, zvěstování je podřazené, zasazené do rituálního jednání, má tedy pouze služební charakter.<sup>155</sup>

Je-li v katolické kazuální bohoslužbě zohledněn biografický aspekt, může sice být obohacem základního sakramentálního přístupu, avšak nehrozí nebezpečí, že by se kázání vůči ritu osamostatnilo. Zde spočívá síla katolické pozice oproti protestantismu, v němž se kazuální řeč může emancipovat od ritu a vytvořit samostatnou významovou jednotku, která se od původní intence daného obřadu může zcela odklonit nebo dokonce vůči němu stát v protikladu.

---

<sup>153</sup> CORNEHL, Peter, Sakramente oder Kasualien? in: Erich GARHAMMER et al. (vyd.), Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde, München 2002, 35.

<sup>154</sup> CORNEHL, Sakramente, 36.

<sup>155</sup> CORNEHL, Sakramente, 40-41.

Katolické pojetí kazuálií se od protestantského odlišuje také přístupem ke křesťanům, kteří se účastní právě jen kazuálií. Pokoncilní katolická teologie (na rozdíl od předkoncilních dob) zdůrazňuje úzké propojení víry, svátostí a církve, a proto vyžaduje účast věřících na bohoslužebném životě církve („plena et conscia participatio“). Současný stav „distancované praxe“ mnoha křesťanů je diagnostikován jako „krize souvislosti mezi bytím a smyslem“. Proto současná katolická praktická teologie volá po hlubším vnímání duchovní situace „kazuálních“ či „výběrových“ křesťanů, vnímání jejich hledání smyslu.<sup>156</sup> Tuto zesílenou pastorační orientaci na „hledající“ ovšem kazuální křesťané samotní pocítují spíše jako „zprísnění norem“, na které často reagují ještě větší distancí.<sup>157</sup>

V protestantismu lze pozorovat zcela opačné posuzování situace. Překvapivou stabilitu poptávky po kazuáliích u většiny členů církve dnes evangeličtí teologové nevnímají (jako dříve dialektická teologie<sup>158</sup>) jako symptom problematické ztráty „substance“, nýbrž jako výraz normality v lidové církvi. Distancovaná (či selektivní) církevnost, která se koncentruje a omezuje na účast podmíněnou životním a ročním cyklem, už není poměřována ideální normou pravidelné participace na bohoslužebném životě a normou silné identifikace s církevním učením. Proto už není pokládána za deficitní modus existence víry, nýbrž je považována za svébytný typ křesťanství novověku a žitého náboženství, a jako taková uznávána.<sup>159</sup>

Evangeličtí teologové upozorňují, že okamžiky setkání s ritem a se zvěstováním ve velkých okamžicích a přechodech života sice obvykle jsou pouze punktuální, avšak nejsou pro zúčastněné zcela lhostejné. Často jsou naopak velmi intenzivní. Empirické napětí mezi „sborovými“ křesťany a „kazuálními“ či svátečními křesťany sice trvá, avšak není již hodnoceno jako

---

<sup>156</sup> CORNEHL, Sakramente, 41.

<sup>157</sup> CORNEHL, Sakramente, 42.

<sup>158</sup> Tvrdou kritiku dialektické teologie namířenou proti kauzální praxi lidové církve, obvinění z „baalizace“ kazuálií (Bohren), Cornehl hodnotí jako oprávněný prorocký protest proti funkcionalizaci Božího slova přirozenou teologií. Tento protest neztratil zcela svou aktualitu, i když se poněkud „opotřeboval“ - ukázalo se, že revitalizace starých opozic nevede nikam. Cornehl je přesvědčen, že úkolem dneška je naopak integrace, která spojuje pozitivní aspekty tradičně protichůdných pozic (CORNEHL, Sakramente, 45).

<sup>159</sup> CORNEHL, Sakramente, 42.



úpadek. Patří strukturálně k lidově-církevnímu systému, je po staletí zažitá a v očích lidí má i plausibilní logiku. Cornehl proto hodnotí pozitivně, že v evangelickém prostředí dochází k jistému „oddramatizování“ této situace a je díky tomu možné rozpoznat i její pastorační šance a výzvy. V tomto by se katolická teologie mohla od evangelické poučit.<sup>160</sup>

Avšak je tomu i naopak. Především musí evangelická strana nově promyslet vztah mezi liturgií a kázáním v kazuálních bohoslužbách. Relevance symbolu a rituálu byla sice v evangelické teologii již rozpoznána a zpracována, avšak ještě se dostatečně nepromítla do praxe. Cornehl v první řadě volá po větším respektu k liturgickým předlohám. Jestliže je v kazuálním kázání právem dán prostor individualizujícím biografickým a pastoračním zájmům účastníků, pak úkony, formy a formule, jež jsou kodifikovány v agendách, jsou ve své „objektivitě“ protipólem vždy aktuálního zvěstování. Kázání by mělo bohoslužebné řady již předpokládat a případně se k nim přímo vztahovat.<sup>161</sup>

Další inspirací pro evangelickou praxi by mohlo být typicky katolické spojení témat víry a témat života. Vychází-li kázání přímo z kazuálního jednání, je tím zajištěno, že dění v Kristu a sakramentální zpřítomnění tohoto dění tvoří centrální vztažný bod ve všech životních přechodech. Proto je katolické kazuální kázání obvykle dogmatictější a „církevnější“ než to evangelické. Úkol zprostředkovat spásně-dějinná, christologická a eklesiologická témata musí být rozhodující i pro evangelického kazatele. V každé konkrétní kazuálii je samozřejmě tento úkol jiný – už jen z toho důvodu, že ne každá kazuálie je zároveň i svátostí. Přinejmenším u křtu je ale tento vztah ke spásnému dění nezpochybnitelný. Souhrnně řečeno: evangelická kauzální teorie a praxe by si měla více být vědomě toho, že svátost a kazuálie nemusí vůbec stát ve vzájemném protikladu.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> CORNEHL, Sakramente, 43.

<sup>161</sup> CORNEHL, Sakramente, 44.

<sup>162</sup> CORNEHL, Sakramente, 45-48.

### 3.8. Oslava Bohem darovaného života: Wolf-Eckart Failing

Wolf-Eckart Failing (Frankfurt am Main) zdůrazňuje, že kazuálie jsou komplexním komunikačním děním, které nelze vtěsnat do žádného jednotného konceptu, tj. nahradit jejich mnohdimenzionalitu jedním vůdčím pojmem.<sup>163</sup> Kazuálie nelze jednostranně označit za přechodové rituály, protože právě nejsou výhradně rituály, ale doprovází je vždy i další jednání (zvěstování, vzdělávání, rozhovor). Jako problematické se ukazuje také přenášení etnologických modelů, které byly získány studiem předmoderních společností, na současnou kulturu a náboženství. K zásadní změně došlo především v tom, že kazuálie už nejsou automaticky společensky dané a praktikované. Jejich platnost předpokládá jistou homogenitu společnosti, která již neexistuje. Sociologové hovoří o tom, že tradiční životní předěly jsou individualizované a destandardizované a existuje pluralita nejrůznějších životních stylů, které se nedají sjednotit do jakési „ideální“ biografie. Zformované kolektivní rituály tak ztrácejí svou plauzibilitu a jsou nahrazovány novými a diferencovanějšími rituálními procedurami, často zcela v sekulární režii pod taktovkou profesionálů. Tradiční rituály také jasně rozdělovaly životní běh, vytvářely zřetelné cézury, což dnes již nemohou, protože jednotlivé přechodové fáze se „natahují“, kdysi pevné hranice se obrušují. Rituál tak přestává mít iniciační charakter, sám neotevírá a nezakládá novou realitu v životním příběhu a stává se jen doprovodnou či dokonce už jen dodatečnou oslavou.<sup>164</sup>

Nedostačující je podle Failinga také pojetí kazuálií jako pomoc v krizi. V literatuře o kazuáliích převládá líčení situace těch, kdo žádají o kazuálie, v temných barvách: zdůrazňována je především krize, která je způsobena přechodem z jednoho statutu do druhého. Tato krize bývá charakterizována jako ztráta identity, pocit zlomu, neschopnosti, ztráty, nedostatku, fragmentárnosti, viny, odcizení, narušení psychosociálního emočního pole,

---

<sup>163</sup> FAILING, Wolf-Eckart, Die kleine Lebenswelt und der umfassende Sinn, in Wolf-Eckart FAILING, Hans-Günter HEIMBROCK (vyd.), Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, 202.

<sup>164</sup> FAILING, 205-207.

celková destabilizace atd. Je nasnadě, že funkcí faráře je napomoci k překonání této krize, farář se stává „krizovým agentem“. Podle Failinga jistě mnohý životní přerod je prožíván jako krize, avšak nemusí tomu tak nutně být. Navíc i krize samotná nemusí být vnímána „katastroficky“, jako krize ochromující a destruktivní, nýbrž jako výzva, která napomáhá zrání jedince. Je-li kazuální situace předem definována jako krizová, pak se těm, kdo ji prožívají, již předem podsouvá jistá interpretace této situace, s níž by se možná sami neztotožnili.<sup>165</sup> Zcela mimo obzor zastánců „krizového“ konceptu kazuálií jsou pak ti, kdo ve zlomových okamžicích prožívají jednoznačně pozitivní (tedy nikoli ambivalentní, jak se tvrdívá) pocity: údiv nad dosaženým, radost, nové vnímání sebe sama, pocit účasti na životě, pocit vděčnosti, ulehčení nad smrtí, která ukončuje dlouhé utrpení.<sup>166</sup>

Pochybné je též trvalé podceňování kompetencí těch, kdo se v přechodové situaci nacházejí: ve své přetíženosti prý trpí ztrátou řeči, neschopností svůj stav interpretovat, jejich stav je celkově „defektní“, a proto vyžadují doprovázení a péči. Nepřipouští se, že by tito lidé také měli vlastní životní zkušenosti, životní moudrost, zkušenosti víry, které jim napomáhají se přenést přes krizové období. Pojem krize v souvislosti s kazuáliemi je podezřelý tím, že má za úkol pouze legitimovat profesionální jednání pomáhajících profesí. Je třeba uvážit, že lidé již nějak svou situaci zpracovávají a rituál jim pouze poskytuje možnost ukončit a shrnout tento proces. V rituálu nemusíme lidi teprve poučovat o ambivalenci jejich pocitů; spíše se tu otevírá symbolický prostor, do něhož mohou lidé vnést svou již prožitou transcendenci.<sup>167</sup>

Pro současné pojetí kazuálií z toho tedy vyplývá dvojitý závěr:

1) Náboženské rituály nejsou samy od sebe a automaticky garanty přechodu. Rituál sám už nic nezakládá, nýbrž pouze něco slaví. Z transitorního rituálu v kolektivní homogenitě se zřetelnými cézurami a se zprostředkováním mezi jasně strukturovanými situacemi se stala ceremonie se vztahem k jistému úseku života.

---

<sup>165</sup> FAILING, 212-214.

<sup>166</sup> FAILING, 215.

<sup>167</sup> FAILING, 214-215

2) Je potřeba pracovat s „oddramatizovaným“ pojetím kazuálií: jsou rámcem pro symbolické zhuštění a zintenzivnění zkušenosti sebe sama, života a světa. Jak bude tento rámeček konkrétně naplněn, záleží na daném případě.<sup>168</sup>

Jako produktivní se Failingovi jeví pojetí kazuálií jako oslavy: kazuálie jsou *oslavy života ve vděčnosti Bohu*, který je sám živoucí, je stvořitelem základem života a zaslibuje jeho plnost.<sup>169</sup> Při kazuáliích není tematizován pouze člověk a jeho rodina, nýbrž i svět, příroda, celé stvoření. Zdar osobního příběhu je totiž závislý i na přírodních danostech, které jsou tu přítomny: při křtu nový život, při pohřbu smrt, ve sňatku touha člověka po sjednocení v sexualitě a socialitě.<sup>170</sup> Život sám se tu hlásí ke slovu jako tajemství – nevysvětlitelné a nevysvětlitelné. Kazuální praxe je určována zprostředkováním polarit mezi pasivním strpěním a aktivní činorodostí, mezi náhodou a nutností, mezi smyslu-prázdností a dáváním smyslu, mezi životem vázaným na přírodu a životem ducha. Život - to je můj úděl, ale i můj příběh („Geschick – Geschichte“).<sup>171</sup>

Pro interpretaci kazuálií se Failingovi jako vhodné dva pojmy: *požehnání a moudrost*. Oba se vztahují k ústřednímu tématu života. Požehnání se týká růstu, udržování, kontinuity a zdaru života; doprovází životní cestu každého člověka coby Božího stvoření. Motiv požehnání byl podle Failinga v diskusích o kazuáliích správně zdůrazněn jako korektura jednostranně soteriologického hermeneutického klíče: Boží zachraňující jednání totiž vždy již předpokládá diskontinuitu, obrat, přelom, úzkost, vinu, hřích. Příběh člověka s Bohem se ovšem nedá redukovat na – jistě zásadní – soteriologické dění, nelze ho vtěsnat do vzorce záchrany, soudu, milosti. Kazuálie je proto potřeba pojmut spíše jako benedikcionální jednání, jako žehnání v různých životních situacích, jako přímluvu za uchování a podporu života, jako vzývání Boha-stvořitele a ochránce života. Tématem kazuálií je vděčnost za život, respektování

---

<sup>168</sup> FAILING, 216.

<sup>169</sup> FAILING, 217.

<sup>170</sup> FAILING, 225.

<sup>171</sup> FAILING, 226.

stvořitelské potřebnosti, radost z růstu a zdaru, zkušenost uchovávání v měnícím se životě.<sup>172</sup>

Jednostranný důraz na soteriologii je vhodně korigován také jiným motivem, a sice moudrostí. Moudrost je v první řadě víra, která touží po uplatnění v každodenním životě; hledá Boží skutečnost ve světě, v každodenních řádech stvoření. Zároveň však moudrost neulpívá na každodennosti, ale staví člověka i před zásadní otázky správného času, souvislosti činu a následků, důvěry v život, pokušení. Chce nahlédnout do skrytých struktur světa a podle toho chce směřovat lidské jednání. Moudrost je forma lidského úsilí o poznání života.<sup>173</sup>

V žádosti o kazuálii se podle Failinga ohlašuje touha po zdařilém životě. Zároveň se tu artikuluje vědomí, že člověk svým životem nedisponuje, protože je včleněn do mnohostranných vztahů, jejichž poslední souvislost se mu ovšem vymyká a zůstává tajemstvím. Zdařilý život proto vyžaduje umění: umění života. Umění života je cesta, jak se vypořádat s rozpory a výzvami existence; je senzibilitou pro to, co život konstituuje, pozorností pro nebezpečí života a to, co v něm nelze akceptovat. Je to umění přežít, umění něco ze života udělat. V umění života se vzájemně setkává smysl, styl, forma, estetické a etické.<sup>174</sup> Kazuálie pak fungují jako podněty pro umění života. Nabízejí obrazy, postavy a konfigurace pravého života. Kazuálie nemusejí stavět na velkých hraničních a přechodových zkušenostech, nýbrž pomáhají uvolnit překvapivé, život podporující náhledy, nové nadechnutí v údivu nad stvořením a přemýšlivé spočinutí v něm.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> FAILING, 228.

<sup>173</sup> FAILING, 229.

<sup>174</sup> FAILING, 230-231.

<sup>175</sup> FAILING, 231-232.

## 3.9. Kazuálie jako místa setkání s mocí evangelia

### 3.9.1. Bernard Ulrich

Bernard Ulrich vychází z poznání, že v „uzlových bodech“ životního cyklu a konkrétního životního příběhu se křesťanská zvěst stává plausibilní i pro ty, kdo žijí v „distancované církevnosti“. V přelomech a obratech, které jsou často zakoušeny jako krize, lidé existenciálně vnímají, jak Boží slovo utěšuje, burcuje, vykládá život a dává oporu. Ulrich se ptá, zda velký význam kazuálií pro křesťana v lidové církvi nemůže být poukazem k vitální síle zvěstování. Vždyť i Ježíš sám vše, co říká a činí, vyslovuje do konkrétní životní situace – a to často méně slovy a více mluvícími znaky, které odkazují k uzdravující, utěšující i burcující Boží blízkosti.<sup>176</sup>

Kazuálie pokládá Ulrich za *šanci zvěstování* v lidové církvi. Tuto šanci je ovšem možné využít jen tehdy, je-li pro ni farář dostatečně připraven. Žádá se po něm teologická, pastýřská a komunikativní kompetence. Lidé, kteří v uzlových bodech svého života projevují své náboženské potřeby a vyhledávají církev, nemají být denunciováni, nýbrž naopak bráni vážně. Máme jim porozumět a jejich touhy zpracovat. Právě tváří v tvář stále nepřehlednějšímu množství sekulární i náboženské nabídky doprovázení života a výkladu jeho smyslu nevidí Ulrich žádný důvod k nářkům nad údajnou ztrátou významu církve a jejího zvěstování. Spíše spatřuje velkou šanci objevit poklad víry a tradice, který je církvi svěřen, a upozorňovat na něj. Ulrich si nezoufá nad postmoderní pluralitou a „trhem možností“, který se otevírá i na poli náboženství. Postmoderní pluralita nepoukazuje na „příliš mnoho“, nýbrž spíše na „příliš málo“ skutečně nosného doprovázení života a jeho výkladu. Mnohost nabídek nic nevyovídá o jejich skutečné kvalitě. Ulrich připomíná, že lidé, kteří opustili církev, protože se jim zdálo, že jim nemá duchovně už co nabídnout, do ní naleznou zpět cestu právě díky kazuáliím. Často pak

---

<sup>176</sup> ULRICH, Bernard, Von Schwellen und Kraft-Räumen. Ein Beitrag zur Kasualpraxis, in: Erich GARHAMMER et al. (vyd.), Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde, München: Don Bosco 2002, 70.

doznávají, že jejich náboženský „patchwork“, který si sami vytvořili na základě široké nabídky, je nedostačující: deka, kterou si upletli sami, je nehřeje.<sup>177</sup>

Ulrich vychází ze zkušenosti, že kulturní paměť lidí je stále živoucí, a to i u těch, kdo patří ke generacím zasaženým sekularizací. Existuje povědomí o tajemstvích života; existuje důvěra k formám, v nichž se víra vyjadřuje. Lidé – i ti distancovaní – nechtějí jen „nějakou“ službu, „nějaký“ výklad, „nějaké“ jednání; chtějí slyšet a zakusit něco, co si sami nemohou říci.<sup>178</sup>

V jaké situaci se tváří v tvář kazuální zbožnosti ocitá farář? Na jedné straně je jeho pozice nezpochybněna: není to on, kdo prosí o účast, nýbrž jeho služba je žádána. Na druhé straně ovšem punktuální účast na životu církve zpochybňuje jeho sebeporozumění: to se totiž zakládá na přesvědčení, že moc evangelia se vztahuje na celý život, nikoli jen na určité okamžiky životního cyklu. To ho často svádí k tomu, aby kazuálie chápal buď jako misijní příležitost, nebo vůči nim vystupoval odmítavě. Kazuálie jsou v jeho pohledu buď „předsunuté pozice“ do země, která má být dobyta, do země nepřátelství a lhostejnosti - nebo zas největší nepřítel kerygmatu, neboť člověku namlouvají, že je křesťan, i když církev vyhledá jen v rozhodujících okamžicích svého života, a tak ho odtrhávají od zvěsti a společenství církve; kazuálie tak tvoří fiktivní církve, křesťany, kteří žijí bez Krista.<sup>179</sup>

Jak se má tedy pastor ke kazuáliím postavit? Úkolem faráře je přeslabikovat Boží příběh do vždy konkrétní životní situace. Proto musí znát psychické dispozice a procesy, které se objevují při životních přelomech. Toto vědění je nutné spojit s teologickou a poimenickou kompetencí, s níž se farář snaží učinit Boží přátelství zakusitelným pro člověka.<sup>180</sup>

Přelomy v životním cyklu jsou prožívány jako krize proto, že se nacházejí mezi důvěrně známým úsekem života a jiným, neznámým; tento příkop je přitom často pociťován jako nepřekonatelný. Jedinec musí tento příkop překonat sám a často nemá k dispozici žádné vzorce k jednání. A právě proto

---

<sup>177</sup> ULRICH, 71.

<sup>178</sup> ULRICH, 72.

<sup>179</sup> ULRICH, 73-74.

<sup>180</sup> ULRICH, 75.

tu musí být „práh“ („Schwelle“), který obojí přemostuje – jinak hrozí, že člověk při pokusu o skok upadne, nebo se naopak ke skoku vůbec neodhodlá. Někdy ale prahy nutí i ke zpomalení, které je nutné tehdy, když člověk chce přes předěly ve svém životě přejít příliš rychle a nevidí nebezpečí, která jsou s tím spojená, nebo si nevšimá toho, co se děje kolem něj, svých bližních.<sup>181</sup>

Proto zvěst, kterou přinášíme na rozhraních života, není jen pomoc při přecházení prahu, nýbrž nejprve *zdůrazněním* prahu samotného. Práh volá ke zpomalení, přerušuje běh života, nutí k zamyšlení. Takový práh může být rušivý a nepohodlný, ale je to pomoc proti „vytlačení“ negativních pocitů. Zároveň tu jde o uchování kontinuity života, která se jeví být přechodovou situací ohrožena, o integraci roztrženosti, která je v této situaci objevuje. Ve zkušenosti difúze vzniká potřeba jednoznačnosti a spolehlivosti. V tom spočívá význam rituálu. Nabízí strukturu tam, kde hrozí, že vlastní struktury selhávají. Když se zdá, že se vše otřásá, získává to, co lze rozpoznat jako stabilní, svou vitální hodnotu. Církevní rituály představují nabídky, které vtahují životní příběh jednotlivce s jeho kontinuitami a přelomy, s jeho počátkem a koncem, s jeho krizemi a nadějemi, se silnými i slabými stránkami do inscenace Božího příběhu s člověkem a umožňují, aby tu byl viditelný a „schůdný“.<sup>182</sup>

Ve zlomových momentech života se člověk ocitá ve své základní situaci před Bohem, ve své touze po spáse. Existuje jistota nebo tušení o tom, že Bůh je tím, kdo drží pohromadě, u něhož srůstá dohromady to, co k sobě patří. Touha po kazuáliích není tedy primárně touhou po lidském jednání, ale po Božím jednání – po Božím napřimení a nasměrování.<sup>183</sup> Křesťanská zvěst se ovšem v této chvíli otevírá teprve tehdy, je-li vyslovena do konkrétního životního příběhu. To neznamená, že by evangelium samo o sobě nemělo sílu oslovit. Avšak tato síla je poznatelná a působí, když se konkrétní život na tuto sílu napojí, když se této síle vydá, vystaví jejímu působení. V kazuáliích je zvěstování slyšitelné a pochopitelné na „fólii“ konkrétního života. Proto je u

---

<sup>181</sup> ULRICH, 76.

<sup>182</sup> ULRICH, 77-78.

<sup>183</sup> ULRICH, 78.



kazuálíí církev zvláštním způsobem při své věci – zde se stává slovo relevantním, ba přímo nevyhnutelným: vždyť tady jde o mě!<sup>184</sup>

Ulrich je přesvědčen, že alternativa evangelium / biografie není správná. Neexistuje ani primát textu, ani primát situace. V pastoraci se naopak vyžaduje současnost obojího; jedno s druhým je v partnerském vztahu. Slovo se stává tělem a zasahuje život, hledá ho. Beze vztahu k životu není ničím. Životní příběh je zemí, na kterou padá pšeničné zrno. Zároveň si ale farář musí uvědomit, že toto slovo není v jeho dispozici. Neumíme ovlivnit, zda a jak se rozvine. Ve svém „přesazení“ do života zůstává evangelium subjektem, je životním partnerem v blízkosti, ale zároveň je i distanci, zůstává neskladným, nepoddajným, nedá se přizpůsobit, klade na nás nárok. Tím se jako slovo pravdy bytostně liší od lidské řeči a jiných nabídek interpretace života.<sup>185</sup>

Biografický přístup právem zdůraznil, že zvěst musí být vyřízena tak, aby ji dnešní člověk chápal. Avšak zjištění, že dnes určitá témata biblické teologie a církevního učení lidé nechápou, nesmí vést k tomu, že zbavíme kauzální akty zbaveny jejich zdroje síly, že jejich obsahy vyprázdníme. Církevní úkony nesmějí být určovány trhem možností. Máme naopak znovu objevit to specifické v jejich nepřekonatelnosti.<sup>186</sup> Naše vědění o životě a jeho smyslu nelze čerpat odjinud, než z biblického pramene a z tradice. Pro zvěstování nesmí být směrodatné, že se něco lidé „odnaučili“; naopak právě v přelomových situacích se ozývá problém zapomenutí toho podstatného! Rozhodující otázkou tedy není, čemu dnes lidé rozumí, nýbrž: jak Bůh rozumí lidem. Nejde o to vyřídit poselství, které je předem dané v bibli, nýbrž o konstruktivní, identitu darující práci na životních příbězích, jejich znovunapojení na základ všeho života. Tedy: opakovat to, co činí už bible sama - např. v žalmech, kde se ukazuje, s jakou nepřekonatelnou silou vyobrazuje životní skutečnost člověka s jeho výšinami a nížinami, s jeho kontinuitami a zlomy, s radostí a hněvem, s nářkem a chválou, a jak do této situace vyslovuje Boží skutečnost. Je-li poklad biblické tradice i církevního učení podán sebevědomě a přesvědčivě do životního příběhu, pak se otevře i

---

<sup>184</sup> ULRICH, 79.

<sup>185</sup> ULRICH, 80.

<sup>186</sup> ULRICH, 81.

lidem, kteří se zdají být nábožensky němí. Právě *cizost a pohoršlivost* tradičních obsahů je silou k překročení životních zlomů.<sup>187</sup>

Církevní rituály na přelomech životních příběhů označuje Ulrich jako „silové prostory“ či „silová pole“ („Kraft-Räume“), v nichž jsme „vyzbrojování“ pro cestu životem. Ulrich dokonce sahá k přirovnání vzatému z čistě profánní oblasti: když jdeme do fitness centra, také chceme, abychom dosáhli tělesné kondice a pohody, i když přesně nerozumíme tomu, jak všechny nástroje, kterých se k tomuto cíli užívá, fungují. A zároveň tu nalezneme lidi, kteří rozumějí tomu, jak mohou posilovat, co je pro mé tělo potřebné, co jsou moje silné a slabé stránky. Vše se odehrává v prostoru, který je k tomu určen, ne přímo na veřejnosti, ale v jisté intimitě.<sup>188</sup>

Analogicky „fungují“ také církevní rituály. V nich jsem pozván, abych vstoupil do silového pole Boha; zde najdu prostor, kde se mi Bůh otevírá; zde mohu být vyzbrojen pro svou životní cestu; zde se mohu „nechat posilovat“ tak, jak to potřebuji. A zde také najdu lidi, kteří jsou odborníky na rituály, kteří mi pomáhají se napojit na zdroje síly toho, kdo dává veškerý život a uchovává jej. Zde najdu chráněný prostor, v němž přichází k cíli má touha po integraci a uzdravení, v němž Bůh připravuje to, co nyní potřebuji pro život. Nemusím psát sám svůj životní příběh, nýbrž se cítím být přijat do vždy znovu dané a nově otevírané skutečnosti. V bohoslužebném prostoru a v inscenaci setkání s Bohem se popisuje moje cesta jako ta, která jde z jedné moci do druhé; zde mohu nechat to, co na mě leží, a jít pak dál svou cestu osvobozený, potěšený a posílený.<sup>189</sup>

### 3.9.2. Manfred Seitz

Události v životním běhu pokládá Manfred Seitz (\*1928, Erlangen) za *kairoi*, tj. kritické situace, do nichž je člověk postaven a které obvykle vyžadují

---

<sup>187</sup> ULRICH, 83. Ulrich toto rozpoznání ilustruje i na svátosti křtu: Křest má svou sílu pro život právě v tom, že mluví o možnosti umírání právě tváří v tvář radosti z narození. Je možné si uvědomit, jak k sobě patří začátek a konec.

<sup>188</sup> ULRICH, 84.

<sup>189</sup> ULRICH, 85.

jeho rozhodnutí. Tyto situace pociťujeme jako cosi hluboce ambivalentního: sice se na nich aktivně podílíme, avšak zároveň je v nich vždy přítomen také pasivní prvek: „něco“ je nám a na nás uloženo. Ambivalentní je také jejich hodnocení: jsou to šance i ohrožení. Právě i v těch navenek „šťastných“ zastávkách toto ohrožení jen s námahou zakrýváme. Nebezpečí totiž vždy spočívá v neznámé budoucnosti, v její nevypočitatelnosti, v netušených možnostech, které se v ní skrývají. Proto životní cézury byly odjakživa součástí dějin náboženství. Budoucnost jako něco ohrožujícího, co se našemu vlivu vposledu vymyká a co se nás přece týká - to je nejhlubší důvod relativní stability lidově církevního jednání.<sup>190</sup>

Právě v těchto životních přelomech má ovšem církev dosvědčovat, že je za nimi skrytý Bůh. Bůh dává v průběhu času (chronos) svým tvorům příležitosti (kairoi): obšťastňuje i ohrožuje, je plností a kvalitou času, avšak činí tak ve své skrytosti. Bůh však natrvalo nechtěl zůstat skrytým a ohrožujícím, a tak se představil v Ježíši Kristu jako milosrdný. Od té doby mohou být všechny časové body vztaheny k němu a uchopeny jako povolání k milosti - a díky tomu i zvládnuty. V kazuálích církve se chce Bůh *zjevit jako milosrdný*. To musí teologie říci a dosvědčovat. Život Pána se ztělesňuje v službách církve, jakkoli pro lidské oko stojí v popředí delegovaný nositel úřadu. V úkonech sboru na jeho členech v určitých situacích přijímá Boží služba v naší službě vnímatelnou a srozumitelnou podobu. Zde se skrytý Bůh zjevuje a dává se poznat tím, že do těchto situací vstupuje. Stejně jako Ježíšova tělesná přítomnost vnořila každé konkrétní „dnes“ do světla Boží spásy, tak může od té doby být v lidském životě v každé nové hodině účinná vykupující moc.<sup>191</sup>

Seitz zdůrazňuje, že v kazuálích přichází Kristův život rovněž ke „zdrženlivým“ členům sboru, uznává je, potvrzuje je jako členy sboru a staví se

---

<sup>190</sup> SEITZ, Manfred, *Praxis des Glaubens: Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 45.

<sup>191</sup> SEITZ, 46. Ahuis Seitzovi vytýká, že ve svém výkladu sice vychází z rodinné zbožnosti (situace jednotlivce před Bohem, pocit ohrožení), v jejímž centru je Bůh-Stvořitel člověka, ale nakonec je stejně určován „oficiální teologií“, která ho zpět přivádí k Bohu-králi a Bohu Ježíše Krista. Chybou je prý už hovořit o milosrdném Bohu, který se slitovává nad hříšným člověkem a vede ho k následování. Ani Bůh-král, ani vědomí viny a pojem hříchu přece nemá v rodinné religiozitě žádné místo! (AHUIS, 118) Kazuálie v soteriologickém pojetí pak získávají silný vyznavačský element (přiznání ke Kristu), který sice odpovídá teologii jádra sboru, ale nerespektuje ta témata, kteří distancování věřící chtějí při kazuálích přinést před Boha (119).

na jejich stranu. Kazuálie je proto potřeba poskytnout *všem* členům církve, ve spolehnutí se na přítomnost Pána. Zdůvodnění kazuálií z pouhého pověření ke zvěstování není právo jejich mnohvrstevnatosti a vede k jejich promarnění, protože je pak nelze dát těm, kteří sice slyší, ale plně nepatří k tělu Páně.<sup>192</sup> Seitz ovšem vyzdvihuje jedinečnost křtu v rámci kazuálií: křest je jednání, skrze něž je člověk inkorporován do Božího království. Proto je podmínkou tohoto jednání přinejmenším přání spolehnout se na Pána tohoto království, Boha Otce Ježíše Krista. Toto přání pak u rodičů musí být zcela vědomé a musí vést k jistému závazku.<sup>193</sup>

### 3.9.3. Ulrike Wagner-Rau

Klíčové slovo „požehnání“ již zaznělo v několika různých koncepcích kazuálií jako pokus o teologické vyjádření obsahu církevního jednání v přelomových okamžicích lidského života. Je ovšem pravda, že se objevuje v různých souvislostech, a může být proto definováno různým způsobem. Také Wagner-Rau (\*1952, Marburg) klade požehnání jako východisko své analýzy kauzálního dění, ovšem – jak bude patrné – ve vědomé korekci biografických a rituálních koncepcí.

#### 3.9.3.1. Kazuálie jako prostor kreativní rekonstrukce biografie

V samotné analýze situace člověka žádajícího o kazuálie se Wagner-Rau s těmito přístupy do značné míry shoduje: Jedinec v současné době nedostává dostatečnou podporu při utvrzování vlastní identity – ani z tradice, ani z vazby na nějakou skupinu. Je pod tíhou svobody, v níž si sám může volně určovat svou biografii, aniž se musí ohlížet na nějaké zvyklosti a pravidla. Ty mu již neposkytují oporu a orientaci pro jeho jednání: vše je možné, málo co je samozřejmé, a tak se musí sám rozhodovat a plánovat. To však nikterak

---

<sup>192</sup> SEITZ, 49.

<sup>193</sup> SEITZ, 47.

neznamená, že by byl naprosto svobodný. Je pod tíhou nových tlaků, které vytváří současná společnost.<sup>194</sup>

Církev v této situaci musí člověka ujistit o tom, že jeho život má ničím nepodmíněnou hodnotu, protože tato hodnota pochází z Boží milosti, která je nezávislá na společenských kritériích uznání. Samozřejmě má církev vést i k radosti a vděčnosti za to, co se v životě zdařilo. Zároveň ale v církvi vždy musí být živý kritický potenciál proti přepjatému nároku na „zvládnutí“ života. Církev svým zdůrazněním nezníčitelné hodnoty každého jedince tvoří korektiv společenské situace. Je logické, že církev bude věnovat zvláštní pozornost těm, kdo ve společenské mocenské hře prohráli. Právě kazuálie jsou nabídkou, která je nezávislá na sociálním statutu těch, kdo o ně žádají. Bohoslužba je otevřena pro všechny, každý životní příběh je hoden toho, aby se v určité situaci stal podnětem k bohoslužbě. V kazuáliích zvláště výrazně vystupuje do popředí *hodnota každého člověka*, je tu přímo zakusitelná.<sup>195</sup>

Kazuálie jsou také prostředkem k *utvrzení identity jedince*. Člověk je dnes postaven před úkol uchovat svou identitu za neustále se měnící životní situace a životních úkolů; neustále na svém životním příběhu musí „pracovat“. To platí zejména pro údobí, v nichž je mnoho ve hře, v „osudových momentech“, kdy je dosavadní plauzibilita životního příběhu zpochybněna a základní důvěra otřesena.<sup>196</sup>

Kazuální praxe má být prostorem, v němž individuum může nalézt a uvědomit si svůj životní příběh v horizontu křesťanské tradice, tj. v jejím výkladu skutečnosti.<sup>197</sup> Aby se něco takového mohlo zdařit, je nutné se vyhnout dvěma nebezpečím. První z nich vzniká tehdy, když se snažíme teologické určení kazuálií prostě „narazit“ na subjektivní situaci člověka, bez jakéhokoli zprostředkování mezi obojím. Druhé nebezpečí spočívá v pouhém přizpůsobování církevní praxe individuálním příběhům, čímž tato praxe ztrácí svůj profil a stává se vposledku bezvýznamnou. Podle Wagner-Rau musí proto

---

<sup>194</sup> WAGNER-RAU, Ulrike, Segensraum: Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart: Kohlhammer 2000, 32-33.

<sup>195</sup> WAGNER-RAU, 34-35.

<sup>196</sup> WAGNER-RAU, 125.

<sup>197</sup> WAGNER-RAU, 122.

dojít ke vzájemnému oplodnění a výkladu teologie a situace: musíme ukázat, že teologický výklad a bohoslužebná realizace biografických uzlových bodů a krizí je pro dotyčného člověka pomocí; z vnímání biografických témat a zkušeností ovšem i teologie má vyjít poučena.<sup>198</sup>

Kazuálie jsou pro lidi zprvu příležitostí *vyprávět svůj životní příběh*. Mají prostor tematizovat to, co jsou a čím byli, a také anticipovat budoucnost. Mohou konstruovat svou biografii: přivlastnit si to, co prožili, a spojit to se svou přítomností, a tím se utvrzovat v sobě samotných, potvrzovat svou identitu. Vyprávění vlastního životního příběhu je už prvním krokem k jeho zpracování, k vyrovnávání se s ním.<sup>199</sup> Proto je nutné, aby duchovní dokázal především vyslechnout toho, kdo žádá o kazuálii, aby mu dal prostor k vyličení svého života – jednak již z toho důvodu, že konkrétní lidský příběh má svou jedinečnou hodnotu před Bohem a jako takový je ho potřeba respektovat, jednak proto, aby dokázal teologický výklad skutečnosti plausibilně zprostředkovat s biograficky relevantními tématy.<sup>200</sup>

Prostor, kam daný člověk vnese svůj příběh, není prázdným prostorem, ale je prostorem „před Bohem“, tedy prostorem základní *akceptace*, která je nezávislá na zdaru či nezdaru daného příběhu. Kazuální praxe předpokládá, že každý člověk žije z milosti, která je přítomna i navzdory zoufalství, vině a smrti a která je nezničitelná, i když je třeba na čas pro člověka překryta zkušeností nepřítomného a rozhněvaného Boha. Tato základní akceptace je nezbytnouází pro to, aby se lidský život mohl rozvinout. Zkušenost ospravedlnění je také zkušeností Božího dítěte – analogická zkušenosti dítěte, které žije ze základní důvěry ve své okolí a je odkázáno na potvrzující a setrvávající lásku jeho rodičů. Dítě potřebuje protějšek, který ho drží i navzdory jeho agresivitě, a tak nemusí propadnout stálému strachu ze zániku; podobně i víra je výrazem jistoty, že jsem přijat spolu se vším a navzdory vším mé vině a destrukci vlastního života, která je jeho nezbytnou součástí.<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> WAGNER-RAU, 124.

<sup>199</sup> WAGNER-RAU, 126.

<sup>200</sup> WAGNER-RAU, 127-128.

<sup>201</sup> WAGNER-RAU, 128.

Tím se církev vědomě staví do opozice vůči společnosti a jejím kritériím uznání a respektu a především hlavnímu dogmatu, že za svůj život (i se vším negativním) si každý plně odpovídá sám, dogmatu, které nebere v potaz omezenost lidských možností a podmíněnost člověka mnoha faktory, které nedokáže ovlivnit. Kazuální praxe ukazuje člověku, že pravá svoboda začíná až tam, kde se člověk cítí být akceptován i se vším, co se mu v životě nezdařilo; dává prostor i pro jeho strachy, bezmocnost, agresivitu, pro vše nezvládnuté a nepochopitelné v životě.<sup>202</sup>

Pastor tu hraje významnou roli už jen tím, že bez předsudků naslouchá. Nedůvěra či dokonce skryté pohrdání vůči někomu, kdo nezná církevní prostředí a nedokáže se vyjádřit v náboženských pojmech, naopak kazuální situaci blokuje. Farář se musí vyrovnat s tím, že mnozí po něm téměř agresivně „vyžadují službu“; i tehdy má naslouchat a odhalovat, jaký životní příběh se za tímto požadavkem skrývá. Důležitou úlohu sehrává rovněž prostor kostela, kde se kazuálie obvykle odehrávají – ten sám již nějak působí, vyvolává pocity, láká člověka nebo ho naopak odrazuje. Proto je na místě vytvořit takové prostředí, v němž se budou dotyční cítit ne jako cizinci, ale jako pozvaní. Rovněž liturgie má podobou funkci. Na jedné straně musí být dostatečně otevřená a flexibilní, aby vyšla vstříc mnohotvárnosti životních příběhů v jejich svérázu; na druhé straně musí poskytovat prostor, který ohraničuje a poskytuje jistotu, nabízí objektivitu, do níž je možné pozdvihnout subjektivitu a individualitu. Bohoslužba nesmí být životnímu příběhu ani zcela cizí, ani s ním nesmí být totožná.<sup>203</sup>

Práce na (re)konstrukci vlastního životního příběhu je kreativní proces. Nezbytnou podmínkou jeho rozvinutí je ovšem důvěra ve spolehlivý protějšek, vůči němuž člověk může unést stav dezintegrace a chaosu, z něhož kreativní proces vyrůstá. Tak může vzniknout prostor, v němž můžeme nerušeně nechat povstat vlastní svět, nové souvislosti vlastního já.<sup>204</sup> Tímto protějškem, o který se může člověk budující vlastní identitu opřít, je nezrušitelná Boží blízkost. Ta vytváří prostor pro konstrukci vlastní identity, pro kreativní sebe-rozvinutí ve

---

<sup>202</sup> WAGNER-RAU, 131.

<sup>203</sup> WAGNER-RAU, 132-133.

<sup>204</sup> WAGNER-RAU, 136.

vztahu ke světu. Tento kreativní proces by neměl farář předem nijak ovlivňovat, stanovovat mu cíle, řídit ho jistým směrem, nýbrž pouze zprostředkovat onen prostor, kde se může proces rozběhnout, aby posléze – třeba i dávno po bohoslužbách – dospěl do svého cíle. Proto ani nesmí být primárním cílem kazuálního jednání faráře stabilizace s cílem rychlého a cíleného projití dané „pasáže“, nýbrž právě setrvání v přechodu, ve stavu sebezkoumání, hledání a nacházení.<sup>205</sup>

Farář ostatně nemůže pastorovaného „tlačit“ k nějakému cíli již proto, že takový cíl není předem dán, neboť životní přechody jsou dnes velice rozmanité a nejsou zaručeny nějakým společenským kontextem. Konstrukce biografie je dnes plně individualizována, nelze ji vtěsnat do předem daných schémat; naopak je potřeba otevřít prostor pro vlastní rozhodnutí, ale i pro protřpení vlastních nejistot a ambivalencí, i toho, co je v životě již dané a neovlivnitelné.<sup>206</sup> Respekt k individualitě a vlastním způsobům sebe-rozvinutí se projevuje také v bohoslužbě. Žadatelé o kazuálie se mohou sami podílet (samozřejmě v rozumné míře, aby tím nebyli přetěžováni) na její přípravě, na úpravě liturgického prostoru apod. – právě i ti, co nemají těsný vztah k církvi. Zároveň ovšem musí být k dispozici předem určená struktura, kterou je pak možné kreativně vyplnit; jedině je-li jasný rámec, chrání to bohoslužbu před banalizací a přílišným přizpůsobováním se okolí.<sup>207</sup>

### 3.9.3.2. *Kazuálie jako prostor obohacujícího setkání s „jiným“*

Wagner-Rau zdůrazňuje, že kazuálie jsou rovněž místem *setkávání s něčím jiným*. Nejde v nich jen o rekonstrukci vlastního příběhu, ale i o setkání s cizím prvkem, s nímž je subjekt konfrontován. Toto „jiné“ jsou v kazuálním kontextu obsahy a útvary křesťanské tradice: bible, hudba (písňe), liturgické elementy, bohoslužebné texty, symbolické úkony. Křesťanská tradice je tu nabídkou životního stylu, z jehož struktury a obsahů může biografická rekonstrukce života čerpat. Aby však měla pro dotyčného skutečně nějakou hodnotu, musí

---

<sup>205</sup> WAGNER-RAU, 137-138.

<sup>206</sup> WAGNER-RAU, 139.

<sup>207</sup> WAGNER-RAU, 140-141.



v ní být obsaženo i něco rozdílného, cizího, musí si uchovat vlastní dignitu a nenechat se bez odporu vysát a být zabrána pro jiné účely. Z tradice nesmí být vybíráno pouze to, co se k dané lidské potřebě právě hodí (a nehodící se prostě odhozeno). Zacházeli bychom s oním „jiným“ vlastně narcisticky, pokud bychom je vytěžili jen pro vlastní zájem, ale vůbec se od něho nic nenaučili a nic nového nezískali.<sup>208</sup>

Náboženský text, který se setkává s člověkem, jistě musí být subjektivně přivlastněn, ale sám subjekt se v tomto setkání musí proměnit, musí vyjít obohacen. Setkání s textem se samozřejmě bude lišit podle toho, zda daný člověk je již obeznámen s obsahy křesťanské tradice, či ne. Pokud je to člověk s více či méně výraznou křesťanskou orientací, pak již sám vypráví a interpretuje svůj životní příběh v horizontu křesťanství a je otevřen pro to, aby využil náboženskou nabídku kazuálíí. Takovému člověku je potřeba pomoci v sebeartikulaci a společně promyslet změněnou životní situaci, prohloubit a rozšířit nabízené motivy a témata. Někdy ovšem zkušenost s křesťanstvím může být i dvojznačná: v rozhovoru s pastorovaným vstupují do popředí témata podřízenosti pod trestajícího a pronásledujícího Boha nebo stísnující Boží zákony a předpisy. V tom případě je na pastorovi, aby se v rámci svých možností a hlavně omezeného času pokusil člověka od těchto prožitků a představ osvobodit. Člověka, který má jen málo zkušeností a poznatků o křesťanské tradici (tedy spíše jen fragmenty, dojmy a pocity), elementy křesťanské tradice ponoukají k porozumění a výkladu vlastního životního příběhu, čímž je zároveň rozšířen a korigován jeho horizont. Často přijdou ke slovu i různé předsudky vůči církvi (které mohou mít i pravdivý základ) a také přesvědčení, že církve se prostě nachází mimo reálný život (a nemá k němu tudíž co říci), že v ní jde jen o podřízenost se nějakým nesrozumitelným pravdám. Zde není možné dotyčného člověka prostě podrobit nějaké dogmatice; spíše je nutné ho otevřít k tomu, aby získal vlastní porozumění křesťanské tradici a našel k ní vlastní vztah – tím, že zde najde něco cizího, ale

---

<sup>208</sup> WAGNER-RAU, 141-142.

i něco vlastního. Teprve pak může být tato tradice hodnotná pro jeho biografickou rekonstrukci.<sup>209</sup>

Kazuálie také otevírají prostor *liturgického společenství*. Životní příběh je vnesen do prostoru, kde je veřejně inscenováno evangelium a kde se společenství obrací k osobě či skupině osob a jejich životním příběhům a v liturgickém jednání je slaví a doprovází přímluvnou modlitbou. Podle Wagner-Rau nesmí liturgie při všem individuálním ztvárnění a kontextualizaci ztratit charakter skutečného protějšku, díky němuž si člověk může uvědomit, že je pozdvižen do všeobsáhlého horizontu a zde nesen. Liturgie musí transcendovat individua, musí být obecnější než (vždy nutně jen individuální) zkušenost.<sup>210</sup> Důležité je také společenství, které je tu shromážděno: skrze ně jsou tu přítomny nejrůznější vztahy daného individua a tedy také kus jeho životní cesty; i jejich životní příběhy se zprostředkovaně stávají předmětem rituálu.<sup>211</sup> Kazuálie není soukromou akcí, má veřejný charakter. V kazuálii dávám druhým podíl na vlastním příběhu: nejprve při rozhovoru s pastorem, poté v bohoslužbě. Tak se mohu cítit jako součást širší souvislosti, sociální sítě, do níž jsem vpleten a která mě právě při bohoslužbě obklopuje, ale i jako součást příběhů mnoha lidí, jejichž zkušenosti a příběhy se vtělily do liturgické podoby.<sup>212</sup>

### 3.9.3.3. Žehnající charakter kazuálií

Kazuálie označuje Wagner-Rau jako žehnajícími úkony. Akt žehnání má dvojí funkci: vytvořit vztah mezi žehnajícím a požehnaným a – primárně - zprostředkovat vztah mezi Bohem a člověkem. Tak probíhá požehnání mezi

---

<sup>209</sup> WAGNER-RAU, 146-147. Takový člověk by podle autorky neměl být přetěžován mnohými obsahy, zvláště např. čtením různých textů: lepší je, když jeden zazní v několika kontextech, může se odrážet i v různých nebiblických textech nebo v písních a modlitbách. Tím získá na naléhavosti, spojuje se s různými zkušenostmi, otevírá se v různých dimenzích a může být různým způsobem recipován. Zároveň jsou účastníci bohoslužby vyzváni, aby si ho po svém přivlastnili. Ideální samozřejmě je, když si dotyčný text sám zvolí (třeba i z předem daného výběru) a dojde i na diskusi o něm (148).

<sup>210</sup> WAGNER-RAU, 150.

<sup>211</sup> WAGNER-RAU, 152.

<sup>212</sup> WAGNER-RAU, 156.

třemi póly: žehnající se obrací na žehnané, avšak zároveň s odkazem na toho, kdo požehnání dává – na Boha. Žehnající je tedy sice subjektem řečového aktu, avšak nikoli subjektem vyslovené věty; žehnající ustupuje za žehnající dění do pozadí a odkazuje na protějšek, který zaslubuje život a vykoupení přesahující lidské možnosti. Požehnání je liturgické znázornění Božího příklonu a jeho zprostředkování žehnaným.<sup>213</sup>

Wagner-Rau se ovšem vědomě odklání od Westermannaova přísného odlišování Božího zachraňujícího a žehnajícího jednání, které podle ní neodpovídá starozákonnímu užití a nakonec vyúsťuje v roztržení Božího stvořitelského a spásného jednání. Protože Boží žehnající jednání drží a doprovází lidský život a otevírá mu perspektivu Božího pokoje, je zároveň i Boží záchranou. Na toto rozpoznání musí navázat i kazuální praxe. Požehnání vyzdvihuje, že člověk je v celém svém životě odkázán na Boha a jeho příklon k člověku.<sup>214</sup> Obsahem kazuální bohoslužby je Boží žehnající, život podporující příklon k vlastnímu a zodpovědnému utváření života.<sup>215</sup>

Boží žehnání obepíná celý lidský život – jeho původ, tj. samotný dar života, jeho průběh, uchování, rozvíjení, ale i jeho budoucnost. Kazuálie jsou prostorem, kde je toto vše tematizováno. Zároveň však nutně musí být tematizováno i vše negativní, co k životu patří; nejen to, co se zdařilo, ale i vše nezdařené, dvojznačné, fragmentární, nedokonalé. Není možné život redukovat jen na naplněné momenty a všimát si pouze jich, protože tím není otázka po smyslu života dostatečně zodpovězena, není tím ukázána cesta, jak se dostat ze zoufalství, viny, propastí lidské existence.<sup>216</sup> Proto je nezbytné, aby v kazuáliích zazněly i negativní zkušenosti života: vina, hřích, destrukce vztahů – a tím i kříž, Boží příklon k člověku i *navzdory* odcizení. Tím, že se Bůh na kříži sám činí obětí destruktivity, ale v této destruktivitě nehyne, zjevuje se v něm naděje pro každý lidský příběh. Požehnání takového Boha je výrazem

---

<sup>213</sup> WAGNER-RAU, 158.

<sup>214</sup> WAGNER-RAU, 160-161.

<sup>215</sup> WAGNER-RAU, 165.

<sup>216</sup> WAGNER-RAU, 166.

příklonu, který odolává hříchu a nicotě; příklonu, který je snad na nějaký čas skryt, ale trvale zůstává zdrojem naděje.<sup>217</sup>

Kazuální praxe má tedy jakožto praxe žehnání dvojí zacílení: jednak vyzdvihuje a cení to, co bylo v lidském životě dosaženo, veškerou zkušenost požehání, které se danému člověku dostalo, a děkuje za to vše. Zároveň ale také ujišťuje člověka o Boží dobrotě i tváří v tvář zkušenostem zmaru a viny a vyzývá k víře. Proto Wagner-Rau koriguje Gräbovo „ospravedlnění životních příběhů“ – ospravedlnění totiž má na mysli vždy primárně hříšníka, zatímco v požehnání jde přece i o ty stránky života, které můžeme rozpoznat jako dobré Boží stvoření. Gräb nedokáže odpovědět na otázku, s jakým teologickým určením mohou „okamžiky štěstí“ vstoupit do křesťanského výkladu. Pojetí kazuálií jako prostoru žehnání dovoluje vztahovat se i k dobrému životu, aniž je popírána ambivalence života a aniž se zapomíná na to, že požehání se stává významným právě tam, kde se jeho zaslíbení věří i proti vší zkušenosti. Oba aspekty požehání jsou částí křesťanského výkladu životního příběhu, neboť oba jsou něčím, co si člověk nedokáže říci sám. V obou aspektech se shodně ukazuje odkázanost člověka na Boha.<sup>218</sup>

To, co je v životě dobré a co je důvodem k radosti a vděčnosti, se v kazuáliích slaví. To, co je těžké, nemusí zůstat „venku“, nýbrž může být pojmenováno a nahlédnuto. Tak představují kazuálie prostor, kde je možné životní příběh „držet a vydržet“ – takový, jaký je a jaký může být. Tento prostor je nabídkou rekonstrukce života, v níž ale člověk není ponechán sobě samotnému: naplnění a smysl si totiž nedává sám, ale smí ho jen přijímat. Být požehnan znamená být označen křížem, který je znamením toho, že Bůh svou milostí zvítězil nad hříchem. Požehnaný život může být „celistvý“ – ne ve smyslu dokonalosti (Boží požehání platí přece pro slabost a vinu), nýbrž ve smyslu realistického sebe-prožívání, v němž mají své místo silné i slabé stránky, zdraví i nemoc, kontinuita a zlom, naděje a strach, radost a smutek, a dokonce i pohled na vlastní konec, na smrt.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> WAGNER-RAU, 168.

<sup>218</sup> WAGNER-RAU, 171-172.

<sup>219</sup> WAGNER-RAU, 172-173.

Požehnáni má být podle Wagner-Rau umožněno nejen angažované církvi, ale i církvi kazuální. Autorka uznává, že kazuální církev je na existenci angažované církve závislá, protože v ní existují formy sborové praxe a zbožnosti, v jejichž rámci se kontinuálně předává křesťanská tradice; křesťanská životní praxe a orientace zde nabývá modelové podoby. Kazuální společenství má ovšem vlastní oprávnění, protože v něm dostávají prostor pro zakoušení vlastní příslušnosti ke křesťanství také ti, kdo si nepřejí pevné spojení s církevní institucí. Mezi těmito lidmi lze sotva hledat potenciální členy sborového jádra, i když nelze vyloučit, že se v jednotlivých případech díky kauzálnímu aktu mohou poněkud „pootevřít dveře“ k návštěvě bohoslužeb nebo k účasti na jiných oblastech církevního života. Ovšem i v (nejčastějším) případě, kdy si daný člověk po absolvování kazuálie nepřejí větší účast na církevním životě, nevyzní evangelium prostě naprázdno, i když se jeho výsledek neprojeví zjevně na přírůstku v jádru sboru. Užitek evangelia zaslechnutého na základě punktuálního kontaktu s církvi se může v životě dotyčných projevit i jinak, aniž se o tom jádro sboru doví. Kazuální společenství navíc přispívá k tomu, že životní otázky širokých vrstev obyvatelstva zůstávají přítomny v životě církve, a tím je církev připravena vyrovnávat se s výzvami současnosti. Farář tedy nemá vůči kazuálním členům jen jakési povinnosti, nýbrž může od nich i hodně získat, protože mu otevírají pastorační vnímání i za hranici jádra sboru.<sup>220</sup>

Kazuální bohoslužba se tak odvíjí v napětí mezi ne-církevní kulturou, každodenním světem s jeho potřebami na jedné straně a poskytnutím zkušenosti „cizího“ na straně druhé. Prvek cizího je tajemstvím a výzvou, která v sobě nese zaslíbení, že banalita všedního dne není vše, a která otevírá člověka pro zkušenost, která všechny zkušenosti přesahuje.<sup>221</sup> Je na pastorovi, aby toto napětí dokázal ustát. V přáních lidí žádajících o kazuálie musí rozpoznat, co se v daném přání ohlašuje, jaká vzpomínka, smutek, naděje je tu přítomna; dále musí uvážit, zda tento element může najít své místo v rámci liturgie nebo může být nějakou částí bohoslužby interpretován nebo zdůrazněn. Přitom musí mít stále na zřeteli celek bohoslužby, který se nesmí kvůli těmto vnějším elementům rozpadnout. Každopádně není možné se ani uzavřít vnější

---

<sup>220</sup> WAGNER-RAU, 176-177.

<sup>221</sup> WAGNER-RAU, 181.

kultuře, ani se zcela poddat přáním zúčastněných: v obou případech totiž nedojde k setkání různých zkušenostních světů. Cizost jako oprávněný fenomén v bohoslužbě musíme principiálně akceptovat.<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> WAGNER-RAU, 182.

## 4. Pastorační dimenze kazuálií (shrnutí)

Náčrt různých kazuálních koncepcí naznačuje, že kazuálie, jejich místo a funkci v církvi a ve společnosti lze nahlížet z mnoha perspektiv. Ani jeden z uvedených přístupů tuto problematiku nevystihuje tak dokonale, že by nemohl a neměl být doplněn či korigován jiným přístupem. Proto není divu, že mnozí autoři se snaží mezi jednotlivými koncepcemi prostředkovat, vzájemně je kombinovat, nebo se pokoušejí o různé syntézy. Následující shrnutí není dalším z řady pokusů o definici, ale spíš poukázáním na komplexnost celé problematiky kazuálií.

### 4.1. Kazuálie jako přechodové rituály?

Kazuálie jsou nepochybně především *rituály*. To je vymezení čistě nábožensko-fenomenologické, které prozatím nic nevypovídá o jejich obsahu a teologickém určení. Religionista může právem poukázat na nábožensko-dějinné pozadí kazuálií a na četné paralely v jiných náboženstvích. Rituály mají v životě člověka „odlehčující“ funkci: poskytují předlohu jednání, které je možné se chopit a s její pomocí zvládnout určitou životní situaci. Rituály zbavují člověka nutnosti vždy znovu vytvářet vlastní individuální odpověď na vzniklou životní výzvu a umožňují využít ten postup, který již byl tradicí a kulturou zformován. Kazuálie jistě můžeme označit za takovouto nábožensky a kulturně utvořenou pevnou strukturu jednání, avšak tím ještě nijak nepostihujeme jejich specifičnost. Rituální pojetí kazuálií navíc tyto církevní akty redukuje na samotný rituál, který jistě tvoří jádro celé slavnosti, ale opomíjí, že její další části (zejména kázání, ale také písně, modlitby atd.) mají v jejím rámci důležité postavení. Rituál také sugeruje cosi neměnného, což ovšem právě není případ kazuálií, které jsou spojením pevně daných forem s prvky proměnlivými. Například v případě křtu je onen neměnný element vlastně velmi skromný: je jím pouze trojiční formule ve spojení se jménem

křtěnce a s kontaktem křtěnce s vodou, zatímco způsoby polití vodou se již mohou různit!

Zvláštní postavení uprostřed rituálů mají *rituály přechodu*. Zařazení kazuálií do tohoto typu rituálů je ovšem tváří v tvář současné podobě společnosti problematické. Kazuálie se v této perspektivě jeví jako symbolické akty, které mají především sloužit ke stabilizaci a k sebe-interpretaci jedince v situacích dezorientace a ztráty řeči, která je způsobena přechodem mezi dvěma životními obdobími. Díky pevně daným formám člověk může svou situaci přechodu vůbec artikulovat a zároveň zpracovávat všechny problémy a výzvy, které tento přechod s sebou nese. Tato funkce kazuálií ovšem v současné společnosti do značné míry vymizela. Životní přechody totiž nejsou jednoznačně identifikovatelné, „protahují“ se do dlouhotrvajícího procesu, který nelze v rituálu jednoduše uchopit. Podle Christiana Albrechta již nemají funkci samotné *realizace* přechodu, nýbrž spíše jeho zpětného *potvrzení* nebo jeho *komprimace* uprostřed daného procesu. To je patrné zejména při konfirmaci a svatbě. Zároveň kazuálie přestaly být společenskou povinností a staly se věcí svobodné volby (což ostatně platí pro všechny církevní rituály).<sup>223</sup>

Přestože kazuálie můžeme označit za přechodové rituály jen s mnohými výhradami, nelze pominout jejich ukotvení v přelomových údobích lidského života. Tento „Sitz im Leben“ kazuálií nepopírají ani zastánci striktně kérygmatického chápání kazuálií. Otázkou ovšem je, jakým způsobem má být definován vztah teorie a praxe kazuálií k životnímu příběhu. Zatímco v kérygmatické koncepci se kazuálie odvozují výhradně z Kristova přikázání zvěstovat evangelium, pro novější biograficky orientované přístupy mají kazuálie samostatný teologický význam. Jsou náboženskými úkony, které mají kořeny spíše ve *zbožnosti orientované na životní příběh jedince* a na klíčové okamžiky v životě každé rodiny. Nejde v nich primárně o zvěstování či zprostředkování spásy člověka, chápané jako vysvobození z moci hříchu a dar nového života s Kristem, nýbrž o podporu a duchovní doprovázení života v jeho růstu i v krizích s tímto růstem spojených. Vztahují se k Bohu – stvořiteli světa a zejména stvořiteli života každého jednotlivce, k Bohu, který

---

<sup>223</sup> Srv. k tomu ALBRECHT, Christian, *Kasualtheorie: Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 156-161.



člověka nese a opatruje na jeho životní cestě a pomáhá mu v seberozvinutí a v nalezení místa a úkolu ve světě. Tento teologický obsah kazuálií je nalézán především ve Starém zákoně, ale je možné navázat také na Ježíšovo uzdravující a pomáhající působení, na jeho službu potřebným.

Biografický přístup ke kazuáliím nepochybně souvisí s nástupem biografického paradigmatu v praktické teologii vůbec. Plausibilita křesťanství je poměřována tím, nakolik přispívá ke zdaru života, zvládnání jeho obtíží, zpracovávání jeho konfliktů a neúspěchů. Víra v této perspektivě získává svou přesvědčivost teprve tehdy, pokud dojde k plodnému propojení mezi věroučnými obsahy a konkrétním životním příběhem. Kazuálie mají v tomto ohledu mimořádné postavení, protože představují nabídku církve, která se zaměřuje právě na náročné životní přelomy, vyžadující intenzivní „práci“ na vlastním životě, či přímo nové ustavení vlastní identity.

#### **4.2. Požehnání: společný jmenovatel kazuální praxe?**

Jako vhodný hermeneutický klíč k teologickému významu kazuálií se mnohým autorům jeví *požehnání*. Kazuální situace odhaluje lidský život v jeho odkázanosti na Boha, a to dokonce i těm lidem, kteří mají k explicitní víře daleko. Požehnání je ujištěním, že navzdory všemu nedisponovatelnému a nezvladatelnému, co do cesty každého člověka vstupuje či co ji přímo předurčuje a limituje, zůstává život dobrým Božím stvořením. Kazuálie umožňují člověku nahlédnout, že hodnota jeho života nespočívá v tom, co zvládl a čeho dosáhl, ale v ničím nepodmíněné Boží dobrotě a věrnosti. Díky této jistotě člověk můžeme unést i vlastní neúspěchy a prohry. Právě v tomto vědomém kontrastu mezi křesťanským uznáním a hodnocením člověka, které se neodvíjí od reálného průběhu jeho života a nezávisí na jeho zdarech či nezdarech, a společenským tlakem na výkon, úspěch a viditelný zdar je spatřováno křesťanské specifikum ritů v přelomových životních obdobích. Křesťanská nauka o ospravedlnění nachází v kazuáliích svůj výraz v opozici vůči sekulárnímu ospravedlnění ze „skutků“ (tj. šťastných okamžiků a zdarů), které přiznává hodnotu jen těm úspěšným.

Dalo by se říci, že tradiční ospravedlnění hříšníka se tu transformuje do *ospravedlnění „neúspěšného“*. Tím samozřejmě nemá být řečeno, že životní cesta člověka je jen sérií krizí, neúspěchů a neštěstí; ani přelomová životní období, která lidi přivádějí do církve, nelze označit pouze za bolestivá a ohrožující. Neštěstí a nezdar je ovšem trvalou součástí života, před kterou současný člověk sice často zavírá oči, ale odstranit ji samozřejmě nedokáže. *Každý* člověk bez výjimky, i ten navenek silný a úspěšný, je tedy okázán na Boží pozhelnání. Trvalou výzvou pro kazuální praxi, která sebe sama chápe především jako pomoc v krizi, jsou ovšem *pozitivní* zkušenosti člověka žádajícího o kazuálie. Jakým způsobem mohou kazuálie adekvátně reagovat na pocity osobního naplnění, radosti, nadějného očekávání?

V negativních zkušenostech, o kterých hovoří teoretici kazuálií, je jistě zahrnuta také vlastní vina a selhání, avšak velký důraz se klade zejména na neštěstí, které vtrhává do života bez osobního zavinění, jako nedisponovatelný osud či nevypočitatelná náhoda. Naopak málokdy explicitně zazní, že zlé události často nepadají jen tak z nebe, ale jsou zapříčiněny zlem, které sídlí v srdci každého člověka. Téma hříchu bylo v současných kazuálních koncepcích odsunuto spolu s odmítnutím kerygmatického přístupu, jehož je naopak nedílnou součástí. Ospravedlnění životního příběhu je sice odvozováno z příběhu Ježíše Krista, avšak vytrácí se zásadní teologické rozpoznání, že v tomto příběhu spásy Bůh hledá a nalézá nás – ztracené a od Boha odcizené – a přivádí nás zpět k sobě. Motiv odpuštění a smíření proto logicky v biografických koncepcích obvykle chybí také.

### **4.3. Kazuální praxe v lidové církvi**

Interpretace kazuálií v německé oblasti přirozeně vychází ze situace lidové církve. Je pro ni charakteristická diskrepance mezi aktivním (a relativně malým) jádrem sboru a tzv. „*distancovanými*“ *věřícími*, kteří vyhledávají církve právě jen s žádostí o kazuálii, případně při velkých svátcích církevního roku. Jejich obeznámenost s obsahy křesťanské víry je jen obrysová, často se omezuje pouze na obecně náboženské představy. Jejich zbožnost se orientuje spíše na významné okamžiky v životě rodiny, a proto logicky právě v těchto

okamžicích vyhledávají služby církve. Biografický přístup ke kazuáliím vedl mimo jiné k rehabilitaci této rodinné či kazuální zbožnosti, a tím také ke zkoumání jejich specifík a možností, jak jim může církev vyjít vstříc.

Ihned se ovšem vynořuje otázka, kam až může v této vstřícnosti kazuální praxe církve zajít. Hrozí nebezpečí, že pokud se církev bude snažit distancovaným křesťanům ve všem vyhovět, stane se ústavem pro uspokojování náboženských potřeb svých klientů a rychle ztratí svůj nezaměnitelný charakter. Kérygmatická praktická teologie byla právě proto vůči kazuáliím skeptická, protože se obávala, že kázus získá převahu nad zvěstovaným slovem, a tak do kazuálií proniknou pohanské prvky, nebo ji dokonce zcela zpaganizují. Proto chce přenést těžiště od potřeb a přání lidí cele ke zvěstovanému slovu, které se tak stává vlastním obsahem kazuálie. Nejsou to lidé, kdo si mají činit nárok na slovo, ale naopak: slovo si činí nárok na lidi. Naopak heslem současných koncepcí je *zprostředkování*: obsahy křesťanské tradice se musejí prokázat jako nosné pro životní příběhy lidí, kteří tyto obsahy neznají nebo vůči nim mají dokonce nedůvěru. Církev musí ukázat svůj „interpretační potenciál“ právě vůči těm, kteří sami nejsou schopni svůj život interpretovat skrze křesťanské příběhy, symboly a věroučné formule. Přitom se stále více ukazuje, že z kazuálií nelze vyloučit ani ty prvky, které jsou pro distancovaného křesťana cizí. Žadatel o kazuálie má v církevní praxi nalézt nejen sám sebe a své zkušenosti, pocity a představy, ale i cosi jiného a neočekávaného, co ho právě může obohatit, rozšířit jeho obzor, dodat jeho životu nový impuls. Kazuálie tak mají nejen stabilizující, ale i kritický, kreativní reakci vyvolávající potenciál.

#### **4.4. Pastorační dimenze jednotlivých částí kazuální praxe**

Pastorační dimenze kazuálií je v současné diskusi zdůrazňována u všech jejích částí. Pastorační charakter má mít již *rozhovor* s žadateli o kazuálie: kromě získání nezbytných informací a projednání organizačních a praktických záležitostí má být jeho předmětem zejména životní situace, v nichž se pastorování nacházejí. Rozkrytí zkušeností, pocitů a očekávání, které hýbou lidmi nacházejícími se v přelomovém životním období, poté umožňuje

uzpůsobit kazuální liturgii a kázání tak, aby kazuální slavnost byla srozumitelnou a nosnou odpovědí na danou životní situaci. Kazuální rozhovor je nezbytnou podmínkou zdařilého zprostředkování mezi teologickými obsahy a příslušným životním příběhem. Farář tedy má za úkol pastorovanému především dobře porozumět, nikoli prověřovat jeho znalosti křesťanské věrouky nebo zkoumat intenzitu jeho účasti na sborovém životě. Rozhodně se nesmí pohoršovat nad mírou jeho povědomí o křesťanské víře, pozastavovat se nad jeho náboženskými názory, nebo dokonce hodnotit jeho způsob života. Teoretici kazuálií se obvykle vůbec nezmiňují o tom, že by církev měla na žadatele klást jakési požadavky nebo alespoň vyjadřovat svá očekávání. Jisté uvedení do smyslu dané kazuálie a jednotlivých jejích prvků je nezbytné, ale nesmí se zvrhnout v poučování. Spíše je nutné žadateli umožnit, aby si ke kazuálii našel vlastní cestu.<sup>224</sup>

Teoretici kazuálií rozhodně varují před nebezpečím, že se z kauzálního rozhovoru stane jakýsi duchovní výslech, v němž má žadatel prokazovat „správné“ úmysly, jež ho k žádosti o kazuálii vedou, tj. takové, které jsou alespoň trochu kompatibilní se „sborovou“ mentalitou. Je-li rozhovor veden v tomto duchu, výsledkem je jediné posílení vzájemného odcizení, nikoli jeho překonání. Někdy žadatelé začnou záměrně potlačovat svou vlastní distancovanost od církve a vyzdvihují naopak hlubokou (byť navenek moc neprojevanou) spjatost s církevním životem – a to vše jen proto, aby uchlácholili předpokládanou skepsi faráře ohledně ryzosti jejich motivů.<sup>225</sup> Dostatečným důvodem pro poskytnutí kazuálie je podle poměrně širokého konsenzu autorů již samotná prosba o ni; nějaká další examinace není ani nutná, ani přiměřená.

Pastorační charakter má také *bohoslužba* samotná. „Odlehčující“ funkce bohoslužby spočívá v tom, že jedince zbavuje nutnosti rozvíjet v krizových a přelomových situacích života individuální formu jejich zvládnutí. Proto jsou kazuálie „otevřenými rity“, jež umožňují diferenciaci, tedy adaptaci na konkrétní situaci účastníků bohoslužby. Kazuálie ovšem zároveň musejí obsahovat „pevné jádro“, tj. spolehlivou, opakující se a očekávatelnou formu,

---

<sup>224</sup> ALBRECHT, 217-218.

<sup>225</sup> ALBRECHT, 221-222.

kteřá zdůrazňuje nadindividuální charakter daného „případu“. Uvnitř této formy pak účastník může interpretovat svůj individuální příběh. Kazuálie zakresluje individuální do obecného.

*Kázání* je v rámci bohoslužby patrně nejvýraznějším nástrojem zprostředkování mezi obecnými křesťanskými výpověďmi a konkrétní situací účastníků slavnosti, a proto jeho pastorační charakter vystupuje obzvlášť do popředí. To, co se otevřelo v průběhu kauzálního rozhovoru, je tu uvedeno do širší souvislosti Božího příběhu s člověkem a do souvislosti s rituálem, který zpřítomňuje Boží doprovázení v přechodovém životním období. Účastníci kazuálie z kázání nemají přijmout teologické poučení o významu dané kazuálie, nýbrž mají slyšet interpretaci jejich biografie ve světle křesťanské zvěsti. Takový výklad jim umožňuje orientaci v nové životní etapě a posilu a povzbuzení k odvážnému vstupu do ní.

#### **4.5. Kazuálie: misijní příležitost?**

V současné diskusi převládá názor, že kazuálie nemají být poskytovány s misijním cílem. Kazuálie nemají primárně sloužit k budování sboru či k pokusům o „návrat“ distancovaných členů zpět do sborového společenství. Pokud jsou kazuálie vykonávány především s tímto úmyslem, obvykle je výsledkem na jedné straně zklamání faráře a pocit, že lidová církev je definitivně ztracena, na druhé straně pak ještě větší nedůvěra kazuálních křesťanů, kteří se ještě více utvrdí ve své distancované církevnosti a nedůvěře vůči sborové církvi. Zároveň ovšem mnozí autoři připouštějí, že kazuálie představují šanci pro setkání distancovaných křesťanů i nevěřících s evangeliem. Jde přece o to, aby účastníci kazuálií byli skutečně osloveni. Toto oslovení sice nemusí mít viditelný „efekt“ v podobně získání nového člena sborového společenství a je nutné počítat s tím, že zůstane punktuální, avšak přesto má mít pro život dotyčných lidí význam, který ovšem není nijak měřitelný a sledovatelný.

Otázka, kterou si sotva který zastánce biografického pojetí kazuální pastorace položil, zní: Jak je možné, že uvnitř velké lidové církve stále existuje

početná skupina těch, kteří se nespokojují pouze s kazuální identitou, nýbrž se nadto ještě – a zcela samozřejmě – chtějí podílet na celém životě církve, či – řečeno terminologií sociologů náboženství – chtějí využít všech nabídek, které jim církev poskytuje, protože jejich „náboženské potřeby“ se zdaleka nevynořují jen v přelomových okamžicích života, nýbrž doprovázejí celý jejich život, tj. trvají i v obdobích, kdy se (zdánlivě) nic dramatického „neděje“. Tito věřící chtějí, aby *celý* jejich životní příběh, nikoli jen některé jeho uzlové body, byl interpretován křesťanskou zvěstí a byl zvládnán s její pomocí. Vždyť životní příběh nesestává jen z krizových momentů, ale i z každodenního zvládnání života, z tisíců okamžiků bolesti a radosti, které křesťan chce *všechny* vtáhnout do světla evangelia a nechat jím proměnit. Řečeno cum grano salis: Každou minutu životního cyklu touží věřící prožít ve víře, neboť je přesvědčen, že před Bohem žádná minuta není méně důležitá (jen proto, že není naplněna nějakou akutní krizí), a proto každá může být využita jako příležitost k realizování vztahu k Bohu, a má tedy před Bohem nekonečnou závažnost.

Za požadavkem vyjít věřícím vstříc pouze v okamžicích životních zlomů se možná skrývá přesvědčení, že křesťanská zvěst je nosná jen tehdy, odpovídá-li na nějakou nouzi a bolest člověka, na nějakou situaci, v níž si člověk sám nedokáže pomoci. To by ovšem znamenalo, že ve stabilních životních obdobích nemá evangelium člověku již co nabídnout. Farář musí takříkajíc čekat, až člověka životní cyklus „přitlačí ke zdi“, respektive k bráně kostela. Nesmiřuje se pak církev tiše s tím, že moderní člověk už po většinu života církev nepotřebuje, protože si „v běžném provozu“ pohodlně vystačí sám se sebou a svými schopnostmi, a tak je potřeba uhájít aspoň poslední teritorium – totiž ony zlomové fáze, v nichž církev ještě může projevit a uplatnit svou schopnost doprovázet, stabilizovat a nasměrovat život člověka?

Při střízlivém pohledu na pastorační vztahující se k životním přerovům musíme konstatovat, že církevní jednání – jakkoli je pastoračně „rozšířeno“ v dlouhodobější doprovázení - se života kazuálního věřícího dotýká sporadicky a bez trvalejší stopy. Navzdory všem teoriím o konstituci smyslu, poskytnutí emocionální stabilizace a zprostředkování širšího horizontu v krizových životních přerodech taková punktuální a diskontinuitní kazuální pastorační nemůže smysl a orientaci zprostředkovat trvale, tj. tak, aby se onen

transcendentní smysl skutečně stal nosnou oporou člověka, aby pronikl do jeho každodennosti a určoval jeho život jak v dobách stabilních, tak i v dobách krizových. Onen smysl totiž není jen lékem, který je ad hoc aplikován v případě náhle vyvstalé potřeby, aby se po překonání krize mohl opět vysadit. Ten buď platí a je pravdivý a nosný trvale a jako takový dává člověku směr *neustále* a dodává pevný základ pro *celý* jeho život, anebo je právě jen „opiem“ člověka, či spíše placebem, falešnou útěchou a uklidněním, které může v jistých okamžicích „fungovat“, nicméně je dovoleno a snad i žádoucí ho odhodit, jakmile to duševní stav člověka dovoluje.

To ovšem zpochybňuje i samotné zprostředkování smyslu při kazuáliích. Je možné položit otázku, jak je toto zprostředkování a s ním spojené překonání krize vůbec realizováno, když dotyčný vlastně ani nebere onen zdroj a základ smyslu – Boha v Ježíši Kristu – dostatečně vážně, protože jinak by přece nemohl a nechtěl zůstat jen u pouhé distancované identity a usiloval by o to, aby se zdrojem smyslu nechal cele oslovit a povolal, aby se Kristus pro něj stal skutečnou cestou, pravdou a životem. Může mi vpravdě pomoci ujištění, které má základ v něčem, na co se ale nedokážu spolehnout natolik, že jsem ochoten tomu otevřít celý svůj život? Není kazuálie prováděná za těchto okolností jen sebeklamem toho, kdo o ni žádá, sebeklamem, na kterém se církev v osobě faráře ochotně podílí, protože zjevně nechce představit zdroj smyslu, ochrany a stabilizace jako Boha Ježíše Krista, který klade totální nárok na člověka se všemi konsekvencemi? Farář samozřejmě nedisponuje a nemá disponovat žádnými nátlakovými prostředky, jak dotyčného „přivést“ k plnější a závaznější víře – to je jednoznačně pozitivní důsledek sekularizace. Chce-li pastorovaný zůstat u své distancované identity, nikdo mu v tom nemůže bránit. Avšak pastor je povinen – bez sebemenší stopy duševního nátlaku – pozvat pastorovaného do plnosti života v Kristu, ke zdroji životního smyslu a orientace, který směl zakusit při kazuálii.

#### **4.6. Problematika souhrnných koncepcí kazuálií**

Není mým úkolem povšechně hodnotit nové pohledy na kazuálie, které se v praktické teologie v německém jazykovém prostoru etablovaly přibližně od

sedmdesátých let minulého století. Domnívám se, že takové obecné posouzení ani není dost dobře možné vzhledem ke skutečnosti, že navzdory mnoha společným znakům má každá z kazuálií svá specifika. Jejich podrobnější zkoumání by ukázalo, že daná koncepce se při aplikaci na jednu kazuálii může jevit jako přiměřená a přesvědčivá, zatímco u jiné se naopak ukazuje být nedostačující nebo zkreslující.

Biografický přístup sám sebe definoval v polemickém vymezení vůči přístupu kerygmatickému, jemuž vytýkal jednostranné odvozování kazuálií od Kristova pověření zvěstovat evangelium, které nejvíce odpovídá křtu svatému, avšak těžko se uvádí do souladu například se svatebním shromážděním. Stejnou jednostrannost ovšem můžeme pozorovat i u biografického paradigmatu: i zde se odhlíží od zvláštností a teologického zakotvení každé z kazuálií ve jménu všezahrnujícího principu požehnání, který sice dobře koresponduje třeba se svatbou, ale jako přinejmenším nedostačující se jeví být právě u křtu. V následujícím oddíle se pokusím ukázat, že zevšeobecňující traktování problematiky kazuálií se ne vždy šťastně promítá do pokusů o vystihnutí pastoračního významu křtu svatého.



## 5. Křest svatý v pastoračních souvislostech

Pro naši problematiku je podstatné, že mezi křesťanské rituály přechodu je zcela samozřejmě počítán i křest. Tím je ovšem zbaven svého úzce christologického chápání a je přiřazen k ostatním slavnostem doprovázejícím lidskou životní cestu „od kolébky až po hrob“ (konfirmace, svatba, pohřeb). Jak vzápětí uvidíme, svátostná povaha křtu, která tento úkon odlišuje od nesvátostných aktů církve tím, že ho přímo a neoddělitelně spojuje s činem spásy v Ježíši Kristu, je přitom tiše odsunuta do pozadí. Pozornost se soustřeďuje na pastorační doprovázení rodičů, kteří se musejí vyrovnat s hlubokou změnou v jejich životě, způsobenou příchodem dítěte na svět. Tomuto pastoračnímu zřeteli je plně podřízena i kazuální bohoslužba a kázání.

Ukazuje se, že vytlačení kerygmatického charakteru kazuálií v současných biografických koncepcích, které moment setkání s evangeliem sice úplně neeliminují, ale staví ho zcela do služeb rituálního a terapeutického doprovázení člověka ve zlomové situaci, sice může napomoci pochopení některých kazuálií (zejména svatebního a do určité míry i pohřebního shromáždění), avšak u jiných (zejména křtu a do značné míry také konfirmace) se mívá s jejich podstatou a silně je přeznačuje. Toto přeznačení ovšem vyhovuje distancovaným křesťanům, které mají teoretici kazuálií neustále před očima. „Kazuální“ věřící totiž od církve neočekávají (a ani kvůli svému nedostatečnému vzdělání v obsahu křesťanské věrouky nemohou očekávat), že kazuálie i pastore s nimi spojená bude formou zvěstování evangelia do jejich situace. Od církve žádají pouze nějaký rituál, který jim pomůže zvládnout krizovou a stresující situaci přechodu z jednoho životního údobí do druhého.

Tomuto účelu má sloužit i křest. V níže pojednaných biografických koncepcích si tento rituál sice uchovává náboženskou podobu, avšak specifiky křesťanská, tedy christologicko-soteriologická náplň je tu více či méně zastřena. Křest má mít – stejně jako ostatní kazuálie - spíše charakter požehnání, které v sobě obsahuje jednak moment kognitivní (zprostředkování smyslu a orientace v novém úseku života), jednak moment emotivní (povzbuzení a posilu). Biografická teologie i praxe křtu tak pouze stvrzuje a legitimizuje běžný pohled na křest u kazuálních věřících, pro něž tento úkon

nijak zásadně nevybočuje z množiny obecně náboženských slavností. Tím je ovšem více či méně popřena původní symboliku křtu, odkazující na spojení životní cesty křtěnce s Kristovou smrtí a vzkříšením, a začleňující ho do společenství těla Kristova.

## 5.1. Křest mezi dogmatikou a rodičovskou zkušeností

### 5.1.1. „Výklad života“ ve světle evangelia: Hans-Joachim Thilo

Jeden z prvních praktických teologů, který křestní pastoraaci výslovně zaměřil na rodiče a na jejich prožívání nové životní situace dané příchodem dítěte na svět, byl Hans-Joachim Thilo (\*1914, Hamburg). Na křestním rozhovoru demonstruje své pojetí pastoračního rozhovoru, do něhož se mají promítnout poznatky hlubinné psychologie. Při rozhovoru před křtem musí farář především vycházet z konkrétních motivací, které k rozhodnutí o křtu vedou. Teprve po rozpoznání jedinečné situace, v níž rodiče žádají o křest, se může Boží slovo prokázat jako síla, pomoc a útěcha. Cílem pastoračního rozhovoru ovšem není především zvěstování evangelia či poučení o smyslu křtu (*kéryssein*), nýbrž spíše svědectví (*martyreien*), tedy „výklad života“ („Lebensdeutung“), objasnění důsledků, které z obsahu zvěsti vyplývají pro konkrétní životní situaci.<sup>226</sup>

Thilo upozorňuje na skutečnost, která se v následujících letech stane východiskem úvah mnoha dalších praktologů, totiž že po narození dítěte jsou pocity rodičů velmi smíšené – radost se mísí se strachem, nadšení a údiv s úzkostným očekáváním, odpovědnost s bezmocí. To všechno pastýř musí brát do úvahy.<sup>227</sup> Thilo ovšem nechce z křestního rozhovoru zcela odstranit kognitivní prvek (poučení o teologickém obsahu křtu); kérygma z rozhovoru nemizí, ale musí být integrováno do konkrétního „případu“. Z toho také vyplývá, že se pastýřský rozhovor děje mezi dvěma rovnocennými partnery, mezi nimiž není vztah učitele a žáka. Slovo samo o sobě nemůže působit, není-

---

<sup>226</sup> THILO, Hans-Joachim, Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, 109-111.

<sup>227</sup> THILO, 113-114.

li člověk chápán vždy zároveň jako hovořící subjekt i oslovený objekt. Pastorační situaci musí být podle Thila podřízen nejen pastýřský rozhovor, ale i celá bohoslužba a kázání, které má být jakoby jeho pokračováním. Proto Thilo odmítá chápat křestní bohoslužbu jako příležitost k misii a dokonce odmítá i zařazení křestního aktu do nedělních bohoslužeb.<sup>228</sup>

### 5.1.2. Křest v ambivalenci rodičovství: Joachim Scharfenberg

Joachim Scharfenberg (\*1927, Kiel) se zabývá důvody, které vedou rodiče k pokřtění svého dítěte: podle jeho zkušeností jsou dosti neurčité, nacházejí se mimo oficiální nauku církve o křtu, někdy dokonce zdůvodnění pro tak závažný krok zcela chybí. Existuje tedy diskrepance mezi potřebou nechat pokřtít děti a schopností tento krok racionálně zdůvodnit. Na tento fakt lze reagovat různým způsobem: je možné z toho vinit nedostatečnou výuku ve svátostech a křtu a očekávat vyřešení problému ve zlepšení této katecheze, nebo je možné stát se zastáncem křtu dospělých v přesvědčení, že křest dětí prostě nelze vysvobodit z „magického oparu“.<sup>229</sup>

Obě pozice ovšem příliš neuspokojují: první příliš spoléhá na intelektuálně-verbální proces (tj. lepší poučení) vzhledem k ději, v němž jsou ve hře zjevně silné emoce. Je ale zjevnou psychologickou každodenní zkušeností, že v konfliktu mezi náhledem a emocí zvítězí vždy emoce. Druhá pozice se snaží odepsat a snad i odstranit fenomén, kterému ještě cele neporozuměla v jeho sociálních a psychologických implikacích. To, čemu plně nerozumíme, však podle Scharfenberga nedokážeme odstranit, nanejvýš to můžeme potlačit a pak v konečném důsledku bojovat proti návratu potlačeného.<sup>230</sup>

Psychoanalýza ovšem zná jednání, které nemá racionální důvod, respektive má jen velmi povrchní důvod: je jím neurotický symptom, který lze pokládat za jednání, které je *symbolickou náhražkou* za potlačený pudový konflikt.

---

<sup>228</sup> THILO, 119-120.

<sup>229</sup> SCHARFENBERG, Joachim, Psychoanalytische Randbemerkungen zum Problem Taufē, in: Theologische Quartalschrift 154 (1974), 3.

<sup>230</sup> SCHARFENBERG, 3-4.

Vlastní smysl jednání je tedy zapomenut, vytlačen do nevědomí, nelze o něm komunikovat. Podobně psychoanalytická teorie náboženství upozorňuje na analogii mezi vznikem neurózy a vznikem kolektivního rituálu a ukazuje strukturní podobnost obojího. Je potřeba alespoň položit otázku, zda chybějící schopnost vysvětlit motivy křtu dětí nesouvisí s tím, že vlastní potřeby, které jsou základem touhy po této svátosti, neunikly ze sféry vědomí, a jsou tedy převážně nevědomé.<sup>231</sup>

Autor zdůrazňuje, že na nevědomé rovině je možná komunikace prostřednictvím symbolů, která nepotřebuje vysvětlení pomocí racionálních pojmů. Scharfenberg se ptá: Nespočívá pak fascinace účastí na symbolické interakci, která je ve svátostech dána, v tom, že se tu odehrává bezprostřední a nevědomá, iracionální komunikace? Problematické ovšem je, že nevědomost je vždy vykoupena ztrátou svobody. Pacient s nutkavou neurózou nedokáže se svými symptomy volně nakládat, pokud je mu jejich smysl neznámý. Totálně ritualizovaná náboženství mohou ustrnout v nutkavý systém, který omezuje etické jednání a vyžaduje profetický, reformační protest. Proto nevědomě motivovaná účast na svátosti křtu působí nutkavě a omezuje svobodu, pokud vlastní smysl křestního symbolu není pochopen.<sup>232</sup>

Problém ovšem nastává, máme-li definovat onen „vlastní smysl“ symbolu křtu: Každý symbol je totiž mnohoznačný, protože vzniká jakýmsi souběhem jednotlivých charakteristických elementů. Je-li tato mnohoznačnost převedena do jednoznačnosti pojmu, přestává být symbol symbolem. Jeho mnohoznačnost právě zakládá jeho komunikativnost, neboť umožňuje lidem různého duchovního stavu na něm participovat. Pokus jednou pro vždy určit „vlastní smysl“ symbolu může znamenat jeho smrt, protože se symbol stává přebytečným.<sup>233</sup>

Pohled do dějin teologie ukazuje, že symbolu křtu bylo připisováno mimořádně široké spektrum významů. Tento stav nás může povzbudit k tomu, abychom dějinný proces nových výkladů této svátosti psali dále, jakkoli musíme zabránit tomu, aby takový nový výklad byl vystaven libovolnosti.

---

<sup>231</sup> SCHARFENBERG, 4-5.

<sup>232</sup> SCHARFENBERG, 5-6.

<sup>233</sup> SCHARFENBERG, 6.

Symbol sám každopádně nemůže být nahrazen nějakou jinou formou komunikace. Křestní symbol ještě „působí“, ještě je zdrojem psychické energie, ještě se nevyčerpá ve své komunikační síle, která připouští nové výklady. Proto může být naším úkolem analyzovat nevědomé potřeby, kvůli nimž je křest stále ještě atraktivní, aby mohly být formulovány na vědomější rovině. Musejí být přezkoumány, aby se zjistilo, zda se za nimi neskrývají legitimní náboženské potřeby či zda stojí ve službě právě panujících společenských tlaků. Pohledem na nevědomé potřeby a konflikty dnešních lidí však můžeme získat i podněty ke smysluplným novým výkladům křestního symbolu.<sup>234</sup>

Je potřeba se ptát, zda v dnešní době existuje taková zkušenost rodičů, která se stala natolik nevědomou, že může motivovat k účasti na symbolickém komunikačním procesu křtu, který tento konflikt zpracovává tak, aby nemusel vstoupit do vědomí. Autor poukazuje na problém pocitové ambivalence rodičů vůči narozenému dítěti, který by mohl být oním motivačním pozadím pro dnešní křestní praxi. Žijeme ve společnosti, která usiluje o to, aby byl jako jediný pocit rodičů vůči malým dětem připuštěn pocit radosti a hluboké laskavosti, a prohlašuje ho za normální. Všechny ostatní pocity jsou diskvalifikovány jako nenormální, nemorální, nepřirozené, nelidské. Každodenní zkušenost a výsledky psychoanalýzy ovšem dokazují, že taková jednostrannost pocitů je čirá fikce. Jako všechny lidské pocity, i ty vůči dítěti jsou ambivalentní a obsahují agresivní elementy. Společenské vědomí je ovšem nepřipouští, a tak nezbyvá než je vyloučit z vědomí, potlačit je. Eruptivně vždy znovu vybuchující agrese vůči dětem, které vedou ke strašným zneužíváním dětí a přispívají k nepřátelství vůči dětem ve společnosti, ukazují, že potlačování agrese nepředstavuje skutečné řešení.<sup>235</sup>

Účast na rituálu křtu nabízí symbol, který zjevně vytváří spojení s těmito potlačenými, nevědomými agresivními impulsy. Atraktivita křtu spočívá v možnosti dát vlastním nevědomým agresím proti dítěti symbolicky zakódovaný, avšak přesto úlevný výraz, a tak jistým způsobem zpracovat základní konflikt ambivalence, aniž je potřeba ho nechat vystoupit plně do

---

<sup>234</sup> SCHARFENBERG, 7.

<sup>235</sup> SCHARFENBERG, 8.

vědomí. Symbol potopení a vzkříšení naznačuje, že úkolem vůči narozenému dítěti není jen bezpodmínečné přijetí (které se již stalo přetěžujícím syndromem), nýbrž i schopnost dítě zavčas „vydat“. Právě do rozhodnutí dítě vydat se transformují nevědomé agresivní impulsy. Dítě ve křtu umírá jako *moje* dítě, jako mé osobní vlastnictví, které patří jen mně, ale také žádá jen mě. „Vylézá“ ze křtu jako *Boží* dítě, které je mi jen dočasně svěřeno a za které je také křesťanské společenství připraveno převzít spoluzodpovědnost.<sup>236</sup>

### 5.1.3. Křest jako znamení přijetí: Theophil Müller

Ve svém pojednání o křtu se Theophil Müller (Bern) vymezuje zejména vůči tradiční dogmatice, která si podle jeho soudu nikdy nepoložila otázku, k jaké zkušenosti se křest vztahuje. Zajímalo ji pouze, co se děje ve křtu mezi Bohem a člověkem, nebo především: co a jak se děje skrze Boha na člověku. Primární tedy byla nauka o křtu, z níž se poté vyvozovaly konsekvence pro život. Tento postup pokládá Müller za neschůdný. V současné situaci totiž jen málo lidí může nějaký problém pochopit nejprve mimo vlastní zkušenost, aby ho teprve pak (zčásti s úsilím) „přeložili“ do života a vyvodili z něj konsekvence. Rozpaky lidí, kteří jsou dotazováni na význam křtu, nelze chápat jen jako neznalost nauky o křtu, která je důsledkem nereflektovaného křesťanství, nýbrž v nich musíme rozpoznat vztahování k něčemu, co je ve křtu symbolizováno. Rodiče chtějí křest svého dítěte proto, že ve víře člověk získává to, co mu umožňuje obstát v životě.<sup>237</sup>

Na zkušenost rodičů, kterým se narodilo dítě, je tedy v pastoraaci potřeba myslet především. Pole zkušenosti dospělých obsahuje:

a) *Příběh, který předcházal narození dítěte.* Sem patří prožitek sexuality a plození se všemi pozitivními i negativními prožitky. Patří sem samozřejmě i těhotenství matky. Při křestním rozhovoru je proto potřeba se ptát: Je to první, druhé... dítě? Je to dítě vytoužené, očekávané, vymodlené, vynucené? Nebo

---

<sup>236</sup> SCHARFENBERG, 9.

<sup>237</sup> MÜLLER, Theophil, *Konfirmation-Hochzeit-Taufe-Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste*, Stuttgart: Kohlhammer 1988, 119.

dítě, jehož příchod na svět byl očekáván s obavami? Je to „pozdní“ dítě, k němuž se rodiče probjovali? Je mnoho okolností, za jakých dítě přišlo na svět, a je mnoho možností, jak se k nim postavit. Příchod dítěte každopádně doprovází zvlášť velké vnitřní napětí. Má dopad na život páru a může v něm splňovat různé funkce – může být výrazem nejintenzivnější sounáležitosti, důkazem životní odvahy, ale třeba i zoufalým pokusem udržet si partnera. Vedle toho je potřeba uvážit, že má dopad i na sourozence a na širší rodinu.

b) *Samotný prožitek porodu* jako tělesně-duševní dění, „řízené“ sice přirozeností, ale zakoušené duchem. Jedná se o pra-zkušenost člověka.<sup>238</sup>

c) *Vědomí rodičovství* – jako uspokojení potřeb, jako naplnění přání, ale i jako odpovědnost a zátěž, kterou není možné dopředu odhadnout. Otevírá se pohled do otevřené budoucnosti s dítětem. Je nutné dítě uvést do života, doprovázet ho k dospělosti, dát mu na jeho životní cestu vše důležité, vše, co je nutné k jeho individualizaci a socializaci. Mít děti je obohacením života, štěstím, ale i výzvou a velkou zátěží. Dítě omezuje svobodu rodičů v každém ohledu, mimo jiné i v tom, jaké povolání si zvolí a jakou kariéru budou budovat. Základní otázka zní, zda rodiče dítě vskutku a do hloubky přijímají, nebo ho v zásadě odmítají.<sup>239</sup>

Jak se k těmto zkušenostem<sup>240</sup> má postavit teolog-farář? Müller obhajuje „svobodnou, radostnou, ke skutečnému životu vztaženou křestní praxi“, která člověka neustále nezatěžuje „závazností“ křtu. K této praxi především patří přesvědčení, že křest není nutný ke spasení; je spíš poukazem ke spáse, která podle přesvědčení křesťanů může zvrátit nouzi člověka. Je *znamením přijetí se*

---

<sup>238</sup> MÜLLER, Taufe, 120.

<sup>239</sup> MÜLLER, Taufe, 121

<sup>240</sup> Horst Albrecht nazývá souhrn těchto zkušeností „krizovou legendou“. Jde o vyprávění vlastního životního příběhu či příběhu rodiny (nebo jeho úseku); jde v něm především o líčení nějaké krize, i když tu nechybějí ani pozitivní momenty. Nejde samozřejmě vůbec o objektivní popis, nýbrž právě o „nezaručené“, subjektivní vyprávění. Její autentičnost spočívá nikoli ve výčtu faktů, nýbrž v její platnosti právě uvnitř rodinného společenství. Vyznačuje se dramatickostí, která se zvenčí může jevit jako přehánění, ale svědčí o hloubce pocitů, které za ní stojí; často se objevuje přesvědčení, že se mi (nám) stalo něco mimořádného (Horst ALBRECHT, *Krisenlegende und Textsymbol*, *Pastoraltheologie* 78 (1989), 331-332. Tím, že tuto legendu lidé vyprávějí, zároveň na pastora kladou i nárok: čekají nějakou odpověď, a to nejen v rozhovoru (zde obvykle stačí pozorně naslouchat a vcítit se do situace dotyčného), ale především poté v kazuálních kázání (333).

vším, co k člověku patří, tedy i s tím nedostačujícím, s těžkostmi, s vinou. Zároveň je křest znamením oddanosti životu, která vyplývá z tohoto přijetí.<sup>241</sup>

Teologické momenty, které by měly být v křestní pastoraci vyzdviženy, jsou podle Müllera následující:

a) *Účast na stvoření* – rodiče smějí prožít narození svého dítěte jako Boží dar; zároveň se ale sami podílejí na „creatio continua“ skrze své plození. Smějí se radovat z toho, že mají aktivní účast na vzniku lidského života, a zároveň žasnout nad mocí, která se tu rozvíjí a rodiče obdarovává. To je základní zkušenost křesťana vůbec – ve vykonávání nějakého úkolu se cítit jako obdarovaný.

b) *Rovnocennost dítěte a rodičů* – dítě jako Boží dar je stejně hodnotné jako rodiče, je před Bohem na stejné úrovni jako oni; není jim jednoduše k dispozici, nýbrž je jim na nějaký čas svěřeno, aby mu dali něco z toho, co sami dostali. Vztah rodičů k dítěti není zastupování Boha. Křest je v tomto ohledu znamením vydanosti – vydanosti dítěte a sebevydání rodičů Bohu.

c) *Ochrana a jistota pro budoucnost* – touha po ochraně a jistotě dítěte je dnes velice aktuální. Křest sice nemůže dát více ochrany, než může dát jakákoli prosba o požehnání. V této prosbě se ale manifestuje důvěra rodičů a jejich starost, která hledí na nový život, nového člověka. Také tento základní postoj má vliv na život dítěte. „Zajištění“ budoucnosti to samozřejmě neznamená.<sup>242</sup>

Křestní voda by podle Müllera měla symbolizovat hlavně něco pozitivního, život (ars vivendi), nikoli hřích, umrtvení hříšníka (ars moriendi), protože takové „utopení“ Adama (Luther) je – zvláště u křtu dítěte - nesrozumitelné. Křest nedělá z člověka křesťana, nesmývá hříchy, nepřináší milost, nečiní z člověka člena církve, není „branou do nebes“. Je pouze výrazovým jednáním („Ausdruckhandlung“) – nejprve výrazem sboru, že vítá pokřtěného v prostoru, který je naplněn Bohem, ale i výrazem rodičů, kteří cosi chtějí pro dítě. Jako takový je však tento výrazový akt účinný – v tom smyslu, že si na něj lze

---

<sup>241</sup> MÜLLER, Taufe, 126.

<sup>242</sup> MÜLLER, Taufe, 128.



vzpomenout; má platnost, s níž je možno se později vyrovnávat, je možné se jej „držet“.<sup>243</sup>

K otázce křestního slibu se staví Müller zdrženlivě: pokud rodiče sami chtějí něco vyznat a slíbit, mohou v rozhovoru s farářem slib zformulovat. Avšak touha po závaznosti ze strany církevních úředníků vůči členům sboru snadno získává charakter tlaku či dokonce vydírání a vede především k uspokojení těch, kdo jsou v církvi silněji angažovaní. Je-li vyžadován slib od rodičů, nezvětšuje se tím automaticky intenzita a vážnost, nýbrž je tím také ohrožena pravdivost. Spojení mezi vírou a křtem je tak vynuceno. Víra rodičů se může projevit i jinak. Zřeknutí se křestního vyznání či slibu tak není výrazem nedbalosti, nýbrž základnou pro to, aby byli rodiče bráni vážně a aby se mohl odehrát skutečný rozhovor o víře.<sup>244</sup>

#### **5.1.4. Křest jako konstituování identity: Kristian Fechtner**

Kristian Fechtner (\*1961, Mainz) si všímá zajímavé skutečnosti, že křest na rozdíl od jiných kazuálí nemá žádný sekularizovaný ekvivalent (jako je např. světský sňatek či pohřeb), což je patrně jeden z důvodů, proč křest patří k relativně „stabilním“ a nezpochybnitelným elementům v životě církvi. Přesto konstatuje některé proměny v praxi i v pojetí křtu v posledních desetiletích (na mysli má samozřejmě situaci v německé oblasti). Teologicky zajímavé jsou především proměny přístupu ke křtu v prakticko-teologických diskusích: do sedmdesátých let byl křest pojímán především jako akt zvěstování, a tak se do popředí dostala otázka křestního kázání. Jako protichůdná tendence se poté objevila snaha vřadit křest do pastýřského doprovázení v určitých životních situacích; v centru pozornosti stál křestní rozhovor. V osmdesátých letech dominoval aspekt katechetický, tj. otázka přípravy ke křtu jako součásti katecheze sboru. V poslední době se stále více zkoumá liturgický moment křtu

---

<sup>243</sup> MÜLLER, Taufe, 130-131.

<sup>244</sup> MÜLLER, Taufe, 133.

v souvislosti s otázkami po jeho rituálním ztvárnění a symbolickém významu.<sup>245</sup>

Toto poslední prakticko-teologické „umístění“ křtu je autorovi sympatické, neboť je obranou proti jednostranné redukci křtu na akt zvěstování, pastorální krizovou intervencí, nebo pedagogický nástroj. Křest má své místo v bohoslužbě a teprve odtud mohou být osvětleny i ostatní jeho aspekty. Právě jakožto bohoslužebný akt křest nejlépe vyjadřuje svůj teologický smysl a skrze svou symboliku může oslovovat i dnešního člověka. Fechtner chápe křest především jako událost, která je klíčová pro identitu křtěného člověka. Ve křtu je povolán jménem, a tak je vyzdvižena jeho individualita a nezaměnitelnost. Identita je ovšem v současném pojetí něco, co nemůže být předem dáno, nýbrž co se teprve utváří v průběhu života jednotlivce. Proto křest musí být spíše symbolem uvedení na specifickou životní cestu; identita je ve křtu již založena, ale zároveň k ní daný člověk musí teprve dozrát. Pro tuto identitu jsou ovšem zároveň nepostradatelné vztahy k druhým lidem; ty jsou při křtu rovněž symbolicky znázorněny skrze přítomnost rodičů, kmotřů i sboru. Je to především rodina, která dítě drží – v doslovném i přeneseném významu.<sup>246</sup>

Liturgické dění ovšem zároveň znázorňuje i *hranici* rodinné vazby dítěte: Dítě přestává být pouze členem úzké rodiny a zařazuje se do širšího společenství. Do popředí vstupují kmotři jako rituální protějšek rodičů. Také v samotném aktu pokřtění je dítě samo odděleno od rodičů. Rituálně-symbolická logika tedy proráží čistě rodinné vztahy; nedovoluje, aby se křest stal pouze rodinně-náboženským aktem požehnání. Je-li křest chápán i jako akt *oddělení*, pak má svou logiku i tehdy, je-li realizován i v jiných okamžicích vývoje a socializace dítěte (jak se to stále více fakticky děje), např. v době vstupu do mateřské školky, do školy, v konfirmačním věku. Důležité podle Fechtnera je, že křest je *tělesný* akt, neboť tělo (zvláště v současné době) do velké míry spolukonstituuje identitu člověka. Podstatný je též moment *ochrany* a opatrování – uprostřed zranitelnosti a křehkosti lidské existence, která ve křtu

---

<sup>245</sup> FECHTNER, Kristian, Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh: Kaiser, 2003, 89.

<sup>246</sup> FECHTNER, 90-93.

není nijak zastírána, ale spíše znázorněna politím vodou, zaznívá zaslíbení Boží pomoci, ale i příslib pomoci od bližních.<sup>247</sup>

Je-li křest především mnohvrstevné symbolické dění, pak tomu musí plně odpovídat i jeho liturgické ztvárnění: autor klade důraz na propracovanou dramaturgii křtu, která by navíc měla vždy odpovídat konkrétní situaci křtěnce i jeho rodičů. Jednotlivé symbolické odstíny křtu by pak měly být vysvětleny při křestním rozhovoru. Také kázání má tematizovat právě to, co je symbolicky křtem zprostředkováno: kázání je rozvinutím a výkladem křestního rituálu.<sup>248</sup>

### **5.1.5. Křestní kázání jako intervence: Peter Kohl**

Peter Kohl vychází z přesvědčení, že každý, kdo u křtu káže, svým způsobem intervencuje. Pojem intervence pochází primárně z prostředí sociálních povolání, avšak dle Kohla je dobře využitelný i pro církevní praxi. Intervence je verbální nebo nonverbální jednání, pomocí něhož se intervenující snaží cíleně ovlivnit průběh nějakého procesu nebo nějaký systém. Děje se tak v zájmu adresáta, z jehož pověření intervenující obvykle jedná.<sup>249</sup> Profesionální intervence se děje v předem dohodnutém kontextu („setting“), např. v terapii, supervizi, skupinovém tréninku. Podmínkou intervence je, že mezi účastníky je vybudován nosný vztah a role intervenujícího je principiálně uznána. Intervence se vztahuje vždy na nějakou situaci, která ovšem připouští různé možnosti její interpretace. Interpretující proto musí zaměřit svou pozornost na nějaký bod (fokus), který se mu jeví jako relevantní, aby na základě toho vytvořil diagnostickou hypotézu, tedy vysvětlení pro to, co právě vnímá. Následuje plánování intervence (V čem má intervence spočívat? Co je jejím cílem? Jaký profil má?) a rozvinutí prognostické hypotézy (Co intervence způsobí? Jak na to bude klient reagovat?). Intervence je smysluplná tehdy, má-li adresát motivaci, možnosti a vnitřní zdroje k tomu, aby odhalil nové pohledy

---

<sup>247</sup> FECHTNER, 95-96.

<sup>248</sup> FECHTNER, 97-98.

<sup>249</sup> KOHL, Peter, Die Taufpredigt als Intervention, in: Erich GARHAMMER et al. (vyd.), Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde, München 2002, 103.

na svou situaci a poté změnil stav, v němž se nachází. Celý proces intervence je závislý na „believe“-systému (věroučném, ideologickém pozadí) intervenujícího, tj. na jeho obrazu světa a člověka a na jeho systému hodnot.<sup>250</sup>

Je možné k takové intervenci přirovnat i křestní kázání? Kohl ukazuje, že kázání jakožto intervence se rovněž vztahuje k určité situaci (na určité posluchače) s cílem tuto situaci změnit, v některých případech ale i stabilizovat. Kazatel ve světle víry přináší nové aspekty situace a tím nové perspektivy, které mají buď iritovat, konfrontovat, nebo uzdravovat, stabilizovat, posilovat. Kázání jako intervence se děje v zájmu posluchačů – ovšem pouze v míře, v jaké posluchači sami tento intervenující charakter připouštějí a nechají na sebe kázání působit. Teologicky se dá tato teze zdůvodnit tím, že kazatel stojí ve službě Boha, který sám o sobě říká, že je „přítelem života“ (Md 11,23-26), pastýřem, ochráncem, v Ježíši Kristu hledá ztracené a hynoucí (Lk 19,10), uzdravuje zraněné (Lk 5,17-32), abychom měli život v hojnosti (J 10,10). Proto je úkolem kázání napomoci k takovému životu. Kázání se odehrává v rámci bohoslužby, tedy v institucionalizovaném rámci a na základě jednoznačně určené role. Jeho osoba i jeho teologie tu hrají významnou roli, ale nezanedbatelné je i jeho posouzení situace. Zároveň musí kazatel dbát na motivaci, možnosti a zdroje svých posluchačů.<sup>251</sup>

Také při přípravě kázání se nabízejí paralely k plánování intervence v oblasti pomáhajících profesí. Kázání stojí na nosném vztahu, který může být u kazuálíí vybudován rozhovorem před daným aktem, u běžné nedělní bohoslužby díky každodennímu kontaktu se sborem. Kazatel rovněž musí při přípravě kázání stanovit určitý fokus a vytvořit diagnostickou hypotézu – co je relevantní téma? Co musím vnímat s ohledem na kázání? Na místě plánování intervence je u kazatele setkání s Božím slovem, tedy s určitým místem Písma, které pokládá kazatel s ohledem na jistou situaci za aktuální a schopné promlouvat. V případě, že se musí přidržet určité perikopy, hledá způsob, jak tato perikopa může v dané situaci být aktualizována. Následně tento svůj plán naplňuje při psaní kázání. Stanovuje zároveň prognostickou hypotézu – co se

---

<sup>250</sup> KOHL, 104.

<sup>251</sup> KOHL, 105. Na to je podle Kohla potřeba zvláště dbát při křestním kázání, neboť rodiče se často příliš nepodílejí na životě sboru, a tak by např. přehnaný důraz na sborovou dimenzi křtu byl přetížením rodičů a působil by kontraproduktivně.

změní, když si posluchači vezmou kázání k srdci? Akt kázání je pak vlastní intervencí.<sup>252</sup>

Všechny tyto úvahy lze podle Kohla dobře aplikovat i na kázání při křtu – i zde se totiž jedná o intervenci. V kázání se *interpretuje* specifická situace posluchačů (situace přechodu, který je spojen s krizí – to se týká jak rodičů, kteří dávají křtít své dítě, tak dospělého křtěnce, který vstupuje do nové životní fáze) a zároveň kázání směřuje k *pomoci* těmto posluchačům. Výhodou křestního kázání je, že kazatel zpravidla již měl předtím kontakt s adresáty kázání (s rodiči, kmotry, při křtu dospělého přímo s křtěncem), proto již mohl vybudovat vztah a učinit si obraz o pastorální situaci adresátů. To mu pomáhá stanovit „fokus“; ptá se například, jak rodiče prožívali narození dítěte, jakým způsobem – v případě prvního dítěte – ovlivní život páru skutečnost, že se od nynějška stávají rodinou, jak se mohou identifikovat se svou rodičovskou rolí, co znamená narození druhého, třetího... dítěte pro rodinnou konstelaci, jaký je vztah rodičů k církvi a víře, jaké naděje a úzkosti hýbou rodiči při pohledu na budoucnost dítěte. Poté kazatel vytvoří diagnostickou hypotézu a v setkání s Božím slovem cíl a profil kazatelské intervence, např. stabilizovat rodiče v jejich nové roli, vyložit nové úkoly rodičů z hlediska víry, uvést do vztahu s životu přitakávající vírou všechny ambivalence, které rodiče prožívají.<sup>253</sup>

#### **5.1.6. Konkretizace: Křest umírajících novorozenců**

Konkrétní ukázkou, jak je možné – a nutné – vztáhnout (abstraktní) teologický obsah křtu ke specifické situaci, v níž se nacházejí rodiče a jejich dítě, předkládají autoři, kteří mají bohatou zkušenost s pastoračními rodičů, jejichž dítě bylo přímo ohroženo na životě, či dokonce již umíralo. Autoři (Uta Schäfer-Breitschuh a Wilfried Lenzen) především vyzdvihují, že křest těžce nemocných a umírajících novorozenců má stabilizující a úlevné působení. Hlavní motiv křtu tu obvykle nebývá teologický; rodiče jsou motivováni zejména touhou pro své dítě něco učinit, i když moderní medicína selhává. To

---

<sup>252</sup> KOHL, 106.

<sup>253</sup> KOHL, 107.

je důležité, aby se zamezilo pozdějším pocitům viny, že se neudělalo všechno, co jen bylo možné. Situace rodičů je charakteristická tím, že se na porod dítěte připravovali, dítě se již stalo součástí jejich života, životního plánu; porod sám vyvolává situaci přechodu z jedné životní etapy do druhé. Kvůli život ohrožujícímu onemocnění ovšem ztrácí celá životní energie, která směřovala k dítěti, směr a cíl. Na místo vztahu k žijícímu dítěti musí být nalezen vztah k jeho umírání a smrti; na místo uvítání rozloučení; na počátku stojí konec.<sup>254</sup>

Ve křtu je potvrzeno Boží „ano“ k dítěti: dítě získává nezničitelnou hodnotu, patří k univerzálnímu spásnému dění a to mu nemůže nikdo vzít. Tím je také zohledněna celostní dimenze jeho života, dítě je vyňato z čistě medicínsko-technického zkoumání, kterému je v tu chvíli intenzivně podrobena. Rituál křtu transcenduje danou skutečnost směrem k Bohu a činí ji zároveň průchozí pro Boží skutečnost; účastníci rituálu jakoby vystupují z času a prostoru, i když jsou momentální podmínky sebevíc ubohé a stísnující. Vše se koncentruje jen na to podstatné. Proto mohou rituály ujišťovat, redukovat strach, kanalizovat chaotické pocity, dávat zaslíbení. Tím jsou stabilizující.<sup>255</sup>

Tato ujišťující a stabilizující dimenze křtu nás ovšem podle autorů nesmí svést k názoru, že křest umírajícího dítěte je zcela ve znamení momentu Boží ochrany a péče. Právě jakožto krajní případ kazuálií nám ukazuje, že praxe křtu dětí nemusí být výhradně určována prvním článkem Kréda. V situaci ohrožení naopak vstupuje do popředí plná symbolika křtu se symbolikou vzkříšení, vykoupení, nového stvoření, nového narození, porážky chaosu, smrti. Křtěnec je přijat do Ježíšova vzkříšení, avšak jeho eschatologická budoucnost je ještě skryta. Jeho umírání je postaveno do vztahu ke Kristově smrti a do perspektivy spásy. Dítě zároveň získává křtem jedinečnost, nezaměnitelnou identitu před Bohem, má své místo v dějinách světa i rodiny. Proto je vhodné, ozve-li se při obřadu často jeho jméno – realita dítěte je potvrzena a zároveň postavena pod Boží moc.<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> SCHÄFER-BREITSCHUH, Uta; LENZEN, Wilfried, Die Bedeutung von Abendmahl und Taufe in der seelsorgerlichen Begleitung Sterbender, in: Wege zum Menschen 46 (1994), 405.

<sup>255</sup> SCHÄFER-BREITSCHUH/LENZEN, 406.

<sup>256</sup> SCHÄFER-BREITSCHUH/LENZEN, 407-408.

Podstatné pro křest ohroženého dítěte také je, že přání rodičů pokřtít dítě směřuje nikoli k nějakému vzdálenému cíli, jak je tomu u lékařů, kteří svým konáním sledují uzdravení dítěte. Účelem není nic „mimo“ křest, nýbrž křestní dění samotné. Rodiče vyjadřují svou lásku k dítěti a chtějí ji uvést do vztahu s Boží láskou. Je-li rituál ukončen, je toto přání splněno, cíle je dosaženo. Rodiče mohou opustit dítě a jít domů – s vědomím, že učinili vše, co bylo možné.<sup>257</sup>

Autoři rovněž polemizují s názorem, že snaha co nejdříve vytěsnit dítě z mysli a raději k němu nenavazovat žádný citový vztah, nezvykat si na něj, ulehčuje psychický stav rodičů a přispívá k vyrovnání se s tragédií. Anonymita, bezejmennost ke smrti spějícího dítěte by situaci nijak nepomohla vyřešit. Právě skutečnost, že dítě bylo pojmenováno, pokřtěno, že byla potvrzena jeho identita před Bohem, že bylo přijato, že si na něj rodiče pamatují, je do budoucna pro rodiče spíše pomocí.<sup>258</sup>

## 5.2. Pohledy katolické praktické teologie

Srovnání katolických a protestantských kazuálních teorií, které provedl Peter Cornehl, ukázalo, že navzdory uplatňování empirických a biografických přístupů katolická reflexe nadále zdůrazňuje vztah kazuálií ke spásnému dění vrcholícímu v příběhu Ježíše Krista a neztrácí ze zřetele jejich spojení s vírou a církví. Tento Cornehlův postřeh plně potvrzují i současné katolické úvahy nad pastorační dimenzí křtu. Také ony hledají jeho biografické zakotvení v rodičovské zkušenosti, avšak zároveň trvají na jeho sakramentální a christologické povaze. Ta zároveň nedovoluje chápat křest jako pouhou „službu“ distancovaným věřícím, ale vždy se také ptá po vztahu mezi křtem a přináležitostí ke společenství církve.

---

<sup>257</sup> SCHÄFER-BREITSCHUH/LENZEN, 408.

<sup>258</sup> SCHÄFER-BREITSCHUH/LENZEN, 409.

### 5.2.1. Terapeutická funkce křtu: Isidor Baumgartner

Katolický pastorální teolog Isidor Baumgartner (\*1946, Passau) vychází z přesvědčení, že v symbolickém jednání křtu (stejně jako u jiných svátostní a liturgických znamení) jsou představeny a do uzdravující Boží moci uvedeny všechny prazkušnosti, které musejí lidé přinášející dítě ke křtu v tomto klíčovém okamžiku zvládnout. Při křtu je tématem liturgie nikoli zkušenost dítěte, nýbrž *vnitřní prožitek rodičů*. Ovšem tím, že křest přijímá prazkušnosti rodičů, je uzdravující praxí i na dítěti. Křest je jistě též přijetím dítěte do církve, avšak toto přijetí je v plném smyslu a dosahu pochopitelné, je-li chápáno v kontextu rodičovské zkušenosti narození. Symbolika křtu odpovídá právě na ty aporie, které hýbou rodiči na počátku jejich cesty s dítětem. Není-li tento svět zkušenosti rodičů brán v potaz, narážejí dogmatické formule o křtu na nepochopení mnohých rodičů. Navzdory správnému teologickému chápání křtu pak pastorec upadne do klišé, protože v ní nejsou brány vážně starosti člověka, tak jak to odpovídá Božímu úmyslu s člověkem.<sup>259</sup>

#### 5.2.1.1. Ambivalence rodičovských pocitů a jejich místo v symbolice křtu

Především je podle Baumgartnera třeba si povšimnout ambivalence zkušenosti rodičovství – pocity štěstí, radosti, nezaslouženého obdarování, údivu se mísí s pocity šoku, vyčerpání, strachu, dokonce nenávisti vůči dítěti, které zásadním způsobem zasahuje do režimu rodičů, do jejich svobody; tyto negativní pocity opět vyvolávají pocity viny. Problémem v současné společnosti je, že na zpracování těchto pocitů a vůbec na zvládnutí nové situace jsou rodiče obvykle sami, bez pomoci blízkých a společnosti – ta jim naopak dává najevo, že v atmosféře zaměřené na výkon nemá dítě místo. Proto rodiče hledají pomoc nejen u blízkých lidí, ale především u Boha.<sup>260</sup>

Symbol křtu *uchopuje krizi rodičů*, dvojznačnost jejich pocitů, a symbolicky je utváří, oživuje a zpracovává. Element vody se ukazuje být zvláště vhodný

---

<sup>259</sup> BAUMGARTNER, Isidor, *Pastoralpsychologie: Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf: Patmos, 1990, 638.

<sup>260</sup> BAUMGARTNER, 639-640.



pro symbolické jednání v krizi narození: má totiž přirozenou moc, která z něj dělá nositele všech ambivalentních pocitů a intencí jednání vůči dítěti. Očišťuje a infikuje, oživuje a zabíjí, rodí a bere zpět, proměňuje a ničí. Rodiče mohou poznat, že jejich ambivalentní pocity odpovídají obecně lidskému nevědomí. Dítě je „omyto“ i od toho, čím ho poskvřňují rodiče svými negativními pocity. Tím je vina zpracována. Zároveň je naznačena podvojnost vlastnictví dítěte – předáním do vody rodiče vyjadřují, že dítě není jejich vlastnictvím a nechávají je jít vlastní cestou. Při vytažení z vody imitující porod dostávají dítě zpět jako dar.<sup>261</sup>

Baumgartner je přesvědčen, že tento profánně-terapeutický výklad křtu neznehodnocuje jeho křesťanské chápání. Křest je samozřejmě mnohem víc. Skrze křestní akt přicházejí rodiče nejen do kontaktu s kolektivním nevědomím, ale i s Bohem Ježíše Krista. Rodiče mohou právě tváří v tvář svým ambivalentním, „stínovým“ (Jung) pocitům slyšet Boží potvrzení rodičů i dítěte. Křest je nositelem „praxe“ Boha a Ježíše Krista; ve křtu se setkáváme s uzdravujícím Bohem v Ježíši Kristu. Tím je život rodičů a dítěte položen na nový základ; porod se stává také počátkem nového života pod milujícím Božím zrakem. Zároveň je dítě spojeno s Božím společenstvím. Také ostatní symboly mohou odpovědět na životní krizi spojenou s porodem: znamení kříže podtrhuje předání dítěte Bohu, tj. skutečnost, že pozemské a Boží rodičovství se prolínají. Křestní svíčka symbolizuje přechod života z temnoty mateřského lůna do světla a zároveň naznačuje, že pravým světlem je Bůh sám, neboť svítí i tehdy, když svíce lidského života dohořívá.<sup>262</sup>

Událost porodu se všemi jeho nevědomými dimenzemi se ve křtu symbolicky demonstruje a zároveň svěřuje Bohu Ježíše Krista. Rodiče jsou zbaveni tlaku, aby byli pro dítě vším, protože ve křtu symbolicky prožijí, že Bůh sám jejich dítě uzavřel ve svém srdci a je s nimi. Rodiče smějí být konečnými bytostmi – i s temnými stránkami, které se i při vši lásce vmíchávají do jejich pocitů k dítěti. Zároveň smějí zakoušet uzdravující moc

---

<sup>261</sup> BAUMGARTNER, 640-641.

<sup>262</sup> BAUMGARTNER, 642.

Božího společenství, které pro ně pociťuje sympatie, protože věří, že Bůh sám přišel na svět jako dítě.<sup>263</sup>

#### 5.2.1.2. Křestní pastorec jako uzdravující praxe

Baumgartner volá po nové teologii křtu dětí. Na křest dítěte totiž byly obvykle aplikovány kategorie křtu dospělých. Rodiče a kmotři slibují zástupně za intelektuálně nezralé dítě život podle víry, které dítě později samo ratifikuje. Přitom se jen marginálně zohledňuje, jakou podporu rodiče a dítě mohou nyní získat ve křtu pro jejich rozpolcenou situaci. Místo toho vstupují do popředí morální a výchovné aspekty, které ještě víc zatěžují zvládnutí krize narození dítěte. K tomu se připojuje jednostranná křestní teologie, která jde zčásti mimo dítě a rodiče, neboť směřuje k upevnění vrchnostenského pojetí pastorec: v křestním rozhovoru musí být přezkoušeno a prognostikováno, zda se na základě religiozity a církevnosti rodičů později dá očekávat křtu přiměřené rozhodnutí víry dítěte.<sup>264</sup>

Pastorálně-psychologické pojetí křtu dětí naopak zdůrazňuje, že církvi přísluší v životní krizi porodu nejprve úkol *uzdravovat*, který je zakotvený v samotném Božím příklonu k člověku. Rodiče nesmějí zůstat v osamocení při hledání uzdravení jejich životní aporie v kontextu narození dítěte. Uzdravující symbolické jednání ve křtu nesmí být „předefinováno“ v přezkušování víry, vrchnostenské poučování a morálního hodnocení. Tím není znehodnocena starost církve o vědomé vrůstání člověka do víry v Boha Ježíše Krista. Je ale potřeba se ptát, zda krize lidí, kteří vyhlížejí pomoc, je pro něco takového přiměřený navazovací bod. Křestní rozhovor je terapeutický proces; všechny ostatní motivy musejí stát v souladu s tímto základním motivem Božího uzdravování, které je odpovědí na nepřehlédnutelnou potřebu rodičů. Křestní rozhovor je tak přípravou na uzdravující jednání křestní liturgie. Jedno i druhé jsou dvě strany téže mince.<sup>265</sup>

---

<sup>263</sup> BAUMGARTNER, 643.

<sup>264</sup> BAUMGARTNER, 643.

<sup>265</sup> BAUMGARTNER, 644.

Pastorační rozhovor proto nesmí přejít příliš rychle k věrouce, ke zkoušce, která má prokázat „správné motivy“ ke křtu dítěte. Naopak musí setrvat u reálných pocitů, motivů a zkušeností rodičů, v nichž teprve je možné odhalit jejich religiózní základ, a ne je od počátku odepsat jako pouze vnější, formální, profánní, povrchní atd. Je snad láska k dítěti a snaha ho po všech stránkách zaopatřit nenáboženská? Jistě se v této snaze může ohlašovat magické chápání křtu jako svatého „štitu“ proti ohrožení dítěte, jako náboženského nástroje k ochraně; ale je náboženská potřeba jako taková automaticky negativní? Když tuto potřebu ochrany, uzdravení, obrany proti nebezpečí a potřebu lásky kvalifikujeme jako nekřesťanskou a vyženeme ji z prostoru zkušenosti víry, ocitne se bez přístřeší. Zároveň je ale samotná událost v Kristu zkrácena ve svém dosahu, intelektualizována a odtržena od duševní zkušenosti lidí. Je proto nutné ony „vnější“ důvody číst jako *elementárně křesťanské*. Pastýř, který přehlídí radosti, otázky a nouze mladého páru a jen zkouší, soudí, poučuje, panuje, je stejně (ne-li víc) daleko od Ježíšovy praxe jako rodiče přicházející s pra-religiózními důvody. Elementární víra rodičů obsahuje již mnoho z křesťanské substance: lásku k dítěti, přání dobrého života pro toto dítě, vzájemnou úctu partnerů, vděčnost za dítě, otevřenost vůči příbuzným a známým, aby se podíleli na jeho životě a na oslavě, přání pokřtít dítě, připravenost hovořit s člověkem z církve o vlastní církevní minulosti.<sup>266</sup>

Rovněž musí pastýř brát vážně negativní zkušenosti rodičů s církví. Zde se může sám leccos přiučit od rodičů a pak využít pro svou pastorační práci. Musí pochopit, že se rodiče zdráhají připojit dítě ke společenství, které pro ně není akceptovatelné. Musí si také uvědomit, že církev se jednoduše nekryje s místní církevní organizací. Také křest je v první řadě začleněním do duchovního společenství s Kristem.<sup>267</sup>

Každopádně je nebezpečné, když pastýř podmiňuje křest, který je přece bezvýhradným přitakáním dítěti, celou řadou dodatečných podmínek. Nehraje si sám nakonec na všemohoucího, když vposledu Boží působení zaměňuje s vlastním rozhodováním? V jednání pastýře musí prosvítat Boží

---

<sup>266</sup> BAUMGARTNER, 647-650. Ostatně nejen pastýř rodičům, ale i rodiče mají pastýři co říci; i on se musí nechat léčit ze svých ran, které si často nepřiznává, aby dále neinfikoval ostatní a nezatemňoval Boží zjevení.

<sup>267</sup> BAUMGARTNER, 650-651.

bezpodmínečné přijetí: jeho „ano“ je symbolem Božího „ano“. Jedině pak může být křest uzdravující mocí a mohou se rozvinout všechny jeho možnosti. Taková „slavnost života“ může být pro rodiče klíčovou scénou jejich života, která osvěží a obnoví jejich víru, která je novým počátkem v jejich životě. Jestliže zažijí v křestním rozhovoru a v křestní liturgii zcela nepochybně, že Bůh chce pro jejich dítě a pro ně to dobré, pak se mohou stát otevřenějším pro tradici dobra, které proudí od Boha přes Ježíše do církve a zasahuje je i jejich dítě. Taková zkušenost přijetí Bohem se může stát východiskem pro to, aby kriticky přezkoumali svůj život i s jeho temnými stránkami a zapleteností do zla a upnuli se ještě více k víře a možnostem, které dává Bůh sám.<sup>268</sup>

### **5.2.2. Péče o dítě skrze pastorační rodičů: Paul Zulehner**

Paul Michael Zulehner (\*1939, Passau, Wien) podobně jako Baumgartner obhajuje tezi, že v dnešní křestní pastorační nejde jen a v první řadě o malé dítě, nýbrž o jeho rodiče a příbuzné. Životním obratem je především první dítě, ale i další děti mění situaci rodičů. Avšak tím, že se pastorační zaměřuje na rodiče, zaměřuje se i na dítě, protože jejich vztah k dítěti je tu tematizován především; jde o to, jaký rodičovský svět do sebe dítě vstřebává. Tezi je proto možné i obrátit: protože jde v křestní pastorační skutečně o dítě, musí jít o rodiče.<sup>269</sup>

#### *5.2.2.1. Východisko: privatizace procesu socializace jedince*

To je zdůvodněno už antropologicky: dítě přichází na svět nehotové, je „nedochůdkem“, stává se člověkem teprve postupně; po narození zůstává v „sociální děloze“, dokud se nenarodí i sociálně v samostatného, dospělého člověka. Socializace je procesem zvnitřňování společenské skutečnosti, která dítě obklopuje – vědění, hodnot, všeho, co bylo po generace shromážděno. Socializací jsou obvykle pověřeni rodiče. Rodiče jsou nositeli socializace, jsou

---

<sup>268</sup> BAUMGARTNER, 651-652.

<sup>269</sup> ZULEHNER, Paul, Heirat-Geburt-Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien: Herder 1976, 150.

ti, od nichž se dítě učí, s nimiž se identifikuje, kteří zprostředkovávají svůj svět dítěti. Tento svět je samozřejmě jen výřezem celé skutečnosti. Dítě si nemůže vybrat své rodiče, a proto si ani nemůže vybrat svět, který internalizuje. Zpočátku *je prostě tím, co z něj udělají jiní.*<sup>270</sup> Svět, který zprostředkovávají rodiče, je pro dítě světem vůbec, na který se spoléhá. Primární socializace se blíží ke konci, když rodiče pro dítě přestávají být jedinými zprostředkovateli světa a stávají se jím všichni lidé.<sup>271</sup>

Z toho plyne: „sebeuskutečnění“ člověka jsou stanoveny jasné hranice. Člověk je nejprve tím, kdo svou identitu dostává; teprve později může k této předem dané skutečnosti zaujmout i postoj (přijmout/odmítnout/modifikovat). Později může svému životu dát nový směr, může dokonce změnit i hluboko ležící postoje a způsoby chování. Svou minulost ale nikdy nemůže zcela zničit a svou skutečnost vystavět zcela nově. Zároveň člověk i v průběhu svého života dále pro udržení své identity potřebuje okolní svět.

Společnost tradičně zprostředkovala svými strukturami jedinci smysl a orientaci pro jednání. Nyní je v tomto „rezervovaná“, protože je pluralistická, je v ní množství výkladů světa a určení smyslu, které reprezentují různé skupiny ve společnosti, jež si vzájemně konkurují. Už jen tato mnohost relativizuje platnost těchto světových názorů. Otázka smyslu je privatizována: každý musí sám svému životu dát nějaký smysl, resp. každá skupina svým členům. Společnost sice rámcově smysl svým členům i dále dává, avšak jeho nedostatečnost se projevuje v krizových a přelomových situacích: např. při nástupu nové generace, která se ptá, proč by měla vést svůj život tak, jak generace předchozí, a hledá nové cesty; nebo když na sebe narazí společnosti, v nichž je otázka po správném životě zodpovězena různě; nebo když se jedinec musí rozhodnout v situaci, v níž na něj tlačí různá očekávání; nebo v hraničních situacích (smrt) či v jiných zlomových situacích životního příběhu. Společnost je pak logicky pluralistická i v oblasti výchovy: cíle i modely výchovy se dosti různí.<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> ZULEHNER, 150-151.

<sup>271</sup> ZULEHNER, 152.

<sup>272</sup> ZULEHNER, 154-155.

Pluralismus se konečně odráží i v sociálním utváření životního přelomu spojeného s porodem. Světonázorově homogenní společnosti pro to mají k dispozici všeobecně závazné rity, v nichž je novorozenci dáváno pevné místo v rodině a tím i ve společnosti. Tyto rity se dnes ale scvrkly na minimum formalit, které jsou nutné pro to, aby se člověk stal občanem státu. Zvládnutí přechodu a jeho krizí nyní společnosti přenechává jednotlivci. Ti se pak často obracejí i na církve.<sup>273</sup>

#### 5.2.2.2. *Křest jako přijetí do Božího světa*

Sekularizace ve vztahu ke křtu znamená rozdělení na přijetí do (nyní sekularizované) společnosti a přijetí do „Božího světa“, která dává dítěti pevné místo a řád. Právě sekularizovaní lidé vědí dobře o rozdílu mezi matrikou a církví, která nezprostředkovává pouze nějaký společenský zvyk. Chtějí pro dítě skutečné Boží požehnání, přijetí do „Božího světa“; chtějí, aby v ambivalentních pocitech, které jimi hýbou, zvítězily ty pozitivní. Také statistiky ukazují, že náboženské motivy ke křtu (jakkoli nepřesně vyjádřené a všeobecné mohou být) nakonec jasně převažují před sociálními („aby dítě nemělo problémy ve škole; aby bylo řádně vychované“) a tradičními („protože je to takový zvyk“). Přijetí do Božího světa samozřejmě dále má i svou sociální dimenzi; v sekularizované společnosti už ovšem křest není přijetím do společnosti jako takové, nýbrž vstup do „speciální“ náboženské společnosti, do církve.<sup>274</sup>

Při pastorační „selektující“ křesťanů je nutné se zdržet předčasné kritiky jejich motivů ke křtu dítěte (např. tvrdit, že je k tomu vedou jen „magická“ očekávání). Naopak je nutné využít šanci, která spočívá v tom, že máme co do činění s motivy, které jednoznačně ukazují za nitrosvětská profánní očekávání. Tato často temně tušená očekávání je nutné vnést do vědomí, ozřejmit jejich

---

<sup>273</sup> ZULEHNER, 156.

<sup>274</sup> ZULEHNER, 161.

vztah k živoucí skutečnosti a konečně povzbudit k odpovídající orientaci života.<sup>275</sup>

Výrazným teologickým motivem křtu je *osvobození od dědičného hříchu*. Právě ten může osvětlit i současná sociologie vědění: člověk v průběhu své socializace přejímá také vše zlé ze světa, který ho obklopuje, přijímá „tradici zla“. Je-li (také, zpočátku) produktem společnosti, „dědí“, přijímá i její hřích. Sám ovšem později – jako plnohodnotný a zodpovědný člen této společnosti – toto zlo také vytváří.<sup>276</sup>

Dalším motivem je Boží *požehnání*. To je možné interpretovat ve smyslu Božího zásahu do tradice zla: Bůh si používá jako svůj nástroj dobra určité jedince, skrze něž dobro parciálně vítězí. Vrcholným Božím zásahem je Ježíš, který 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.<sup>277</sup>

Od Boha lidé očekávají záchranu ze své nouze. Zvěstování může tato očekávání přijmout a posílit jejich pravé jádro. Dítě se křtem dostává „na Boží stranu“, a tím získává oporu a smysl. Křest je skutečně „výměnou vlády“ – vysvobození z temných mocí a otevřenou cestou k pravému životu. Zároveň ale nelze prostě přitakat všem lidským očekáváním, která směřují k Bohu. Na místo příliš lidského Boha, který je jen odrazem nadějí a přání, a v posledku se nakonec ukazuje jako klamný, musí *nastoupit pravý živý Bůh*. Pastorce distancovaných křesťanů musí zamezit zklamání, které tyto křesťané zakoušejí poté, co se jejich lidský obraz Boha, na který se spoléhali, hroutí. Musí je vést od jejich náboženských očekávání k pravému Bohu. Z bídy života vysvobozuje teprve zakořenění v pravém, živoucím Bohu, nikoli spoléhání na Boha, který pouze dokonale odpovídá lidským představám a tužbám. Tyto představy nesmějí být jednoduše posilovány, ale naopak přesměrovány k pravému Bohu. Pravý Bůh se zjevuje v Ježíši Kristu – proto musí být i distancovaným křesťanům otevřen jeho význam. Tedy: chtějí-li rodiče pro dítě Boží požehnání, pak činí správně. Toto požehnání nalézají ovšem jedině tehdy,

---

<sup>275</sup> ZULEHNER, 163.

<sup>276</sup> ZULEHNER, 164-165.

<sup>277</sup> ZULEHNER, 165-166.

obrátlí-li se k pravému Bohu, zjevenému v Ježíši Kristu; jedině on totiž dává skutečně pravý a naplněný život.<sup>278</sup>

Teprve v Kristu je odhalena pravá situace člověka a jeho světa, ale i nová možnost života pro člověka. Ježíšova cesta, jeho životní praxe je životním modelem lidsky naplněného života, oním pravým, požehnaným životem. Požehnání ve křtu je darem otevření této cesty. Toto musí zvěstování dokázat přesvědčivě zprostředkovat, učinit to zřejmým.<sup>279</sup>

Zde je možné navázat na přání rodičů, aby dítě bylo členem církve: podstatou začlenění do církve je vstup do místa, v němž je živá Ježíšem nově upevněná tradice dobra; do místa, kde je uvedena v život Ježíšova praxe a Ježíšův pohled na život; do místa, kde žijí lidé, kterým ježíšovský způsob života byl darován a kteří chtějí, aby byl darován i ostatním. Požehnání a vstup do církve tak k sobě neoddělitelně náleží; touha po jednom i druhém je vlastně jedno a totéž přání. V církvi může člověk dostat dar ježíšovské praxe a pohledu na život, Ježíšova ducha, a tím pravý život.<sup>280</sup>

Pro rodiče křest znamená zprůhlednění ambivalence života a hlubokých lidských zkušeností – vděčnosti, radosti, ale i úzkosti a agrese. Křest také umožňuje rodičům si uvědomit, že dítě nepatří jim, že na sebe nemohou dítě příliš poutat, že musejí být připraveni později ho nechat jít. Ve křtu umírá dítě jako majetek a rodí se dítě Boží. Tato terapeutická funkce křtu neodsouvá teologický obsah na druhou kolej ani ho nenahrazuje; právě v takovýchto plodech křtu se ukazuje, že tento akt zasahuje celého člověka, všechny dimenze života, a proměňuje je.<sup>281</sup>

Konečně je nutně rodičům ukázat, že nejlépe mohou dítěti prospět tím, že *sami žijí v tradici dobra* – vždyť dítě od rodičů zpočátku vše bezvýhradně přijímá. Vykupující milost Boží má lidskou podobu: dítě se s ní setkává právě v tom světě, který přijímá od svých rodičů; rodiče jsou lidskou podobou Boží

---

<sup>278</sup> ZULEHNER, 166-167.

<sup>279</sup> ZULEHNER, 168-170.

<sup>280</sup> ZULEHNER, 170-171.

<sup>281</sup> ZULEHNER, 174.



milosti.<sup>282</sup> Proto Zulehner trvá na tom, že křest dětí je zodpovědný jen tehdy, pokud pokřtěné dítě skutečně může zakoušet Ježíšův nový způsob života, který je ve křtu zásadně darován a otevřen. Tento způsob života je přístupný v křesťanském sboru, skrze jeho členy, především pak skrze rodiče a kmotry. Na sboru také leží zodpovědnost za přitakání dítěte k Ježíšově životnímu modelu; k tomu musí podniknout příslušné kroky. Dostatečné předpoklady pro budoucí rozhodnutí dítěte pro víru ovšem u distancovaných křesťanů nejsou. Odmítnutí křtu ovšem situaci příliš neřeší, naopak ji může ještě zhoršit: rodiče se tím víc odcizí církvi a dítě se ještě více vzdálí možnému přijetí víry. Odklad křtu je záhodný jedině tehdy, pokud se rodiče rozhodně vysloví proti jakékoli náboženské socializaci dítěte a i formálně vyznají svou nevěru. Primárním úkolem pastorače je ovšem zlepšit situaci víry u rodičů.<sup>283</sup>

### 5.2.3. Rozmanitost křestních pastoračních modelů: Dieter Emeis

Dieter Emeis (\*1933, Münster) konstatuje, že kdysi existovala církevní praxe křtu za jednotných podmínek, které umožňovaly také vybudovat jednotnou teorii. Dnes se navzdory teologické identitě každého křtu mohou od sebe jednotlivá křestní jednání zásadně lišit, a tím vyžadují odlišné kategorie teoretického ospravedlnění. V každém konkrétním případě se střetávají nejrůznější faktory.<sup>284</sup>

Dnes dítě není chápáno už jako neovlivněná a neovlivnitelná danost, proto je většina dětí chtěna. Přesto jsou i dnes rodiče nejprve vyzváni k přijetí vlastního dítěte; toto přijetí může být opět ovlivněno různými podmínkami, do nichž se dítě narodí (od ekonomických, přes zdravotní až po psychické a sociální). Křest je sice teologicky primárně slavností přijetí dítěte Bohem, avšak fakticky tu jde také o přijetí dítěte rodiči. Ti ve křtu přijímají povzbuzení k rodičovství navzdory všem strachům, ať již otevřeným či potlačeným. Tuto souvislost mezi Božím a rodičovským přijetím musí farář zohlednit nejen

---

<sup>282</sup> ZULEHNER, 175.

<sup>283</sup> ZULEHNER, 183-185.

<sup>284</sup> BASTIAN, Hans-Dieter; EMEIS, Dieter; KRUSCHE, Peter, Taufe, Trauung und Begräbnis. Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln, München: Kaiser 1978, 15.

v křestním rozhovoru, v kázání a v křestní liturgii, ale i v pastoraci rodičů, která křtem nekončí. Rodiče nesmějí být po křtu ponechání sobě samým – naopak je sbor musí dále podporovat a spolunést jejich rozhodnutí pro dítě.<sup>285</sup>

#### *5.2.3.1. Závazek křtu jako společná odpovědnost rodičů a sboru*

K tomu přistupují nové faktory, které ovlivňují výchovu dítěte. Rodiče musejí vychovávat své děti za jiných sociokulturních podmínek, než v jakých byli sami vychováváni. Musejí zpracovávat nové pedagogické informace, často bez dostatečné pomoci. Doprovázení dětí naráží na mnohé problémy: především dnes sbor představuje jen jednu z mnoha oblastí, kde jsou pěstovány kontakty (vedle zaměstnání, kruhu přátel, sousedů). Fluktuace společnosti zapříčiňuje, že rodiče velmi často žijí jinde, než sami vyrůstali, a tak ztratili kontakt ke svému domácímu sboru. Rodiče pak často nemají čas a příležitost začlenit se do nového sboru a on jim to často příliš neusnadňuje. Navíc se mnohdy nacházejí ve zvláštním vnitřním rozporu: na jedné straně chtějí pěstovat kontakty s okolím a trpí jejich nedostatkem, na druhé straně mají tendenci se stahovat do oblasti vlastní malé rodiny. Často očekávají, že sbor sám – nejlépe v osobě faráře – jim vyjde naproti. Distance vůči sboru nebo všeobecně vůči církvi je navíc často posílena osobními zklamáními nebo i různými předsudky. Při chybějící práci sboru orientované na veřejnost si pak rodiče nemohou udělat reálný obraz o sborové skutečnosti a její službě.<sup>286</sup>

Kontakt dítěte se sborem je v prvních letech dítěte umožněn pouze skrze rodiče. Proto pouze punktální kontakt u příležitosti křtu není křtu práv. Musejí existovat možnosti kontaktu s rodiči, a to na různých úrovních: pravidelné návštěvy skrze kontaktní osoby ve sboru, rodičovské večery zaměřené na rodiče právě pokřtěných (přičemž rodiče na přípravě takové akce mohou spolupracovat), pravidelná setkávání více rodičů. Sbor musí být proto otevřen vůči všem, především nově příchozím. Často je sborová práce zaměřena jen na relativně úzký okruh lidí, takže nezbývá síla pro práci s novými zájemci. Tak

---

<sup>285</sup> EMEIS, 16-17.

<sup>286</sup> EMEIS, 19.

vzniká nebezpečí, že se utvoří jakési vnitrosborové klima, v němž se tzv. jádro sboru vzájemně potvrzuje a uzavírá se vůči kritice zvnějšku i vůči požadavku otevřenosti pro druhé. A naopak setkání s rodiči, které zatím ještě neměli kontakt se sborem a přicházejí pokřtít dítě, může být šancí otevřít se novým impulsům. Aby tato šance mohla být využita, nesmí se křestní rozhovor týkat jen úzkého okruhu otázek těsně souvisejících se křtem.<sup>287</sup>

Děti vyrůstají v různých sociálních souvislostech, které mezi sebou nekomunikují, často si konkurují a někdy dokonce jsou namířeny proti sobě. Proces církevní iniciace začíná v rodině samotné, pokračuje eventuálně přes křesťanskou mateřskou školu a školní výuku náboženství a účast dětí ve sborovém životě. Proces začlenění dítěte do církve je tedy závislý na křesťanskosti a církevnosti rodičů, na afinitě, kterou mají ostatní skupiny, v nichž se dítě ocitá, k církvi, na souhlasu intencí sboru s intencemi mateřské školky a školy, zvláště s výukou náboženství a konečně na sborem nabízených aktivitách pro děti (katecheze, kursy pro konfirmandy, dětské bohoslužby).<sup>288</sup>

Když farář po rodičích vyžaduje křestní zodpovědnost, musí si položit otázku, zda je ve sboru k dispozici dostatek *pomoci k této zodpovědnosti*. Požadavek výchovy dětí k víře nabude na účinnosti, když farář může poukázat na konkrétní způsoby, jak sbor v této výchově může rodiče doprovázet či jak sbor nabízí podporu jejich katechetické kompetence. Tato pomoc jde samozřejmě ruku v ruce s obecnou pomocí při výchově. Sbor musí nabízet prostory, do nichž může dítě postupně vrůstat – každý rodičovský dům má své hranice v reprezentování křesťanství a je odkázán na doplnění. Otázka, zda dítě může být pokřtěno s vyhlídkou na to, že bude následovat proces iniciace, může být stejně tak dobře směřována od rodičů na sbor: je sbor je schopen dále vést iniciaci, kterou rodiče započali?<sup>289</sup>

Praxe křtu dětí je tak velkou výzvou sboru – úkoly, o nichž byla řeč, nemohou být jednoduše uvaleny na faráře, ale musí se jich chopit členové sboru, jenž je subjektem pastorače. Právě rodiče ve sboru jsou díky své rodinné praxi kvalifikováni k takové práci. Mohou slavit křest dítěte s jeho rodiči,

---

<sup>287</sup> EMEIS, 20.

<sup>288</sup> EMEIS, 21-22.

<sup>289</sup> EMEIS, 22-23.

rodiče pravidelně navštěvovat, nabízet, že si děti mohou hrát s jejich dětmi, zatímco rodiče spolu mohou hovořit, organizovat setkání rodičů, kde jsou projednávány otázky výchovy, představit rodičům obrázkové bible a ukázat, jak s nimi zacházet, ukázat, jak je možné v rámci rodiny slavit vánoce a připravit jejich oslavu, promyslet a realizovat katechetické bohoslužby pro různé věkové skupiny. Farář sám ovšem musí tyto aktivity sám rozběhnout a podporovat, ale zároveň ponechat rodičům patřičný prostor.<sup>290</sup>

Rodiče ovšem musejí být konfrontováni i s faktem, že jsou sami členy sboru, jsou sami sborem. Sami se musejí podílet na sborové výchově. V tom se ukazuje rozdíl oproti jiným výchovným institucím, které jednoduše „vezmou“ dítě rodičům a svým způsobem ho jim i odcizí, což může vést ke konfliktním situacím pro dítě. Ke konfliktu výchovných zájmů a intencí nemusí dojít, pokud rodiče sami participují na křesťanské výchově ve sboru.<sup>291</sup>

#### *5.2.3.2. Křestní rozhovor jako interpretace křestních motivů ve světle evangelia*

Protože rodiče a farář přistupují ke křtu dítěte často s rozdílnými intencemi a očekáváními, provází první setkání mezi nimi na obou stranách nejistota. Tu by si měl farář přiznat a ne ji obcházet falešnou rutinou; nejistota je situaci navazujícího kontaktu naopak přiměřená. Zároveň si musí být vědom nejistoty rodičů a vést rozhovor tak, aby zabránil případným obavám, které jsou s touto nejistotou spojeny.<sup>292</sup>

Aby mohl farář správně posoudit skutečné motivy věřících, musí si především položit otázku, jaké jazykové možnosti jsou konkrétním rodičům k dispozici, aby svá očekávání mohli vyjádřit. Nemohou jejich vyjádření často jejich skutečné motivy spíše skrývat, než aby je přiměřeně odhalovala? Dále: Jaké měli rodiče (v dětství a i později) možnosti vyrovnat se se svým vlastním křtem a rozvinout své samostatné porozumění křtu? Emeis jmenuje dva

---

<sup>290</sup> EMEIS, 23-24.

<sup>291</sup> EMEIS, 24-25.

<sup>292</sup> EMEIS, 25.

nejdůležitější motivy rodičů: 1) potřeba integrace dítěte – přijetí do církevního společenství, do společnosti, do rodiny, do „Božího světa“; snaha zajistit (skrže příslušný rituál) dítěti místo v světě. Tím lze také vysvětlit, proč křest dětí ustupuje ve městech – zde v anonymitě není taková potřeba přijetí do nějakého společenství, protože žádné ani není zakoušeno. 2) potřeba ochrany – snaha pomocí rituálu překonat ambivalenci vzniklé situace a proti obavám postavit smysl a naději.<sup>293</sup>

Duchovní se proto musí rozhodnout, zda na základě své křesťanské zkušenosti a teologického přesvědčení chce konstruktivně navázat na základní náboženské potřeby, pročistit je a uspokojit je, nebo zda kvůli jednoznačnosti křesťanského zaslíbení a nároku chce „zklamat“ ještě „neobrácené“ potřeby, aby vytvořil prostor pro jednoznačné křesťanství.<sup>294</sup>

Především je potřeba si uvědomit konstitutivní sounáležitost křtu a víry. Nároky přitom nesmějí být kladeny jednostranně jen na rodiče a jejich schopnost předat dítěti víru, ale i na sbor – jednak rodiče sami žijí z toho, jak sbor přesvědčivě artikuluje a žije víru, jednak děti potřebují vedle rodičovského domu prostor, kde mohou pochopit křesťanskou zvěst a naučit se v ní žít.<sup>295</sup> Systematická teologie ovšem podle Emeise ve svých úvahách málo zohledňovala skutečnost, že se bohoslužebná slavnost obrací především na rodiče, takže musí být i tento význam pro rodiče výslovně reflektován. Svátosti se dotýkají lidí v situacích, kdy se zvláště vyostřeně klade otázka po smyslu života. Lidé v těchto situacích odkazují na transcendenci, jakkoli často význačně nebo nezřetelně – transcendence často zůstává nepojmenovanou a otevřenou. Tyto situace každopádně volají po nějakém výkladu, který si člověk sám nemůže dát. Tento výklad je dán ve zvěsti o Ježíšovi. Evangelium je ale nejen výkladem, ale mění i situaci toho, kdo ji přijímá, protože anonymní transcendence se stává osobním milujícím Bohem, který člověka přijímá. Podobně je tomu i u křtu – nastalá situace rodičovství volá po smyslu, a tedy i

---

<sup>293</sup> EMEIS, 26-27.

<sup>294</sup> EMEIS, 27.

<sup>295</sup> EMEIS, 28-29.

po výkladu ve víře a po oslavě, v níž je povolání k rodičovství osvobozeno z dvojznačnosti a nezřetelnosti.<sup>296</sup>

Přestože křestní rozhovor má primárně téma křtu, nemůže být na toto téma zužován. Důležité je primárně vzájemné poznání rodičů a pastora, pokud se již neznají. Zároveň mohou být projednány i jiné problémy, které se křtem přímo nesouvisejí, např. rodinného charakteru, se kterými si lidé netroufají jít za farářem – křestní rozhovor může otevřít takovou příležitost. Jestliže žádají o křest rodiče, kteří nemají církevní sňatek, může se i toto stát tématem rozhovoru, protože to patří k souvislostem, v nichž se křest nachází. V případě, že se mladá rodina přistěhovala do nového místa, může křestní rozhovor a následující křest být příležitostí začlenění do nového sboru. Rodiče se mohou svěřit se svými očekáváními kladenými na sbor a zároveň i se svými předešlými zkušenostmi s církví, především se sborem, kde sami vyrůstali. Farář naopak může informovat o místním společenství a představit nabídky, které se pro rodiče otevírají.<sup>297</sup>

Rozhovor především nesmí vzbudit u rodičů pocit, že jim farář vstupuje do svědomí a že se snaží podceňovat jejich křesťanskost a církevnost. Farář nemá zkoumat svědomí rodičů, nýbrž jim má především sdělit, jaké *očekávání a obavy církev spojuje s praxí křtu dětí*. Upřímnost rozhovoru má vyprovokovat upřímnost rodičů a motivovat je k tomu, aby vzali otázky spojené se křtem dětí stejně tak vážně, jak je bere ten, kdo je o křest žádán.<sup>298</sup> Farář nemá primárně úkol rodiče soudit, nýbrž jim má pomoci samostatně zhodnotit motivy a předpoklady, které je vedou k prosbě o křest. Aby nebyl vzbuzen dojem inkvizice, nemůže se rozhovor točit výhradně kolem motivů ke křtu, ale musí zároveň tematizovat i křestní liturgii, zpřístupnit ji rodičům pozitivně jako oslavu a vyznání víry, a tak vzbudit otázku, zda se rodiče chtějí k vyznání připojit a podílet se na slavnosti.

Pokud rozhovor dospěje k přesvědčení, že se křest nemá uskutečnit, pak to nemá být pojímáno jako odmítnutí křtu, nýbrž jako jeho odsunutí – tím je zdůrazněno, že rodiče i farář jsou otevřeni pro možnost, že v budoucnu

---

<sup>296</sup> EMEIS, 29.

<sup>297</sup> EMEIS, 35-36.

<sup>298</sup> EMEIS, 36.

nastanou takové podmínky, za nichž je možné křest uskutečnit, a že kontakt mezi farářem a rodiči tím není přetrhán. Podstatné je, aby rodiče sami nahlédli, že odsun křtu je přiměřený jejich situaci. Jen ve výjimečných případech je možné křest přímo odmítnout – tehdy, když chybí u rodičů potřebná upřímnost a když se ukazuje, že očekávání rodičů jsou s chápáním křtu církve zcela neslučitelné. Jednoznačná kritéria pro odsunutí křtu přitom nejsou, ve hře je příliš mnoho faktorů na to, aby to bylo možné.<sup>299</sup> Přílišnou přísnost i přílišnou benevolenci je potřeba odmítnout – v prvním případě se církev ubírá do ghetta nebo u rodičů provokuje neupřímnost, v druhém případě vzbuzuje u společnosti opovržení.<sup>300</sup>

### 5.2.3.3. *Témata křestního rozhovoru*

Křestní rozhovor má mít podle Emeise tři stupně:

a) východisko – *zkušenosti rodičů*;

b) *výklad těchto zkušeností* ve světle víry: jakým způsobem Boží slovo zasahuje do rodičovské situace a proměňuje, dává odvahu, vyzývá k naději a lásce;

c) *výklad slavnosti křtu* jako děje, v němž rodiče svou situaci ve víře přijímají, čímž se tato situace pro ně i pro jejich dítě stává okamžikem zakoušení milosti.<sup>301</sup>

Existuje celá řada témat, která je možné při křestním rozhovoru rozvinout. Jmenujme alespoň některá z těch, která Emeis uvádí:

1) Téma: „*dítě je chtěné*“. Z tohoto tématu vyplývá následující schéma průběhu rozhovoru:

---

<sup>299</sup> EMEIS, 37.

<sup>300</sup> EMEIS, 38.

<sup>301</sup> EMEIS, 39.

Zkušenost ohroženosti života – rozhodli jsme se dát někomu život, přestože jsme si vědomi toho, že život může být velice těžký, nevydařený; čím je toto rozhodnutí neseno? Sami nejsme schopni dítěti smysl dát, protože nemáme smysl ve svých rukou.

Dítě je tu nejen proto, že to tak chtěli rodiče, nejen proto, že je rodiči přijímáno, ale především proto, že je chtěno Bohem; i vůle rodičů je nesena Boží vůlí. A je to tato vůle, která dává narozenému dítěti také smysl a bude ho i dále dávat; je to Boží vůle, která vede k naplněnému životu. Víra si je jistá, že tento život má být.

Křest je slavností přijetí dítěte, Boží lásky k němu a znamením, že Bůh dává dítěti budoucnost. Toto přijetí dítěte je bezpodmínečné a nelze ho vzít zpět. Tím rodiče dostávající rozhodující povzbuzení k rodičovství, své dítě přijímají znovu z Božího přijetí, aby se sami stali znamením Boží lásky.<sup>302</sup>

2) Téma: „*dítě má dostat to, co potřebuje k víře*“. Schéma rozhovoru:

Na dítěti je zvláště zřejmé, že každý život je závislý na druhých. Dítě potřebuje potravu, péči, lásku, výchovu, aby se vůbec mohlo rozvinout. Na druhé straně vnímáme principiální osamocenost člověka ve společnosti. Abychom mohli žít z dobroty a přátelství druhých, musíme věřit, že tato dobrota je nesena dobrotou v základu života samotného.

Ve křtu křesťané vyznávají, že jejich život získává útěchu, sílu a důvěru od Boha, který se v Ježíši Kristu přiblížil nám lidem. Rodiče smějí doufat, že se jejich dítě bude učit žít s Bohem, v něhož sami věří.

Křest je oslava přijetí do společenství těch, kdo Boha v Ježíšově jménu nazývají Otcem, protože je drží a nasycuje. Dítě, které zatím volá o pomoc své rodiče, má posléze volat samostatně ke svému Bohu. Rodiče smějí Boha prosit, aby jim dal to, co potřebují k výchově svého dítěte.<sup>303</sup>

3) Téma: „*toto dítě má žít na věčnosti*“. Schéma rozhovoru:

---

<sup>302</sup> EMEIS, 39-40.

<sup>303</sup> EMEIS, 40-41.



Myšlenka, že počátek života je počátkem smrtelného života, že život každého člověka – i tohoto dítěte - je ukončen smrtí, se sice při narození dítěte nevnučuje, ale mnozí rodiče jsou sužováni právě strachem o život svého dítěte – i když je dítě zdravé.

Rodiče vyznávají Boha, který je Bohem živých, ne mrtvých, ale zároveň vyznávají, že Bůh ve smrti člověka podrží a přivede k dovršení. Tento Bůh je i Bohem jejich dítěte. To jim sice nebere strach o život dítěte, ale nyní mohou dítě i tento svůj strach svěřit Bohu.

Křest je oslava víry rodičů v Boha živých. Dítě získává znamení vzkříšení jako platné zaslíbení pro jeho život i smrt. Zůstává navěky povolán svým jménem tím, který povoláním dává život. Rodiče znovu přijímají dítě, nad nímž je toto povolání, jako člověka, s nímž budou žít na věčnosti a jemuž mohou tuto víru ve věčný život dosvědčovat.<sup>304</sup>

4) Téma: „*existuje cesta pro toto dítě*“. Schéma rozhovoru:

Rodiče s narozením dítěte stojí před úkolem výchovy – ať chtějí nebo ne, udávají svým jednáním počáteční směr života dítěte. Rodiče se ptají: Dokážeme dítěti dát správný směr, náplň života, orientaci v něm, hodnoty? Co vlastně máme dítěti zprostředkovat? Co činí život šťastným, bohatým a naplněným?

Rodiče vyznávají, že v Ježíši nacházejí naplněný život, takový, jak ho Bůh zamýšlel – otevřený pro Boží vůli i pro bližní. Jeho cesta má být i cestou pro ně samotné i pro dítě. Jeho cesta poskytuje orientaci – i tehdy, když člověk bloudí a hledá nový počátek.

Křest je znamením důvěry, že pokus rodičů převzít Ježíšovu životní cestu je i ukázáním cesty jejich dítěti. Je znamením, že Ježíšova cesta je vpravdě cestou pro člověka. Touto cestou směji jít a směji ji ukázat i dítěti.<sup>305</sup>

5) Téma: „*toto dítě je svěřeno Boží záchraňující moci*“. Schéma rozhovoru:

---

<sup>304</sup> EMEIS, 41-42.

<sup>305</sup> EMEIS, 42-43.

Dítě po svém narození a v dalším vývoji není pouze pod vlivem svých rodičů, ale stále více i širšího okolí. Tyto další vlivy, které nejsou zdaleka jen pozitivní, mohou rodiče často jen stěží nějak regulovat. Totéž ostatně pociťují i rodiče na sobě – jsou v poli různých pokušení, které je chtějí svést z pravé cesty.

Rodiče vyznávají, že Bůh člověka hledá a dává mu svého Ducha, kterého od něj již neodejme, nýbrž člověka uzdravuje a upevňuje po celý jeho životní běh. Evangelium nenechává člověka na pochybách o tom, která moc bude utvářet budoucnost světa i každého člověka.

Rodiče svěřují sebe i své dítě do zachraňující a pomáhající Boží moci. Kříž učiněný nad dítětem při křtu je znamením Boží lásky, která překonává lidské temnoty. Rodiče se přiznávají k moci Boží lásky a předávají dítě Božímu Duchu. Jeho vlivu chtějí sebe i své dítě vystavit.<sup>306</sup>

6) Téma: „*tomuto dítěti je zaslíbeno společenství*“. Schéma rozhovoru:

Mnoho rodičů zakouší při narození dítěte význam společenství, které je obklopuje. Mohou to pociťovat pozitivně – jako společenství příbuzných, přátel, sousedů, ale také negativně – jako chybějící společenství, jako izolovanou malou rodinu.

Ježíš volá lidi ke společenství s Bohem i ke společenství mezi sebou navzájem. V jeho duchu mají lidé k sobě vzájemně najít cestu. On dokáže vytvořit prostor obnoveného spoluzití. Církev sice sama nedokáže takový prostor plně uskutečnit, ale zvěstuje jeho budoucnost a usiluje být znamením této budoucnosti.

Ve křtu je dítě povoláno do společenství. Církev při vši své slabosti a převrácenosti zůstává povolána být svědectvím toho, jak Bůh shromažďuje lidi k sobě a učí je si vzájemně pomáhat. Rodiče vyznávají, že jsou spolu se svým dítětem povoláni ke společenství a že v následování tohoto povolání

---

<sup>306</sup> EMEIS, 43-44.

nezůstanou osamoceni. A církev na tuto víru rodičů odpovídá tím, že se jim a jejich dítěti otevírá a zaslubuje jim společenství, které je vytvořeno Bohem.<sup>307</sup>

Emeis doporučuje, aby se rodiče podíleli na výběru písní a na stanovení křestní perikopy. Rozhovor o těchto věcech často otevírá šanci k rozhovoru o víře, v němž jsou pojmenovány důvody pro daný výběr. V rozhovoru o perikopě mohou rodiče kazateli sdělit návrhy pro zpřítomnění jejich víry.<sup>308</sup>

Emeis je přesvědčen, že v křestním rozhovoru musí být výslovně řeč o víře. Křestní rozhovor ovšem nesmí být pouhým zvěstujícím monologem faráře a nasloucháním rodičů – pak přestává být rozhovorem, v němž cíle a obsahy spoluurčují také rodiče. Rozhovor spíše musí být proces, při němž se při vzájemném dotazování a naslouchání odhaluje, co křest jakožto znamení víry znamená pro člověka, kterého se právě týká. Proto nelze předem určit, co přesně obsahově je nutné rodičům sdělit. V úvodní fázi rozhovoru jistě bude důraz spočívat na situaci rodičů, na jejich otázkách, zkušenostech. Tím se zpřítomní životní souvislost, v níž se máme ptát po významu víry a bez níž není zvěstování možné. Křestní rozhovor se pak může stát pro kazatele východiskem a směrnicí pro křestní kázání, v níž impulsy, které z něj vzešly, shrne a prohloubí.<sup>309</sup>

Podle Emeise existují závažné důvody pro slavení svátosti křtu v rámci sborové bohoslužby:

1) Křest je slavností sboru – jde v ní nejen o přijetí člověka Bohem, nýbrž i o přijetí sborem; proto má pro rodiče i pro sbor význam, když je tato sborová dimenze vyjádřena faktickou přítomností části sboru.

2) Křest nemá jen posilovat přirozené vazby uvnitř rodiny, nýbrž má i otevírat pro společenství ve víře, v němž jeden Bůh a Otec svádí lidi z různých rodin dohromady.

---

<sup>307</sup> EMEIS, 44-45.

<sup>308</sup> EMEIS, 47.

<sup>309</sup> EMEIS, 48.

3) Kvůli fluktuaci obyvatelstva už mnoho mladých rodin není v kontaktu se svým příbuzenstvem (i když kvůli křtu třeba přijedou). Pro mladou rodinu proto je dobré, když může navázat nové kontakty a poté je dál pěstovat. To se může dít v souvislosti s křestními rozhovory i s křestní slavností.<sup>310</sup>

Křestní kázání není teologickým poučováním ani zatěžujícím apelem směřovaným na rodiče. Celá křestní slavnost spolu s kázáním má směřovat k tomu, aby rodiče ve víře a lásce svěřili své dítě a sebe pomáhající Boží blízkosti v Ježíši Kristu, aby se nechali přijmout a obdarovat. Přitom se kazatel musí rozhodnout vždy pro určité teologické akcenty, zatímco jiné nutně vynechá – a to na základě konkrétní situace, do níž zvěstuje. Tyto akcenty zároveň musejí být posíleny ostatními částmi bohoslužby a uvedeny s nimi do souvislosti.<sup>311</sup>

### **5.3. Praxe křtu v lidové církvi**

#### **5.3.1. Křest v napětí eklesiologických koncepcí: Kugler/Lindner**

Autoři (Georg Kugler a Herbert Lindner) odmítají „deduktivní cestu“ ke křtu: nelze začít u abstraktní „podstaty křtu“ a z toho pak vyvozovat návody k jednání pro křesťany. V oné „podstatě“ se totiž nepřímo skrývá množství konkrétních představ o sboru. Novozákonní výpovědi tak čteme brýlemi naší konkrétní zkušenosti a představ o církvi. To vede k tomu, že křest chápeme jako vstupní svátost do církve chápané jako farnost. Předmětem diskuse tak vlastně není křest sám, ale církev. Teprve když budeme prostředkovat mezi teologickými výpověďmi o církvi a konkrétní, zakusitelnou skutečností, může být otázka po křtu a po jeho „Sitz im Leben“ znovu položena.<sup>312</sup>

V současné době existují dvě protichůdné představy o církvi:

---

<sup>310</sup> EMEIS, 61-62.

<sup>311</sup> EMEIS, 64-65.

<sup>312</sup> KUGLER, Georg; LINDNER, Herbert, Trauung und Taufe: Zeichen der Hoffnung, München: Kaiser 1977, 60-61.

1) *Funkcionální* teorie vychází z otázky, jakou funkci splňuje náboženství ve společenském procesu a v životě jednotlivce, jaké úkoly jsou jí přisouzeny, v jakém vztahu jsou k jiným společenským silám, jak zpětně ovlivňují tyto síly náboženství. Odpověď: náboženství reprezentuje a zprostředkovává v rámci společnosti základní systémy výkladu a hodnot; tak zaručuje orientaci a smysl. Zároveň náboženství pomáhá v krizových situacích a v klíčových okamžicích života, pomáhá zvládat akutní krize (nemoc, konflikt v rodině) a omezené životní možnosti (samota, stáří) personálním emocionálním příklonem, ale také poskytuje nadindividuální a „celosvětovou“ pomoc. Potvrzuje a interpretuje přelomové okamžiky v životním běhu (puberta, uzavření manželství). Z funkcionální teorie, která pozitivně hodnotí úkol náboženství ve společnosti, vyplývá obhajoba systému lidové církve. K tomu se nabízí teologická kategorie korelace. Křest je v rámci této teorie rituálem, který zprostředkovává napomáhající doprovázení a zásadní hodnoty. Pro lidovou církev je zakládajícím rituálem, který nese celou šíři lidově-církevního systému. Jeho interpretace se ovšem může lišit – od pouhého požehnání dětí až po sakramentální sjednocení s tělem Kristovým.

2) Teorie církve jako *sboru* kritizuje takzvanou zaopatřovací, „obsluhující“ církev („Betreuungskirche“) a prohlašuje: bez shromáždění žádné společenství, bez společenství žádná svoboda, bez svobody žádná schopnost jednat. Křest, katechumenát a křesťanský život jsou příznačné pro příslušnost ke sboru. V této teorii je tendence ke křtu dospělých. Křest dětí musí být každopádně spojen s vědomým spojením rodičů s církví a s evangeliem. Hrozí tu ovšem nebezpečí, že v rámci takové církve nebude ponechán žádný prostor pro distancované (ať už z jakéhokoli důvodu, nejen náboženských, ale i časových, pracovních); evangelium je zúženo a zezákoničtěno – ve křtu se to projevuje tak, že se křtí jen za určitých přísných podmínek. Tato teorie zapomíná, že sbor je sice církev, ale církev není jen sbor!<sup>313</sup>

Obě koncepce podle autorů vystihují určité důležité aspekty biblické zvěsti; měly by být chápány ne protichůdně, ale komplementárně. V problematice křtu jsou takovými komplementárními aspekty obou teorií na jedné straně univerzalita křtu, neomezenost milosti v něm dané (to zdůrazňuje funkcionální

---

<sup>313</sup> KUGLER/LINDNER, 61-65.

teorie) a na druhé straně charakter rozhodnutí, který je křtu vlastní (to zdůrazňuje pojetí církve jako sboru). Oba aspekty nelze jednoduše převést na společný jmenovatel; v jedné situaci může vystoupit do popředí jeden aspekt, v jiné druhý. Křest je samozřejmě jen jeden, ale měla by vedle sebe existovat různá pojetí křtu, která nemusíme chápat kontradiktoricky, nýbrž právě komplementárně.<sup>314</sup>

Není tím ale ohrožena jednota církve? Pokud by byla tato jednota chápána jako stejnost způsobů chování, norem, typů zbožnosti, pak taková nikdy neexistovala, ani v Novém zákoně. Mnoho členů církve očekává ve své distancované zbožnosti od církevních pracovníků naplnění života a osobní doprovázení. Zde jistě hrozí nebezpečí magického chápání takových aktů církve. Proto je nutný viditelný protiklad evangelia; v tom spočívá teologický význam církve jako sborového společenství, které ve svém angažmá pro okrajové skupiny nebo ve svém tlaku na křesťanskou jednoznačnost vyostřuje v lidové církvi vědomí pro závaznost a tvoří živoucí varování církve před poklesem k čistě funkcionálnímu provozu poskytujícímu služby. Jádrem sboru je zase existencí „kazuálních“ křesťanů chráněno před degenerací do sekty; klade otázku nad rigoristickými normami sboru, drží hranice církve zásadně otevřené. Neorganizovatelný kazuální křesťan je otevřenou ranou na občas narcistním sebevzhlížením těla ideálně myšlené církve. Ukazuje, že se jednotlivec ve svých potřebách a nadějích nerozpouští v kolektivitu společnosti, církve, nebo ideálního sboru.<sup>315</sup>

Komplementarita podle autorů nesmí znamenat konstatování ztráty vztahů, nýbrž dialog – a to i v chápání křtu. Kazuální i sborový křest musí mít znaky, které jedna strana na té druhé rozpozná jako ty svoje. Jeden křest se pozná podle elementu (voda), jednoznačného vztahu ke Kristu (jeho příkaz) a podle vysluhování ve jménu trojjediného Boha. Zbytek je proměnlivý – tak jako je různé chápání Ježíše Krista (i křtu) v různých tradicích a spisech Nového zákona, i když podstata zůstává stejná. Kritériem je přítomnost Krista samotného: zda křest vyzdvihuje Krista, nebo něco jiného. Křest v kazuální církvi, který se stane náboženským požehnáním dětí, jednostranným

---

<sup>314</sup> KUGLER/LINDNER, 66-67.

<sup>315</sup> KUGLER/LINDNER, 67-68.

uspokojováním podvědomých potřeb, je stejně tak problematický jako křestní agenda, v níž je Boží svobodná milost spoutána v nárocích církevní jurisdikce a esoteriky.<sup>316</sup>

Pracovníci sboru se tedy musejí smířit s tím, že křest v oblasti kazuální církve zůstane kazuálním setkáním – navzdory všem snahám o „protažení“ puntuálního setkání o různé nabídky pro rodiče a dítě, směřující do situace všedního dne. Kazuální událost lze stěží integrovat do stávajícího aktivního sboru. Přesto se ale nesmí kazuální praxe dít na úkor sborového společenství - církev se nesmí stát „service-station“ pro nespočetná puntuální setkání při současném zanedbávání sboru.<sup>317</sup>

V průběhu křtu musí být situace rodiny brána vážně a dostat odpovídající prostor. Křest dítěte nesmí být koncipován jednoduše jako křest dospělého. To např. znamená, že děti i jejich sourozenci mají být představeni, členové rodiny mají být zapojeni do jednání, může být dán prostor rodinnému požehnání. Centrální výpovědi je ovšem postavení dítěte pod Kristovo panství. Při křtu v kazuální církvi musejí být účastníci konfrontováni se zaslíbením a nárokem evangelia v jejich situaci, aniž by byly stanoveny určité formy víry ve sborové církvi. Je-li jako cíl stanovena účast na nedělní bohoslužbě, pak se míváme s lidově-církevní situací.<sup>318</sup>

Zohlednění zájmů rodiny může leckdo chápat jako zatemnění svátostného charakteru křtu. Jedna z možností řešení tohoto úskalí spočívá ve využití iniciačních a katechumenátních ritů, které se postupně kolem křestního aktu nashromáždily. Tyto rity umožňují rozlišovat mezi vlastním křtem jako svátostným jednáním a těmi elementy, které zohledňují rodinnou situaci. Tyto rodinné elementy mohou být chápány jako příprava na křest a jako takové případně i odděleny od vlastního křestního aktu. Tím je křest uchován ve svém teologickém významu „čistý“. Katechumenátní a iniciační rity jsou tu – např. ve formě požehnání dítěti – prezentovány jako nabídka kazuální církvi, zatímco „vlastní“ křest je vyhrazen pro sborovou církev. Tím je ale popřen princip komplementarity. Úkolem nemá být aspekty roztrhnout do odlišných

---

<sup>316</sup> KUGLER/LINDNER, 68-69.

<sup>317</sup> KUGLER/LINDNER, 69.

<sup>318</sup> KUGLER/LINDNER, 75.

forem ritu, neboť doprovázení v rodinné situaci a sakramentální dění nesmějí představovat dva odlišné akty. Doprovázení naopak musí ozřejmovat a konkretizovat sakramentální dění pro život rodiny. Oba aspekty křtu se k sobě musejí vzájemně vztahovat. Jedině tak se zabrání tomu nebezpečí, že požehnání dítěte bude libovolným prosvěcovacím jednáním a svátost ztratí svůj vztah k životu.<sup>319</sup>

Křestní rozhovor především musí vytvořit pozitivní kontakt s rodiči, musí se dotknout prožitku těhotenství a rodinné konstelace, nabídnout pomoc při zvládnání nové situace ve křtu. Musejí být artikulovaná přání tkající se budoucnosti dítěte a uvedeny do souvislosti s touhou po křtu a křestním aktem. Úkolem faráře je rozvinout výpověď: Dítě je postaveno pod panství Kristovo. Musí rozehnat nejistoty ohledně neobvyklého průběhu křtu; tento průběh musí být důkladně probrán, stejně jako možnosti aktivní spolupráce rodičů, kmotrů, přátel (např. při čtení, modlitbách). Nezbytnou součástí rozhovoru je také nabídka sboru dětem a rodičům.<sup>320</sup>

### 5.3.2. „Prodloužení“ křtu do života: Michael Nüchtern

Michael Nüchtern je přesvědčen, že rodiče přinášející své dítě ke křtu chápou faráře obvykle jako reprezentanta určitých norem, o nichž si myslí, že je ve svých životech naplňují jen nedostatečně. Proto není divu, že pocítují vůči faráři napětí a méněcennost. Případný odsun křtu na pozdější dobu může být podle Nüchterna vysvětlen právě tím, že náboženské životní možnosti rodičů nejsou v církevním křtu akceptovány a interpretovány. Situace a motivy rodičů dávajících křtít dítě jsou v prakticko-teologické literatuře často dávány do kontrastu k vlastnímu, teologickému významu křtu. Poukazuje se na

---

<sup>319</sup> KUGLER/LINDNER, 76.

<sup>320</sup> KUGLER/LINDNER, 77-78. Autoři navrhnou liturgii, která zohledňuje přání rodičů a příbuzných: před křestním aktem naplňují účastníci křtitelnicí vodou s hlasitým nebo tichým přáním. Voda je pak viditelným znamením toho, co lidé před Boha přinášejí. Avšak jen Bůh sám může z přání učinit skutečnost – takovou ovšem, která je utvářena jeho svobodnou milostí. (98-99). Křest je možné připomenout rodinnou slavností při výročí křtu, při níž je přítomna v misce voda a svíčka, která hořela při křtu; čte se evangelium o Ježíšově žehnání dětem (104-106).



rodinný a společenský tlak jakožto motiv křtu a na přání nezůstat dítěti nic dlužen. Teologická diskuse okolo křtu dětí po dlouhou dobu rezignovala na přijetí a zpracování zkušeností zrození nového života a křest popisovala abstraktně jako rozhodnutí pro Krista a církev, aniž by se ptala po „zdomácnění“ evangelia v životní situaci rodičů.<sup>321</sup>

Nüchtern připomíná, že z tohoto kruhu vykročil jako první Joachim Scharfenberg – všiml si, že rodiče křest svých dětí nedokáží racionálně zdůvodnit, a tak tyto motivy situuje do nevědomí.<sup>322</sup> Podle Nüchterna správně upozornil, že narození dítěte je spojeno i s negativními pocity, které ovšem jsou společensky neakceptované. Nevědomá agrese vůči vlastnímu dítěti může najít průchod právě ve křtu, kde je symbolicky znázorněna (utopení), a tak nemusí být zpracována vědomě. Scharfenberg podle Nüchterna ukázal, jakým směrem se mají ubírat další úvahy o křtu. Jako důležitější se mu ovšem jeví motiv péče o dítě – dítěti nesmí nic chybět, a to ani po náboženské stránce. Toto přání rodičů po náboženském zaopatření dítěte je ve křtu splněno, ale zároveň to nejsou rodiče samotné, které toto zaopatření provádějí.<sup>323</sup>

Praktická teologie od té doby usiluje o překonání špatné pověsti křtu dětí. To otevírá ocenění zkušenostního předpolí křtu. Nová pastorace si podle Nüchterna všimá nejen aktu samotného, ale i toho, co mu v životě rodičů předchází, i toho, co následuje.<sup>324</sup> Nüchtern ovšem upozorňuje, že u některých autorů dokonce akt samotný jakoby ustupuje do pozadí a veškerý akcent je položen na doprovázející jednání – přípravu, katechezi, pastoraci, vrůstání do života sboru a do víry; křest je chápán jako cesta, proces, dochází k „prodloužení“ křtu.<sup>325</sup>

Otázkou ovšem je, jakou podobu toto „prodloužení“ či „protažení“ křtu do života má mít. Existuje jistě široký konsensus o tom, že liturgická kazuálie křtu musí být doprovázena pastoračními elementy. To má pozitivní dopad i pro faráře samotného: nemusí se už cítit jen jako ceremoniář, protože je mu svěřen

---

<sup>321</sup> NÜCHTERN, Michael, Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung, Stuttgart: Kohlhammer 1991, 30-31.

<sup>322</sup> NÜCHTERN, 33.

<sup>323</sup> NÜCHTERN, 34.

<sup>324</sup> NÜCHTERN, 35.

<sup>325</sup> NÜCHTERN, 36.

mnohem větší úkol. Potřeba většiny členů církve po doprovázení v jistých životních situacích se tak *střetává s představou misijní sborové praxe*, kterou otevírá křest. Misijní příležitostí ovšem není samotná křestní bohoslužba, ale hlavně to, co ji obklopuje; zprostředkování mezi rodičovskou motivací a teologickým obsahem křtu se nemusí zdařit při bohoslužbě, ale může se uskutečnit „na cestě“ s lidmi, kteří se pro křest dítěte rozhodli.<sup>326</sup>

Tato strategie je ovšem pro Nüchterna nepřijatelná. Proto volí jinou cestu: Křestní jednání se musí stát transparentním pro situaci rodičů, musí být nalezen jeho smysl v životní situaci, musí být otevřena potencialita působení, kterou v sobě rituál již má a která nemusí být dodatečně vysvětlována; jinak hrozí nebezpečí pedagogizace rituálu a zúžení jeho působnosti. Nüchtern ukazuje, že pojem „integrální kazuální praxe“ může mít dvojí, zcela protichůdný význam: U Matthese jde o zlepšení symetrie mezi chováním těch členů církve, kteří se orientují výhradně na kazuálie, a očekáváním aktivních členů sboru. Pastore se má zaměřit na ty, jimž křest dítěte změni životní situaci, přesněji: právě na jejich životní situaci, která má být v pastoraaci určující.<sup>327</sup> Zástupci církve ovšem interpretují integrální kazuální praxi odlišně: kazuálie jsou pro ně východiskem či navazovacím bodem pro budování sboru; jde jim tedy primárně o oživení sboru, o jeho rozšíření o ty, kdo navštěvují církve jen „příležitostně“. Mají tedy na mysli kontinuální práci s takovými lidmi, přičemž cílem je jejich závazné členství. Tato snaha se ale nutně dostává do konfliktu s diskontinuitou zájmu těchto distancovaných o církve, který je omezen jen na dobu zlomových životních okamžiků, protože se orientuje podle životního cyklu a jeho potřeb.<sup>328</sup>

Otázka tedy zní: má být kazuální praxe jen prostředkem k budování sboru, možností rozšířit rádius jádra sboru, nebo jde spíš o přesun priorit směrem k diskontinuitní práci se skupinami, která se orientuje podle aktuálních náboženských potřeb vyvstávajících v souvislosti s biografií? Jde o začlenění do sboru, nebo o „zdomácnění“ evangelia v situaci životního příběhu? Otázkou tedy není, zda mají být kazuálie „nataženy“, tj. spojeny s pastoračním

---

<sup>326</sup> NÜCHTERN, 37.

<sup>327</sup> NÜCHTERN, 39.

<sup>328</sup> NÜCHTERN, 40-41.

doprovázením jejich účastníků (v tom je mezi oběma pozicemi shoda), nýbrž zda se tak děje kvůli pastorovaným, nebo vlastně vposledku kvůli sboru a jeho růstu.<sup>329</sup>

Aby byly zhodnoceny kazuálie jako punktální záležitost, musí padnout model protikladu mezi církevním pověřením a očekáváním (potřebami) lidí, kterých se kazuálie týkají. Lidé žádající o kazuálie si uvědomují, že církev jim může dát něco, co si sami dát nemohou, a sice ospravedlnění jejich života, které není vázáno na empirickou podobu a faktický výsledek daného života. Rodina sama k takovému ospravedlnění nemá moc a možnost. Církev rozpoznává v tom, co od ní lidé očekávají, konkrétní relevanci jejího poselství, jejích obrazů a symbolů.<sup>330</sup>

Procesuální charakter křtu, jeho „protažení“ do života, tedy může najít nový význam. Jde o jeho připomínání a *potvrzování ve zlomových okamžicích života*, které po křtu následují. Kazuálie tak mají vlastně funkci konfirmace, tj. stvrzení křtu: kvalifikují životní cestu pokřtěného jako cestu křtu. Samotný životní příběh sjednocuje punktální setkání s křesťanskou pravdou do etap na cestě křtu. Tato cesta není plánovatelná, ale plánovatelé jsou samotné „zastávky“ křestní připomínky. Je možné je pastoračně využít k tomu, aby vnášely interpretační potenciály křesťanské víry do různých biografických situací. Nikoli síť sborových akcí, nýbrž životní cesta jednotlivce je místem, kde je rozhodujícím způsobem stvrzováno Boží rozhodnutí pro křtěnce, které je ve křtu rituálně uskutečněno.<sup>331</sup>

### 5.3.3. Závazek křtu = účast na sborovém životě? Christian Albrecht

Christian Albrecht (\*1961, Mnichov) si uvědomuje, že křest je víc než kterákoli jiná kazuálie zatížena dogmatickým obsahem. Přesto je možné ho interpretovat i kazuálně: Křest je symbolem a představením víry

---

<sup>329</sup> NÜCHTERN, 41.

<sup>330</sup> NÜCHTERN, 42.

<sup>331</sup> ALBRECHT, Christian, *Kasualtheorie: Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, s. 44

v ospravedlnění, je znamením přijetí člověka Bohem, které není vázáno na předběžné podmínky a výkony. Směřuje k celoživotnímu přisvojení, protože ujišťuje trvale člověka, že žije pouze z milosti. To je hlavní teologická pointa křtu: milost, která předchází všechno naše snažení i celý náš život, který nikdy není jen výsledkem našich snah. Křest tematizuje zkušenost hranice mezi tím, co člověk pro zdar svého života může udělat, a tím, co udělat nemůže a ani nemusí.<sup>332</sup>

Křest vyznačuje počátek jisté životní cesty, cesty přivlastňování křtu. Ta ovšem nesmí být chápána jako povinnost, jako očekávání směřované k danému jedinci. Křest je ujištění, že člověk nežije marně, nýbrž z předcházející Boží milosti. Křest je jistě určující i pro vztah člověka k církvi. Avšak stejně jako vztah člověka k instituci rodiny si uchovává svou svobodu a relativní distanci vůči rodině a má hodnotu i nezávisle na ní, tak i ve vztahu k církvi není jeho hodnota vázána na to, jak moc se na životě církve podílí. A naopak: stejně jako existence rodiny není vázána na přináležitost jistého jedince k ní, tak ani existence církve není vázána na jeho přináležitost. Své členství v rodině i v církvi smí jedinec utvářet relativně svobodně. Smysl křtu spočívá v tom, že právo na život člověka a jeho důstojnost jsou nezávislé na faktickém zdaru či nezdaru tohoto života. Obojí je také samozřejmě nezávislé na míře podílení se na církevním životě. Křtěnec patří k rodině, ale nepatří rodině; stejně tak patří k církvi, ale nepatří církvi!<sup>333</sup>

Autor obhajuje samostatnou křestní bohoslužbu a odmítá začlenění křtu do nedělních bohoslužeb. Argumenty pro toto začlenění pokládá za nedostačující: křest je jistě také začleněním křtěnce do sboru, avšak to je jen poloviční pravda, protože zároveň je křest začátek *vita christiana*, je vložení jedince do Božích rukou, odpuštěním hříchů a vstupem do církve Ježíše Krista, nejen do lokální parochie – tím je až v druhé řadě. Taktéž není pravda, že samostatná křestní bohoslužbou není bohoslužbou veřejnou - je jen problémem sboru, že se jí obvykle neúčastní. Také neplatí, že kdo žádá separátní křestní bohoslužbu, chce tím demonstrovat nezájem na životě sboru a tím jen odhaluje deficit své distancované křesťanské existence. Tento argument totiž činí ze sborového

---

<sup>332</sup> ALBRECHT, 202-203.

<sup>333</sup> ALBRECHT, 203-204.

společenství normu křesťanského života a diskvalifikuje distancované. Albrecht představu, že účastí na hlavní bohoslužbě mají být distancovaní křesťané žádající o křest „vychovávání“ k plnější účasti, tedy že si vlastně křest musejí teprve „zasloužit“ účastí na nedělní bohoslužbě, která vůbec není chtěná. Poslední argument spočívá v časové i mentální přetíženosti faráře. Ten sice nelze podceňovat, ovšem je smutné, když se přetíženost faráře snižuje právě tímto způsobem (totiž přenesením křtu do nedělní bohoslužby), který je zdánlivě nejméně škodlivý, avšak nerespektuje se tím svoboda každého jednotlivce v lidové církvi rozhodovat o míře účasti na církevním životě.<sup>334</sup>

## 5.4. Sakramentální východisko

### 5.4.1. Křest jako počátek cesty s Kristem: Christian Grethlein

Christian Grethlein (\*1954, Münster) se vyrovnává s biografickými přístupy ke křtu a snaží se uchovat jeho sakramentální rozměr. Upozorňuje, že přechod v běhu života nepředstavuje jen porod sám, nýbrž již větší část těhotenství až zhruba po 6. měsíc života dítěte.<sup>335</sup> Celé toto období je charakterizované (v případě prvního porodu) přejímáním rodičovské role. Pokud se křest ovšem uskuteční až po prvním roce života dítěte (což se stále častěji děje), pak zjevně do tohoto údobí již nespadá a nelze ho kvalifikovat jako tradiční kazuálii, tj. jako rituální doprovázení jednoho ze čtyř přelomů v životním příběhu člověka. Důvodů k tzv. pozdnímu křtu je více, zejména je jím ovšem stále se zesilující oddělení privátní sféry od sféry veřejné, přičemž rodiče reprezentují první, farář jakožto úředník tu druhou. Často není na křest čas pod návalem nových starostí spojených s příchodem dítěte i s případnou partnerskou krizí v souvislosti s příchodem dítěte. Mnozí rodiče v distancovaném vztahu k církvi jsou ke křtu „přinuceni“ až vnějšími okolnostmi (např. příchod do školy); jen v málo případech je ke křtu vedou důvody teologické.<sup>336</sup>

---

<sup>334</sup> ALBRECHT, 246-248.

<sup>335</sup> GRETHLEIN, Christian, Kindertaufe – Kasualie und/oder Sakrament? Soziale Geburt und/oder Eingliederung in den Leib Christi, in: Theologia Practica 23 (1988), 108.

<sup>336</sup> GRETHLEIN, Kindertaufe, 109.

Kazuální a sakramentální dimenzi křtu vidí autor v těsné souvislosti. Spolu s narozením dítěte musejí rodiče projít novou organizací všedního dne, ale především i novou orientací celého bytí a hodnot; tato orientace zase zpětně ovlivňuje dítě, protože tvoří podmínky pro jeho socializaci. Ovšem o takovou orientaci má přece jít i ve víře. Musí se zabránit nebezpečí, že se víra stane jakýmsi zvláštním věděním, které nemá ve všedním dni žádný význam. Naopak: právě v situaci přechodu z jedné životní etapy do druhé se víry může osvědčit jako moc utvářející všední den.<sup>337</sup>

Situace přechodu nepochybně vyžaduje hluboký rituál. Zde je místo, v němž jsou artikulovány strachy a naděje, zde jsou přisuzovány nové role a zprostředkováno nové životní vědění. Zároveň je ovšem křest včleněním do těla Kristova, vstupem do křesťanského společenství.<sup>338</sup> Souvislost křtu s vírou musí být uchována a rodiče na ni musejí být upozorněni v křestním rozhovoru. Rodiče (a eventuelně i dítě) mají mít prostor k teologicky zodpovědnému rozhodnutí, které zohledňuje, že ve křtu se neodehrává žádné spásně neutrální Boží jednání.<sup>339</sup>

Autor analyzuje množství materiálu ke křestní praxi v EKD a na základě exegetických zkoumání předkládá i vlastní podněty, směřující k tomu, aby se křest opět stal v německé luterské církvi „orientačním bodem“ křesťanského života. Z pastoračního hlediska je důležitá především kapitola o doprovázení ke křtu. Grethlein zdůrazňuje „integrativní charakter“ křtu při budování sborového společenství, který je podle něj obvykle při diskusích o křtu zanedbáván; obvykle se vyzdvihuje pouze pastorační význam pro jednotlivce (křest jako akt „iniciace“). Při křtu dítěte je primárním cílem doprovázení rodičů *porozumění zásadním biblickým křestním perspektivám*, a tím umožnění jejich přijetí pro vlastní životní praxi i praxi výchovy. Vzdálenějším cílem je pak integrace rodičů i pokřtěného do sboru. Příprava ke křtu tedy nemá být pouze výukou směřující ke křtu samotnému. Podle Grethleina mají být rodiče výslovně upozorněny na to, že je možno křest odložit, což je jediné přiměřené řešení při chybějící víře nebo při lhostejnosti; křest není „necessitas absoluta“,

---

<sup>337</sup> GRETHLEIN, Kindertaufe, 112.

<sup>338</sup> GRETHLEIN, Kindertaufe, 113.

<sup>339</sup> GRETHLEIN, Kindertaufe, 114.

nýbrž pouze „necessitas ordinata“. Pak se cílem přípravy ke křtu paradoxně musí stát náhled, že je křest nemožný – ten by ale měl vycházet od rodičů. V případě, že je ke křesťanské výchově dítěte ochoten jen jeden z rodičů (a druhý neprotestuje), je křest možný.<sup>340</sup>

Křestní katecheze dospělých by neměla zprostředkovávat abstraktní naukové obsahy, nýbrž spíše „etickou“ dimenzi křtu ve smyslu nového nasměrování celého života a nové hodnotové orientace. Kognitivní stránka rozhovorů před křtem by neměla převažovat; naopak musí být kladen důraz na parenezi, samostatné nalézání a řešení problémů týkající se aktuální situace rodičů a budoucnosti dítěte. Rodiče se mají například dovědět, že ve křtu založený vztah dítěte ke Kristu relativizuje právo rodičů na dítě: dítě nyní patří Kristu, nikoli rodičům! Podle toho se pak musí odvíjet výchova dítěte. Právě skutečnost křtu se všemi jeho implikacemi se má stát vodítkem pro výchovu: Boží přijetí ve křtu vyvádí člověka z jeho egoismu a otevírá ho pro vztahy – k druhým lidem, k přírodě a samozřejmě k Bohu (primárně v modlitbě). Křest je zároveň přičlenění ke Kristovu tělu – proto výchova uvádí člověka i do společenství církve a do bohoslužebného shromáždění. Rodiče mají být dále seznamováni se smyslem samotného křestního aktu i s jeho symbolikou.<sup>341</sup>

Grethlein doporučuje provádět přípravu ke křtu ve skupinách, kde se mohou rodiče vzájemně podělit o své zkušenosti a být si oporou; v ideálním případě pak toto společenství může pokračovat i po křtu a být nejen vhodnou pomocí při výchově, ale i při integraci sboru. Začlenění do něj mohou být i kmotři, jejichž funkce tak může nabýt nové aktuality. Grethlein věnuje pozornost také méně časté praxi křtu starších dětí, dospívajících. Ti se mají především seznámit s průběhem křestní bohoslužby, přičemž mohou přijít ke slovu i otázky smyslu křtu, které musejí být dětem – podle jejich schopností – objasněny. Do přípravy na křest mohou být zapojeni i učitelé náboženství.<sup>342</sup>

---

<sup>340</sup> GRETHLEIN, Christian, *Taufpraxis heute. Praktisch-theologische Überlegung zu einer theologisch verantworteten Gestaltung der Taufpraxis im Raum der EKD*, Gütersloh: Mohn, 1988, 242

<sup>341</sup> GRETHLEIN, *Taufpraxis*, 243-245.

<sup>342</sup> GRETHLEIN, *Taufpraxis*, 246-256.

Konečně Grethlein zmiňuje i otázku připomínky křtu. Ta podle něj získává na aktualitě právě v době, kdy počet křtů zdaleka není tak vysoký jako kdysi, a tak se redukuje možnost člena církve být přítomen při nějakém křtu, při němž si může vlastní křest připomenout. Absence této připomínky tak některé dokonce vede k novému křtu, jemuž by se dalo zabránit, pokud by existovaly jiné možnosti, jak si vlastní křest znovu oživit a zpřítomnit. Dar křtu by měl být především mnohem více tematizován v kázání, což by podle Grethleina napomohlo vyřešit problém zákonickosti kázání. Také katecheze by se ke křtu měla mnohem více vztahovat a ukazovat jeho význam pro každodenní život. To je úkolem nejen učitelů náboženství, ale i rodičů.<sup>343</sup>

#### 5.4.2. Křest jako záchrana v ohroženém světě: Peter Cornehl

Cornehl vychází z přesvědčení, že křest již ve svém teologickém vymezení spojuje množství témat, ale vyvolává také nejružnější pocity. Je každopádně mnohovrstevným aktem, jehož jednotlivé významové roviny nelze převést jednoduše na společný jmenovatel.<sup>344</sup> K tomu navíc přistupuje skutečnost, na kterou často zapomínají obhájci křtu jakožto přechodového rituálu, totiž že v poslední době není křest jednoznačně spojen s narozením dítěte. Zdá se, že termín křtu v budoucnu nebude nějak pevně dán, budou existovat vedle sebe paralelně různé křestní termíny. To souvisí s tím, že lidová církev přestává doprovázet člověka ve všech jeho životních etapách, rozpadá se staletí trvající svazek mezi církví a rodinou. Tím křest přestává být výhradně svátostí počátku nového života a stává se znovu tím, čím byl ještě před konstantinovským obratem: „svátostí hranice“, změny života, životního rozhodnutí. Křest sice je událostí „na hranici“, ale tato hranice nikterak nemusí být totožná s příchodem nového života; může být situována v různých momentech životního příběhu jedince (respektive rodiny). Ukazuje se, že zastánci pojetí křtu jako

---

<sup>343</sup> GRETHLEIN, Taufpraxis, 257-259.

<sup>344</sup> CORNEHL, Peter, Taufpraxis im Umbruch, in: Erich GARHAMMER et al. (vyd.), Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde, München: Don Bosco 2002, 127.



přechodového rituálu stále ještě operují s modelem lidové církve, který však postupně přestává odpovídat církevní realitě.<sup>345</sup>

Křest může získat za těchto změněných podmínek novou relevanci. Tuto šanci ale církev může využít jen tehdy, objasní-li nově souvislost mezi biografickými, christologickými a eklesiologickými momenty křtu. To klade samozřejmě větší nároky na duchovního, který musí disponovat nejen schopností vcítit se do proměňující se situace dnešního člověka, ale musí být schopen i konstruktivní teologické práce. Stojí před úkolem uchovat jednotu křtu v různosti životních situací a dát podle toho křtu přiměřený výraz v liturgii a kázání.<sup>346</sup>

Cornehl si je vědom toho, že úsilí o zprostředkování životního příběhu („Lebensgeschichte“) a dějin spásy („Heilsgeschehen“) se příliš nehodí do dnešního upřednostňování čistě biograficky zakotveného chápání křtu. Není tímto pokusem o zprostředkování rehabilitováno čistě dogmatické zdůvodnění bez ohledu na konkrétní „Sitz im Leben“ křestního aktu? Není tím křest znovu teologicky přetížen? Není tím opět nastolen problém, že křestní teologie a křestní zkušenost se sobě zcela vzdalují? Nevedou pak církevně-dogmatické výpovědi o významu křtu jakýsi vlastní život, který je sice kodifikován v agendách a je předáván v křestních kázáních, avšak věřící už ho nepocítují jako subjektivně relevantní a už ani faráři ho nepokládají za určující pro svou křestní praxi?<sup>347</sup>

Klíčem k propojení zkušenosti a teologie křtu je podle Cornehla dnes pochopení křtu jako *záchrany v ohroženém světě*. Toto pojetí upomíná na eschatologický charakter křtu, který mu byl vždy vlastní (záchrana před přicházejícím soudem) a zároveň bere vážně situaci moderního člověka, který pocítuje ohrožení sebe sama sebou samým.<sup>348</sup>

Jaké konsekvence pro interpretaci křtu z toho vyplývají?

---

<sup>345</sup> CORNEHL, Taufpraxis, 128.

<sup>346</sup> CORNEHL, Taufpraxis, 129.

<sup>347</sup> CORNEHL, Taufpraxis, 129.

<sup>348</sup> CORNEHL, Taufpraxis, 130.

1) „Křest je svátostí *vysvobození* z prokletí zla. Ve křtu je přislíbeno odpuštění hříchů. Jsme osvobozeni ze smrtících kruhů kolem nás samotných. Nezbytnost osudu je nalomena. Obrácení je možné.“<sup>349</sup> Tento motiv byl v liberální teologii opomíjen, ale dnes získal novou aktualitu skrze vědomí ohrožení člověka nadosobními strukturami a osudovými souvislostmi viny, bludným kruhem nenávisti, agrese a destrukce – to je aktuální obsah „dědičného hříchu“.

2) „Křest je svátostí *přijetí*. Proti strachu z toho, že nejsem milován, proti zkušenosti vlastní vyměnitelnosti a přebytečnosti staví Bůh svůj příslib. (...) Život každého jednotlivého Božího stvoření má nekonečnou hodnotu a je pod jeho ochranou.“<sup>350</sup>

3) Křest je svátostí *společenství*. Zařazuje jednotlivce do souvislosti Božího lidu. Dává nám sestry a bratry a neponechává nás samotné. Proti všem formám diskriminace Bůh staví solidaritu svých dětí. Z rovnosti před Bohem, která je založena ve křtu, vyplývá boj za lidská práva a lidskou důstojnost, za rovnoprávnost, proti každodennímu rasismu, za spravedlivý a milosrdný svět. Křest je určen jednotlivci, ale má sociální důsledky a etické konsekvence. Je „svátostí proti apartheidu“.<sup>351</sup>

4) Křest je svátostí *křesťanské jednoty*. Umožňuje překračovat hranice, rozšiřuje úzké horizonty a spojuje se sourozenci v ekuméně. Ze křtu vyplývá povinnost pracovat na překonání rozdělení. Připomínka křtu posiluje angažovanost za viditelnou jednotu Kristova těla.<sup>352</sup>

5) Křest je svátostí *nového stvoření*. Voda je pra-element života, duch je darem nového stvoření, který se prolamuje v Kristu a proměňuje svět. Ve křtu sami sebe zakoušíme jako část stvoření. Doufáme ve vykoupení, jsme přijímáni do svazku pokoje. Křest upomíná věřící, aby se stali obhájci života a vystupovali proti bezohlednému vykořisťování přírody, proti znečištění vody a životního prostředí, na němž se spolupodílíme. To není jen módní přizpůsobení

---

<sup>349</sup> CORNEHL, Taufpraxis, 130.

<sup>350</sup> CORNEHL, Taufpraxis, 131.

<sup>351</sup> CORNEHL, Taufpraxis, 131.

<sup>352</sup> CORNEHL, Taufpraxis, 132.

ekologickému duchu doby. Stvořitelství vody patří k tradici církve, stejně jako ambivalence vody – může být oživující i smrtící.<sup>353</sup>

6) Křest je svátostí *spjatosti s Kristem*. Spojuje jedince tajemným způsobem s osobou a údělem Ježíše, s jeho smrtí a vzkříšením. V tom transcenduje racionální chápání. Proto byl křest často popisován mystickými pojmy. Čistě personální a etické kategorie nepostačují při popisu podstaty křtu. Spojení s Kristem ovšem je zároveň podílem na jeho utrpení. Podíl na jeho oslavení je teprve eschatologickým darem.<sup>354</sup>

Cornehl konstatuje, že biografický přístup ke křtu v současné době dominuje, byl rychle akceptován celou farářskou generací (od poloviny 70. let). Právě nastíněný teologický pohled chce ten biografický korigovat, ale ne rušit. Úkolem současné teologie křtu je zprostředkování, nikoli opozice protichůdných přístupů. Je potřeba uvážit, že i podle evangelického přesvědčení není křest jen pouhá kazuálie, ale i svátost. Křest má proto svůj vlastní „dogmatický“ význam, který se nevyčerpává pouhou biografickou topikou. Křest má svou individuální, ale i svou eklesiologickou bazální funkci. Je svátostí iniciace do společenství věřících, které není jen aktuální realitou, nýbrž institucionální veličinou, která je jednotlivci předem dána. Pouze individuální, biograficko-familiární interpretace křtu zkracuje tuto skutečnost.<sup>355</sup>

V současné době je nejvíce zdůrazňován aspekt „přijetí“, které se ve křtu odehrává. Tento aspekt je sice podle Cornehla centrální, ale není jediný; navíc je často podáván v triviální podobě. Křestní dění by na něj nemělo být zužováno. Zamlčení teologických aspektů je často odůvodňováno výmluvou, že lidé mimo jádro sboru jim nerozumějí. Není to ale spíš teologická pohodlnost? Neměli bychom se odvážit předložit i jiné, větší, „neskladné“

---

<sup>353</sup> CORNEHL, Taufpraxis, 132.

<sup>354</sup> CORNEHL, Taufpraxis, 133. Cornehl ovšem připomíná, že při pastoraci a křestním kázání mohou být užity pouze některé z těchto motivů, ale rozhodně ne všechny; vždy záleží na dané situaci.

<sup>355</sup> CORNEHL, Taufpraxis, 134.

teologické obsahy, jež ke křtu náležejí? Nebo jsme toto úsilí vzdali proto, že už si s těmito obsahy sami nevíme rady?<sup>356</sup>

### 5.4.3. K problematice symboliky křtu: Rudi Fleischer

Rudi Fleischer se zabývá problematikou symbolu křtu z historického i sémiotického hlediska. Konstatuje, že u křestního rituálu došlo ke ztrátě „ikonicity“ a „indexality“<sup>357</sup> – voda a rituál s ní spojený už není pro recipienta srozumitelným odkazem na náboženské obsahy, není v původním smyslu dekódovatelný. Respektive: je dekódovatelný jen jako obecný a vlastně zaměnitelný (arbitrární) křesťanský symbol. Jednotlivé sémantické znaky vody už nejsou bezprostředně a automaticky spojovány s významy, které jim byly na počátku přisuzovány, protože mezitím byly danému znaku – do značné míry svévolně – přisuzovány další a další významy; tak došlo nakonec k „*arbitrarizaci*“ symbolu. Jednota rituálu a významu, tj. původní ikonická a indexální expresivita symbolu - musí být dodatečně vytvářena pomocí katecheze; teolog se stává monopolním vykladačem. Proto se dnes hovoří o neschopnosti vnímat symbol („Symbolunfähigkeit“), která vyžaduje výchovu

---

<sup>356</sup> Někteří autoři se proto vyslovují pro obnovu katechetického charakteru křestního rozhovoru. Podle Michaela Plathowa (\*1943, Heidelberg) je úkolem křestního rozhovoru především proniknout do podstaty křtu. Plathow si uvědomuje, že každý rozhovor bude mít rozličné akcenty podle situace, v níž se rodiče právě nacházejí. Základní katechetický charakter rozhovoru nevyklučuje ani jiné elementy, jež mohou přijít ke slovu, např. prvky obecného rozhovoru o víře, o smyslu vzhledem k osobním a společenským problémům, prvky pastorační a evangelizační. Je potřeba se vyhnout dvojímu nebezpečí: na jedné straně chápat křestní rozhovor jako pouze „administrativní“, úřední jednání, v němž se pastorační rozměr zcela vytrácí, na druhé straně pojímat rozhovor všeobecně pastoračně, bez jasného důrazu na událost křtu. Stále je potřeba mít na paměti, že tu jde primárně o věrouku, o chápání křtu, vztažené ke křestní bohoslužbě, navazující u křtu rodičů a kmotrů a vřazené do života sboru Ježíše Krista (PLATHOW, Michael, *Das Taufgespräch*, in: Heinrich RIEHM (vyd.): *Freude am Gottesdienst*, Heidelberg 1988, 331-332).

<sup>357</sup> Fleischer tu pracuje s rozlišením Charlese Sanderse Peirce. *Ikonický* znak vykazuje částečnou identitu s tím, co označuje, tj. má společné některé znaky (např. barvu, formu, proporce, strukturu, konzistenci, materiál, vlastnosti, způsoby užití). *Indexální* znak může mít buď podobu vektoru (existuje-li mezi označujícím a označeným prostorový a časový vztah), nebo podobu indicie (je-li označené v jistém smyslu příčinou označujícího), nebo konečně podobu synekdochy (označující je pars pro toto označovaného). Vztah mezi *arbitrárním* znakem a tím, co je označováno, spočívá čistě na dohodě, a není tu proto žádná forma identity, prostorové či jiné souvislosti, která je charakteristická pro ikonické a indexální znaky.

k symbolu. Fleicher je ovšem k tomuto úsilí skepticky: takovou výchovou nelze zlepšit pochopení pro náboženské symboly. Symboly totiž nejsou svévolné obaly či „převleky“ náboženských idejí; jsou to naopak „hovořící matérie“, která může být pochopena jen tehdy, je-li signifikant sám srozumitelný. Je-li ale bez dalšího výkladu srozumitelný, hovoří symbol sám za sebe a nemusí být dále vykládán. Schopnost zacházet se symboly nebo jim rozumět nelze ztratit, nelze ztratit senzibilitu pro symbol. Problém je, že symbol křtu už není pro současného recipienta dekódovatelný, protože původní rudimentární signifikanty jsou překryty nadbytkem významů, které nelze bezprostředně z daného znaku vyčíst a zakusit.<sup>358</sup>

Podle Fleischera sociální a psychologické koncepce rituálu nedokáží uchopit svéráz náboženských rituálů. Emocionální ujištění nemůže plnohodnotně nahradit kognitivní, tj. obsahový element. Emocionální a sociálně-integrativní moment je jen vedlejší produkt obsáhlého nároku na náboženský výklad světa, který je v rituálu symbolicky podán. Z tohoto nároku nemohou křesťanské rituály slevit, chtějí-li být právem nazývány křesťanskými a nechtějí-li poklesnout na obsahovou bezvýznamnost.<sup>359</sup>

#### 5.4.4. Znovuoživit symboliku křtu: Eberhard Winkler

Eberhard Winkler (\*1933, Halle-Wittenberg) se zřetelně vymezuje vůči v současné době převažujícím antropologickým přístupům k problematice křtu a zasazuje se o teologické určení křtu: křest je především *Boží dar nového života*. Tím je zároveň řečeno, že křest není jen jednorázový akt, ale i cesta, která po něm následuje, cesta „přivlastňování“ křtu a jeho přenášení do praxe

---

<sup>358</sup> FLEISCHER, Rudi, Verständnisbedingungen religiöser Symbole am Beispiel von Taufritualen. Ein semiotischer Versuch, Mainz 1984, 396-398. Srv. k tomu analýzu této práce: BIERITZ, Karl-Heinrich, Die Taufe als Zeichenhandlung. Überlegungen zu ihren nonverbalen Elementen, in: Theologische Literaturzeitung 112 (1987), 786-796. Podle Bieritze je logické, že se rituál s vodou, který byl od počátku samotným jádrem křestního jednání, stává redundantním a vlastně přebytečným elementem, neboť významy, jež jsou mu přiřazeny, mohou být v zásadě spojovány i s jinými úkony, nebo mohou být dokonce dostatečně vyjádřeny i pouhým slovem (792).

<sup>359</sup> FLEISCHER, 411-412.

víry, na kterou nás Bůh volá a na níž nás doprovází. Křest je trvale platná „vstupenka“ na tuto cestu nového života.<sup>360</sup>

Ani antropologicko-symbolickou rovinu křtu ovšem Winkler neponechává stranou. Hlavní roli pro něj hraje symbolika vody. Otevírá mnohokrát diskutovanou otázku, zda by křtěnec měl být vodou pouze polit, či by měl být ponořen. Ponor do vody lze jistě teologicky dobře obhájit poukazem na smrt starého Adama a zrod nového člověka ve křtu či na účast křtěnce na Kristově smrti a vzkříšení. Autor však upozorňuje, že tato symbolika může „fungovat“ jedině u dospělého člověka, nikoli u novorozence. Důležitější je podle něj důraz na obmytí (totiž od hříchů), který je ovšem komplikován skutečností, že je na jedné straně křest neopakovatelný, ale na straně druhé nám hříchy musejí být denně odpouštěny. Nový zákon navíc na mnoha místech zdůrazňuje, že jsme omyti Kristovou krví, kterou ale voda těžko může symbolizovat. Nejschůdnější se proto jeví poukaz na vodu jako nepostradatelný zdroj života; s tím se mohou pojít další konotace, například růst, plodnost, radost, které se přibližují symbolickému významu vína ve večeři Páně. Winkler oceňuje i další symbolické úkony, které jsou v evangelickém prostředí po období jednostranného zdůrazňování mluveného slova opět objevovány: svíčka (Kristus jako světlo života pro křtěnce i pro celý svět), *obsignatio crucis* (Kristus zemřel také za právě pokřtěného), eventuálně i oblečení do bílého roucha („oblečení“ Krista) a pomazání (posila na cestu víry). Autor poznamenává, že účastníci křestní slavnosti ani nemusejí každý jednotlivý akt rozumově zcela proniknout.<sup>361</sup>

Pastorační význam má také připomenutí vlastního křtu, které se může dít právě tehdy, když rodina a kmotři připravují křest dítěte. Připomenutí tu samozřejmě neznamená vzpomínku – odehrál-li se křest v kojeneckém věku, nelze si na něj vzpomenout. Spíše jde o vnitřní přivlastnění této události, o jeho aktualizaci. Nejintenzivněji může být zakoušena při křestních seminářích, jež jsou ale časově dosti náročné; schůdnější je připomínka při bohoslužbě, a sice opět nejlépe při bohoslužbě spojené s křtem. Připomínka se ale může dít i při

---

<sup>360</sup> WINKLER, Eberhard, *Tore zum Leben. Taufe-Konfirmation-Trauung-Bestattung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995, 61-66.

<sup>361</sup> WINKLER, 66-68.

běžných bohoslužbách a může mít rozličné liturgické ztvárnění, například rodinnou bohoslužbu. Winkler doporučuje jako vhodný liturgický termín šestou neděli po Trojici, jejíž perikopy se dotýkají tématu křtu. Podstatné je, aby už děti postupně rozpoznávaly důležitost svého vlastního křtu, a tak zakoušely, že se evangelium týká i jich.

#### 5.4.5. Připomínka křtu skrze večeři Páně: Friedrich Wintzer

Chápání křtu chce Friderich Wintzer (\*1933, Bonn) rozvinout na základě víry v ospravedlnění. Nezničitelným způsobem je nad křtěncem vyloven příslib společenství s Kristem a začlenění do jeho oblasti vlády. Každý pokřtěný žije v této oblasti a není ztracený případ. Každý pokřtěný smí svému životu porozumět a interpretovat ho pod znamením křtu. Křest odkazuje na narození z vody života a z Božího Ducha smíření. Křest je proto svátek, který má být rozvinut v životě, i když život není vždy svátkem. Proto je zapotřebí připomínky křtu jako formy výkladu života křesťana. Přitom není bagatelizováno sebeodcizení člověka a jeho selhání. Avšak křestní víra potvrzuje tvář v tvář selhání a vině platnost Bohem darované identity. Křest obsahuje v zaslíbení přicházejícím od Boha naději, která umožňuje změny, jež podporují život.<sup>362</sup> Ve křtu je člověk ve své individualitě a nezaměnitelnosti postaven pod Boží zaslíbení a přijat ve své nezaměnitelnosti. Je tu nazván jménem a povolán, a tak získává identitu před Bohem. Pokřtěný je vtělen do společenství s Kristem, aby svůj život žil, chápal a utvářel jako člen tohoto společenství.<sup>363</sup>

Aby křest nezůstal zanedbávanou svátostí, je potřeba zintenzivnit připomínku křtu a rozvinutí křtu v procesu lidského života. Každý křest připomíná pokřtěným jejich vlastní křest. Protože křest se zakládá na Božím zaslíbení, je obnovován a *upevňován skrze svátost večeře Páně* v průběhu života. Wintzer připomíná, že už Luther chápal a slavil večeři Páně jako

---

<sup>362</sup> WINTZER, Friedrich, Die Taufe als Lebensdeutung und ihr Bezug zum Abendmahl, in: Volker DREHSEN et al. (vyd.), Der 'ganze Mensch'. Perspektiven lebensgeschichtlicher Identität (Dietrich Rössler zum 70. Geburtstag), Berlin/New York: De Gruyter 1997, 244.

<sup>363</sup> WINTZER, 245.

připomínku křtu. Ve večeři Páně slaví lidé zaslíbené Boží království, království pokoje a chvály Boha. Vztah večeře Páně ke křtu by měl být silněji liturgicky vyjádřen. Křest stejně jako večeře Páně zaslubují osvobození od mocí, slepých uliček a útlaků, které život zužují nebo vedou ke ztroskotání. Křest směřuje k tomu, aby se lidé zodpovědně podřídili Boží vůli a radostně uznali a dosvědčovali svou Bohem zajištěnou identitu.<sup>364</sup>

#### 5.4.6. Nezrušitelné Boží přitakání: Traugott Koch

Systematik Traugott Koch (\*1937, Hamburg) vystihuje pastorační význam křtu v návaznosti na Martina Luthera. Křest říká, že celek lidského života – i to zapomenuté a potlačené, propásnuté a pochybené v životě – je pod Boží milostí. Celý můj život stojí pod nezlomitelným znamením, že Bůh to nepřestává se mnou myslet dobře, že mě vyvádí z mých pochybení na správnou cestu, že mi dává se setkat s lidmi, kteří jsou ochotni mě přijmout i navzdory všemu zlému v mém životě, být ke mně přátelští a uznávat mě. Proto platí, že vše zmařené a pomýlené, všechna provinění, vše, co je nějak zapleteno do zla, je od počátku a zásadně Bohem *odpuštěno*. Toto zásadní odpuštění je mi přislíbeno a jsem o něm ujištěn ve křtu; toto ujištění se vztahuje na celý můj život. Protože se ve křtu jedná o předznamenání celého života, pak je logické, že by měl být uskutečněn co nejdříve, aby bylo zřejmé, že křest obepíná celou mou životní cestu, právě i tu dobu, kdy jsem se ještě k Bohu nepřiznával a ani nemohl vědomě přiznat.<sup>365</sup>

Význam křtu se také vztahuje k mé nezaměnitelné identitě: jsem *Bohem chtěn*, nejsem pouhý produkt náhody, Bůh chce tuto mou konkrétní existenci a chce, aby se můj život zdařil. Pocházím nejen od svých rodičů, ale i z Boží lásky, jsem Bohem zrozen. Něco takového si ovšem – při realistickém pohledu na svůj život – těžko mohu říci sám. Proto je důležité vědět, že je toto nade mnou řečeno, vysloveno. Proto je křest jako *vnější* znamení tak důležitý.<sup>366</sup>

---

<sup>364</sup> WINTZER, 246.

<sup>365</sup> KOCH, Traugott, Der Sinn der Taufe, in: Pastoraltheologie 78 (1989), 317.

<sup>366</sup> KOCH, 318.



Význam křtu se osvědčuje právě v pochybnostech nad sebou samotným, v situacích, kdy se nám zdá, že už nejsme chtění, protože je náš život nenávratně ztracen. Smysl a zdar mého života nestojí na mně samotném, na mé schopnosti či neschopnosti věřit – jsem o něm ujištěn skrze vnější jednání. Tato pravda je větší, než vůbec dokážu pochopit, nese mě v mém životě i v mé víře, která je někdy spíše touhou po víře. Znejistělá a kolísající víra potřebuje vnější znamení o milosti, kterého se může držet. Právě tehdy se křest stává účinným, když zaslíbení v něm dané na sebe skutečně vztáhneme, necháme ho platit pro náš vlastní život.<sup>367</sup>

Smysl křtu má však nejen individuální dimenzi, ale i společensvévní: dává-li křest každému člověku nezávisle na jeho vlastnostech, schopnostech, původu atd. ničím nepodmíněný smysl, pak tento smysl musím uznávat nejen u sebe, ale i u druhých, což mě vede k respektu před druhými, k myšlence principiální rovnosti všech ve křtu.<sup>368</sup>

#### **5.4.7. Křest jako dar a úkol: Reinhard Slenczka**

Pro obnovu christocentrického pojetí křtu se důrazně vyslovil také systematik Reinhard Slenczka (\*1931, Heidelberg, Erlangen). Proti všem pokusům dispencovat distancované křesťany od závazku vyplývajícího ze křtu dítěte zdůrazňuje, že pověření vyučovat a zachovávat vše, co Ježíš přikázal, nepatří ke křtu fakultativně, nýbrž nezbytně. Není možné tvrdit, že v jiné době a pod tlakem převažujícího mínění je možné učit něco jiného a jinak. Popírá-li někdo, že křest dětí má své oprávnění jen tehdy, je-li počátkem cesty dítěte k

---

<sup>367</sup> KOCH, 319. Zajímavé je, že toto v podstatě tradiční luterské pojetí křtu se přibližuje Gräbově koncepci ospravedlnění životního příběhu. Podle Gräba má být ve slavnosti křtu vyzdvíženo, že křtěnci platí Boží bezpodmínečné uznání: křtěnec si může být jist svou identitou před Bohem, ať už budou (jsou) jeho životní výkony a životní osud jakékoli. Rozhodující je právě Boží přiznání identity, které jedince nedefinuje jako produkt přirozených a společenských vztahů, nýbrž ho vtahuje do Kristovým křížem otevřené svobody od všech konečných podmiňujících faktorů lidského života a tím i od všech mocností zkázy a smrti. Přisvojování této identity je právě víra, která je celoživotním úkolem. Srv. GRÄB, Wilhelm, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Kaiser 1998, 211.

<sup>368</sup> KOCH, 320.

víře, mívá se Pánovým příkazem, a tak se nemůže ani spolehnout na jeho zaslíbení a na jeho přítomnost.<sup>369</sup>

Ignorance zaslíbení věčného života a hrozby odsouzení z Mk 16,16 vede k tomu, že se úvahy o křtu redukují na nitrosvětský život. Na místo objektivitu slova Božího, skrze které poznáváme, co se na nás a s námi děje, kroužíme kolem subjektivitu křesťana s jeho zkušenostmi, zklamáními, nadějemi. Na místo Kristovy vlády nade vším se ztrácíme v ustaraném pozorování vztahu církve k tomuto světu.<sup>370</sup>

Slenczka zdůrazňuje, že stává-li se křest pouhým zvykem, pak z toho nemůžeme činit zodpovědnou lidově-církevní situaci. Je možné, že nedbalé a nesprávné spravování křtu k takové situaci právě vedlo. Žádost o křest a rozhodnutí o přijetí ke křtu nejsou byrokratickým jednáním, nýbrž pneumatickým aktem zkoušení a rozdělení duchů. Křestní rozhovor s rodiči a kmotry je velkolepá možnost navázat na jejich vlastní křest, ptát se na jejich život ze křtu, ale i praktická pobídka, povzbuzení a napomenutí. Děti křtíme za předpokladu a v ujištění, že *budou vychovávány v křesťanské rodině a v křesťanském společenství*. Kdo se vzdá otázek týkajících se křtu a výchovy, nesmí křtít. Křest není iniciační ritus nebo akt darování jména, nýbrž je to v efektivním smyslu začlenění do společenství těla Kristova. Křest není pouhá nabídka; má konsekvence v tom, co člověk skrze křest získává. Křest nesmí být degradován na přechodový ritus; musíme si uvědomit, co se skrze křest na křtěnci nezvratitelně, plně a účinně děje. Křtěnec je novým člověkem, členem Kristova těla, s ním zemřel, aby jako on byl vzkříšen; je v Kristu a Kristus je v něm.<sup>371</sup>

Tento přístup ke křtu musí nutně tematizovat i *lidský hřích a Boží soud*. Pokud na základě Písma nehovoříme o soudu, pak nemůžeme hovořit ani o záchraně ze soudu; není-li zákon zvěstován jako Boží nezměnitelná vůle, pak nemůže být správně vyřízeno ani evangelium o odpuštění hříchů. Místo toho vše krouží kolem uspokojení lidských potřeb. V tom se ukazuje, jak na místo

---

<sup>369</sup> SLENCZKA, Reinhard, Taufe – Tauferneuerung – Wiedertaufe, in: Heinrich RIEHM (vyd.): Freude am Gottesdienst, Heidelberg 1988, 306.

<sup>370</sup> SLENCZKA, 307-308.

<sup>371</sup> SLENCZKA, 312.

prostředků, skrze které Duch působí, nastupuje bezduchost jako náhražka duchovních kritérií s cílem odstranit nedostatky a uspokojit přání.<sup>372</sup>

#### **5.4.8. Konkretizace: Křest v rozhovoru s biblickým svědětvím**

Příklad, jak je možné prakticky zužitkovat potenciál biblického svědětví pro křestní pastorační práci, dává Christoph Müller (\*1944, Bern). Křestní rozhovor by se podle něj měl odehrávat již na základě podkladů, které pro rodiče farář připraví. Rozhovor se tak stává efektivnějším a komunikace je uvolněnější. Mohou být využity následující možnosti:

*Křestní biblická slova* – rodiče si mohou ze seznamu sami nějaký vybrat, který je s ohledem na jejich dítě i na vlastní situaci nejvíce oslovuje; mohou vybrat i nějaké biblické místo, které na seznamu není. Tím je podněten rozhovor o tomto textu – rodiče zdůvodňují, proč si ho vybrali, jak souvisí s jejich životními zkušenostmi; často text vyjadřuje něco, co sami vážně pociťovali, ale nedokázali vyjádřit; často mají k němu i určité výhrady, nebo je podnět k rozhovoru o vlastních těžkostech s některými aspekty víry. Rodiče zjišťují, že neexistuje žádný „správný“ text, že jde právě o jejich individuální výběr daný individuálními zkušenostmi víry, která je brána vážně. Rozhovor pak může volně přejít k debatě nad textem ke kázání.<sup>373</sup>

*Návrhy pro křestní slib a křestní otázky* – mohou je buď přejmout beze změny, nebo si je nějak přizpůsobit. Podobně mohou sami zformulovat i modlitbu.

*Křestní meditace* – z nich si rodiče zvolí úseky, které jim nejvíce pomohly porozumět, co pro ně křest znamená v jejich situaci, k čemu je vyzývá. Rodiče zjišťují, že není jediný správný výklad křtu, a tak sami mohou přispět s vlastními názory, ale i nadějemi a pochybnostmi. Rodiče tak nejsou závislé

---

<sup>372</sup> SLENCZKA, 315.

<sup>373</sup> MÜLLER, Christoph, Beteiligung von Eltern und Taufpaten bei der Vorbereitung und der Durchführung der Taufe, in: Theologia practica 23 (1988), 117.

na otázkách faráře nebo na jeho názorech; jsou schopni zformulovat vlastní přesvědčení.<sup>374</sup>

*Seznam možností, jak se podílet na církevních akcích po křtu.* Faráři to pomáhat v přípravě těchto akcí a rodiče často chtějí pokračovat v cestě započaté křtem.<sup>375</sup>

Při tradičních křestních rozhovorech málokdy dochází k tomu, že by farář i rodiče společně „vypracovali“ význam křtu; pokud na toto téma vůbec přijde řada, většinou se pojednává formou poučování faráře, které náhle, nezprostředkovaně začne, je jakýmsi mini-kázáním, často navázané na vysvětlování obsahu křestní liturgie. Když se naopak mohou rodiče připravit, podílejí se aktivně od počátku na rozhovoru; farář vstupuje do již „rozjetého“ rozhovoru. V tradičním rozhovoru je otázka po důvodu křtu dítěte vnímána rodiči jako „přepadová“, zahanbující, rodiče si připadají jako žáci, které se někdo ptá na to, co nevědí; jsou překvapeni. Také farář pociťuje trapnost atmosféry, podobající se inkvizici, a tak raději sám rychle dá odpověď, pokud sami rodiče nějakou formální, neosobní odpověď nedají. Často farář může dospět k názoru, že se rodiče vlastně o opravdový význam křtu nezajímají a faráře jen zneužívají jako ceremoniáře jakési teologicky indiferentní rodinné slavnosti. Tento předsudek se rozplyne, jakmile rodiče mají možnost získat vlastní kompetenci k tázání a odpovídání; zároveň takový partnerský rozhovor ukáže, že ani farář nemá prostě k dispozici přiměřené zprostředkování mezi tradicí a kazuálií.<sup>376</sup>

Müller upozorňuje na rizika, která s sebou tradiční (farářem dirigovaný) křestní rozhovor nese. Když se rodiče nedokáží přizpůsobit rozhovoru o teologických tématech, který vede farář, jsou faráři zcela podřízeni. Proto se snaží odvést řeč k věcem, které sami znají (např.: smí se fotografovat?). Farář se pak cítí ve své pozici teologa izolován a posilován ve svém zklamání nad odcírkevněným lidem, které se stává jakousi rutinou a zafixovaným postojem. Křestní rozhovor a liturgie se pak stávají příkladem narušené komunikace; vlastní obsah křtu se jeví jako nedůvěryhodný. Farář je zklamán povrchností

---

<sup>374</sup> MÜLLER, Beteiligung, 118.

<sup>375</sup> MÜLLER, Beteiligung, 119.

<sup>376</sup> MÜLLER, Beteiligung, 120.

rodičů, rodiče jsou zklamáni, že farář zpochybňuje jejich víru a nevychází jim v křestní pastoraci nijak vstříc. Obě strany tak setrvávají v praxi, která je pochybná – v domnění, že druhá strana to tak očekává. Pokud je naopak křestní rozhovor připraven, cítí se rodiče sami jako subjekty křestního dění. To se týká i liturgie samotné: pokud se rodiče a kmotři od počátku nepodílejí, pak se cítí být v roli pouhých diváků, kteří pouze dávají pozor, aby něco neudělali špatně. Liturgie každopádně nenabízí žádné styčné body s konkrétní situací přítomných. Tím, že farář nerespektuje situaci rodičů, zdá se jim, že propadá verbalismu, moralizování, že je křest jen magický rituál; v nejlepším případě si přemýšlejí sami bez ohledu na liturgické dění.<sup>377</sup> Je-li naopak liturgie koncipována na základě křestního rozhovoru, získává vždy jedinečnou ražbu, jakkoli struktura zůstává relativně stejná. Tematizován není křest obecně, nýbrž ten jeho aspekt, který vyvstal při rozhovoru.<sup>378</sup>

Z toho pro Müllera vyplývá: význam konkrétního křtu je vázán na situaci, vzniká v rozhovoru s rodiči, kdy je vzájemně interpretována situace a tradice v otevřené komunikaci. Tak je tomu ostatně už v biblických křestních textech, z nichž jak známo nelze vystavět jednotnou křestní nauku, ale ani jednotnou křestní praxi; eklesiální interpretační proces, viditelný v textech, nelze svévolně přetrhnout. Teologicky zodpovědná interpretace centrálních křestních tradic není čistě v rukou faráře; on je naopak odkázán na spoluúčast rodičů. Jen tak dochází ke zprostředkování tradice a situace, v němž je obojí objasňováno. Křestní rozhovor tak není pouze pastorační záležitostí, nýbrž je konstitutivní součástí teologicky zodpovědné křestní praxe.<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> MÜLLER, *Beteiligung*, 121.

<sup>378</sup> MÜLLER, *Beteiligung*, 122.

<sup>379</sup> MÜLLER, *Beteiligung*, 122-123.

## 6. Závěr

Současná diskuse o pastorační dimenzi křtu svatého v praktické teologii německé jazykové oblasti by se dala s jistým zjednodušením charakterizovat jako konfrontace biograficky orientovaných přístupů ke křtu s tradičně christocentricko-sakramentálními koncepcemi. Simplifikace tohoto rozdělení spočívá nepochybně v tom, že oba proudy nejsou zcela jednolitě, neboť jednotliví autoři kladou rozdílné důrazy. Zároveň lze pozorovat, že obě základní pojetí nestojí nesmiřitelně proti sobě, ale existuje mezi nimi komunikace i vzájemné obohacování. Někteří zastánci nových biografických pohledů na křest se nechtějí zcela vzdát základního rozpoznání, že ve křtu nejde pouze o emocionální stabilizaci a nové ustavení identity rodičů, ale také (a především) o křesťanskou identitu dítěte, a proto je nutné v křestní pastoraci podržet oba aspekty. Toto vnímání je charakteristické zejména pro katolickou praktickou teologii, která upozorňuje na zásadní provázanost obojího. Stejně tak jsou si naopak mnozí obhájci svátostného chápání křtu vědomi, že křestní dogmatika se může stát srozumitelnou jedině na pozadí rodičovské zkušenosti s narozením dítěte, do níž křestní zvěstování směřuje. Následující odstavce mají tedy současnou diskusi především zpřehlednit a postihnout jisté tendence v ní.

### 6.1. Křest mezi náboženským rituálem a svátostí

Biografická koncepce kazuálíí ukázala, že křest není jen jednou ze svátostí, ale funguje také jako rituál, který napomáhá zvládnout rozchod z jednou životní etapou a vykročit do etapy nové. Kromě svého specificky křesťanského obsahu má křestní slavnost nepochybně také sociálně-psychologickou komponentu, kterou je potřeba v pastoraci zohlednit. V biograficky orientovaných koncepcích křtu přestává být výchozím bodem teologie křtu, která by poté měla být zprostředkována rodičům přebírajícím odpovědnost za křesťanskou výchovu dítěte, ale mnohovrstevná zkušenost rodičů, kteří žádají

o křest svého dítěte. Pozornost se soustřeďuje na analýzu psychologického, sociálního a náboženského rozpoložení rodiny. Příchod dítěte na svět totiž nastoluje novou situaci, kterou ovlivňuje řada faktorů (zdravotní stav dítěte, rodinná konstelace, sociální zázemí, hmotné zabezpečení rodiny, její církevní socializace, duchovní klima atd.). Pro účinnou pastorační je nutné co možná nejpodrobněji poznat prožitky a pocity, které rodiče po narození dítěte zaplavují, všechna očekávání, která s dítětem spojují, a v neposlední řadě i očekávání, která jsou vkládána do křtu samotného. Zkušenosti rodičů přitom v pastorační nejsou jen jakýmsi psychologickým obalem vlastního teologického jádra, nýbrž něčím, co k události křtu a hlavně k následující cestě dítěte po křtu neoddělitelně 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.

Navzdory společnému teologickému základu je tedy každý křest jiný, protože je pokaždé jiná i situace, v níž se křest děje. Každá pastorační rodičů, do níž je ovšem zahrnuta také pastorační dimenze křestní liturgie a křestního kázání, musí být takřkajíc „šitá na míru“ potřebám z této situace vyplývajícím. Zásadní otázka, kterou si musí každý teolog (farář) položit, ovšem je, do jaké míry má či smí těmto potřebám vyhovět. Může se snadno stát, že se pastorační zúží na psychologickou intervenci rodičů a náboženský obsah slouží už jen jako ideologické podepření této psychologické pomoci. Pak tento náboženský obsah ani nemusí být specificky křesťanský: evangelium se proměňuje v abstraktní náboženské fráze, které sice mohou být v dané situaci efektivní (rodiče bude spokojeni), ale v nichž už nelze rozpoznat zakotvení v události spásy v Ježíši Kristu. Stanou-li se očekávání a pocity rodičů vodítkem při pastorační, začnou být nahlíženy jako náboženská poptávka, na kterou má církev odpovědět patřičnými službami, jež pokud možno přesně vyhovují touze zákazníka. Církev se pak stává ústavem pro uspokojování náboženských či jiných potřeb a přestává být – dokonce na tak klíčovém místě, jako je vysluhování křtu! - místem zvěstování evangelia. Ukazuje se, že protipólem

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

Biografický přístup jistě správně upozornil na (kérygmatickým přístupem poněkud přehlíženou) skutečnost, že evangelium musí být zprostředkováno tak, aby do situace rodičů skutečně promlouvalo, aby se stalo živým a pomáhajícím slovem, které má sílu proměňovat. Zůstává-li pouze pravdivým, avšak abstraktním a teologicky přetíženým až nesrozumitelným slovem, pak se mívá účinkem. Evangelium nesmí být zamlčováno, ale ani nesmí zůstat vzdáleno životu. Musí být zprostředkováno, a tedy vždy znovu uváděno do vztahu k tomu, čím rodiče žijí, co jimi hýbe, z čeho se radují, čím trpí, z čeho mají strach, na co se těší. Evangelium musí být zakoušeno jako skutečná odpověď na otázku, kterou klade situace rodičů žádajících o křest svého dítěte. Křestní pastore tedy nelze zúžit na pouhý teologický výklad křtu, bez ohledu na konkrétní situaci, v níž se rodiče s dítětem nacházejí.

Proti nábožensko-psychologickému pojetí křestní slavnosti a pastore s ní spojené, redukující křest na rituál doprovázející příchod nového života, se vymezuje pojetí striktně christocentrické, které ve křtu spatřuje svátost přivlastnění spásy jednotlivci a jeho začlenění do těla Kristova. Není divu, že hlas pro znovunavrácení křtu do christocentrické perspektivy přichází také od systematických teologů, kteří namnoze vystupují jako strážci tradice. Ačkoli se jednotlivé koncepce od sebe odlišují, zůstává jim společné, že popisují křest jako událost vztaženou ke Kristu a jeho spásnému dílu. Ať už zdůrazníme vyznavačský charakter křtu a jeho spojení s vírou křtěnce, nebo pojímáme křest jako prostředek spásy, kterým Bůh člověka přijímá do společenství se sebou samotným, nebo více podtrhneme začlenění do společenství těla Kristova, které se ve křtu odehrává, přesto je spjatost křtu se spásou v Kristu pro tuto svátost fundamentální a konstitutivní. Všechny ostatní významy a funkce křtu musejí být tomuto centrálnímu významu – spojit člověka nerozlučně s Kristovou smrtí a zmrtvýchvstání – podřízeny a nemohou se osamostatnit a izolovat. Podle sakramentálně orientovaných autorů je zcela nepřijatelné, když



jsou křtu připisovány významy, které nejenže nelze z jeho základního christologického a soteriologického určení odvodit, ale které dokonce toto určení zatemňují a popírají.

Pastorační implikace křtu pak podle těchto autorů nespočívají jednoduše v uspokojení obecně náboženských a psychosociálních potřeb jednotlivce či rodiny. Tím totiž nemůže být vystižen specificky křesťanský ráz tohoto úkonu. Třebaže analogie ke křtu jistě najdeme ve všech náboženstvích a kulturách světa, přece právě v křesťanské teologii nemůže jít o to, postavit křest jednoduše na roveň těmto rituálům a z tohoto hlediska ho poté interpretovat. Teologie naopak musí vyzdvihnout specifikum křestního aktu, který snad nábožensko-fenomenologicky vykazuje jisté podobnosti s přechodovými rituály v jiných náboženských tradicích, ale jeho podstata se od nich zřetelně liší právě svou výlučnou vazbou na příběh Ježíše Krista.

Zároveň ovšem christocentrický přístup zdůrazňuje, že křtu samotnému je bytostně vlastní velký pastorační potenciál, který musí být nově zužitkován a rozvinut. Bude-li význam křtu pro život křesťana dostatečně hluboce promyšlen, ale i ve zvěstování a katechezi neustále připomínán a objasňován, může mu být snáze navráceno jeho výsostné postavení svátosti, která konstituuje křesťanskou existenci, a která je proto pro křesťana zdrojem posily, povzbuzení, útěchy a naděje, ale i trvalou výzvou k pokání a následování Krista. Zůstává-li tento pastorační bohatství křtu nevyužito a zapomenuto, není divu, že jsou na jeho místo dosazovány cizí významy, které s původním smyslem této svátosti často mají jen málo společného.

Sakramentálně-christocentrický přístup ukazuje, že není možné se při křestní pastorači nechat určovat náboženskými potřebami rodičů či jejich očekáváními vkládanými do křtu. To neznamená, že tato očekávání prostě máme ignorovat. Je jistě nutné si jich všimnout a reagovat na ně. Avšak zároveň nelze pominout, že evangelium je také kritikou a pročištěním všech náboženských a jiných potřeb, s nimiž lidé přicházejí. Jsou-li tyto potřeby při pastorači směrodatné, nelze se vyhnout nebezpečí, že při zprostředkování evangelia bude evangelium ne-li zcela přehlušeno a zatemněno, pak alespoň zploštěno a zbanalizováno, zbaveno své nezaměnitelné chuti i kritického potenciálu. Jinými slovy: křest jako odpověď na pocity a přání rodičů snadno

pozbývá své specifické symboliky a je přetaven v univerzální náboženský rituál, v němž křesťanské proprium mizí za všeobecnými frázemi o překonání krize a o smyslu života.

## 6.2. Témata křestní pastorace

Jaké teologické a etické obsahy mají být v křestní pastoraci zprostředkovány? Vzhledem k obsahové mnohohrstevnatosti křtu, kterou lze vysledovat již v Novém zákoně, na tuto otázku neexistuje jednoduchá odpověď. Je celá řada témat, symbolů, obrazů či příběhů, která v křestní pastoraci mohou zaznít v závislosti na konkrétním „káznu“ (jejich výčet – jistě ne definitivní! – podávají např. D. Emeis či P. Cornehl). Nelze určit žádnou „správnou“, vzorovou podobu pastorace. Položme si spíše otázku, které pastorační modely u příležitosti křtu je možné označit za deficitní či přímo zavádějící, protože některé důležité obsahy záměrně zamlčují z obavy, aby pro pastorované nebyly nesrozumitelné nebo těžko akceptovatelné.

Existuje totiž riziko, že z křesťanské tradice budou účelově vybrány jen ty momenty, které jsou pastoračně „vhodné“. Také z bible se pak stává pouze zásobárna různých impulsů, přičemž to pohoršující a „neskladné“ v biblické zvěsti může být ponecháno stranou. Jsou pastoračně použitelné pouze ty teologické obsahy, které lze snadno transponovat do situace rodičů a z nichž lze vytěžit pomoc v jejich krizi přechodu z jednoho údobí do druhého? Každé křestní kázání i každý křestní pastorační rozhovor jistě selektuje jen některé obsahy, ale pokud se nechává vést pouze kritériem „použitelnosti“, pak hrozí akutní nebezpečí účelového zkreslení a zúžení evangelia.

Dále je potřeba se ptát, zda biograficky orientované teorie křestní pastorace nepodléhají dojmu, že už předem ví, jaké jsou potřeby, pocity, názory a požadavky rodičů, kteří žádají o křest dítěte. Při četbě analýz situace lidí v přechodové životní fázi lze nabýt dojmu, že farář se rodičů ani nemusí ptát, co je potřeba učinit, jakou jim dát teologickou či jinou odpověď. Proklamuje se tu, že farář bere vážně „distancované“, avšak přijdou tito lidé vůbec ke slovu? Nevnučuje jim farář opět témata, která vyčetl z psychologických příruček nebo

vysledoval v různých konkurenčních kvazi-religiózních nabídkách, ale která je možná až tak nezaměstnávají, zatímco jiná – třeba právě ta tradičně-dogmatická, ale přece překvapivě aktuální a relevantní – ponechává stranou? Nenaplňují biograficky orientovaní praktologové křesťanské významy, s nimiž se rodiče ztotožňují stejně tak málo, jako s těmi tradičními – nebo možná ještě méně? Příliš snadno a rychle jsou tu vyřazeny jisté teologické problémy (třeba i dosti subtilní) v domnění, že pro lidi nejsou aktuální či srozumitelné, nebo nehrají žádnou roli v jejich „zvládnání života“. Již předem je dáno, o čem chce a o čem nechce kazuální věřící slyšet, aniž se ho na to ovšem někdo zeptá. Tím je ovšem zásadně podceněna teologická kompetence těchto křesťanů, kteří sice nedisponují katechismovými znalostmi, avšak to neznamená, že by nedokázali promýšlet hluboké otázky, které zpracovává křesťanská tradice. Do značné míry pak zůstává nevyužita řeč bible, která může do situace rodičů promlouvat přesvědčivěji a hlavně konkrétněji, než abstraktní antropologické a náboženské úvahy.

Nejen tradičně christocentrická, ale i biografická pastorační práce se tedy musí bránit generalizacím a rutinním strategiím, které často vtěšňávají situaci rodičů do předem daných schémat. Brát vážně situaci rodičů znamená v první řadě ji předem nijak nedefinovat, ale spíše nechat rodiče samotné, aby ji sami vystihli - třeba i za pomoci biblických textů, s nimiž je možné při pastorační práci pracovat. Tolikrát zdůrazňovaná „ztráta řeči“ lidí nacházejících se v přelomovém životním období může být také vhodnou záminkou k vnucování řeči, která je ovšem dotyčným cizí. Je naopak potřeba vycházet z toho, že pastorační práce jsou samostatně myslícími a formulujícími subjekty a nepotřebují „poradit“, co vlastně prožívají.

Neustále se vynořujícím problémem u všech přístupů, které se snaží zohlednit situaci rodičů, je především vyhýbání se *tématu hříchu a spasení v Kristu* – jako by pro rodiče a pro jejich dítě toto téma nebylo aktuální. Přitom problém viny a vysvobození z moci zla je ve křtu zcela zásadní a nelze ho obejít. Není to jistě téma jediné a nemělo by zcela zastínit další významy a motivy, které jsou s křtem spojeny. Avšak chceme-li pravdivě zhodnotit situaci rodičů přinášejících své dítě ke křtu, musíme připustit, že zlo není jen jakýmsi „neštěstím“, které je na člověka pouze kýmisi (Bohem? osudem? přírodou?)

„uvaleno“, které se prostě „přihodí“. Na lidské situaci – a lidské bídě – se spolupodílí také člověk sám. Je-li tedy lidská nouze vždy *také* (byť jistě ne výhradně!) 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 vyvázán ze svého podílu na bídě světa i bídě vlastní a veškerá odpovědnost je obvykle svalována na Boha, který dopouští zlo a neštěstí. Na místo náročného pokání nastupuje obviňující výkřik k Bohu. Zároveň je vyprázdňen i samotný křestní akt, neboť je z události křtu eliminována lidská vina a odcizení od Boha. Spása v Ježíši Kristu se v perspektivě Božího žehnajícího jednání, redukovaného 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. Proto někteří praktologové ukazují, že pojem „*záchrana*“ je v křestní pastoraci nosnějším hermeneutickým klíčem k pochopení křestního dění než - teoretiky kazuálíí tolik oblíbený - pojem „*požehnání*“, který zdaleka nepostihuje tolik aspektů této slavnosti. Záchrana spojuje Boží stvořitelско-doprovázející a s Božím spásným jednáním, které se mnozí právě snaží z kazuálíí vyloučit.

Důraz na moment hříchu a odkázanosti na Boží odpuštění v sobě ovšem nepochybně také obsahuje kritický osten vůči kazuální zbožnosti. Má-li být křestní pastorace i jistým očištěním od pohanských představ o Bohu a nasměrováním k Bohu zjevenému v Ježíši Kristu, pak se tohoto ostnu nelze vzdát. Kérygmatická praktická teologie posuzovala lidového křesťana jednostranně negativně, jako nepravého křesťana či dokonce (pokřtěného) pohana, který místo Krista věří v Baala-dárce života, blahobytu a úspěchu. Současné koncepte ovšem mnohdy upadají do opačné krajnosti: jako by vůbec nevěděli o hříchu lidového křesťana. Nejen, že se toleruje jeho neznalost základních obsahů křesťanské víry, ale (což je mnohem závažnější) toleruje se i jeho zbožnost, která má v sobě pohanské či sebeospravedlňující rysy. Nechce-li distancovaný křesťan nic slyšet o hříchu a milosti, není to také proto, že nepřipouští hloubku odcizení od Boha, a tak nakonec od Boha očekává jen to, co mu přece právem náleží? Není jeho touha po rituálech také výrazem nároku, který na Boha klade, zatímco o nároku, který Bůh klade na člověka, se

nemluví? Kazuální a zejména pak křestní praxe ztrácí svůj očištný a orientující charakter, pokud je v ní lidový křesťan bezvýhradně akceptován či dokonce ještě utvrzen ve svém pohledu na sebe a na Boha.

### **6.3. Závazek křtu?**

Podle stoupců sakramentálně-christocentrického pohledu z křestního aktu vyplývá pro rodiče závazek vychovávat dítě tak, aby jednou samo ke svému křtu přitakalo a stalo se praktikujícím a vyznávajícím členem Kristova lidu. Od tohoto závazku nelze ustoupit. Rodiče samozřejmě není možné k ničemu nutit, avšak požadavek sám vznesený na rodiče je zcela legitimní a nezbytný, a proto je také naprosto oprávněné se ptát, zda rodiče tomuto nároku mohou dostat. Rezignovat na tento požadavek znamená rozvolnit vztah mezi křtem a vírou křtěnce, a tedy vyprázdnit samotnou podstatu křtu: je-li křest vykonáván bez očekávání, že křtěnec ke svému křtu jednou řekne své „ano“, pak se ze křtu stává jen formální akt, který nepřináší žádný „užitek“. Možná má pozitivní psychologický dopad na aktuální situaci rodičů, avšak pro křtěnce samotného znamená sice formálně platný, avšak zcela izolovaný úkon kdesi ve vzdálené minulosti, který na jeho budoucí životní příběh nemá žádný dopad, protože neexistuje sebemenší snaha vychovávat jej tak, aby plody svého křtu mohl později okoušet. I pro rodiče samotné ostatně má křest jen pomíjivý význam: snad jim částečně pomůže přenést se přes krizovou situaci počátku rodičovství, eventuálně příchodu nového člena rodiny; snad jim vykonaný křest přinese uspokojivý pocit, že udělali pro své dítě na počátku jeho života vše, co je v jejich silách, že ho neokradli o nic, co má právo dostat. Avšak pro další výchovu dítěte už křest za těchto okolností žádný význam nemá.

Znovu a ještě vyostřeněji se tu tedy vynořuje problematika, s níž jsme se setkali již při pojednání kazuálních teorií. I v rámci lidové církve existuje relativně mnoho křesťanů, kteří se nespokojují pouze s kazuální či jinak selektující participací na církevním životě. S nimi ovšem současné koncepce křestní pastorace a katecheze příliš nepočítají. Jestliže dříve praktická teologie odsuzovala křesťanství „svátečních“ křesťanů jako deficitní, nedokonalé, polovičaté, povrchní, neupřímné atd., dnes se skoro zdá, že jsou pro změnu

denunciováni aktivní věřící a představitelé církví. Jádro sboru, které vnímá křest jako počátek celoživotní cesty s Kristem, se stává synonymem sebevědomé, zákonické až arogantní gardy věrných následovníků Krista, kteří nedokážou komunikovat s okolní lidově-církevní masou, kladou na ni přísná, ba nespílitelná měřítká (totiž aby se zapojili do života sboru) a nedochází jim, že z kazuálních křesťanů se nikdy praktikující křesťané stát nemohou a není ani vhodné se o tuto jejich „konverzi“ byť jen nesměle pokusit. Uprostřed lidové církve se praktikující křesťané jeví jako zanikající ostrůvek ještě ne plně sekularizovaných věřících, kteří mentálně žijí v předminulém století a neuvědomují si, že doba pokročila a církev přestává být společenstvím následujícím Krista a stává se institucí pro uspokojování religiálních potřeb jednotlivců či rodin. Málokdo z praktologů se odváží prohlásit, že praktikovaná, žitá a reflektovaná víra spojená s aktivní účastí na životě sboru je výrazem plnějšího a závaznějšího křesťanství; nanejvýš připouštějí, že lidová církev je na fungující jádro sboru (prozatím) odkázaná.

Důraz na závaznější a odpovědnější křesťanství by jistě neměl vést k paušálnímu odsuzování života distancovaných věřících či ke známkování jejich křesťanské existence, protože na něco takové nemá nikdo právo. Navíc účast na životě sboru jistě není sama o sobě zárukou hodnotnějšího křesťanského života. Avšak nesmí se popřít, že živá víra, která bere vážně křesťanský závazek, je poslušným následováním Krista, jakkoli je toto naše následování vždy nedostatečné a klopýtající. Za voláním k následování se jistě může skrývat odsuzující a povýšenecké zákonictví, avšak - *abusus non tollit usum*. Spásu nelze získat skrze projevy aktivní zbožnosti, ať už pravidelnou návštěvou bohoslužeb či posíláním dětí na konfirmační cvičení. Všechny tyto projevy jsou pouze důsledkem spolehnutí se na Boží předcházející, ničím nezaslouženou milost, avšak důsledkem přirozeně z víry plynoucím. K víře v „drahou“ milost (Bonhoeffer) neodmyslitelně patří úsilí o křesťanskou „dokonalost“, které nesmí být předem diskvalifikováno jako zákonictví. Jestliže církev po takovém úsilí volá, není to důsledek jejích svévolně vymyšlených, maximalistických (a tudíž nerealistických) církevních norem, ani křečovitá snaha o sebeuchování, ani znásilňující misionářství, nýbrž výraz její legitimní touhy být vyznávajícím a profilovaným společenstvím.

Křestní pastorační práce v lidové církvi tedy na jedné straně musí vzít v potaz, že kazuální křesťanství je svébytnou formou církevní identity, avšak na druhé straně nesmí propadnout dojmu, že je vlastně stejně žádoucí jako aktivní členství. Respekt k církevně distancovaným rodičům se nevylučuje s pozváním k plnějšímu křesťanskému životu, k němuž zavazuje jak jejich vlastní křest, tak křest dítěte, které přináší. Tento život má celou řadu projevů vnějších a vnitřních – modlitby soukromé i společné, naslouchání slovu Božímu, účast na večeři Páně, další vzdělávání ve víře, účast na správě církve atd. atd. Není přitom stanoveno, co a jak a jak často by měl věřící člověk dělat, a hlavně nikdo nemá právo míru jeho účasti hodnotit – to je přenecháno výhradně Bohu. Avšak samotná nabídka či přímo výzva platí, od té nemůže být osvobozen, protože ta je dána samotným křtem. Ostatně: volání evangelia se vztahuje i na nepokřtěné, agnostiky, ateisty; tím spíše se týká pokřtěných. Spojit respekt k odlišné identitě s univerzálním nárokem evangelia je jistě pastoračně velice náročné, avšak obě snadné cesty, které se nabízejí, jsou evangeliu nepřiměřené: jak nátlak, přesvědčování, utloukání argumenty, hrozby peklem, povýšený a pohrdavý postoj, tak i rezignace nad stavem, jaký je, přitakání těm náboženským potřebám, které ještě narůstající sekularizaci vzdorují, a jejich uspokojování.

Těžko lze proto pokládat za zavrženíhodné, sleduje-li farář při křestní pastorační práci distancovaných také misijní úmysly. Křest svatý a pastorační práce s ním spojená prostě je misijní situací: otázka pouze je, jakým způsobem má být zvládnuta. (To ostatně do určité míry platí i o ostatních kazuálních.) Při křestní pastorační práci jde nejen o nalezení správné korelace mezi evangeliem a situací, ale i o nalezení správné proporce mezi pastoračním doprovázením a misijním úsilím. Zejména katoličtí pastorační teologové ukazují, že zdařilá křestní pastorační práce je sama o sobě již misíí. Dokáže-li farář správně zprostředkovat evangelium do zlomové situace daného člověka, dá-li mu zaznít tak, aby bylo srozumitelné na horizontu rodičovské zkušenosti, pak již toto samotné zprostředkování je významně misijním aktem, který nemusí být doplňován o žádnou nátlakovou strategii. Poznají-li rodiče, že v příběhu Ježíše Krista jde také o příběh jejich a příběh jejich dítěte a že v křestním aktu se protínají dějiny spásy a životní cesta křtěnce, pak se evangelium již stalo konkrétním oslovením. Do prostoru, který je křtem otevřen, ovšem musí být pastoračně

také výslovně pozván. Nesmí se automaticky předpokládat, že dotyčnému stačí, že jen na chvíli „nahlédne“ do sféry Božího působení, jen na chvíli se jím nechá občerstvit, načerpá energii, aby se pak zase vrátil zpět do své distancovanosti. Pro některé věřící je taková zastávka možná postačující, avšak pro jiné nikoli – ti chtějí naopak vstoupit do dveří, které jim byly skrze křest jejich dětí pootevřeny, chtějí se takříkajíc přiblížit zdroji této energie. Chybou je se domnívat, že rodiče žádající o křest dítěte pokaždé chtějí pouze intervenci v dané životní krizi, jakousi injekci sedativa, kterou si sami nemohou předepsat, protože k tomu nejsou kompetentní. Stejnou chybou je ovšem očekávat, že rodiče jsou pouze vhodným misijním objektem, který při použití té správné strategie může být přiveden zpět do sborového společenství.

O misijní situaci lze ovšem hovořit nejen ve vztahu k rodičům, ale i k *dítěti*. Není možné, aby měl farář při křestní pastoraci před očima pouze rodiče a jejich cestu víry, když ve křtu jde přece zejména o budoucí cestu víry dítěte. Její počáteční fázi ale mají do značné míry v rukou právě rodiče. Je jasné, že pokud si rodiče sami zvolili distancované křesťanství, s velkou pravděpodobností je po nich „zdědí“ i jejich potomek. Otázku výchovy k víře proto nelze při křestní pastoraci obejít, protože jinak by byl zamlčen element, který patří k podstatě křtu. Spojení s vírou je pro křest konstitutivní, třebaže tato víra nastupuje až postupem času. Křestní praxe, která se k budoucí víře pokřtěného již dopředu staví skepticky a není ochotna pro ni nic udělat, není teologicky zodpovědná.

Je tedy možné shrnout: 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. 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 nemůže být za vyhovující 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.

#### **6.4. Biograficko-rituální koncepce křtu v sekularizované společnosti**

Tváří v tvář teoriím kazuálií, které byly rozpracovány od počátku sedmdesátých let minulého století, je potřeba si položit otázku, nakolik jsou plausibilní a použitelné i ve společnosti poznamenané silnou sekularizací, zčásti dokonce v minulosti přímo státem prosazovanou a podporovanou. Nové teorie vznikly v prostředí lidové církve, na které reagovaly a které se snažily teologicky zvládnout. Uchovávají si však svou platnost i mimo tento svůj kontext? Také v německé oblasti působí církve, které mají vyznavačský charakter. V České republice je pak „lidové církevnictví“ do velké míry minulostí: i větší církve zaznamenávají úbytek „matrikových“ členů a na škále vymezené na jedné straně široce lidovou církví a na druhé straně přísně vyznavačskými církvemi se postupně přibližují k těm druhým. Obrazně řečeno: jednotlivá křesťanská společenství u nás nejsou ostrůvky aktivního sborového života v moři distancovaných věřících, ale stále více ostrůvky křesťanství v moři ateistů, agnostiků, lidí hledajících a nábožensky nevyhraněných, stoupenců různých jiných náboženských a kvasináboženských skupin, ale i sympatizantů s církví, kteří by se ovšem za křesťany sami nejspíš neoznačili.

To má pro kazuální teorii a praxi závažné důsledky. Mezi lidmi žádajícími o kazuálie najdeme (i v německém prostředí!) množství těch, kdo se aktivně podílejí na životě sboru, a kteří si tudíž zcela samozřejmě přejí, aby kazuálie měly jasný teologický profil. Tito lidé sice nejsou teologickými experty, avšak jejich víra je živá, promyšlená, má konkrétní tvar, který se sice může v leccems odlišovat od oficiální doktríny církví, ale přece je nesen biblickou tradicí. Tito

lidé sotva budou vyžadovat vágní rituál, který téměř neprozrazuje své zakotvení v křesťanské zvěsti. Nové kazuální koncepce s těmito lidmi jako by přestaly počítat – snad v domnění, že se jejich počet beztak dál bude snižovat. Neprozrazuje ovšem struktura církve v České republice, že lidová církev bude v budoucnu (alespoň v Evropě) spíše ustupovat a církve se čím dál více bude proměňovat ve (spíše menší) společenství věřících se zřetelnou křesťanskou identitou?

Jestliže současné kazuální teorie příliš nepočítají se „sborovými“ křesťany, nepočítají ani s pozicí církve uvnitř společnosti, která se církevní tradici zcela vzdálila a namnoze nepotřebuje už ani její doprovázení při zlomových bodech života. V analýzách funkce náboženství ve společnosti zcela chybí zamyšlení nad úlohou diasporní církve v silně sekularizovaném prostředí. Ta se totiž může od společenské funkce lidové církve v mnohém ohledu lišit; také očekávání, která lidé vkládají do církve a jejích rituálů, tu mohou být jiná. Církev, která je ve společnosti výraznou menšinou, nefunguje prostě jen jako náboženská instituce obstarávající náboženský servis. Je to spíše společenství, jehož „nabídka“ není společností bez dalšího akceptovaná. I když je toto společenství principiálně otevřené všem, fakticky tu zdaleka „neobstarává“ široké vrstvy obyvatel toužících po přechodových rituálech. Vyhledávají ji pouze její členové nebo sympatizanti, jimž je křesťanství z nějakých důvodů blízké.

Pro české prostředí každopádně platí, že lidé, kteří se ve zlomových životních okamžicích obrací na církev, většinou dobře vědí, proč tak činí a proč nevyhledávají nějakou jinou náboženskou nebo sekulární instituci. Ve společnosti, v níž má církev spíše negativní pověst nebo přinejmenším je pokládána za cosi přebytečného, tomu ani jinak být nemůže. Účastnit se za těchto okolností kazuálie je svým způsobem vyznavačský akt, třebaže jistě v menší míře, než tomu bylo v dobách útlaku církve. Žadatelé o církevní kazuálie se vědomě přiznávají ke *konkrétní* náboženské tradici. To předpokládá její aspoň povšechnou znalost, která motivuje k tomu, aby se člověk právě *této* (navíc ještě značně marginální) instituci svěřil v rozhodující chvíli svého života. Tito lidé by nepochybně byli zklamaní, pokud by z úst kazatele slyšeli

stejně či podobné fráze, jaké mohou uslyšet například na radnici či od profesionálního pohřebního řečníka.

To, co platí v diasporní situaci církve pro všechny kazuálie, platí ve zvýšené míře i o křtu. Křestní pastorec musí mít v sekularizované společnosti výraznější křesťanský profil. Ve křtu nejde jen o všeobecné požehnání, ale o rituál symbolizující spojení s Kristem. Křestní kázání není jen náboženskou intervencí, ale přeslabikování evangelia do aktuální situace rodičů. Křestní pastorec nemůže být jen psychologickou pomocí, nýbrž má rodičům přiblížit, co ze křtu vyplývá pro životní cestu dítěte i pro jejich vlastní životní cestu. Ve společnosti, která církvi příliš nedůvěřuje a její úkony nepokládá za příliš smysluplné, je touha po křtu znamením vážného zájmu, který nemůže být odbyt všeobecnými náboženskými pravdami. Christocentricky profilovaná křestní pastorec tedy není jen povinností vůči Kristovu příkazu „učte je, aby zachovávali všechno, co jsem přikázal (Mt 28,20)“, ale i vůči věřícím a lidem hledajícím v církvi právě to, s čím se jinde nemohou setkat.

## **Seznam literatury**

AHRENS, Petra-Angela (vyd.), Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Hannover: EKD 1993

AHUIS, Ferdinand, Der Kasualgottesdienst: zwischen Übergangsritus und Amtshandlung, Stuttgart: Clauer 1985

ALBERTZ, Rainer, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, Stuttgart: Calwer, 1978

ALBRECHT, Horst, Krisenlegende und Textsymbol, Pastoraltheologie 78 (1989), 329-345

ALBRECHT, Christian, Kasualtheorie: Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006

BARTH, Gerhard, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, Neukirchen-Vlyun: Neukirchener 2002

BASTIAN, Hans-Dieter; EMEIS, Dieter; KRUSCHE, Peter, Taufe, Trauung und Begräbnis. Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln, München: Kaiser 1978

BAUMGARTNER, Isidor, Pastoralpsychologie: Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf: Patmos, 1990

BIERITZ, Karl-Heinrich, Die Taufe als Zeichenhandlung. Überlegungen zu ihren nonverbalen Elementen, in: Theologische Literaturzeitung 112 (1987), 786-796

BOHREN, Rudolf, Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit? München: Kaiser 1960

BRECHT, Martin, Gelebte Taufe nach Martin Luther, in: Joachim HEUBACH (vyd.): Das Sakrament der Heiligen Taufe, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1997, 21-39

CORNEHL, Peter, Sakramente oder Kasualien? in: Erich GARHAMMER et al. (vyd.), Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde, München: Don Bosco 2002, 35-48

CORNEHL, Peter, Taufpraxis im Umbruch, in: Erich GARHAMMER et al. (vyd.), Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde, München: Don Bosco 2002, 126-137

DEHN Günther, Die Amtshandlungen der Kirche, Stuttgart: Kohlhammer 1950

ENGELHARDT, Klaus et al. (vyd.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh: Gütersloher 1997

FAILING, Wolf-Eckart, Die kleine Lebenswelt und der umfassende Sinn, in Wolf-Eckart FAILING, Hans-Günter HEIMBROCK (vyd.), Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, 200-232

FECHTNER, Kristian, Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh: Kaiser, 2003

FLEISCHER, Rudi, Verständnisbedingungen religiöser Symbole am Beispiel von Taufritualen. Ein semiotischer Versuch, Mainz 1984

FLEMINGTON, William Frederick, The New Testament Doctrine of Baptism, London: SPCK 1948

GENNEP, Arnold van, Přechodové rituály, Praha: NLN 1997

GRÄB, Wilhelm, Kasualien – religionstheologisch betrachtet, in: Erich GARHAMMER et al. (vyd.), Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde, München: Don Bosco 2002, 51-69

GRÄB, Wilhelm, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh: Kaiser 1998

GRÄB, Wilhelm, Lebensgeschichtliche Sinnarbeit. Die Kasualpraxis als Indikator für die Öffentlichkeit der kirchlichen Religionskultur, in: Volker DREHSEN et al. (vyd.), Der 'ganze Mensch'. Perspektiven lebensgeschichtlicher Identität (Dietrich Rössler zum 70. Geburtstag), Berlin/New York: De Gruyter 1997, 219-240

GRETHLEIN, Christian, Kindertaufe – Kasualie und/oder Sakrament? Soziale Geburt und/oder Eingliederung in den Leib Christi, in: *Theologia Practica* 23 (1988), 108-15

GRETHLEIN, Christian, Taufpraxis heute. Praktisch-theologische Überlegung zu einer theologisch verantworteten Gestaltung der Taufpraxis im Raum der EKD, Gütersloh: Mohn, 1988

HANSELMANN, Johannes et al. (vyd.), Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh: Mohn 1984

HILD, Helmut (vyd.): Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung, Gelnhausen: Burkhardtthaus 1974

HUBER, Wolfgang, HERMELINK, Jan (vyd.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh: Gütersloher 2006

JETTER, Werner, Der Kasus und das Ritual. Amtshandlungen in der Volkskirche, in: *Wissenschaft und Praxis für Kirche und Gesellschaft* 65 (1976), 208-223

KOHL, Peter, Die Taufpredigt als Intervention, in: Erich GARHAMMER et al. (vyd.), Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde, München: Don Bosco 2002, 103-125

KOCH, Traugott, Der Sinn der Taufe, in: *Pastoraltheologie* 78 (1989), 308-328

KUGLER, Georg; LINDNER, Herbert, Trauung und Taufe: Zeichen der Hoffnung, München: Kaiser 1977

LUTHER, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart: Radius 1992

MATTHES, Joachim (vyd.), Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?“, Gütersloh: Mohn 1990

MATTHES, Joachim, Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte, in: Joachim MATTHES (vyd.), Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage, Gelnhausen: Burckhardt 1975

MEZGER, Manfred, Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge, München: Kaiser 1957

MÖLLER, Christian, Einführung in die praktische Theologie, Tübingen: Francke 2004

MÜLLER, Christoph, Beteiligung von Eltern und Taufpaten bei der Vorbereitung und der Durchführung der Taufe, in: *Theologia practica* 23 (1988), 115-123

MÜLLER, Theophil, Konfirmation-Hochzeit-Taufe-Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste, Stuttgart: Kohlhammer 1988

NEIDHART, Walter, Kasualien im Wandel, in: *Theologia Practica* 23 (1988), 148-153

NÜCHTERN, Michael, Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung, Stuttgart: Kohlhammer 1991

NÜCHTERN, Michael, Konfliktfeld Kasualien, in: *Pastoraltheologie* 71 (1982), 208-519

PANNENBERG, Wolfhart, Systematische Theologie, Bd. III, Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht 1993

PLATHOW, Michael, Das Taufgespräch, in: Heinrich RIEHM (vyd.): Freude am Gottesdienst, Heidelberg 1988, 331-332

RENDTORFF, Trutz, Die soziale Struktur der Gemeinde, Hamburg: Furche 1958

RÖSSLER, Dietrich, Die Vernunft der Religion, München: Piper, 1976

SCHÄFER-BREITSCHUH, Uta; LENZEN, Wilfried, Die Bedeutung von Abendmahl und Taufe in der seelsorgerlichen Begleitung Sterbender, in: *Wege zum Menschen* 46 (1994), 397-409

SCHARFENBERG, Joachim, Psychoanalytische Randbemerkungen zum Problem Taufe, in: Theologische Quartalschrift 154 (1974), 3-9

SCHMIDTCHEN, Gerhard, Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart: Calwer 1973

SEITZ, Manfred, Praxis des Glaubens: Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978

SKJEVESLAND, Olav, Die heilige Taufe nach lutherischem Verständnis in Verkündigung und Katechese, in: Joachim HEUBACH (vyd.), Das Sakrament der Heiligen Taufe, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1997, 91-109

SLENCZKA, Reinhard, Taufe – Tauferneuerung – Wiedertaufe, in: Heinrich RIEHM (vyd.): Freude am Gottesdienst, Heidelberg 1988, 303-316

SPIEGEL, Yorick, Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen. Versuch einer Theorie der Amtshandlungen, in: Teologia Prctica 6 (1971), 212-231

THILO, Hans-Joachim, Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971

ULRICH, Bernard, Von Schwellen und Kraft-Räumen, in: Erich GARHAMMER et al. (vyd.), Zwischen Schwellenangst und Schwellenzauber. Kasualpredigt als Schwellenkunde, München: Don Bosco 2002, 70-78

WAGNER-RAU, Ulrike, Segensraum: Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart: Kohlhammer 2000

WERNISCH, Martin (vyd.), Kniha svornosti, Praha: Kalich 2006

WESTERMANN, Claus, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München: Kaiser 1968

WILL, Klaus, Sinngebung und Lebenshilfe. Zur theologischen Theorie der Amtshandlungen, Frankfurt am Main: Lang 1983

WINKLER, Eberhard, Tore zum Leben. Taufe-Konfirmation-Trauung-Bestattung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995



WINTZER, Friedrich, Die Taufe als Lebensdeutung und ihr Bezug zum Abendmahl, in: Volker DREHSEN et al. (vyd.), Der 'ganze Mensch'. Perspektiven lebensgeschichtlicher Identität (Dietrich Rössler zum 70. Geburtstag), Berlin/New York: De Gruyter 1997, 241-248

ZULEHNER, Paul, Heirat-Geburt-Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien: Herder 1976